

Pensées
Canadiennes

VOLUME

XVII

VOLUME XVII
2019

The Canadian Undergraduate Journal of Philosophy

La revue canadienne de premier cycle de philosophie

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.

Department of Philosophy - McGill University

Département de philosophie - Université du Québec à Montréal

Department of Philosophy - Queen's University

Department of Philosophy - University of Toronto

AUS Financial Management Committee Journal Fund - McGill University

Dean of Arts Development Fund - McGill University

SSMU Campus Life Fund - McGill University

Canadian Philosophical Association / l'Association canadienne de philosophie

Société de philosophie du Québec

Philosophy Students' Association - McGill University

Students of Philosophy Association (SoPHiA) - Concordia University

Association étudiante de philosophie au 1er cycle (ASSOPHIA) - Université du Québec à Montréal



McGill

AUS



UNIVERSITY OF
TORONTO

UQÀM



Concordia



SPQ SOCIÉTÉ
DE PHILOSOPHIE
DU QUÉBEC

THE CANADIAN
PHILOSOPHICAL
ASSOCIATION



L'ASSOCIATION
CANADIENNE
DE PHILOSOPHIE

EDITORIAL BOARD

COMITÉ DE RÉDACTION

EDITORS-IN-CHIEF | LES RÉDACTRICES EN CHEF

Marissa Kyles (McGill University)

Lien Shi (McGill University)

Shanna Sportelli (Université du Québec à Montréal)

EDITORS | ÉDITEURS ET ÉDITRICES

Jack George (McGill University)

Siân Lathrop (McGill University)

Angelo Manaloto (McGill University)

Nico Rullmann (McGill University)

Félix Tremblay (Université de Montréal)

Victor Tremblay-Baillargeon (Université de Montréal)

Elijah Wenzel (McGill University)

GRADUATE REVIEWERS | ÉVALUATEURS GRADUÉS

Samuel Comeau (Université de Sherbrooke)

Jérémie Hébrard (Université de Sherbrooke)

TRANSLATION | TRADUCTION

Shanna Sportelli

Marissa Kyles

GRAPHIC DESIGN | DESIGN GRAPHIQUE

Abby Gail Dalisay Timbol

Maria Mathioudakis

ILLUSTRATIONS | ILLUSTRATIONS

Abby Gail Dalisay Timbol

PRINTING | IMPRESSION

Caïus Du Livre Inc.

TABLE OF CONTENTS

TABLE DES MATIÈRES

- 08 Introduction | Introduction
- 13 Editors-in-Chief | Les rédactrices en chef
- 15 Authors | Auteur-e-s
- 23 La signification dans les *Recherches logiques* : difficultés et solutions
Maxime F. Giguère
- 41 Dans le propylée du Temple avec Heidegger : Penser la communauté à l'époque moderne
Simon Tardif-Loiselle
- 61 Gadamer, Socrates and Derrida on the Value of Dialogue for Hermeneutics
Joseph Beauchamp
- 74 Le naturalisme éthique chez les Stoïciens et les Épicuriens
Ismaël Kettani
- 87 Hybridity in Aristotle's *Generation of Animals* and the Female Contribution to Soul Transmission
Norah Woodcock
- 107 La charte et le territoire
Jérémie Caron
- 123 Interview with *Carrie Ichikawa Jenkins*
- 127 Interview with *Will Kymlicka*

INTRODUCTION

Since its inception in 2000, *Pensées Canadiennes* has provided a platform for undergraduate students from universities all across Canada to publish their work in a national, bilingual philosophy journal. After all the work that we have put into this journal, we are delighted to present you with the seventeenth edition of *Pensées Canadiennes*. We would like to extend our sincere appreciation to everyone who has facilitated the production of this journal, namely, those who submitted high quality academic papers, the talented pan-Canadian editorial and design team, and our generous sponsors, without whom this publication would not be possible. In this edition, you will find an interview with distinguished Canadian philosophers Carrie Jenkins and Will Kymlicka, as well as six excellent philosophical papers that reflect a wide range of topics, including: phenomenology, metaphysics, ethics, and political philosophy.

We begin this edition with the paper “La signification dans les *Recherches logiques: difficultés et solutions*” by Maxime F. Giguère, a student attending the University of Laval. This essay explores the Husserlian concept of meaning, as presented in *Logical Investigations*, highlighting its complexity and its problems. Giguère skillfully shows us that the problems in Husserl’s concept of meaning which make it hard to grasp, serve as the source of the conceptual richness of the phenomenological positions developed by authors such as Marc Richir and Jacques Derrida, who find ways to overcome them while upholding the complexity of meaning. The following essay, “Dans le propylée du Temple avec Heidegger : Penser la communauté à l’époque moderne,” is written by Simon Tardif-Loiselle, a student from McGill University. His essay aims to trace the historical development of the meaning of community and its conditions of possibility using Martin Heidegger’s thoughts and terminology from *Holzwege*. Then, Joseph Beauchamp from the University of Ottawa defends Gadamer’s dialogical hermeneutics from Derrida’s criticism in part by referencing Socratic dialogical methodology in “Gadamer, Socrates and Derrida on the Value of Dialogue for Hermeneutics.” Subsequently, Ismaël Kettani, a student at Université du Québec à Montréal, proposes a text entitled “Le naturalisme éthique chez les Stoïciens et les Épicuriens,” which insists on the necessity of going beyond a conception of naturalism, reducing moral facts to natural

facts in order to understand the importance of the *phusis* in the context of Stoic and Epicurean ethics. Next we have “Hybridity in Aristotle’s *Generation of Animals* and the Female Contribution to Soul Transmission” by McGill student Norah Woodcock, who weighs in on the debate over the extent that the female actively or passively contributes to soul transmission for Aristotle, focusing on the imperfect case of hybridity. Finally, we have an article by Université du Québec à Montréal student Jérémie Caron, titled “La charte et le territoire,” which endeavors to renew our conceptions of the territory by comparing Quebec’s claims to a right to self-determination with the territorial integrity of a sovereign Quebec. Caron attempts to conceive of a way to bring these struggles together in order to establish a conception of Quebec’s independence that can also be translated into decolonization, using the conceptual richness of the Aboriginal conceptions of the territory.

In addition to these six excellent undergraduate essays, this year’s volume also contains interviews with two prominent Canadian philosophers. The first interview features Carrie Jenkins, a Philosophy professor and Canada Research Chair at the University of British Columbia. Professor Jenkins’ most recent research endeavours to understand the nature of romantic love, from a conceptual, ideological and metaphysical standpoint, and encourages us to adopt a more expansive notion that recognizes romantic love as both a biological and social phenomenon. In this interview, she expands on her provisional approach to romantic love, called constructionist functionalism, and relates her research of the metaphysics of love to her earlier analytical work. The second interview features Will Kymlicka, who is the Canada Research Chair in Political Philosophy at Queen’s University in Kingston. Kymlicka is most well known for his work on the relation between democracy and diversity, and for his more recent research on animal ethics, which he views through the lens of political theory. In this interview, Kymlicka elaborates on the obligations that we have towards different animal groups, based on the various ways that animals relate to our political communities. The editor-in-chiefs would like to extend our sincere gratitude and appreciation to Professor Kymlicka and Professor Jenkins for their generous and invaluable contributions to this year’s edition.

That being said, we hope that this volume of *Pensées Canadiennes* is an engaging and informative read. We encourage those of our readers who are Canadian undergraduate students to contribute to the publication of next year’s edition.

The editors-in-chief,
Marissa Kyles, Lien Shi & Shanna Sportelli

INTRODUCTION

Depuis sa création en 2000, *Pensées Canadiennes* a offert aux étudiants de premier cycle de plus de trente universités canadiennes une plate-forme leur permettant de publier leurs travaux dans une revue de philosophie nationale bilingue. C'est donc avec beaucoup d'enthousiasme que nous vous présentons la dix-septième édition de *Pensées Canadiennes*. Nous souhaitons exprimer nos sincères remerciements à tous ceux qui ont facilité la production de cette revue, à savoir ceux qui ont soumis des travaux universitaires de grande qualité, la talentueuse équipe pancanadienne de rédaction et de conception, mais aussi nos généreux donateurs, sans qui cette publication n'aurait pas pu être possible. Dans cette édition, vous trouverez une entrevue avec deux éminents philosophes canadiens, soit Carrie Jenkins et Will Kymlicka ainsi que six excellents articles philosophiques qui traitent d'un large éventail de sujets, notamment: la phénoménologie, la métaphysique, l'éthique et la philosophie politique.

Nous débutons cette dix-septième édition par « La signification dans les Recherches logiques : difficultés et solutions, » texte ayant été soumis par Maxime F. Giguère, étudiant à l'Université Laval. Cet article explore la conception husserlienne de la signification telle qu'elle est présentée dans la *Première recherche logique*, tout en soulignant la complexité de cette conception de la signification. Toutefois, Giguère nous démontre avec habileté que malgré cette complexité pouvant être difficile à saisir, celle-ci est à la source de la richesse conceptuelle des positions phénoménologiques développées par des auteurs tels que Marc Richir et Jacques Derrida. Par suite, le deuxième texte que nous vous présentons, s'intitulant « Dans le propylée du Temple avec Heidegger : Penser la communauté à l'époque moderne, » a été écrit par Simon Tardif-Loiselle, étudiant à l'Université McGill. Cet essai propose de retracer la signification de même que l'essence de ce qui permet de constituer une communauté. À cet effet, l'auteur aura recours à la réflexion riche en concepts que développe Martin Heidegger dans les *Holzwege*. Ceci nous permettra de mieux comprendre les développements historiques de la conception de la communauté, mais surtout, de souligner les différences avec la conception de la communauté à l'époque moderne. L'entrée qui fait suite à la précédente est une défense de l'herméneutique dialogique de Gadamer élaborée par Joseph Beauchamp de l'Université d'Ottawa en prenant compte de la critique derridienne et en s'appuyant en

partie sur une méthodologie dialogique socratique. L'article s'intitule « Gadamer, Socrates and Derrida on the Value of Dialogue for Hermeneutics. » Par la suite, Ismaël Kettani qui est étudiant à l'Université de Montréal, nous propose un texte intitulé « Le naturalisme éthique chez les Stoïciens et les Épicuriens. » Cet article insiste sur la nécessité du dépassement d'une conception du naturalisme réduisant les faits moraux à des faits naturels afin de bien comprendre l'importance de la *phusis* dans le cadre de l'éthique stoïcienne et épicurienne. On continue avec « Hybridity in Aristotle's *Generation of Animals* and the Female Contribution to Soul Transmission » par la McGilloise Norah Woodcock qui prend part au débat aristotélicien concernant le rôle de la femelle dans la transmission de l'âme lors de la génération, et ce quant aux principes d'acte et de puissance. Son raisonnement est assis sur une analyse des cas imparfaits que constituent les hybrides. Puis, cette édition se termine par un article intitulé « La charte et le territoire, » nous étant présenté par Jérémie Caron, étudiant au baccalauréat à l'Université du Québec à Montréal. Cet article nous propose un renouvellement de nos conceptions du territoire par une mise en parallèle entre d'un côté, les revendications autochtones d'un droit à l'autodétermination et de l'autre, l'intégrité territoriale d'un Québec souverain. Jérémie Caron tente de concevoir une manière de faire converger ces luttes afin d'établir une conception de l'indépendance du Québec qui puisse aussi se traduire par sa décolonisation, et ce à l'aide de la richesse conceptuelle des conceptions autochtones du territoire.

En plus de ces six excellents essais issus d'étudiants du premier cycle, le volume de cette année contient également des entrevues avec deux éminents philosophes canadiens. La première entrevue met en vedette Carrie Jenkins, professeure de philosophie et titulaire d'une chaire de recherche du Canada à l'Université de la Colombie-Britannique. Les recherches les plus récentes du professeur Jenkins s'efforcent de comprendre la nature de l'amour romantique, d'un point de vue conceptuel, idéologique et métaphysique, tout en nous encourageant à adopter une notion plus large qui reconnaît l'amour romantique comme un phénomène à la fois biologique et social. Dans cette entrevue, elle développe son approche provisoire de l'amour romantique, nommé le fonctionnalisme constructionniste, en faisant des rapprochements entre ses recherches sur la métaphysique de l'amour et l'ensemble de ses travaux analytiques antérieurs. La deuxième entrevue met en vedette Will Kymlicka, professeur de philosophie et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en philosophie politique au sein de l'Université Queen's situé à Kingston. Kymlicka est surtout connu pour ses travaux sur les relations entre démocratie et diversité ainsi que pour ses recherches plus récentes sur l'éthique animale, qu'il considère sous l'angle de la théorie politique. Dans cette entrevue, Kymlicka précise les obligations que nous avons envers différents groupes d'animaux en fonction des différentes manières dont les animaux se rapportent à nos communautés politiques. Les ré-

dactrices en chef souhaitent exprimer leurs sincères remerciements et leur gratitude au Professeur Kymlicka et au Professeur Jenkins pour leurs généreuses et précieuses contributions à cette nouvelle édition.

Dans cet esprit, nous vous présentons avec plaisir la dix-septième édition de *Pensées Canadiennes*, le Journal canadien de premier cycle de philosophie. Nous encourageons ceux de nos lecteurs qui sont des étudiants canadiens de premier cycle à contribuer à la publication de l'édition qui suivra dans la prochaine année. Nous espérons sincèrement que ce volume de *Pensées Canadiennes* sera une lecture engageante et informative.

Les rédactrices en chef,

Marissa Kyles, Lien Shi & Shanna Sportelli

EDITORS - IN - CHIEF

MARISSA KYRES is a third-year philosophy major and political science minor at McGill University, and will be graduating in May 2020. She was born and raised in Montreal, QC, Canada. Her academic interests are largely oriented towards the philosophy of law, political theory as well as ancient and modern normative ethics. As a prospective lawyer, Marissa intends to apply her knowledge of philosophical, ethical and political reasoning to a future education and career in law, as well as a lifelong passion to explore and understand the philosophical and political underpinnings of our society.

LIEN SHI graduated from McGill in the Spring of 2019 as a philosophy major with a minor in psychology. Although she shall have to move on in some ways from philosophy when she begins her JD at the University of Toronto, she will not leave philosophy behind. Her studies in philosophy will undoubtedly influence how she goes about her days, and her shelves will always have room for another treatise or two.

SHANNA SPORTELLI studied philosophy at the Université du Québec à Montréal. Her academic interests are mainly oriented towards the philosophy of economics and sociology. However, she is now moving towards the field of video game creation to become a Game Designer. As a result, she spends a great deal of her free time building her portfolio with the goal of being admitted to the School of Digital Arts, Animation and Design (NAD) in the fall of 2020 for a Bachelor's degree in 3D animation and digital design.

LES RÉDACTRICES EN CHEF

MARISSA KYRES a obtenu une majeure en philosophie et une mineure en sciences politiques à l'Université McGill. Elle obtiendra son diplôme en mai 2020. Elle est née et a grandi à Montréal, QC, Canada. Ses intérêts académiques sont largement orientés vers la philosophie du droit, la théorie politique ainsi que l'éthique normative ancienne et moderne. Souhaitant devenir avocate, Marissa a l'intention d'appliquer ses connaissances du raisonnement philosophique, de l'éthique et de la politique dans sa future éducation et carrière en droit, tout en cultivant sa grande passion pour l'exploration et la compréhension des bases philosophiques et politiques de notre société.

LIEN SHI a obtenu son diplôme en philosophie avec une mineure en psychologie au printemps 2019 à McGill. Bien qu'elle doive s'éloigner de la philosophie à certains égards lorsqu'elle commencera son JD à l'Université de Toronto, elle ne laissera pas la philosophie de côté. Ses études de philosophie influenceront sans aucun doute le cours de ses jours et son approche quant à ceux-ci ; de surcroît, ses tablettes de bibliothèque ne seront jamais trop emplies pour qu'un ou deux traités ne puissent s'y insérer.

SHANNA SPORTELLI a étudié en philosophie à l'Université du Québec à Montréal. Ses intérêts académiques étaient principalement orientés vers la philosophie de l'économie et la sociologie. Toutefois, elle se dirige maintenant vers le domaine de la création de jeux vidéo afin de devenir Game Designer. De ce fait, elle passe une très grande partie de son temps libre à construire son portfolio dans le but d'être admise, dès l'automne 2020, à l'École des arts numériques, de l'animation et du design (NAD) au baccalauréat en animation 3D et en design numérique.



JOSEPH BEAUCHAMP

Joseph Beauchamp is a third-year undergraduate honours philosophy major with a minor in Applied Ethics at the University of Ottawa. His main philosophical interests span the sub-fields of Metaphysics, Meta-Ethics, philosophy of Mind, philosophy of Religion and Medieval philosophy. He has served as Secretary and Vice-President of Francophone Communications for the Undergraduate philosophy Student Association at the University of Ottawa. He has also presented philosophical papers internationally at the 9th Annual Mid-Hudson Undergraduate Philosophy Conference at Marist College as well as the 24th Annual State University of New York at Oneonta Undergraduate Philosophy Conference. Joseph is a recipient of the 2019 Civitas Dei Summer Fellowship: The Person, the Polis, and the Search for Happiness which is sponsored by the Institute for Human Ecology at the Catholic University of America and the Thomistic Institute. Some of his philosophical heroes include Aristotle, St. Thomas Aquinas, Edward Feser and David S. Oderberg. In addition to his academic interests, Joseph is a men's varsity member of the University of Ottawa Tennis Club and a fan of sports in general. He looks forward to pursuing graduate studies in philosophy upon finishing his undergraduate studies.

Joseph Beauchamp est un étudiant de troisième année en philosophie avec une mineure en éthique appliquée de l'Université d'Ottawa. Ses principaux intérêts philosophiques couvrent les domaines de la métaphysique, de la méta-éthique, de la philosophie de l'esprit, de la philosophie de la religion et de la philosophie médiévale. Il a été secrétaire et vice-président des communications francophones pour l'Association des Étudiants en Philosophie au Premier Cycle à l'Université d'Ottawa. Il a aussi présenté des communications philosophiques au niveau international lors de la 9ème conférence annuelle de premier cycle en philosophie de

la Mid-Hudson au Collège Marist, ainsi que lors de la 24^e conférence annuelle de philosophie de l'Université de New York à Oneonta. Également, Joseph est récipiendaire de la bourse d'été Civitas Dei 2019: The Person, The Polis, et de Search for Happiness, parrainée par l'Institut d'écologie humaine de l'Université catholique d'Amérique et l'Institut thomiste. Certains de ses héros philosophiques incluent Aristote, Saint-Thomas-d'Aquin, Edward Feser et David S. Oderberg. En plus de ses intérêts académiques, Joseph est un membre masculin du club de tennis de l'Université d'Ottawa et un amateur de sports en général. Il a hâte de poursuivre des études supérieures en philosophie à la fin de ses études de premier cycle.





NORAH WOODCOCK

Norah Woodcock completed her undergraduate studies at McGill University with an honours BA in philosophy and classics and a minor in English literature. Her research has focused on questions of sexual difference and species difference at the intersection of Aristotle's biology and metaphysics, particularly his embryology. She is more generally interested in exploring the use of metaphysical contrasts to justify inequalities in philosophical and medical works of the classical and medieval periods. She is also interested in feminist theories of sex, gender, and embodiment, and in applied environmental ethics. Currently a research assistant at McGill, she will be beginning her doctorate in classical philosophy at Princeton in the fall.

Norah Woodcock a complété ses études de premier cycle à l'Université McGill avec un baccalauréat spécialisé en philosophie classique et une mineure en littérature anglaise. Ses recherches ont porté sur les questions de différence sexuelle et celles sur la différence entre espèces à l'intersection de la biologie et de la métaphysique d'Aristote, notamment de son embryologie. Elle s'intéresse plus généralement à l'utilisation des contrastes métaphysiques afin de justifier des inégalités dans les œuvres philosophiques et médicales des périodes classiques et médiévales. Également, elle s'intéresse aux théories féministes du sexe, du genre et des modes de réalisation, ainsi qu'à l'éthique environnementale appliquée. Actuellement assistante de recherche à l'Université McGill, elle commencera son doctorat en philosophie classique à Princeton à l'automne.



SIMON TARDIF-LOISELLE

Simon Tardif-Loiselle a vécu toute sa vie au Québec. Dans sa chair est inscrite la chanson «Mon Pays» de Gilles Vigneault. Il est l'éditeur de la section «Philosophie» au journal *Le Délit*. Terminant un baccalauréat Honours en philosophie avec une mineure en études classiques à l'Université McGill, sa thèse de baccalauréat porte sur Nietzsche et Heidegger et critique en quoi ces deux philosophes peuvent nous proposer des modèles communautaires originaux, en cela qu'ils reconduisent un rapport au monde proprement mythologique bien différent de celui de la modernité. Simon porte un grand amour pour Bergson, Bachelard et Jankélévitch et entend œuvrer plus tard sur la phénoménologie de l'imaginaire unissant ces trois philosophes. Toute son enfance ayant été bercée par les mythes de livres qu'il tient de son grand-père, il était tout naturel pour lui d'en faire sa grande passion, quitte à souhaiter reconduire le programme d'une philosophie du mythe.

Simon Tardif has lived in Quebec for all of his life. Inscribed in his heart is the song “Mon Pays” by Gilles Vigneault. He is the editor of the “Philosophie” section of the newspaper *Le Délit*. Completing an honors bachelor of philosophy with a minor in classics at McGill University, his bachelor's dissertation focuses on Nietzsche and Heidegger, and criticizes what these philosophers can offer us as original community models since they renew the mythological relation with the world, which is very different than the one modernity suggests. Simon has a lot of love for Bergson, Bachelard, and Jankélévitch and he intends to work on the phenomenology of imagination, uniting those three philosophers. Throughout his childhood he was consumed by the myths of his grandfather's books, and so it was natural for myths to develop into a great passion of his, even if he wishes to renew the program of a philosophy of myth.



ISMAËL KETTANI

Ismaël Kettani est un étudiant en troisième année du baccalauréat en philosophie et études classiques. Il s'intéresse particulièrement à l'histoire de la philosophie, car ceci lui permet de se placer au croisement de plusieurs de ses intérêts : langues, histoire et développement des concepts, histoire événementielle et, bien sûr, philosophie. Ismaël désire commencer une maîtrise en septembre prochain. Celle-ci portera sur l'harmonisation de Platon et d'Aristote telle que conçue par les néoplatoniciens dans leurs commentaires sur les *Catégories*.

Ismaël Kettani is a third-year undergraduate student in philosophy and classics. He is particularly interested in the history of philosophy because it allows him to place himself at the intersection of many of his interests: languages, history and the development of concepts, historical events and, of course, philosophy. Ismaël wants to start a master's degree next September, which will focus on the harmonization of Plato and Aristotle as conceived by the Neoplatonists in their comments on the *Categories*.



MAXIME F. GIGUÈRE

Maxime F. Giguère a des champs d'intérêt variés mais reliés par le fil conducteur de la remise en question du dogme de la raison. En mai 2018, il publiait un article fort nietzschéen sur la nécessité d'étudier l'époque présocratique afin de connaître la manière de réfléchir avant le dogmatisme rationaliste. Il présentait en novembre 2018 une conférence sur la l'impossibilité de définir l'existence humaine par la raison et la nécessité de recherche d'un sens par l'art. Dans le présent numéro, c'est le dogme de la raison tel que véhiculé dans les Recherches logiques de Husserl qu'il cherche à remettre en question et à résoudre par des phénoménologiques moins dogmatiques.

Récemment, son intérêt se porte surtout sur la critique de la raison en sciences et l'importance des valeurs. Ses recherches les plus récentes portent sur le développement du discours psychiatriques (sur la déraison) au 20e siècle. Il y étudie la crise antipsychiatrique causée par Foucault et Szasz et sa réponse par des auteurs comme Boorse et Wakefield. Dans ses plus récentes recherches, il cherche surtout à évaluer comment il est possible d'agencer l'insuffisance d'un discours rationnel du vivant et la nécessité dictée par l'urgence vitale d'un discours médical rationnel.

Maxime F. Giguère has varied interests, but all are linked by the thread of questioning related to the dogma of reason. In May 2018, he published a strong Nietzschean article on the necessity of studying the Presocratic era in order to know how to think before rationalist dogmatism. In November 2018, he presented a lecture on the impossibility of defining human existence by reason and the necessity of seeking meaning through art. In this publication, it is the dogma of reason as conveyed in Husserl's Logical Investigations which he seeks to question and solve through less dogmatic phenomenologists.

Recently, his interests have centered upon the critique of reason in science and the importance of values. His most recent research focuses on the development of psychiatric discourse (on unreason) in the 20th century. He studies the antipsychotic crisis caused by Foucault and Szasz and the response by authors such as Boorse and Wakefield. In his most recent research, he seeks above all to evaluate how it is possible to handle the insufficiency of a rational discourse of life in the face of the vital urgency of a rational medical discourse.





JÉRÉMIE CARON

Pendant quatre années au baccalauréat de philosophie, il s'est surtout intéressé à ce qui touchait au champ de la phénoménologie, mais aussi aux enjeux de la philosophie sociale, éthique et politique. Ses travaux l'ont donc amené à explorer des manières de penser la réalité sociale en termes d'expérience vécue, collective ou personnelle. En ce sens, les problèmes découlant de l'histoire, de l'organisation sociale et de l'habitation du territoire prennent pour cet auteur une dimension politique teintée de la recherche d'un sens ancré dans l'expérience. Sa découverte de la pensée autochtone et des questions philosophiques soulevées par la décolonisation l'a ainsi séduit par une approche incarnée de la pensée, qui lie une prise concrète et matérielle sur le réel à la dimension herméneutique et spirituelle de la philosophie. Aujourd'hui, il termine son baccalauréat et se retire temporairement du monde universitaire pour expérimenter des modes d'action et de réflexion incarnées, à l'image de cette pensée autochtone qui continue de l'inspirer.

Throughout the four years that Jérémie Caron worked on his bachelor of philosophy, he was mainly interested in phenomenology, but also in the stakes of social, ethical and political philosophy. His work has led him to explore ways of thinking of our social reality in terms of lived experience, collective or personal. In this sense, the problems that stem from history, the social organization and the occupation of territory, for Jérémie, have a political dimension tinged with the search for a meaning anchored in experience. His discovery of indigenous thought and the philosophical questions raised by decolonization thus drew him towards an incarnated approach to thought, linking a concrete and material take on the real to the hermeneutic and spiritual dimension of philosophy. He is currently finishing his baccalaureate and is temporarily withdrawing from academia to experiment with modes of action and bodily reflection in the image of the indigenous thought which continues to inspire them.

La signification dans les
Recherches logiques :
difficultés et solutions

MAXIME F. GIGUÈRE



R É S U M É

Ce texte porte sur la thèse de la signification présentée par Husserl dans la *Première recherche logique*. Cet article insiste d'abord sur l'importance de la signification dans l'ensemble du projet phénoménologique husserlien, puis cherche à en dégager la difficulté, en voulant préciser si celles-ci sont surmontables ou non. En suivant les *Recherches logiques* pas à pas, trois difficultés de la signification présentée dans les *Recherches logiques* sont explicitées. Il s'en dégagera que ces difficultés ont été fécondes pour la phénoménologie, puisque des auteurs comme Richir et Derrida ont présenté des positions phénoménologiques nouvelles et originales en réponse à ces difficultés.

1. INTRODUCTION

Pour certains commentateurs, les *Recherches logiques* est le texte le plus intéressant de Husserl puisqu'elles auraient un rôle central dans sa pensée¹. Pour les commentateurs analytiques qui s'intéressent aux premiers écrits², l'intérêt des *Recherches logiques* s'inscrit dans un cadre plus vaste de l'étude de la tradition analytique autrichienne³. Pour d'autres, les *Recherches logiques* ouvrent la voie à la phénoménologie⁴. Ainsi, qu'on s'intéresse à l'analyticité ou à la phénoménologie, les *Recherches logiques* demeurent une œuvre d'importance. L'une des théories les plus commentées des *Recherches logiques* est la théorie husserlienne de la signification. Selon les commentateurs, les significations auraient un rôle central dans cet ouvrage, puisqu'elles seraient la fondation de toute connaissance⁵, c'est-à-dire que les significations sont nécessaires à toute connaissance objective. Husserl développe cette idée au paragraphe 29 des *Recherches logiques* :

Le chercheur objectif définit, il est vrai, des expressions. [...] Mais par-là, il indique seulement la signification objective de ces expressions, il marque d'un signe distinctif les « concepts » qu'il a en vue, et qui jouent un rôle dans les vérités de son domaine en tant que moments constitutifs.^{7,8}

Dans ce paragraphe, Husserl illustre bien le rôle de la signification pour la science objective, soit que les significations sont constitutives de la science objective. Cependant, le passage de la signification à une théorie plus générale de la connaissance n'est pas donné dans l'évidence et nécessite des recherches plus approfondies, recherches qui mèneront à la fondation de la

¹ BENOIST, Jocelyn. « Introduction : La théorie husserlienne de la signification dans les *Recherches logiques*, entre Brentano et Bolzano », dans *Entre acte et sens*, Paris, Vrin, 2002, p.7

² *La Philosophie de l'arithmétique* (1891) et les *Recherches logiques* (1901)

³ cf. COURTINE, Jean-François [Dir.]. *Husserl et Frege, les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, éd. R. Brisart, Paris, Vrin, 2002. ou BENOIST, Jocelyn. « De Kant à Bolzano : Husserl et l'analyticité » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2 (Avril-Juin 1997), p. 217-238.

⁴ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, Paris, PUF (Coll. Quadrige), 1993, p. 1

⁵ RICHIR, Marc. « Le problème de la logique pure : De Husserl à une nouvelle position phénoménologique » dans *Revue philosophique de Louvain* (QUATRIÈME SÉRIE), Vol. 82, No. 56 (novembre 1984), p. 504

⁶ BENOIST, Jocelyn. « Introduction », dans *Entre acte et sens*, op. Cit. p. 11.

⁷ HUSSERL, Edmund. « Première recherche : Expression et signification », dans *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : Recherches I-III* [1913], trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer Paris, PUF (coll. Épiméthée), 1962. § 29 p. 93

⁸ Pour toutes les références aux textes de Husserl, la pagination référera à la pagination de l'ouvrage original allemand.

phénoménologie⁹. En ce sens, l'ensemble des *Recherches logiques* servira à décrire le passage de la signification vers la connaissance objective¹⁰. La signification étant nécessaire à la fondation d'une science objective, elle doit être contenue dans l'objectif plus général de Husserl de fondation d'une science rigoureuse par la philosophie¹¹. L'acte de signification sera donc le premier acte intentionnel développé dans les *Recherches logiques*¹², c'est-à-dire que l'essence de la signification serait la première dont Husserl cherche à dégager les traits d'essence par la méthode phénoménologique.

Pour certains auteurs, la théorie de la signification développée dans cet ouvrage est problématique, de sorte qu'elle crée un paradoxe dans la théorie husserlienne. Or, si un paradoxe est présent dans les *Recherches logiques*, son impact doit être évalué. La question qui guidera la recherche sera donc la suivante : les problèmes de la théorie de la signification de la première recherche logique sont-ils insurmontables ou peuvent-ils être ignorés ou résolus ? Ce texte tentera donc de montrer qu'il y a des problèmes dans les *Recherches logiques*, mais que ceux-ci, en plus de pouvoir être résolus, ont été féconds pour la phénoménologie.

Pour ce faire, ce texte cherchera d'abord à expliquer la théorie de la signification de la *Première recherche*. Ensuite, il décrira les différents problèmes des *Recherches logiques* identifiés par les commentateurs. Finalement, il cherchera à répondre à la question et à montrer que les problèmes développés dans les *Recherches logiques* ont plutôt été féconds pour l'entreprise phénoménologique.

2. LA THÈSE DE L'IDÉALITÉ DE LA SIGNIFICATION DANS LES RECHERCHES LOGIQUES

Afin de bien répondre à la question, il est d'abord nécessaire d'étudier la conception husserlienne de la signification de la *Première recherche*. Rappeler la démarche qui mène à la thèse de l'idéalité de la signification, pour ensuite l'explicitier plus directement, permettra de mieux comprendre cette thèse. Ces deux étapes permettront de mettre en place les éléments nécessaires à la compréhension des difficultés et de leur résolution par les différents auteurs.

⁹ BÉGOUT, Bruce. « La réverbération logique : La phénoménologie des "Prolégomènes à la logique pure" de Husserl », dans *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 99, No. 4 (NOVEMBRE 2001), p. 566

¹⁰ SCHÉRER, René. « L'idéalité du langage : Recherche 1. *Expression et signification* » dans *Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 172

¹¹ cf. HUSSERL, Edmund. *La Philosophie comme science rigoureuse* [1911], trad. M. B. de Launay, Paris, PUF, 1989.

¹² BENOIST, Jocelyn. « Introduction », dans *Entre acte et sens, op. Cit.* p. 10

Husserl rappelle au paragraphe 4 de l'introduction que l'analyse phénoménologique de la signification n'est pas réductible à une analyse grammaticale, qui porte sur les expressions¹³. La recherche doit plutôt s'opérer par une analyse phénoménologique de la signification. Ainsi, l'objectif de la première partie des *Recherches logiques* sera d'être une analyse intentionnelle qui cherchera à dégager l'essence de la signification¹⁴. Cependant, Husserl annonçait dans l'introduction que l'analyse directe de la signification est difficile et que l'analyse grammaticale pouvait être d'une grande aide¹⁵. Les *Recherches logiques* seront donc une recherche intentionnelle qui débute avec l'analyse grammaticale de la signification puis continue avec une analyse phénoménologique et dont l'objectif est la préparation d'une phénoménologie de la connaissance¹⁶.

2.1 L'ANALYSE GRAMMATICALE DE LA SIGNIFICATION

Dans les huit premiers paragraphes de la première recherche, Husserl débutera par une analyse grammaticale de l'expression. Dans un premier temps, il distingue les concepts de « signe » et d'« expression », qui sont souvent confondus¹⁷. Le signe peut avoir comme fonction d'être indice ou expression, et c'est en cette seconde fonction que survient la signification¹⁸. La fonction indicative du signe consiste au fait que la conviction de l'existence d'un certain objet amène la conviction de l'existence d'un autre objet, le premier étant alors signe du second¹⁹. Comme le rappelle Derrida, l'indication peut être naturelle comme artificielle, sans que son essence n'en soit modifiée par l'objet²⁰. Par exemple, l'indication est indifférente à savoir si un mot indique une idée (artificiel) ou si une odeur indique un aliment comestible (naturel). En ce sens, l'indication est essentiellement le passage d'une connaissance à une autre. Dans le discours communicatif, le signe aura comme fonction, au sens large, l'indication des vécus psychologiques de la personne qui parle, et, au sens étroit, l'indication d'un jugement sur un énoncé²¹. En ce sens, le discours sera lié à la fonction indicative, et à cause

¹³ HUSSERL, Edmund. « Introduction », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 4 p. 12-13

¹⁴ SCHÉRER, René. « L'idéalité du langage » op. Cit. p. 149

¹⁵ HUSSERL, Edmund. « Introduction », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 4 p. 12

¹⁶ SCHÉRER, René. « L'idéalité du langage » op. Cit. p. 157

¹⁷ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 1 p. 23

¹⁸ *Ibid.* § 1 p. 23

¹⁹ *Ibid.* § 2 p. 25

²⁰ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, op. Cit. p. 29

²¹ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 7 p. 33

de celle-ci, Husserl invitera alors à considérer la vie psychique solitaire comme une meilleure piste de recherche sur la signification²².

C'est seulement par la fonction expressive du signe que celui-ci peut être porteur de signification. Le signe, dans le discours intérieur, ne peut pas être indice, mais seulement expression, d'où une meilleure recherche sur la signification²³. Cela s'explique par le fait que, dans le discours intérieur, la conscience ne cherche pas à indiquer quelque chose à autrui, à communiquer avec une autre conscience, mais bien à s'exprimer seul, se parler à soi-même, de sorte qu'il exclut la fonction indicative. À l'inverse, dans le discours intérieur, le lieu de l'expression sera l'imagination, de sorte qu'il exclut toute question d'existence²⁴. En évacuant la question de l'existence, il sera alors plus aisé de chercher ce qu'est l'essence de l'expression contenue dans le discours. Entre le discours communicatif et le discours imaginé, il y aurait une différence fondamentale d'essence²⁵. Ainsi, pour Husserl, ce sera dans le discours intérieur que sera contenu l'essence de l'expression.

À partir du neuvième paragraphe, Husserl passe de l'analyse grammaticale à l'analyse phénoménologique. Husserl remarquera dans le phénomène de l'expression une unité d'un phénomène physique, d'un acte remplissant le sens et d'un acte donateur de sens²⁶. Dans l'attitude naturelle, toutes ces différentes parties sont données dans une unité de manière indistincte, une « unité homogène »²⁷, d'où l'importance de débiter ici l'analyse phénoménologique. À l'inverse, l'attitude phénoménologique invite à ne pas s'arrêter là et à expliciter les différences entre les parties de l'expression pour mieux cerner ce qu'est la signification²⁸. Ainsi, dans la suite du premier chapitre, Husserl procédera à la recherche des traits d'essence de la signification, à l'aide de la méthode de variation eidétique. Même si elle n'est explicitée qu'à partir des *Idées directrices*, on peut considérer que Husserl applique ici une première forme de la méthode de l'analyse phénoménologique, et la référence à ce type d'analyse permet de bien comprendre la démarche de la *Première Recherche*.

2.2 L'ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA SIGNIFICATION

²² *Ibid.* § 8 p. 35

²³ *Ibid.* § 8-9 p. 36-37

²⁴ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, op. Cit. p. 48

²⁵ *Ibid.* p. 54

²⁶ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 9 p. 37

²⁷ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 10 p. 39

²⁸ *Ibid.* § 10 p. 42

Au onzième paragraphe, Husserl distingue l'expression en tant que jugement et en tant que signification²⁹. L'affirmation de l'énoncé, soit le fait qu'il soit jugé comme vrai par quelqu'un, ne fait pas varier la signification de l'énoncé, ce qui est exprimé par lui. L'exemple que fournit Husserl est celui de « reste quadratique ». Lorsque quelqu'un énonce quelque chose sur l'objet « reste quadratique », la signification de l'objet et l'affirmation de quelque chose sur celui-ci sont distincts. Par ailleurs, la signification de l'expression est indépendante de la personne qui en juge. Ainsi, la signification ne se situe pas dans le jugement de vérité : le jugement peut être faux mais non la signification. Par exemple, deux et deux feront toujours quatre, même si quelqu'un juge que c'est faux.

Au paragraphe suivant, Husserl ajoute une distinction entre la signification et l'objectivité³⁰ exprimée³¹, c'est-à-dire qu'en plus de signifier quelque chose, une expression signifie quelque chose sur quelque chose, elle se rapporte à des objets. Or, Husserl constate que différentes significations peuvent s'appliquer à un même objet, et que, inversement, différents objets peuvent être liés à une même signification³². En ce sens, la signification est indépendante de l'objet³³, et Husserl rappelle que la distinction entre la signification et l'objet est « assurée »³⁴, de sorte que le rapport à l'objet ne constitue pas un trait d'essence. Par exemple, dans les multiples objets « un » d'un calcul, chacun signifie la même chose, malgré la multitude d'objets. L'objet ne peut alors pas être un trait d'essence de la signification. Par ailleurs, dans les paragraphes suivants de la première partie de la *Première recherche*, Husserl écartera différentes conceptions de la signification qui sont aporétiques.

Au paragraphe 19, Husserl s'intéresse à ce qui pourrait constituer l'absence de signification. Une expression sans sens serait comparable au bruit d'une machine selon lui³⁵. Ainsi, une proposition absurde ou une proposition seulement formelle, comme les concepts arithmétiques purement symboliques, serait une expression dotée de signification, mais caractérisées par l'impossibilité d'un remplissement³⁶. En ce sens, l'essence de la signification ne peut pas consister en sa possibilité de remplissement par un objet. Alors, la signification ne réside pas dans l'intuition, puisque les propositions absurdes ont précisément comme signification d'être absurde et se caractérisent par l'impossibilité qu'il y ait une intuition remplissante.

En somme, dans cette section, Husserl distingue de la signification l'expression, la

²⁹ *Ibid.* § 11 p. 43

³⁰ Husserl désigne par objectivité la possibilité pour quelque chose d'être visé en tant qu'objet.

³¹ *Ibid.* § 12 p. 46

³² *Ibid.* § 12 p. 48

³³ SCHÉRER, René. « L'idéalité du langage » *op. Cit.* p. 164

³⁴ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques, op. Cit.* § 13 p. 49

³⁵ *Ibid.* § 19 p. 67

³⁶ *Ibid.* § 19 p. 67 et § 20 p. 80

visée, le remplissement, l'objet et le jugement. En apportant ces différentes distinctions, il cherche d'une part à éviter les interprétations aporétiques de la signification, et d'autres part à dégager l'essence de la signification. Cette première section de la *Première recherche* contient alors l'essentiel de la théorie husserlienne de la signification³⁷. En excluant différentes possibilités par la variation eidétique, Husserl réussit à dégager que le fait d'être une idéalité est un trait d'essence de la signification³⁸. Cela lui permettra alors de présenter sa conception de la signification, que les commentateurs nommeront la thèse de l'idéalité de la signification.

2.3 LA THÈSE DE L'IDÉALITÉ ET LA CONNAISSANCE

Plusieurs approches permettent de bien saisir ce qu'est la thèse de l'idéalité de la signification. Une première façon de saisir le sens de cette thèse est en opérant un retour aux *Prolégomènes*. Husserl y distingue trois niveaux d'enchaînements : psychologiques, lorsqu'ils concernent les vécus, objectifs, lorsqu'ils concernent les objets, et logiques, lorsqu'ils concernent « les idées théoriques constituant l'unité des vérités d'une discipline » ou bien « l'unité des concepts dans la proposition vraie »³⁹. En ce sens, il faut alors garder en tête que la signification a le même statut de vérité idéale a priori que la logique, et que les démonstrations des *Prolégomènes* sur les idéalités s'appliquent aussi aux significations. Faire ressortir les traits communs entre les idéalités décrites dans les *Prolégomènes* et les significations permet alors de saisir le sens de la thèse.

Un premier trait commun est que la signification, tout comme l'idéalité dans les *Prolégomènes*, est indépendante face aux vécus psychologiques associés et aux circonstances empiriques :

Ce qu'énonce cet énoncé reste la même chose quel que soit la personne qui le formule à titre d'assertion, et quels que soient les circonstances et les moments où elle le fait ; et cette même chose est précisément que les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point — ni plus ni moins.⁴⁰

Husserl explique que la signification d'un énoncé reste identique indépendamment du con-

³⁷ SCHÉRER, René. « L'idéalité du langage » *op. Cit.* p. 168

³⁸ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques, op. Cit.* § 15 p. 56

³⁹ HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques, tome 1 : Prolégomènes à la logiques pure* [1900], trad. H. Élie, Paris, PUF (Coll. Épiméthée), 1959, § 48 p. 193.

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques, op. Cit.* § 11 p. 43

texte dans lequel il était formulé⁴¹. Sinon, les significations subiraient les mêmes critiques que la logique dans le contexte psychologiste des *Prolégomènes*. Or, comme le rappelle Husserl, la signification a le même caractère a priori que les idéalités logiques, donc une nécessité d'être indépendante pour être idéale. Alors, le trait d'indépendance face aux vécus psychologiques fait ressortir un second trait, qui est la valeur de vérité a priori. Dans des termes plus phénoménologiques, cela signifie que l'idéalité de la signification n'est ni normative ni nécessaire, mais bien essentielle⁴². Ainsi, la signification de quelque chose est ce qui reste identique malgré les variations possibles, puisque c'est une identité a priori au même titre que la logique.

Ces deux caractéristiques, liées entre elles, et éclairées par les *Prolégomènes*, ont des conséquences sur la théorie de la connaissance. Selon Husserl, comme la signification est le noyau invariant des propositions, c'est sur la signification que doit porter la recherche scientifique⁴³. Cela implique aussi que la recherche scientifique n'est pas une création de significations, mais leur découverte⁴⁴.

Par ailleurs, dans les textes complémentaires des *Leçons sur la théorie de la signification*, Husserl précise que les significations sont des visées idéalement identiques, et qui sont indépendantes de l'acte d'exprimer et des vécus du sujet⁴⁵. On retrouve dans cette définition les deux caractéristiques des idéalités des *Prolégomènes*. De plus, Husserl précise dans ce texte le statut de la connaissance objective. D'une part, il cherche à montrer l'absence de limites de la raison objective⁴⁶. D'autre part, il dira que la synthèse des intentions de significations ainsi que la synthèse des perceptions sont unies par la signification idéale⁴⁷. Ce second texte est alors éclairant pour préciser sa thèse de la signification dans les *Recherches logiques*.

3. LES DIFFICULTÉS DE LA PREMIÈRE RECHERCHE

Après avoir suivi Husserl dans ses développements les plus essentiels, il est alors possible de préciser les difficultés de la thèse de l'idéalité de la signification. Selon Schérer, un paradoxe commence à apparaître dès la fin de la recherche⁴⁸. Benoist dira quant à lui des premières

⁴¹ *Ibid.* § 30 p. 98

⁴² SCHÉRER, René. «L'idéalité du langage» op. Cit. p. 180

⁴³ HUSSERL, Edmund. «Première recherche», dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 29 p. 95

⁴⁴ *Ibid.* § 29 p. 95

⁴⁵ HUSSERL, Edmund. *Leçons sur la théorie de la signification* [1908], trad. J. English, Paris, Vrin, 1995, p. 202.

⁴⁶ *Ibid.* p. 202

⁴⁷ *Ibid.* p. 206-207

⁴⁸ SCHÉRER, René. «L'idéalité du langage» op. Cit. p. 173

Recherches logiques qu'elles sont insatisfaisantes et toujours en tension entre deux points de vue⁴⁹. Il sera donc important d'expliciter les problèmes liés à la thèse de l'idéalité de la signification, pour ensuite voir quelles en sont les conséquences. Rappelons aussi que la méthode de Husserl cherchait notamment à satisfaire le principe d'absence de présupposition⁵⁰.

3.1 PREMIÈRE DIFFICULTÉ

Une première difficulté de la théorie husserlienne de la première recherche est formulée comme suit par Richir :

Bien qu'il n'y ait pas de connaissance possible sans signification (et donc sans expression), la vérité de la connaissance en serait pourtant indépendante en tant que ne pouvant être assurée que par l'intuition — la logique pure aurait pour seule fonction de nous ouvrir au monde objectif tel qu'il est en lui-même, ou de le laisser apparaître selon son être (objectif) qui lui appartiendrait toujours déjà⁵¹.

C'est-à-dire que cette théorie de la signification idéale présupposera un monde déjà logique, déjà ordonné, qu'il ne reste qu'à découvrir. Ainsi, de la même manière que le remplissement idéal amène une adéquation absolue, l'objet qui se donne tel qu'il est visé par la signification amène aussi une adéquation absolue⁵². Or, l'analyse phénoménologique ne permet pas de garantir que l'adéquation n'est pas qu'illusion d'adéquation⁵³. En effet, il y a toujours un écart entre la signification et l'objet visé. Formulé autrement, on peut dire que le mode de donation de l'objet visé par la signification est différent de la visée de signification. Ainsi, le signe exprime la signification, mais indique seulement l'objet, d'où un constant écart entre les deux. Cependant, selon Husserl, l'objet peut être donné de la même manière qu'il est visé par la signification⁵⁴, sans écart. Or, il défend cette conception sans l'avoir rigoureusement examiné phénoménologiquement. Husserl s'appuie donc sur une présupposition pour appuyer sa thèse, d'où un premier problème, qui est qu'il n'est pas possible de garantir l'adéquation du remplissement par l'objet. En effet, il faut présupposer le monde comme déjà logique, puisque le phénomène du monde n'apparaît pas comme intrinsèquement logique.

⁴⁹ BENOIST, Jocelyn. « Introduction », dans *Entre acte et sens*, *op. Cit.* p. 28

⁵⁰ HUSSERL, Edmund. « Introduction », dans *Recherches logiques*, *op. Cit.* § 7 p. 19

⁵¹ RICHIR, Marc. « Le problème de la logique pure », *op. Cit.* p. 502-503

⁵² HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, *op. Cit.* § 14 p. 50-52

⁵³ RICHIR, Marc. « Le problème de la logique pure », *op. Cit.* p. 503

⁵⁴ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, *op. Cit.* § 14 p. 51

3.2 SECONDE DIFFICULTÉ

Le second problème concerne le statut d'indépendance vis-à-vis du contexte des significations idéales. Selon Benoist, il est difficile pour Husserl de justifier que les significations soient des objets indépendants sans se perdre dans une vision platonicienne, où le problème est celui de l'identité des significations idéales⁵⁵. Husserl tente alors d'expliquer que les significations sont des objets qui n'existent ni dans le monde ni ailleurs⁵⁶. Cependant, ce sont des objets qui ne sont visés intentionnellement que lorsqu'un énoncé idéal est prononcé, lorsque quelqu'un juge ainsi⁵⁷. En d'autres termes, Husserl tentera en quelque sorte d'évacuer les circonstances pour édifier un langage objectif⁵⁸, mais exclut que le langage objectif se donne toujours dans un ensemble de circonstances. Ainsi, le problème est donc que la signification idéale, indépendante du discours selon Husserl, est toujours dans un discours. En d'autres termes, c'est seulement par la parole qu'il est possible d'accéder au langage. Il y a donc une tentative contradictoire de fonder l'idéal sur ce qui est variable, tentative qu'il critiquait pourtant dans les *Prolégomènes*. La relation entre les significations et le discours est alors problématique.

3.2 TROISIÈME DIFFICULTÉ

Un dernier problème se trouve dans la méthodologie employée par Husserl. Au début de la recherche, Husserl opère un retour au discours intérieur :

Nous avons jusqu'ici considéré les expressions dans leur fonction de communication. Cette fonction repose essentiellement sur le fait que les expressions agissent comme indices. [...] D'où il paraît ressortir clairement que la signification de l'expression et ce qui, par ailleurs, lui appartient encore par essence, ne peut coïncider avec sa fonction de manifestation⁵⁹.

Ce qui ressort distinctement des considérations de Husserl ainsi que de sa volonté de retourner au discours intérieur est l'insuffisance du discours communicatif, qui n'est pas un trait d'essence de la signification. De même, Husserl rappelait aussi que la signification est dans

⁵⁵ BENOIST, Jocelyn. « Introduction », dans *Entre acte et sens*, op. Cit. p. 24-25

⁵⁶ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 31 p. 101

⁵⁷ *Ibid.* § 11 p. 43

⁵⁸ BENOIST, Jocelyn. « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire » dans *Liminaires phénoménologiques : Recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1998, p. 226

⁵⁹ HUSSERL, Edmund. « Première recherche », dans *Recherches logiques*, op. Cit. § 8 p. 35

la fonction expressive et non dans la fonction indicative du signe. Il y aura alors toujours un écart entre ce qui est communiqué et ce qui est signifié, d'où une impossibilité de communiquer. En ce sens, seule la réduction au discours intérieur permet de dégager les significations idéales, mais celles-ci sont dans l'impossibilité d'être communiquées. En effet, Husserl s'appuie sur une double exclusion : l'exclusion de la signification propre au discours, essentiellement occasionnelle, et d'autrui dans la communication. Pour ce faire, Husserl doit simplifier les structures de la vie intérieure⁶⁰. Cependant, puisque ces réductions sont opérées trop rapidement et imparfaitement, elles seraient appuyées sur des présuppositions plutôt que sur une analyse phénoménologique rigoureuse, présuppositions qu'il est possible de connaître en analysant les exemples utilisés par Husserl. La réduction au monologue intérieur est alors un problème qu'il est nécessaire de résoudre.

4. LA RÉOLUTION DES DIFFICULTÉS

Ces difficultés sont-elles insurmontables, de sorte que l'on doit abandonner totalement ou en partie l'entreprise phénoménologique, ou bien sont-elles plutôt fécondes? En fait, c'est plutôt la deuxième option qui est vraie, c'est-à-dire que les difficultés de la théorie de la signification des *Recherches logiques* ont surtout été fécondes. Afin de prouver cette affirmation, il sera nécessaire de montrer comment la réponse à ces difficultés a favorisé la naissance de nouvelles théories phénoménologiques. On remarquera alors que chez de nombreux auteurs, Richir, Christoff, Ricœur et Derrida, les difficultés sont facilement résolues. De plus, pour Richir et Derrida, l'interprétation des difficultés des *Recherches logiques* a été un tremplin vers la fondation de nouvelles positions phénoménologiques, d'où le caractère de fécondité.

4.1 RICHIR ET L'ILLUSION

Pour Richir, qui insiste surtout sur la première difficulté, il serait possible de résoudre le problème par une nouvelle position phénoménologique. C'est-à-dire qu'il serait possible de concevoir le monde sans présupposer qu'il se donne de manière logique, sans le préjugé rationaliste husserlien. Sans ce préjugé, rien ne garantit que le remplissement de signification

⁶⁰ *Ibid.*, p. 79

ne soit pas seulement une illusion⁶¹. Ainsi, il est possible que le phénomène de la signification soit modifié dans sa phénoménalité.

Selon Richir, le phénomène se donne toujours de manière non objective, mais plutôt déterminée par les structures logiques et cognitives déjà en place⁶². En ce sens, l'identité de la signification et son rapport à l'objet ne sont pas donnés à la conscience, mais plutôt construits par elle au fil de ses visées⁶³. Ainsi, la signification apparaît comme identique et idéale, mais serait plutôt construite par la conscience. De plus, tout phénomène aurait la caractéristique de se donner dans un langage, donc modifié par lui, ce qui est thématiquement comme la distorsion originaire⁶⁴, c'est-à-dire que tout phénomène, en tant qu'il est donné dans une unité de signification, n'est pas pur, mais apparaît à la conscience alors qu'il est déjà modifié par elle, par un ensemble de processus de synthèses prélangagières. Par ailleurs, pour Richir, l'écart de signification est ce qui permet le travail scientifique⁶⁵. Tout le travail objectif consisterait à réduire l'écart entre la signification et l'objet d'étude. On ne doit donc ni tomber dans un nominalisme ni considérer que le monde se donne à la conscience d'une manière déjà logique⁶⁶.

On voit donc avec Richir une nouvelle position phénoménologique qui s'appuie sur le problème d'écart entre la signification et l'objet de la première recherche. Ainsi, plutôt que d'être un obstacle à la phénoménologie, l'un des problèmes a plutôt été un point de départ vers un autre type de phénoménologie.

4.2 HUSSERL, SAUSSURE ET LA PAROLE

Selon Christoff, le problème du lien entre le langage et la parole, le second problème, peut être résolu en s'intéressant à la théorie linguistique de Saussure. Dans l'expression, le bon signe réfère de la manière toujours identique à une signification idéale⁶⁷. Cependant, dans l'usage, cette adéquation parfaite n'est pas possible, c'est-à-dire que la signification n'est jamais entièrement exprimée⁶⁸. Ainsi, la signification idéale n'est atteinte que par synthèse à partir de la parole.

⁶¹ RICHIR, Marc. « Le problème de la logique pure », *op. Cit.* p. 518

⁶² *Ibid.* p. 514

⁶³ *Ibid.* p. 515

⁶⁴ SCHNELL, Alexander. « Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir », dans *Revue germanique internationale*, Vol 13, No. 1 (2011), p. 106.

⁶⁵ RICHIR, Marc. « Le problème de la logique pure », *op. Cit.* p. 519

⁶⁶ *Ibid.* p. 520

⁶⁷ CHRISTOFF, Daniel. « L'intentionnalité et le problème de la signification » dans *Dialectica*, Vol. 38, No. 2 (1984), p. 256

⁶⁸ *Ibid.* p. 260

Cependant, cette impossibilité d'accès aux significations n'est pas irrésoluble et Husserl donne les éléments pour la résoudre à même la première recherche. Cette façon de résoudre le problème nécessite de rappeler la distinction opérée par Saussure entre la parole et le langage dans le *Cours de linguistique générale*⁶⁹. Dans l'univers de la parole, le signe est défini de manière suffisante lorsqu'il se différencie des significations des autres signes⁷⁰. En ce sens, la thèse de l'idéalité n'est pas nécessaire parce que la parole vient compenser l'absence d'accès aux significations idéales en dehors de la parole. Or, c'est en s'intéressant au contexte de l'énoncé, aux éléments qui font partie du domaine de la parole, qu'il est possible de comprendre la signification, même si elle n'est pas idéale.

Selon Ricoeur, ce second problème, que Husserl aurait laissé en suspens dans les *Recherches logiques*, serait résolu dans *Logique formelle et transcendantale*. Dans cet ouvrage, Husserl développe le processus de raisonnement à rebours⁷¹. Celui-ci permet, à partir des phénomènes langagiers, d'accéder à la sphère des phénomènes prélangagiers où résident les significations idéales. De cette manière, il est possible d'éviter le second problème, puisqu'il existe alors une méthode pour parvenir aux significations idéales.

Pour illustrer le statut de la thèse husserlienne de la signification, Ricoeur compare Husserl avec Wittgenstein, puisque les deux traitent de langage, mais dans un sens différent⁷². Wittgenstein s'intéresse plutôt à la parole, tandis que Husserl s'intéresse plutôt au langage. Comme pour Christoff, leur entreprise se comprend, lorsque l'on compare avec Saussure qui distingue la parole et le langage, où Wittgenstein se situe au niveau du premier et Husserl au niveau du second⁷³.

Ces deux solutions sont comparables, en tant que tous deux solutionnent le problème en faisant intervenir la distinction effectuée par Saussure. Par cette distinction, le caractère du discours d'être toujours situé est relégué à la parole et n'est plus incompatible avec un langage de significations idéales. De plus, les deux auteurs donnent un terme intermédiaire afin de lier le domaine de l'usage à celui des significations idéales. Pour Christoff, ce sont les circonstances, introduites dans les *Recherches logiques*, alors que c'est la méthode du raisonnement à rebours de *Logique formelle et transcendantale* pour Ricoeur. Dans les deux cas, les auteurs jugent que Husserl donne lui-même les éléments pour résoudre les difficultés. Ce second problème n'est alors peut-être pas fécond, mais peut facilement être résolu.

⁶⁹ cf. SAUSSURE, Ferdinand (De). *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1968.

⁷⁰ CHRISTOFF, Daniel. « L'intentionnalité et le problème de la signification » *op. Cit.* p. 257

⁷¹ RICŒUR, Paul. « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage » dans *Études ricoeuriennes*, Vol 5, No. 1 (2014), p. 11

⁷² *Ibid.* p. 16

⁷³ *Ibid.* p. 16

4.3 DERRIDA ET LE DISCOURS INTÉRIEUR

Derrida s'intéresse aux raisons qui poussent Husserl à retourner au monologue intérieur. Selon lui, ce serait à cause de la particularité du discours intérieur d'être atemporel, de sorte que le phénomène de l'expression et la compréhension de l'intention de signification se produisent de manière simultanée⁷⁴. De plus, c'est un phénomène qui résiste à la suspension de l'attitude naturelle⁷⁵. En ce sens, cette interprétation réaffirme l'impossibilité de la transmission de la signification idéale, puisque les significations perdraient leur simultanéité⁷⁶. En perdant cette simultanéité, par l'écriture ou par la parole, la signification perdrait son statut d'idéalité. Ce sera le problème dont Derrida traitera dans son introduction à *L'origine de la géométrie*⁷⁷ : comment sera-t-il alors possible de transmettre une connaissance idéale par un texte, où la simultanéité est absente, par exemple.

Or, pour Derrida, la réduction au monologue intérieur est imparfaite, d'où le fait que Husserl arrive à des conclusions paradoxales, soit la nécessité de réduire la signification à une couche prélangagière tout en nécessitant une proximité absolue du signifiant et du signifié⁷⁸. Husserl aura donc dû reconnaître que la parole, qu'il avait originairement exclue, se trouvait comprise dans l'écriture et dans la pensée⁷⁹. Cela implique alors, selon Derrida, que le monologue intérieur est plutôt signe d'une auto-affection, puisque la conscience dans un discours intérieur est à la fois la personne qui entend et la personne qui dit, qui touche et est touchée, par analogie avec la chair⁸⁰. Il y a donc chez le sujet le mouvement d'une différence⁸¹. De plus, le monologue intérieur nécessite aussi un temps, parce que même dans celui-ci, la parole nécessite un temps⁸². Or, le temps ne peut être produit d'une pure subjectivité, et en ce sens, la réduction au monologue intérieur nécessite déjà une ouverture vers le monde ou vers autrui⁸³. Ainsi, le monde est toujours impliqué, même dans le monologue intérieur, de sorte que Derrida dira que « la réduction phénoménologique est une scène »⁸⁴,

⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, op. Cit. p. 87

⁷⁵ *Ibid.* p. 88

⁷⁶ *Ibid.* p. 90

⁷⁷ cf. HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*, trad. et intro. par J. Derrida, PUF (coll Épiméthée), 1962.

⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, op. Cit. p. 90

⁷⁹ *Ibid.* p. 92

⁸⁰ *Ibid.* p. 92

⁸¹ La différence est le concept derridien qui réfère à la différence sur un fond d'identité. Ici, il applique ce concept aux deux personnes dans le monologue intérieur.

⁸² *Ibid.* p. 93

⁸³ *Ibid.* p. 96

⁸⁴ *Ibid.* p. 96

c'est-à-dire qu'il n'y a pas une vraie réduction phénoménologique parce qu'il est impossible de suspendre en droit le monde, incluant autrui, qui est toujours présent même dans les *Recherches logiques*. Autrui est donc toujours présent, même dans le monologue intérieur⁸⁵.

En ce sens, la solution derridienne au problème de la réduction au monologue intérieur est la considération que la réduction husserlienne transcendantale de la *Première Recherche* est en droit impossible à réaliser. Ainsi, il n'y a pas de problème dans le passage du monologue intérieur vers la communication avec autrui dans les *Recherches logiques*, puisqu'autrui est toujours présent dans le monologue. La réinterprétation du problème du langage chez Husserl par Derrida mène donc à une nouvelle position phénoménologique, de sorte que l'on peut considérer le troisième problème des *Recherches logiques* lui aussi fécond.

4. CONCLUSIONS

Plusieurs points essentiels sont alors à noter de cette étude. D'abord, on a pu voir comment, par la méthode phénoménologique, Husserl a dégagé comme trait d'essence de la signification d'être dans la sphère de l'idéalité, thèse appelée par les commentateurs la thèse de l'idéalité de la signification. Cette théorie contenait alors trois difficultés, mais dans deux cas, leur résolution menait à de nouvelles positions phénoménologiques, de sorte que l'on pouvait qualifier ces difficultés de fécondes. D'abord, cette thèse s'appuie sur un préjugé rationaliste plutôt que sur une analyse phénoménologique rigoureuse, mais dont l'abandon mène à une nouvelle position phénoménologique, celle de Richir. Ensuite, les significations idéales sont à la fois dépendantes et indépendantes de la parole, mais le rapprochement avec Saussure donne les éléments nécessaires pour faire tomber la contradiction. Finalement, la réduction au monologue intérieur rend problématique le retour à la sphère communicationnelle, mais on peut considérer avec Derrida qu'autrui est toujours présent et que ce n'est qu'apparence de réduction. Ces difficultés n'ont alors pas nui à l'entreprise phénoménologique, mais ont plutôt eu valeur de fécondité. En somme, on constate que les problèmes des *Recherches logiques* ont été influents dans la production de différentes phénoménologies qui s'éloignent tout en s'inspirant de Husserl.

⁸⁵ *Ibid.* p. 97

5. BIBLIOGRAPHY

5.1 OUVRAGES DE HUSSERL

- HUSSERL, Edmund. *Leçons sur la théorie de la signification* [1908], trad. J. English, Paris, Vrin, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *La Philosophie comme science rigoureuse* [1911], trad. M. B. de Launay, Paris, PUF, 1989.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques, tome 1 : Prolégomènes à la logique pure* [1913], trad. H. Élie, Paris, PUF (Coll. Épiméthée), 1959.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : Recherches I-III* [1913], trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer Paris, PUF (coll. Épiméthée), 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : Recherches III-V* [1913], trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF (Coll. Épiméthée), 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques, tome 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance* [1921], trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF (Coll. Épiméthée), 1963.
- HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*, trad. et intro. par J. Derrida, PUF (coll. Épiméthée), 1962.

5.2 AUTRES OUVRAGES

- BÉGOUT, Bruce. « La réverbération logique : La phénoménologie des “Prolégomènes à la logique pure” de Husserl », dans *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 99, No. 4 (NOVEMBRE 2001), p. 564-592
- BENOIST, Jocelyn. « De Kant à Bolzano : Husserl et l'analyticité », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2 (Avril-Juin 1997), p. 217-238.
- BENOIST, Jocelyn. « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire » dans *Liminaires phénoménologiques : Recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1998, p. 219-270.

- BENOIST, Jocelyn. *Entre acte et sens*, Paris, Vrin, 2002.
- CHRISTOFF, Daniel. « L'intentionnalité et le problème de la signification » dans *Dialectica*, Vol. 38, No. 2 (1984), p. 245-262.
- COURTINE, Jean-François [Dir.]. *Husserl et Frege, les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, éd. R. Brisart, Paris, Vrin, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, Paris, PUF (Coll. Quadrige), 1993.
- RENAUDIE, Pierre-Jean. *Husserl et les catégories : langage, pensée et perception*, Paris, Vrin, 2015.
- RICHIR, Marc. « Le problème de la logique pure : De Husserl à une nouvelle position phénoménologique » dans *Revue philosophique de Louvain* (QUATRIÈME SÉRIE), Vol. 82, No. 56 (novembre 1984), p. 500-522.
- RICŒUR, Paul. « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage » dans *Études ricoeuriennes*, Vol 5, No. 1 (2014), p. 7-27.
- SAUSSURE, Ferdinand (de). *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1968.
- SCHÉRER, René. « L'idéalité du langage : Recherche 1. *Expression et signification* » dans *Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 146-185.
- SCHNELL, Alexander. « Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir », dans *Revue germanique internationale*, Vol 13, No. 1 (2011), p. 95-108.



Dans le propylée du Temple
avec Heidegger:
Penser la communauté à l'époque
moderne

SIMON TARDIF-LOISELLE

« Nicht ist es aber
Die Zeit.
Noch sind sie
Unangebunden
Göttliches trifft unteilnehmende nicht. »¹



«Allégorie du temps (Cronos et Eros)», 1630-1640, par Johann Heinrich Schönfeld

¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Les Titans*, v. 1-3.

Marque emblématique de notre modernité occidentale, le destin auquel font face nos communautés s'est défini comme l'une des grandes obsessions de la philosophie, passant par des philosophes tels F. Schiller, F.W.J. Schelling, F. Nietzsche, E. Husserl, M. Heidegger, G. Grant, G. Anders et C. Taylor. Fruit de cette obsession, chez certains d'entre eux, la méditation de la communauté s'est peu à peu constituée en siège de toutes les considérations philosophiques connexes. Pour autant, pareille méditation ne peut être comprise tant et aussi longtemps que nous ferons l'économie des conditions de possibilité de notre destin. À cet effet, Martin Heidegger demeure la – sinon l'une des grandes – référence pour nous aider à comprendre les conditions de possibilité d'une communauté et de son destin.

Dans cette étude, nous nous efforcerons de nous appuyer sur une partie de la pensée de Martin Heidegger, surtout celui des *Chemins qui mènent nulle part (Holzwege)*, afin de penser la *constitution* de la communauté et de son destin. Un certain nombre de questions se poseront conséquemment à nous : 1) Qu'en est-il de la communauté à la modernité et quel chemin suit-elle ? ; 2) Que pouvons-nous concevoir comme *constitution* de la communauté ? ; 3) Quelle est l'essence de cette *constitution* ? ; 4) Quels liens pouvons-nous soulever entre le constat de la communauté à l'époque moderne et sa manière historique d'être *constituée* ?

§ 1. LE VOILEMENT DE LA CONSTITUTION DE LA COMMUNAUTÉ

Méditons. Où donc est passée la *constitution* de nos communautés, si ce n'est dorénavant *a mari usque ad mare* dans un document de loi ? Le confinement d'un peuple dans un document nous enseigne sur le destin de ce que nous appelions autrefois, avec raison, la « communauté ». Ce destin, c'est celui de la folie de notre époque, entreprise en cours, au demeurant, depuis les Grecs. Symptôme de notre incompréhension sur le mouvement historique dans lequel nous sommes engagés, nous croyons encore que la technique peut être subordonnée aux « intérêts » des êtres humains. C'est là faire l'économie de la *pensée technique (rechnendes Denken)*, nous rappelle Heidegger, logique qui, comme toutes les logiques, tend à persévérer dans son être. La technique ne peut être moralement neutre pour autant qu'elle est *essentiellement* la pensée de quelques diableries sournoises. Malgré son ampleur, cette pensée ne peut être comprise que bien pauvrement tant elle se soustrait à notre regard. Discutant

de la dispute historique entre Alexandre Kojève et Leo Strauss dans *Technology and Empire*, George Grant² en vient à offrir l'illustration tout indiquée pour notre première monstration. Alors que Kojève défendait la position selon laquelle le progrès technologique ne vise qu'à rendre compte des intérêts humains, c'est-à-dire leur qualité de vie ou, en ses termes marxistes, l'abolition du travail et des classes, Strauss défendait l'incurie du progrès technologique à ce sujet, ne visant que son propre étalement infini. Grant soutint la position de Strauss :

« Here it may be mentioned that in the age of space investigation Strauss' account of modern men seems more accurate than Kojève's. It would appear to me that technological progress is now being pursued not first and foremost to free all men from work and disease, but for the investigation and conquest of the infinite space around us. The vastness of such task suggests that modern society is committed to unlimited technological progress for its own sake³. »

La simple voiture, sans être neutre, « n'est pas ce qui est dangereux », car « il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence »⁴. C'est l'essence, en tant que « destin de dévoilement », qui se montre à nous comme le grand danger. Qu'est-ce à dire de notre question posée au tout début ?

On nous excusera pareil détour en tout début d'étude. Nous nous sommes engagés dans un rapide tournant à toute fin de méthode. Poser la question de la communauté et de son destin, c'est nécessairement interagir avec ce qui est voilé. L'exemple de la technique nous sert en cela d'exemple illuminant. Cela n'a bien entendu pas échappé à Heidegger ; les *Holzwege*, ces chemins de forêt sinueux qui nous portent vers aucune destination frayée, s'en font les multiples démonstrations. La *constitution* de nos peuples n'est pas à trouver dans un document de loi, aussi « suprême » soit-il, malgré ce qu'il convient de penser. Similairement à la technique qui dissimule son essence, la Constitution dissimule l'essence d'une communauté, c'est-à-dire sa *constitution*. Le document de loi se fait machination (*Machenschaft*). Celle-ci – totalitaire – se situe dans « le montage, l'armature, le support qui permet à l'ensemble de s'ajouter ; l'ossature ou le squelette (*Gerippe*)⁵ ». Cette machination qui en vient à ordonner la société agit selon la bonne économie du Dispositif (*Gestell*)⁶, dont la *pensée technique* est

² Pour un portrait de l'heideggerianisme de George Grant, cf. *George Grant's Heideggerian Lament for Canada* de Philip R. Buckley.

³ GRANT, George. 1969. *Technology and Empire*, Concord : Anansi. p. 100-101.

⁴ HEIDEGGER, Martin. 1958, «La question de la technique» in *Essais et conférences* (GA 7 ; trad. André Préau). Paris : Gallimard, p. 37.

⁵ HEIDEGGER, Martin. 2006. «Le Dispositif (Gestell)» in *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79 ; trad. Servanne Jollivet). Poésie n° 115.

⁶ Le Dispositif est chez Heidegger ce que l'Empire sera chez Grant.

l'essence. Nous pourrions consentir à définir le Dispositif comme planification organisée, hégémonie, ou encore un ordre politique aménageant l'humain comme on aménage des souliers. Constatons ceci avec Heidegger : le développement de la technique est intimement lié au destin de la communauté. Qu'une communauté soit formée *prima facie* par un document, voilà une donnée inusitée dans l'histoire humaine. Avançons justement cela : pareil document ne *constitue* pas une communauté, puisqu'en sa qualité de machination il organise l'ossature sociale rendant possible un certain nombre d'intérêts. Sans prétendre étayer pareille liste d'intérêts qui ne serait pas étrangère au ministère du capitalisme et du libéralisme *essentiellement* fomentés par le Dispositif, entretenons la conclusion suivante : l'essence de la Constitution dissimule la véritable *constitution* de la communauté et brouille « l'exactitude de la représentation⁷ ».

Selon cette même idée qui est cœur de *La question de la technique*, conférence phare des *Essais et conférences*, la Constitution, en tant que machination, dévoile la masse sociale en tant que Fonds (*Bestand*). Ce Fonds, nous pourrions aisément le concevoir selon l'appellation contemporaine du « capital humain », c'est-à-dire une posture par rapport à l'homme où il n'aurait de considération que celle d'une ressource. La Constitution assiste donc à la *démythologisation* de ce qui pouvait *constituer* la communauté, pour autant que celle-ci pouvait reposer sur un certain ordre du monde, une certaine phénoménologie et un certain récit historial (ex : *Iliade*, *Énéide*). Notre regard sur l'autre s'en est trouvé transformé. Exemplifions la chose par la manière qu'a la technique de métamorphoser notre rapport au sol : cultiver (*bestellen*) n'est plus « entourer de haies et entourer de soins⁸ » – alors que nous pouvons parfaitement concevoir avoir eu autrefois certains préjugés foncièrement positifs qui nous disposèrent à ce souci –, parce que le monde n'est dorénavant plus produit de cette manière. Avec la technique moderne, nous sommes (*stellen*) la terre de rendre, dans « son utilisation maximum et aux moindres frais⁹ », une ressource. Cela n'est pas anodin du point de vue de notre rapport à la communauté. Jean Vioulac fit remarquer que « la difficulté de la phénoménologie de la technique tient à ce que le sujet lui-même est dépossédé par la machination [*Machenschaft*] des conditions mêmes qui lui permettraient de la penser¹⁰ ». Il en va bien évidemment de même en ce qui concerne la Constitution. La phénoménologie de la communauté est difficile à saisir tant nous sommes dépossédés des conditions de possibilité qui nous permettraient d'appeler quelque chose une « communauté ». Puisque l'autre n'est

⁷ HEIDEGGER, Martin. 1958, «La question de la technique» in *Essais et conférences* (GA 7 ; trad. André Préau). Paris : Gallimard, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰ VIOULAC, Jean. 2013. *La logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 473.

dorénavant plus au monde qu'en qualité de Fonds, nous-mêmes en venons à le voir comme objet et moyen. Ce que la modernité semble rendre possible, nous apprend le cours de 1934 de Heidegger, c'est l'être-au-monde qui ne serait plus un être-ensemble, antérieurement le corollaire dû être-ensemble¹¹. C'est pourquoi nous ne pouvons plus parler de communauté, à la rigueur de peuple, tant il faut de nos jours parler de masses et de populations. Le caractère proprement moderne de la socialité est d'être le rassemblement des individus individuellement en masse : « L'homme ne rencontre plus que lui-même¹². » L'humain, provoqué, commence à se comprendre lui aussi comme partie du Fonds : « La façon dont on parle couramment de matériel humain, de l'effectif des malades d'une clinique, le laisserait penser¹³. »

Ressaisir l'humain demande donc de déjouer le Dispositif tel qu'il est prévu par la *pensée technique*, c'est-à-dire manigancer contre les forces qui subjectivisent au point de l'uniformité organisée, en cela que la modernité s'est réalisée être le mouvement pernicieux d'un nivèlement et d'une égalisation des hiérarchies et des étrangetés, « car cette uniformité est l'instrument le plus sûr de l'empire complet, parce que technique, sur la terre¹⁴ ». Saisir ce qu'est maintenant le *Dasein*, dans son destin historial, c'est entendre l'appel lointain de ce qu'il fut. L'Histoire de l'Occident est celle des Grecs. Quelle était la mesure de la *constitution* du proprement humain chez les Grecs ? Il serait alors question de retourner notamment au Heidegger de *L'Origine de l'œuvre d'art*, afin de renouer avec le milieu consacré à la *constitution*, le *templum*.

§ 2. TEMPLUM : LA CONSTITUTION DE LA COMMUNAUTÉ

La communauté est possible dans ce qui dure et le temple est le sommet des temps de cette possibilité. Dans la Grèce antique, le temple constituait un bâtiment de marque. Autour de lui s'organisait la vie de la cité. S'il est vrai que « les œuvres [d'art] ne sont pas autrement présentes que les autres » et que « la toile est accrochée au mur comme un fusil de chasse ou un chapeau »¹⁵, le temple, assurément, n'est pas présent comme toutes les œuvres d'art ou

¹¹ HEIDEGGER, Martin. 2008. *La Logique comme question de l'essence du langage* (GA 38 ; trad. Frédéric Bernard). Paris : Gallimard, § 27.

¹² HEIDEGGER, Martin. 1958, «La question de la technique» in *Essais et conférences* (GA 7 ; trad. André Préau). Paris : Gallimard p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (GA 5 ; trad. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard, p. 144.

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

encore comme tous les autres bâtiments composant la cité grecque.

Le temple est l'économie du théorique, le panégyrique d'une « *Kultur* » (***) en termes nietzschéens. Avant d'être un lieu physique, le temple se fait expérience (du « regard ») et « *oikos*¹⁶ » (demeure) de l'expérience. Le temple est cela et autre chose aussi : il est un véritable paradoxe, du point de vue communautaire. Paradoxe, s'il en est, de la communauté : il est à la fois la condition de possibilité phénoménologique du regard et est constitué par ces mêmes regards. L'œuf ou la poule, selon l'expression consacrée. S'il s'agit donc de penser ces deux rapports, sans pour autant y faire intervenir la préséance de l'un sur l'autre, dans une relation modale, nous pourrions alors considérer le processus de création de l'un par l'autre et *vice versa*, dans l'esprit d'une « inhérence réciproque » telle que put le concevoir la scolastique médiévale.

Conséquemment, le temple ne s'incarne pas dans chacune des « subjectivités », mais demande déjà à ce que leur regard y soit déjà préparé. L'œuvre d'art se situe dans l'horizon d'une certaine « communauté d'expériences », ce que nous pourrions entendre par ce que saint Paul dit lui-même de l'Église (et de l'église), c'est-à-dire qu'elle est le corps du Christ. Cette communauté dont les expériences communes marquent les frontières est à comprendre dans la structure même du *Da-sein*. L'être-là n'est pas nulle part, il est sous un climat bien particulier, il connaît des forêts bien précises, certains goûts sont favorisés dans son alimentation, etc. Le *Da-sein* est déjà, pleinement et dans ces limites, dans une certaine ouverture phénoménologique :

« Un bâtiment, un temple grec, n'est à l'image de rien. Il est là, simplement, debout dans l'entaille de la vallée. Il renferme en l'entourant la statue du Dieu et c'est dans cette retraite qu'à travers le péristyle il laisse sa présence s'étendre à tout l'enclos sacré. [...] C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. À partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée¹⁷. »

L'œuvre d'art du temple, au sens où Heidegger l'entend, est une expérience communautaire.

Le temple rend compte d'un monde et apparaît en ce sens en lien avec l'apophtegme

¹⁶ Nous pouvons tenter de traduire un peu rapidement « *oikos* » par une série de renvois (***) unifiés chez les Grecs sous ce mot (ex. demeure, lieu, maison). L'important est d'y concevoir l'appartenance co-originelle. De manière à lier ce terme à ce que nous trouvons chez Heidegger, nous préférons le vocable de « demeure » à celui de « maison » afin de faire entendre l'appartenance la plus chaleureuse qui sied à ce terme.

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

heideggérien « *Das Leben ist diesig, es nebelt sich immer ein* » (« La vie est embrumée, elle se voile toujours dans un brouillard »), en cela qu'il raconte ce brouillard d'une manière à lui procurer une autre apparence, menant ainsi, encore une fois, à en cacher davantage les contours. En effet, s'il est vrai que le temple dévoile, il est tout aussi vrai qu'il voile d'autres choses. Si le temple permet la tragédie grecque des théâtres, c'est qu'il porte en lui sa part conséquente de tragique, part de laquelle la tragédie cherchera à dire la parole (*Sprache*). L'une des parts tragiques du temple est à entendre de la sorte : alors que l'on a cru bâtir le temple et en faire notre création, c'est plutôt lui qui nous constitue dans un devenir sans cesse renouvelé ; allant plus loin, nous pourrions même avancer que si le temple fut bâti une fois, c'est qu'il existait, en quelque sorte, déjà. Le temple, lorsqu'il apparaît tel qu'il est, est rarement ce que l'on crut qu'il fût. Il se montre imperturbablement de manière voilée, tel qu'il n'est pas. Le temple est, véritablement, l'*oikos* de l'« évènement appropriant » (*Ereignis*) auquel Heidegger consacra une part significative de son travail dans les années 1940 : « Ce temple qui reflète dans la pierre le visage du monde grec, et accorde le clair *tranchant* du ciel (*témenos*) au repli obscur de la terre, permet au mortel en prière de faire face au dieu immortel, appelé à la présence dans l'enceinte sacrée. Par le temple qui "est là, simplement", le Quadriparti (*Geviert*) a lieu¹⁸. », c'est-à-dire qu'il ordonne le monde, cette lutte héraclitéenne entre le ciel et la terre, les mortels et les dieux. Le temple est le lieu où s'institue le « royaume de l'art » (*Reich der Kunst*) parce qu'il accorde (*gewährt*) ce qu'il faut au Dasein pour qu'il soit assigné à l'évènement appropriant (*Ereignis*) de la vérité à même de le reconduire en son être.

Voilà pourquoi le temple n'est pas qu'une simple œuvre d'art. Bien qu'il demeure toujours œuvre d'art, la *tension* de la terre et d'un monde, il porte en lui le tragique d'une autre *tension* entre dieux et mortels, rendant ainsi compte de l'entière des rapports du Quadriparti (*Geviert*). Sans le temple, nous errons dans l'*Unheimlichkeit*, dans l'étrangeté d'une demeure – l'époque moderne nous le rappelle. Notre modernité des grandes métropoles est l'illustration tout indiquée de cette étrangeté de la maison de l'être où pourtant notre *Dasein* rôde esseulé. Le temple se fait, en quelque sorte, le langage d'une communauté, la traduction mondaine. Pour le dire autrement, il a vocation aux *totalités*. Conséquemment, le temple est-il d'ailleurs davantage qu'œuvre d'art et *oikos* : il est l'*hestia*¹⁹ qui recueille toute la mondéité en lui. Il n'est donc pas qu'une œuvre d'art parmi d'autres, il n'est pas qu'un milieu – aussi important soit-il – parmi d'autres lieux importants, il est le cœur de quelque chose. Ce cœur « *is being itself in the light and shimmer, and glow and warmth, of which all beings have*

¹⁸ MATTÉI, Jean-François. 1989. *Ordre du monde : Platon, Nietzsche et Heidegger*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 166.

¹⁹ Traduisons « *hestia* » par le cœur de la demeure, le feu l'alimentant, la ferveur rendant possible le caractère chaleureux de la demeure énoncé dans notre note concernant l'« *oikos* ».

*always already gathered themselves*²⁰ ». Le temple, en tant qu'œuvre produite, est un « se tenir dorénavant là²¹ ». Le temple est dans les pierres qui le composent, dans les œuvres d'art que sont les fresques qu'il héberge, dans le style des colonnes – dans leur grandeur ! Le temple est tributaire de ce qui le constitue en cela que cette matière dira énormément sur ce qu'est ce temple. Le marbre tel que récolté au temps des Hellènes n'est pas le marbre tel qu'extrait par nos machineries modernes. Le caractère du temple est dans le caractère de son économie des étants.

Toute cette surprenante phénoménologie, d'après l'attentivité qu'en témoigne Heidegger, est nommée « la solidité » (*die Verlässlichkeit*). Le produit se fait l'appel silencieux de la terre. Quelle est la solidité du temple ? Sur quel appel silencieux nous enjoint-il ? Si le soulier de *L'Origine de l'œuvre d'art* appelle un être-dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*) – ce qui est aussi le cas du temple –, il faut considérer que, reprenant le vocabulaire propre à Être et Temps, le temple se fait aussi la *constitution* d'un autre existentiel, nommé l'être-avec (*Mitdasein*). Le temple nous *constitue* dans une telle ampleur. Il dévoile, dans l'éclosion d'une pluie d'étants, l'ordre du monde, l'autre, nous-mêmes. Il se fait, selon le mot des Grecs, *alétheia* (ἀλήθεια), dévoilement ; il institue la « commune présence des choses ». Il est question de « la rigidité inébranlable de l'œuvre [qui faisant] contraste avec la houle des flots de la mer, [fait] apparaître, par son calme, le déchaînement de l'eau²² ». Le monde peut apparaître d'une telle manière parce que le temple, par « l'éclat et la lumière de sa pierre » fait ressortir, par contraste, les données sur lesquelles l'attentivité pose son regard. Trônant dans la cité, entre les autres bâtiments, « le temple ouvre un monde » : « [C]'est le temple qui, par son instance, donne aux choses leur visage, et aux hommes la vue sur eux-mêmes²³. » Dans le sombre éclat des couleurs du temple se déroule la phénoménologie du *Dasein* à advenir.

§ 3. POLIS ET ESSENCE : LA PRÉSENCE DE LA COMMUNAUTÉ

Nous devons maintenant tirer au clair les conséquences communautaires d'une telle vision du temple. S'il faut réactiver l'idée de la tension héraclitéenne pour compren-

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (GA 53 ; trad. Schmidt), p. 143.

²¹ HEIDEGGER, Martin. 1987. *De l'essence de la liberté humaine : introduction à la philosophie* (GA 31 ; trad. Emmanuel Martineau). Paris : Gallimard, § 8.

²² HEIDEGGER, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (GA 5 ; trad. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard, p. 44.

²³ *Ibid.*, 45.

dre ce que le temple vient à constituer, il s'agit ici de penser que ce sont des perspectives phénoménologiques qui en viendraient à lutter agonistiquement pour la prédominance d'une lecture signifiante du temple. Entendons ici la joute (agôn) grecque dans la *polis*.

Heidegger ne traduit pas « *polis*²⁴ » par « cité-État » puisque ce serait échapper ce que *polis* signifie de manière plus large : « [*P*]olis signifie plutôt le site, le là (*da*), dans lequel et en vertu duquel l'être-là (*Da-sein*) est historial. La *polis* est le site de la pro-venance, le là dans lequel, à partir duquel et pour lequel la pro-venance pro-vient. À ce site de l'histoire appartiennent les dieux, les temples, les prêtres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le roi, le conseil des anciens, l'assemblée du peuple, l'armée et la marine²⁵. » Nous voyons bien dans ce passage de l'*Introduction à la métaphysique* que la *polis* se fait l'entente de ce qui a été constitué. De quelle manière ?

Entretenons l'hypothèse précédemment posée que le temple ne peut pas se réduire à être un simple lieu puisqu'il est précisément l'*oikos* d'une cosmodicée bien particulière où les différentes perspectives en viennent à triompher ou à déchoir dans la lutte agonistique. Le temple est, bien entendu, un lieu de rassemblement tant pour le culte que pour la communauté – une église n'échappe pas à cela –, mais il s'y déroule de sombres dissensions. Dans son séminaire sur Hegel en 1934, Heidegger parlait déjà du temple (ou du marché) comme « milieu qui détermine à proprement parler le Dasein historial d'un peuple », rappelant pour son propos les premiers vers du sixième chant de l'*Odyssée*. La personne ne peut être pensée de manière isolée pour autant que les conditions de possibilité de sa présence procèdent des forces de son historicité (*Geschichtlichkeit*). Nous pensons le rattachement de la communauté au temple en un sens proprement souterrain où c'est bien entendu l'essence du *constituant* qui sont est pensée. Que le temple puisse *constituer*, nous le comprenons, mais ce qui vient à en fixer les expressions, Heidegger nomme cela l'« essence ».

À cet effet, l'agora grecque remplit une fonction – à s'y méprendre – presque identique, aux premiers abords, en cela qu'elle est le lieu privilégié de l'*agôn*, son *oikos* politique. Elle est donc à comprendre d'après ce qu'elle fut : l'entreprise des luttes agonistiques à caractère sophistique. Se rendre à l'agora et non prendre les armes, voilà l'entreprise communautaire, sa *constitution*. Or, quelle est l'essence de cette *constitution* ? L'agora semble être l'*oikos* du destin de la communauté, mais le temple en est sa *constitution* constamment et véritablement instituante. Nul destin pour une communauté si rien n'en forme le corps. Par la *critique* de la cosmodicée annoncée par le temple – comprenons ici la lutte agonistique sous toutes ses formes –, l'agora peut exercer ses fonctions. Par la même occasion, le temple, d'après ce que

²⁴ La *polis* grecque est ce que nous entendons plus génériquement par « communauté », dans cette étude.

²⁵ *Ibid.* § 12 p. 48

nous en avons dit, se révèle la condition de possibilité de l'agora parce qu'il forme la « culture » ou la « discipline » (*Zucht*) tel qu'entendu ainsi par Hölderlin²⁶ :

« *La discipline, dans la mesure où elle est la figure en laquelle l'homme et le dieu se rencontrent, la loi de l'Église et de l'État et les autres institutions reçues en héritage (la sainteté du dieu et, pour l'homme, la possibilité d'une connaissance, d'une explicitation), voilà qui exerce avec force le droit le plus juste de la plus haute main ; elles maintiennent, plus rigoureusement que l'art, les relations vivantes en lesquelles, avec le temps, un peuple s'est rencontré et se rencontre*²⁷. »

Cet être-œuvre du temple se veut le faire-venir (*Herstellung*) d'une *constitution*. Nous aurions tort de croire que ce sont les lois qui encadrent la cité – aliénation moderne s'il en est. C'est son temple qui en ordonne l'agora, les lois se présentant donc comme des déjections volcaniques du phénomène titanesque exprimé par le temple. Le temple installe la mesure de son royaume mythique et illumine ce qu'il touche :

« *Tout cela peut ressortir comme tel dans la mesure où l'œuvre s'installe en retour dans la masse et dans la pesanteur de la pierre, dans la fermeté et dans la flexibilité du bois, dans la dureté et dans l'éclat du métal, dans la lumière et dans l'obscur de la couleur, dans le timbre du son et dans le pouvoir nominatif de la parole*²⁸. »

L'agora se veut le magma brûlant – visible – tel qu'installé par le temple, reposant dans le sommeil du volcan. C'est pourquoi l'agora se montre toujours d'abord et que ce n'est qu'après que soit passé l'effet spectaculaire de son passage que notre attention se porte vers sa « généalogie ». Voilà une tâche tout à fait prenante pour nous tant la « politique » moderne est l'affaire d'une fusion infinie qui, par son caractère « spectaclariste », dirait Guy Debord, nous détourne avec grande aisance de son essence. Disons-le maintenant comme ceci : le temple *constitue* l'essence de l'agora.

Le temple se révèle donc à nous tel une modalité de la *pensée mythique* où s'institue l'expérience onto-historique. Enfin, le temple n'en est pas réduit à l'image que son substantif peut évoquer, à la manière du temple grec. Dans nos termes contemporains, le temple peut être une maison de la culture, une église, un musée qui se ferait lieu communautaire. Pour

²⁶ Christian Sommer a montré toute la proximité entre le programme heideggérien et la pensée d'Hölderlin. Cf. *Mythologie de l'évènement*.

²⁷ Citation issue de *Mythologie de l'évènement* (p. 53). Traduction de Jean-François Courtine des *Anmerkungen zu Pindar-Fragmenten* d'Hölderlin.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (GA 5 ; trad. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard, p. 49.

autant, si ces quelques exemples paraissent faibles, vidés et petits, entretenons une conjecture prenant assise sur l'absence de grandeur propre à notre époque, sur le cloisonnement et la privatisation des lieux « communs » et, peut-être est-ce là son caractère le plus révélateur, la fragmentation communautaire propre à notre modernité portant, dans une large mesure qui n'en demeure pas exclusive, ses grandes métropoles. À l'« âge séculier », pour renvoyer à Charles Taylor, la Constitution du Canada joue, à sa manière appauvrie, le rôle que put jouer le temple à l'époque d'une expérience unitaire originelle telle que nous la retrouvons chez les Grecs par exemple, c'est-à-dire une

« reconnexion aux dieux²⁹ » (*Rückbindung an die Götter*). Pour autant, la Constitution voile les autres modalités rendant possible l'être-ensemble, tout comme, nous explique Heidegger, l'essence de la technique est de voiler les autres types de dévoilement.

La pensée (*Denken*) du temple se fait la cosmodicée d'une communauté dans la mesure où le temple est la présence manifeste au *Dasein* du Quadriparti (*Geviert*) : « Aménager le Quadriparti c'est sauver la terre, accueillir le ciel, attendre les dieux et conduire les Mortels. Cet aménagement est l'habitation en tant que condition du bâtir comme réponse à l'appel du Quadriparti. Tel est aussi le lieu du problème métontologique de l'éthique³⁰. » En son absence, nous avons détruit la Terre, chassé l'ordre, vaincu nos mythes et aliéné nos existences. Dans les ruines du temple trouvons-nous un quelconque romantisme nihiliste de la *pensée technique*, en cela qu'elle est toujours l'espoir conquérant d'un « là-bas » qui ne sait se satisfaire d'un « ici ». Nous approchons, angoissés, du silence du sens. Le signe de la modernité, c'est le son terrifiant du « silence déraisonnable du monde » tel qu'il apparaît sous la plume d'Albert Camus.

La *tension* de la rencontre des mortels et des dieux, cette étrangeté à laquelle est confrontée l'humanité, semble illustrer la condition des premiers lorgnant celle des seconds dans une démesure sans cesse à conquérir. Nous y voyons l'Achille de l'*Odyssee*, contemplant avec envie l'empire des dieux : l'immortalité. Par ailleurs, chacune des tragédies grecques rend compte de cette étrangeté à même de saisir la *tension* à laquelle nous faisons référence. Elles rendent comptent du *Dasein* grec à même d'éclaircir le rapport entre le temple et l'agora. Prêtons-nous à une plus grande idée de la chose. La tragédie est aux frontières communes respectives du temple et de l'agora, l'entre-deux. Le temple est tragique ; l'agora l'est également. Dennis J. Schmidt illustre bien cette idée à partir de la lecture heideggérienne d'*Antigone*, telle que nous l'entendons : « [...] [*T*]he truth of communal life, the manner in which we can

²⁹ SOMMER, Christian. 2017. *Mythologie de l'évènement : Heidegger avec Hölderlin*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 91.

³⁰ VAYSSE, Jean-Marie. 2007. *Dictionnaire Heidegger*. Paris : Ellipse, p. 145.

come to understand the conditions under which human beings share life in time and so forge a history, is to be grasped only by reference to an understanding of the way in which human life comes to appearance³¹. »

Dans cette relation entre le temple, la posture tragique et la tragédie, le poète est au temple ce que la Bible fut à l'église, s'il faut suivre le rapport heideggerien engagé avec Hölderlin. Dans *Das Ereignis* (GA : 71), il est notamment question de « vérité (sacralité [*Heiligkeit*]) de cette poésie³² ». Cela dit, si la poésie advient en tant que formule sacrée, elle ne prend vraiment présence en tant que sens, dans la présence du temple, que du moment où elle se fait également œuvre d'art *théâtrale*, c'est-à-dire présence dans les fêtes de la communauté, ce que nous pouvons observer dans la relation entre le temple et le théâtre grec dans l'Antiquité. La poésie advient à nous, en sa qualité de *pensée* qui nous *constitue* dans une logique (synthèse du *Denken* au *Dichten* ; entendu ici comme mythologie), que du moment où elle réalise le plein rattachement du temple à la fête. De ce point de vue, la communauté du temple se révèle à nous comme produit du *mythisches Dasein*, existence rendue possible par la *pensée mythique* (*mythisches Denken*), elle-même identique à peu de chose près à ce que Heidegger nomme « *pensée contemplative* » (*besinnliches Denken*).

Par le fait même, nous en venons à comprendre plus essentiellement ce que nous avons nommé plus tôt la « communauté d'expérience ». Sommer nous assiste par sa propre illustration de la chose : « Le [dire] (*Sprache*) tragique du poème énergétique de Hölderlin rend "sensible" et permet d'éprouver la *Geschichlichkeit*, la temporalité comme passage du premier commencement à l'autre [...]»³³. Le poète se fait l'éleveur – entendu au sens du *Züchtung* nietzschéen – d'une certaine faculté d'imagination, la *produktive Einbildungskraft* de la *Critique de la raison pure* de Kant, parce qu'il modèle l'imagination commune qui permettra l'expérience commune³⁴. La communauté d'expérience est ainsi constituée par une série d'expériences originelles de l'imaginaire, auxquelles rend grâce le *pathos* d'un croire-pour-vrai. C'est là rappeler la tragédie grecque, mais surtout les Mystères d'Éleusis dont l'onirisme, qui rendit possible des mouvements communautaires spontanés et fous autour de fêtes, peine à être appréhendé par la modernité. Ainsi, le poète – Hölderlin chez Heidegger – est celui ou celle à même de produire l'effectif (*das Wirkliche*) qui rend sensible. L'essence du temple,

³¹ SCHMIDT, Dennis J. 2001. *On Germans and Other Greeks : Tragedy and Ethical Life*. Bloomington : Indiana University Press, p. 259.

³² Traduction de Christian Sommer. Cf. *Mythologie de l'événement* (p. 25). Sommer cite d'ailleurs plus loin Gadamer où celui-ci avance dans le même sens que «Ce qui s'ouvrait à lui [Heidegger] sous forme de l'œuvre de poésie et de pensée de Friedrich Hölderlin était comme un texte sacré (*eine heilige Schrift*)».

³³ SOMMER, Christian. 2017. *Mythologie de l'événement : Heidegger avec Hölderlin*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 74.

³⁴ Ceci ne semble pas avoir échappé à Heidegger qui paraît pencher dans cette direction vers la fin de «L'origine de l'œuvre d'art» dans *Les chemins qui ne mènent nulle part* (p. 82).

dans la compréhension que nous en avons à présent, rend compte de son ministère à *constituer* le *Dasein* historial de la communauté par l'entremise de la communauté d'expérience, elle-même entendue, dans les termes de Heidegger, reconnexion aux dieux (*Rückbindung an die Götter*).

Dans l'idée de cette communauté d'expérience, la tragédie grecque se fait le lieu de la lutte agonistique entre les anciens et les nouveaux dieux. Le théâtre se fait l'*oikos* de la lutte qui « décide du sacré et du profane, du grand et du petit, du hardi et du lâche, du noble et de l'inconsistant, du maître et de l'esclave³⁵ » qui sera parachuté dans la vie communautaire du temple. L'épreuve de la tragédie rendra le verdict sur lequel reposera le temple : « Quand l'œuvre d'art en elle-même se dresse, alors s'ouvre un Monde, dont elle maintient à demeure le règne³⁶. » Soulignons dans ce cas que « dans la mesure où [le temple] érige un monde et fait venir la terre, [il] est l'instiga[teur] de ce combat³⁷ » qui prend place au théâtre. Ce combat, c'est celui de l'éclaircie (*Lichtung*) et de la réserve (*Λύθη*), dans l'idée de l'avènement de la vérité, ce que nous avons qualifié de *croire-pour-vrai*. La vérité conquise de haute lutte se fait l'oxygène dont la communauté a besoin pour demeurer dans une durée et se fait donc chemin historial. Le temple est aussi pareil théâtre, mais dans son caractère figé, il n'a pas le dynamisme de l'être-œuvre de la tragédie grecque, de l'opéra ou de la fameuse danse en ligne du Québec.

À l'aide de cette recherche de la *constitution* de la communauté que nous avons comprise par l'essence du temple, nous nous trouvons à présent au tournant où pareille étude prendra l'étendue de sa puissance au regard de la *pensée technique*.

§ 4. LA COMMUNAUTÉ À L'ÉPOQUE MODERNE

Quand bien même avons-nous fait ressortir l'être de l'œuvre-temple de l'Antiquité grecque, en cela qu'il *constitue* la communauté proprement signifiante, à quoi bon pour nous, modernes ?

Il nous faut comprendre cet élément impératif : si le temple n'existe plus aujourd'hui, il n'en demeure pas moins que quelque chose l'a remplacé. Les fonctions qu'il rem-

³⁵ HEIDEGGER, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (GA 5 ; trad. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard, p. 46.

³⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

plissait, du reste la formation du corps social, sont encore à l'œuvre dans une certaine mesure. De nos jours, le temple est remplacé par une modalité de la *pensée technique*, la machination ou encore, dans les termes communs, la Constitution. C'est pourquoi, si l'absence du temple ne signifie pas nécessairement la disparition d'une modalité rendant possible le corps social, le temple n'est pas si différent de la technique dans sa visée totalisante, tant celle-ci est ce qui permet la *constitution*. Si George Grant, suivant en cela Heidegger et Ellul, concevait que la modernité se dirige vers « *the universal and homogeneous state* », cela n'est pas sans affinité quelconque avec la fonction du temple. Le temple, lui aussi, vise, en quelque sorte, une totalisation. Néanmoins, ce qui semble séparer le temple de la technique à cet effet semble être la téléologie à laquelle tous deux obéissent. Le temple a une fonction bienfaisante, au sens de la communauté, tandis que la technique n'a de finalité que celle de persévérer en son être jusqu'à la « saturation » dont parlait le penseur de la technique Gilbert Simondon. Nous pourrions consentir à démarquer le totalisant du totalitaire. Là où le temple se fait totalisant, la technique, dans ses technologies, son libéralisme et son capitalisme, se fait l'entreprise d'un totalitarisme.

Historiquement, le processus de sécularisation moderne du temple – la sécularisation entendue à la manière de Grant, c'est-à-dire « *to rationalize or transform into coherent discourse*³⁸ » – rend compte de la technicisation de la communauté en société. La *polis* particulière disparaît au profit de l'État universel et homogène. À cet égard, en tant que monument, les lieux qui furent autrefois les temples magistraux de communautés sont pour nous des « produits quelconques », ce que Heidegger nomma le « dépérissement de [la] solidité³⁹ » ; quand bien même irions-nous voir le temple de Paestum ou l'oratoire Saint-Joseph, « le monde dont ces œuvres faisaient partie s'est écroulé⁴⁰ ». Or, le programme de la modernité n'est pas, directement, la destruction du temple : sa disparition marque plutôt la conséquence de son programme, c'est-à-dire celui de l'*universalisant*. De nos jours, pareille logique cherche-t-elle à aboutir à sa finalité annoncée : l'État unique et mondial. Une certaine volonté cherche pourtant encore aujourd'hui à préserver le « particularisme » des nations contre l'universalisme du grand État libéral. Toutefois, ce « particularisme » n'en porte concrètement que le nom tellement les « particularités » de chacune de ces nations s'opposent dans un spectre microscopique au regard de ce qu'il a été voilà encore quelques décennies. Ces nations refusent de voir ce qu'elles sont devenues. Encore aujourd'hui se trouve un certain nombre de personnes en Occident pour pleurer la disparition de cultures millénaires. D'au-

³⁸ GRANT, George. 1969. *Technology and Empire*. Concord : Anansi, p. 88.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (GA 5 ; trad. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard, p. 35.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁴¹ GRANT, George. 1969. *Technology and Empire*. Concord : Anansi, p. 77.

cuns rétorquent toujours, irrémédiablement, que celles-ci n'ont somme toute qu'une valeur relative. Un millier de cultures, une centaine ou une dizaine. Qu'importe.

Ainsi pouvons-nous dire, avec Heidegger et Grant, que pareille discussion philosophique nous lie tout particulièrement au tristement célèbre *Brave New World* d'*Aldous* Huxley. Le monde, à l'époque de la Deuxième Guerre mondiale, était déjà d'une grande homogénéité. Le nazisme, le communisme et les États-Unis incarnaient simultanément tous trois la grande marche impérieuse du progrès technologique. Alors que leur totalitarisme pouvait paraître fort différent, y voir des différences de nature ne serait que se laisser bernier par l'efflorescence ensorcelante du champignon : sa logique sporique demeure la même. Il est question de trois totalitarismes qui visent à répondre à des logiques desquelles la communauté ne peut tirer aucun intérêt. Pareil sens de l'aliénation nous ramène au dressage (*Zähmung*) chrétien auquel Nietzsche fit référence, c'est-à-dire que la *pensée technique* ne cherche qu'à assurer la soumission et l'avalissement. Nous pouvons retrouver chez Foucault nombre de cas de ce « dressage » dans l'actualisation des systèmes de discipline et de discrimination. Le totalitarisme de la *pensée technique* dans toutes les sphères de l'existence, de la police à l'éducation, peine à faire se méprendre celui qui en constaterait les produits. Nous sommes en communauté de manière inédite, c'est-à-dire que nous sommes en société. Cela n'est pas peu dire de notre malheur.

Au carrefour de l'Empire, notons avec Grant pareil sens du tragique : « *Man is by nature a political animal and to know that citizenship is an impossibility is to be cut off from one of the highest forms of life. To retreat from loyalty to one's own has the exhilaration of rebellion, but rebellion cannot be the basis of a whole life*⁴¹. » Le théâtre d'aujourd'hui se comprend à nous par notre étrangeté de l'autre. Cet ordre du monde qui nous était commun s'est évanoui dans l'anonymat de l'Empire de la *pensée technique*. La communauté a été supplantée par la société, cette machination totalitaire auquel le contrôle échappe même aux supposés dirigeants d'un tel ordre. Ainsi, se questionner sur la disparition de la communauté, c'est aussi comprendre que la « Garde de l'œuvre », ce qui permet au temple d'être un temple, a été anéantie. À cet égard, alors qu'elle faisait entrer dans l'appartenance à la vérité, dans l'« être avec les autres, les uns pour les autres (*Das Für – und Miteinandersein*)⁴² », ce que nous avons qualifié de *communauté d'expérience*, plus rien ne semble permettre la grandeur et la vitalité rendant possible le temple. Or, le temple se fait l'*Ereignis* défiant le totalitarisme de la *pensée technique*. Si bien que, revenant au propos initial de cette étude, le temple *saisit le Dasein* en le situant en communauté parce que celui-ci se situe déjà dans une sérénité (*Gelassenheit*).

⁴² HEIDEGGER, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (GA 5 ; trad. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard, p. 76.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. 1997. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* (trad. Jean Launey). Paris : Mercure, p.

Le *Dasein* ne cherche plus à se comprendre en tant que sujet tant il est serein face à ce qui le *consume* poétiquement. Ainsi seulement, l'aube peut-elle advenir. La poésie du temple dessine l'ordre d'un monde par le retour d'un quelconque sacré en réactivant la hiérarchie entre terre et ciel, mortels et dieux. D'ailleurs, le temple, caractérisé par le sacré l'entourant, se fait l'entremise des vertus cardinales et laisse entendre son jugement. Le *Land art* apparaît de nos jours comme une espérance soudaine de cette *re-constitution* du temple, tant ce qui devrait faire office de temple n'existe nulle part.

Du reste, devons-nous reconstruire le temple ? Le pouvons-nous ? Le programme de *remythologisation* tel que compris par Heidegger ne peut se faire sans une réelle pensée sur le temple. Tout comme la philosophe Simone Weil le pense dans l'éponyme *Enracinement* – concept d'importance chez Heidegger –, cette pensée est impossible sans un certain appel : « Toute chose essentielle et grande a pu seulement naître du fait que l'homme avait une patrie, et qu'il était enraciné dans une tradition⁴³. » Contrairement à ce que l'on a dit à son sujet, la patrie à laquelle fait référence Heidegger n'est pas à entendre au sens nationaliste ou patriotique. De la même manière, le Canada de Grant n'est pas à entendre de cette manière non plus. Mieux, entendons cette patrie au sens de l'*oikos* dont nous parlions plutôt, celui-là rendu demeure – « maison de l'Être » – par l'enchantement du temple. Encore une fois, pareille pensée apparaît étrangère à nombre d'entre nous. L'aliénation à laquelle nous sommes confrontés dans notre destin planétaire, tel que le remarque Heidegger dans *Lettre sur l'humanisme*, signifie « l'oubli de l'Être⁴⁴ ». Or, le *Dasein* est à entendre d'abord par le « Da », le « là » ; nous retrouvons cette idée au douzième paragraphe d'*Être et Temps*⁴⁵. Pareille pensée permet d'entendre l'évènement appropriant (*Ereignis*) du temple en sa qualité d'œuvre d'art. *Être et Temps* se fait le souvenir de données égarées.

Plus exactement, qu'est-ce à dire du temple dans son rapport à la *pensée technique* ? Le temple, dans son rapport à la cité, a la particularité d'être aux antipodes de l'État hégélien, du Dispositif de Heidegger et de l'Empire de Grant. Si pareil État exprime ce que les fascistes italiens résumeront par « tout est dans l'État et rien n'existe en dehors de l'État⁴⁶ », l'État et sa Constitution se veulent les manifestations de la *pensée technique* qui exprime son pouvoir de manière totalitaire et universelle. En ce qui concerne le temple, il est à l'opposé de tout pouvoir totalitaire puisqu'il rapporte à lui la communauté sans détruire l'étrangeté. Il est le versant positif de l'effort de totalisation parce qu'il ne comprend aucune fonction opprimente et tyrannique – *a fortiori* ces fonctions politiques ne se font pas qu'efforts et progressent

47.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. 1990. *Questions III*. Paris : Gallimard, p. 113.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. 1986. *Être et Temps* (GA 2 ; trad. François Veizin), Paris : Gallimard, § 12.

⁴⁶ Cité par Vioulac. Cf. *La logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident* (p. 85).

⁴⁷ VIOULAC, Jean. 2013. *La logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident*. Paris : Presses Universitaires de France,

jusqu'à devenir des *réussites* de la machination –, prérogative tristement circonstancielle de l'agora. De nos jours, bien que l'État enjoigne en lui certaines des fonctions templiques par l'assemblage du corps social, il est à comprendre de manière tout autre que la synthèse du temple, de l'agora et de la cité. C'est là comprendre la communauté à l'époque moderne.

Rajoutons. Si le temple ne peut se révéler l'*ethos* d'une cité qui serait devenue totalitaire, c'est qu'il ne procède pas de l'« éthique du fonctionnaire » que tenta d'expliquer Carl Schmitt au Tribunal de Nuremberg⁴⁷, celle-ci étant comprise comme la manifestation de la conduite normale d'une société où la *pensée technique* domine. Au contraire, le temple se fait la condition de possibilité d'une éthique et d'une morale à même de comprendre ce que Grant entendait dans la méditation de l'autre. Le temple se fait l'antagoniste de l'atomisation rendant possible la bureaucratie de la mort puisqu'il permet « *the love of the good and love of one's own*⁴⁸ ». Ce qui permet la communauté, c'est l'amour cru-pour-vrai de la familiarité, ce que Bergson exprimera avec grande perspicuité à travers son concept de la « morale close » dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Nous en venons à aimer l'autre parce qu'il nous est semblable, en ce sens que nous nous voyons dans l'autre. Cette reconnaissance de l'autre lui octroie une dignité que nous peinons à voir apparaître – même au loin – de nos jours. Si la doctrine libérale contemporaine tend à médire ceux ou celles qui tiendraient de cette « morale close », elle paraît ne pas saisir le narcissisme dans lequel elle enveloppe l'individu. Ce narcissisme en vient à ne plus comprendre ce qu'est la révérence à l'égard de plus haut que soi, comme le remarqua Grant. Par le fait même, ne plus se sentir vivre dans l'autre rend possible chez l'individu la collaboration à de funestes projets. L'*ethos* que constitue le temple n'est pas à méprendre avec ce que nos catégories discriminantes modernes peuvent mettre de l'avant, par exemple la race, la nationalité, le sexe, la classe et les opinions politiques. Il convient, pour vraiment penser l'*ethos* constitué par le temple, de se référer à ce qu'il permet, au sens phénoménologique, comme « communauté d'expérience ». La reconnaissance de l'autre rend impossible sa présence comme Fonds (*Bestand*) livré à la puissance (*Macht*) de l'Empire technique. Le temple, puisqu'il n'explique pas mais raconte, fait « tourner en destruction toute indiscretion calculatrice » que nous pourrions penser à la mesure de la *pensée technique*. Il dévoile, en sa qualité de modalité de la *pensée mythique*, des étants qui disparaissent dès qu'ils viennent à être proprement pensés à la pénétrante lumière du regard scientifique.

C'est à cet effet que nous entendons cette étude sur le temple, à partir de la pensée de Martin Heidegger, dans l'idée d'une convocation à son propylée. En ce sens, il apparaît de cir-

p. 142.

⁴⁸ GRANT, George. 1969. *Technology and Empire*. Concord : Anansi, p. 73.

⁴⁹ *Réponses et questions sur l'histoire et la politique, op. cit.*, p. 48-49.

constance de rappeler certains des mots de Heidegger lors de son entretien pour le *Spiegel* : « La philosophie ne pourra pas produire d'effet immédiat qui change l'état présent du monde⁴⁹. » Elle se fait la « disponibilité », comme le souligne Heidegger dans le même entretien, ou encore la « conversion » au sens où l'entendait Bergson. La parole de la philosophie et le regard qu'elle jette sur la Grèce antique et son temple se font la disponibilité dont nous pourrions nous saisir. Tout n'est peut-être pas perdu pour la *re-constitution* de la communauté. Là où le danger le plus grand règne, les plus folles espérances égayent les cœurs.

BIBLIOGRAPHY

- GRANT, George. 1969. *Technology and Empire*. Concord : Anansi.
- HEIDEGGER, Martin. 1986. *Être et Temps* (GA 2 ; trad. François Vezin). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part* (GA 5 ; trad. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1958. *Essais et conférences* (GA 7 ; trad. André Préau). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1990. *Questions III* (GA 9 ; trad. Beaufret, Fédier, Hervier, Lauxerois, Munier, Préau et Roëls). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1987. *De l'essence de la liberté humaine : introduction à la philosophie* (GA 31 ; trad. Emmanuel Martineau). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 2008. *La Logique comme question de l'essence du langage* (GA 38 ; trad. Frédéric Bernard). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1967. *Introduction à la métaphysique* (GA 40 ; trad. Gilbert Kahn). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1942. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (GA 53).
- HEIDEGGER, Martin. 2006. «Le Dispositif (*Gestell*)» in *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79 ; trad. Servanne Jollivet). Paris : Poésie n° 115.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* (trad. Jean Launey). Paris : Mercure.
- MATTÉI, Jean-François. 1989. *L'ordre du monde : Platon, Nietzsche et Heidegger*. Paris : Presses Universitaires de France.
- SCHMIDT, Dennis J. 2001. *On Germans and Other Greeks : Tragedy and Ethical Life*. Bloomington : Indiana University Press.
- SOMMER, Christian. 2017. *Mythologie de l'évènement : Heidegger avec Hölderlin*. Paris : Presses Universitaires de France.
- VAYSSE, Jean-Marie. 2007. *Dictionnaire Heidegger*. Paris : Ellipse.
- VIOULAC, Jean. 2013. *La logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident*. Paris : Presses Universitaires de France.

Gadamer, Socrates and Derrida
on the Value of Dialogue
for Hermeneutics

JOSEPH BEAUCHAMP



ABSTRACT

Central to H.G. Gadamer's hermeneutics is the notion of *dialogue* which mediates the distance between the interpreter and that which is interpreted. Famously, Jacques Derrida challenged Gadamer's dialogical model, citing its incommensurability with the preservation of the irreducible alterity of the other. In this paper, I provide an exposition of Gadamer's dialogical hermeneutics and of Derrida's corresponding criticisms of that model of understanding. I then argue that Socrates' character in the *Phaedo* provides the paradigmatic example of dialogue through his exhortation against the hatred of rational argumentation. Moreover, I show how the Socratic dialogical model is one which helps to vindicate Gadamer's claims against Derrida's criticisms. Finally, I argue that given Derrida's and Gadamer's mutual acceptance of a similar notion of experience as a kind of suffering, Derrida's criticisms of Gadamerian dialogue prove to potentially undermine his own philosophical presuppositions.

I. GADAMER ON EXPERIENCE AND DIALOGUE

Mediation of otherness is how Gadamer fundamentally conceives of the task of hermeneutics.¹ Central to his solution to the hermeneutical circle is that distance is required from what is being interpreted in order to facilitate the recognition of what is different in the other, whether that be a work of art, a text or a conversational partner.² Moreover, without any mediating distance, one encounters the object of interpretation as overly familiar, leading to misinterpretation.³ Thus, hermeneutics is in need of a critical distance in order to facilitate genuine interpretation, which on Gadamer's view can only be understood through a proper understanding of experience.

Gadamer's treatment of experience sheds light on his dialogical hermeneutics in an important way. He critiques the traditional view within philosophy and science which understands experience as building up particular perceptions in order to arrive at universal knowledge.⁴ He does not deny the value of this model of experience, but rather claims that it does not provide an exhaustive account of experience. Gadamer holds that experience is a process which is essentially negative to the extent that experience begins with generalizations of that which is typical and is then refuted.⁵ One brings with them certain prejudicial assumptions and experience takes place when these assumptions are negated or refuted.

Gadamer's logic of question and answer largely follows from his treatment of experience as a fundamental overturning of one's preconceived assumptions. The logic of question and answer is indispensable for understanding the role that dialogue plays in Gadamer's hermeneutics, because it rejects the traditional view which holds that answers are somehow more important than questions.⁶ For example, a sentence which seems straightforward in its

¹ Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall (New York: Bloomsbury, 2013), 164. My treatment of Gadamer's text has been greatly enhanced by Professor Francisco Gonzalez's lectures on *Truth and Method* which were a part of a 2018 class which he gave on the topic of Continental Philosophy.

² Gadamer, *Truth and Method*, 344.

³ Gadamer, 310.

⁴ Gadamer, 359-361.

⁵ Gadamer, 361.

⁶ Gadamer, 377.

meaning can have an entirely different meaning when the question for which it is a response changes.⁷

Consider in this respect the sentence “I am going to see Marianas Trench” and consequently, the potentially infinite number of ways in which one might interpret the meaning of this sentence given the sheer variety of questions to which it could be an answer. Depending upon whether the sentence is interpreted as an answer to a question pertaining to one’s marine discovery plans on the one hand, or as an answer to a question about one’s tickets for Bluesfest, this sentence could have radically different meanings in each case. Correspondingly, once one begins to realize the importance of the question in relation to the answer, one begins to realize that the relationship between an interpreter of a text and the text itself is like a dialogue.⁸

According to Gadamer, the only genuine model of dialogue is one in which one listens to the other’s claims and responds to those claims as though they had a claim on the truth. On such a model, both interlocutors acknowledge the other as making a claim to the truth that needs to be addressed. Only on this model can a genuine experience of the ‘thou’ be said to take place, in which one is open to what is other than oneself. Dialogue thus conceived is differentiated from other models of interpretation in that fact that it is a matter of listening to what the other has to say as articulating something important and not merely hearing the words which are spoken.⁹ In that regard, Gadamer posits the notion of the ‘fusion of horizons’ as the way in which dialogue mediates between the past horizon of what is interpreted and one’s own present horizon. Furthermore, these past and present horizons do not exist by themselves because they never exist in a state of stasis, but are rather constantly evolving.¹⁰ In the sense in which the horizons of past and present are constantly undergoing change, the particular prejudices which one holds are also constantly being revised on this model.

II. DERRIDA ON THE SUSPICIOUS NATURE OF DIALOGUE

⁷ Gadamer, 375-376.

⁸ Gadamer, 385.

⁹ Robert Dostal, “The Dialogical Character of Gadamer’s Philosophical Hermeneutics: Gadamer’s Distinct Path,” in *The Cambridge Companion to Gadamer*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 257. <https://books-scholarsportal-info.proxy.bib.uottawa.ca/en/read?id=/ebooks/ebooks2/cambridge/2010-04-12/2/0511057075#page=218>.

¹⁰ Gadamer, 317.

Jacques Derrida is suspicious of Gadamer's model of dialogue as well as his hermeneutic of interpretation in general. The reason for his suspicion is that he perceives dialogue to be fundamentally about arriving at a shared understanding of the meaning that exists between two entities, something which is itself incommensurate with respect for the alterity of the other. Derrida's critique of dialogue has a textual dimension as well as an ethical dimension. He holds that interpretation which essentially involves abstracting meaning from the other is a betrayal of the other's utter singularity. As will be shown, the ethical dimension of his critique of dialogue gives rise to his formulation of why two utterly singular individuals must encounter one another in such a way as to not betray one another's otherness.¹¹

One of the themes upon which Derrida focuses in expounding his suspicion of dialogical hermeneutics is the notion of the *datedness* of a text. For Derrida, a date makes something into a singular occurrence in the sense that it occurs one time and only that time.¹² In that sense, a date demarcates an event as an unrepeatable occurrence. Paradoxically, the date which refers to an event as unique and unrepeatable is also that which is repeatable. The date is precisely that which allows one to commemorate an event and is also that which allows for the repeatability of an event. As such, a date refers to a unique event, but it is in some sense no longer tied to a single event.¹³ In positing that all language is marked by datedness, Derrida objects to the distinction between the singularity of an utterance and the supposed content of what is said as having a meaning that transcends that singular event.¹⁴ He holds that when one attempts to universalize the datedness of something, the datedness is totally eviscerated.

Derrida's exposition of the notion of datedness sheds light on his reluctance to have a dialogue with Gadamer in their own famous interaction. As was the case in their meeting in 1981, there was an interruption that occurred which was interpreted by the world to be a failure at dialogue. However, understood from Derrida's perspective, this failure at dialogue had to occur considering that dialogue was what was fundamentally at issue between Derrida and Gadamer. For Derrida to have accepted to engage Gadamer in a dialogue would have been to concede that Gadamer was correct in positing dialogue as the correct model for understanding. In his memorial address following Gadamer's death, Derrida mentions that a sort of interior dialogue did occur between the two. According to Derrida, the genesis of this odd dialogue between Gadamer and himself was born out of a failure to dialogue.¹⁵

¹¹ Jacques Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetry of Paul Celan*, ed. Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005), 149. My exposition of Derrida's views is indebted to a set of lectures given by Professor Francisco Gonzalez as a part of a 2018 class he gave on the topic of Continental Philosophy.

¹² Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetry of Paul Celan*, 15.

¹³ Derrida, 35.

¹⁴ Derrida, 13.

¹⁵ Derrida 136-138.

In light of his remarks concerning datedness, one can infer that for Derrida, the unrepeatability marked by their failure to a dialogue and which was the source of their conflict also happened to be that which was the source of his commemoration of Gadamer.

Derrida holds that the ultimate interruption is the death of the other. For Derrida, the death of the other is nothing less than the end of the world. Death marks not the loss of one of many worlds, nor does it mark one less item in the world, but rather the loss of *the* world in the realest sense. Death also defies arithmetic insofar as it marks the end of the one and only world which is utterly unlike any other measurable unit.¹⁶ The death of the other is in that sense an interruption which Derrida must himself endure since he is still in the world, but in a world that is deprived of the world. Therefore, he believes that he has the responsibility of carrying the other in the absence of the world. For Derrida, the ethical dimension of responsibility is that one must carry the other without betraying them as other. This ethical dimension of Derrida's critique against the dialogical hermeneutic is aimed at its failure to seize upon a way to encounter the other without betraying their alterity as other.¹⁷

III. SOCRATES AS THE PARADIGM OF DIALOGUE

Having explicated Gadamer's view of dialogue as following from his particular conception experience, as well as Derrida's rejection this dialogical model, I now proceed to defend the view that the rejection of dialogue on account of its evisceration of otherness is a mistaken interpretation of Gadamer's notion of dialogue. I argue that one may not separate Gadamer's account of dialogue from his account of experience since he takes the former to follow from the latter. Furthermore, Gadamer's notion of experience is one which is based on a model of limitation in one's ability to arrive at an absolute conception of knowledge rather than one which is all encompassing of otherness. I turn to Socrates' example in the *Phaedo* as a paradigmatic example of Gadamer's notion of dialogue as the overturning of one's blindly-held assumptions, which in turn provides clarity to his model of dialogue as one which evades Derrida's central criticism that dialogue is marked by a destruction of the other.

Gadamer insists on the fact that the character of a text is something which is never determined or finished. This character of the text not being entirely finished is what opens

¹⁶ Derrida, 140.

¹⁷ Derrida, 161.

the text up to Gadamer's dialectic of question and answer. This dialectic is itself rooted in Gadamer's notion of experience as having one's assumptions overturned. Moreover, the dialectic of question and answer is the preeminent reason for which Gadamer adopts the dialogical model as the model of interpretation.¹⁸ On this model, dialogue is not fundamentally a matter of acquiring an absolute and general understanding of the other, but is rather that which confronts a barrier and opens up the critical distance which allows one to reassess one's own assumptions.¹⁹ That critical distance for Gadamer is to be found in dialogue, which is a confrontation of oneself as well as a confrontation of the other. Moreover, internal to dialogue is the requisite negativity which does away with one's own false assumptions.²⁰ In that regard, no figure stands out as a clearer model of dialogue than Plato's Socrates in the *Phaedo*.²¹

Following Simmias' and Cebes' objections against Socrates' Affinity argument for the immortality of the soul, there is a certain crisis which sparks doubt as to the legitimacy of argumentation in Socrates' followers. In what follows, Phaedo interrupts the dialogue to respond to the devastation of Echecrates who exclaims, "What argument shall we trust, now that that of Socrates, which was extremely convincing, has now fallen into discredit?"²² Socrates diagnoses his followers' problem as misology, which he defines as the hatred of reasonable discourse. In speaking of misology, he compares it to misanthropy which is the hatred of persons. At the root of misanthropy is the unwarranted trust of a person whom an individual uncritically deems to be truthful. Likewise, when a person lacks skill in argumentation and places all of their trust in an argument only to learn of that same argument's falsehood, such a person quickly begins to hate all rational discourse and becomes a misologue.²³

Socrates believes that the way to avoid misology is not to question the efficacy of arguments in providing access to truth, but rather to be weary of one's own ability to evaluate arguments and to be willing to improve upon one's own abilities in evaluating arguments. The antidote to misology is to avoid placing blind confidence in any argument. In order to accomplish this, one must realize that arguments are neither totally good nor totally bad.²⁴

¹⁸ Francisco Gonzalez. "Dialectic and dialogue in the hermeneutics of Paul Ricoeur and H.G. Gadamer," *Continental Philosophy Review* 39, (2006): 326, doi: 10.1007/s11007-006-9031-4.

¹⁹ Gonzalez, "Dialectic and dialogue in the hermeneutics of Paul Ricoeur and H.G. Gadamer," 330.

²⁰ Gonzalez, 331.

²¹ My exposition of Socrates' argument against misology has been shaped by a set of lectures given by Professor Francisco Gonzalez for a second year undergraduate class on Ancient Greek Philosophy. My own interpretation of Socrates in the *Phaedo* should not be taken here as an attempt to provide an exhaustive and exegetically accurate portrait of his character, but merely for the pedagogical purposes of providing an example of dialogue in action.

²² Plato, *Phaedo*. Translated by G.M.A. Grube. New Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977, 88c-d.

²³ Plato, *Phaedo*, 90b-c.

²⁴ Plato, 90e-91a.

The reader of the *Phaedo* is thus brought to realization that Socrates' primary goal in addition to proving the immortality of the soul, is to save his followers from a hatred of reasonable discourse. Socrates affirms this view in exhorting Simmias and Cebes to agree with him if they find what he argues is true and to oppose his argument if it is false, in order that they may find what is true.²⁵ Hence, one of Socrates' intended aims in the *Phaedo* is to promote the search for truth and not merely to win the argument.

One of Socrates' goals in arguing for the immortality of the soul is to assure the survival of philosophy after his death. By no coincidence, he begins his argumentation for the immortality of the soul by advancing the Recollection argument which is accepted by Simmias and Cebes. When interrogating Simmias' critique of Socrates' subsequent Affinity argument, Socrates obtains the admission of both Cebes and Simmias that they were both convinced by the Recollection argument.²⁶ Presumably, if Socrates' only goal of his final moments was to prove the immortality of the soul, then he would have been content to stop arguing for that same conclusion when his interlocutors were satisfied with the proof with which he had already provided them.

Socrates goes on to offer another proof which is far more objectionable than that from Recollection. The failure of the subsequent argument from Affinity leads Socrates' followers into severe doubt due to the fact that they had placed so much trust in Socrates' ability to argue, and in doing so, they had failed to see the value of the soundness of the argument itself. The only plausible way to make sense of Socrates' actions in this regard is that he advances the Affinity argument after already having proved the immortality of the soul in order to evoke this devastated response among his followers. It appears as though Socrates deliberately employs a poor argument in order to teach his followers that the highest value ought to be placed on truth rather than on his own rhetorical and argumentative genius. This is made especially clear in *Phaedo's* admission that after having had his Affinity argument refuted, Socrates receives his interlocutor's arguments and is keenly aware of the effects which their objections had on his followers. In sum, he "healed their distress... and... recalled [them]... to join him in the examination of their argument".²⁷ Therefore, Socrates uses the argument in order to ensure the survival of philosophy by prompting disagreement in order that he may teach his followers about the evils of misology. Moreover, he medicates his followers' ailment

²⁵ Plato, 91c. It should be noted here that it does not follow from Socrates' belief that arguments are neither totally good nor totally bad that there are no good arguments or bad arguments. Nor for that matter should Socrates be read as intending to cast skeptical light on our abilities to evaluate the soundness of an argument. I read Socrates here as merely attempting to teach his followers to take care not to blindly follow an argument without critically evaluating its merits.

²⁶ Plato, 92a-b.

²⁷ Plato, 89a.

through the employment of philosophy, which is itself characterized by rational discourse.

It stands to reason that Socrates advances his final argument for the immortality of the soul as a sort of test in order to verify whether or not he had succeeded in instilling in his followers an attitude which would promote the appropriate criticism of arguments through reasonable discourse. Following Socrates' final argument from the Forms, Simmias admits that he has "no remaining grounds for doubt..." however, owing to his low opinion of human weakness with regards to the ability to evaluate arguments, he still has some doubts.²⁸ Socrates not only welcomes this admission from Simmias, but he also agrees with him that the argument requires more thorough examination. In sum, Simmias' unwillingness to simply accept the truth of the argument, despite the fact that he initially finds it convincing, is proof that Socrates succeeds in his goal of saving his followers from blind trust in arguments and has therefore led them to a place of philosophical enquiry.

Gadamer's notion of experience as that which embraces rational critique emulates Socrates' approach in the *Phaedo* insofar as it is animated by the concern to constantly seek the truth through the back-and-forth of questions and answers which occurs within the parameters of rational discourse. This process is marked by one encountering another in such a way that one is capable of finding something lacking in one's own preconceived notions. As a matter of one's own human finitude, one is often bound to find one's own preconceived notions to be unsatisfactory, which is why experience always bids one to pursue the search for the truth through rational means.²⁹ Gadamer's notion of experience as an acceptance of one's own limitations is especially exemplified in the example of Socrates, who strives at length to instruct his followers to refuse the blind acceptance of his arguments and to actually engage his arguments on their own rational merits. Importantly, it is not his followers' desire to seek truth through rational means which is flawed, but rather the fact that they are not committed to actually engaging what Socrates has to say as having any importance beyond what they want to hear, which in turn leads to their devastation. All of this is to show that Gadamerian dialogue, conceived of as the pursuit of truth through a serious encounter with another's claim on the truth, is a far cry from the dishonest sophistry which manipulates discourse between interlocutors for its own purposes. Quite oppositely, it is precisely the recognition of one's own limitations which inspires Socrates to exhort his followers to engage in rational discourse and which can reasonably be held as the source of Gadamer's promotion of dialogue as a model for understanding.

²⁸ Plato, 107b.

²⁹ Gonzalez, 332.

IV. EXPERIENCE AS A POINT OF AGREEMENT FOR GADAMER AND DERRIDA

Gadamer's account of dialogue has been demonstrated to be inextricably tied to his account of experience. In acknowledging this fact, I believe that a resolution to Derrida's central criticism of Gadamer's dialogical model of hermeneutics can be achieved. In what follows, I demonstrate that Gadamer and Derrida share in common a notion of experience as a kind of suffering. The simultaneous affirmation of the connectedness of Gadamer's account of dialogue to his account of experience, as well as the fact that both he and Derrida share a nearly identical account of experience implies that Gadamer's dialogical model cannot be rejected for the reasons which Derrida presents. Due to the fact that Derrida's shared account of experience with Gadamer is precisely that which buttresses Gadamer's dialogical model and that Gadamer's dialogical account does not constitute a *prima facie* contradiction of that model of experience as is evidenced in Socrates' character, Derrida can only appeal to reasons for denying dialogue which are independent of his own conception of experience.

Derrida's central point of suspicion as it pertains to Gadamer's hermeneutics is the idea that dialogical hermeneutics is in the business of accumulating an infinite amount of meaning through the determinate negation of experience.³⁰ According to Derrida, to engage a text or another person in a dialogue necessarily implies that one effaces or betrays the other's alterity. However, Derrida's critique of dialogue is inconsistent as it is applied to Gadamer's views. Although it is true that negativity in Gadamer is a negativity which is productive, the product which is arrived at as a result of the encounter between two interlocutors is not one which fundamentally effaces the other. Rather, in such a dialogical encounter, conversational partners become more experienced only in acknowledging their own limits.

Gadamer's dialogical model of question and answer produces new understanding, but this understanding should not be portrayed as sort of positive content which is robbed from the other who is encountered in that dialogue. Rather, Socrates stands as the paradigm of Gadamer's model of dialogue insofar as the greatness of his knowledge consists in his acknowledgement that he lacks knowledge. That is not to say that in the course of having one's false views refuted that one does not also gain a superior view than the view with which one began. However, this ameliorated view will inevitably also be enriched in a continuous fashion, owing to the fact of one's own human finitude. As such, experience for Gadamer is a route of suffering in which one's knowledge only progresses through a series of failures which

³⁰ Derrida, 146.

persists so long as one is constrained by finite discourse.³¹

Viewed as such, Gadamer's insight into hermeneutics does not look so much different from Derrida's when the central emphasis on Gadamer's notion of dialogue is not concentrated on the notion of a shared understanding. Rather, Gadamer's notion of infinite dialogue should be understood to be that in which one gains insight only through suffering in recognizing one's own ignorance as well as one's inability to ever fully comprehend the other. Far from expressing a wholly generalized sense of meaning, Gadamer's conception of dialogue as potentially infinite should be interpreted according to what Hegel labels a 'bad infinity', which of itself guarantees that one can never come to a final interpretation on a matter.³²

Derrida's understanding of experience is nearly identical to Gadamer's as is evidenced by the fact that Derrida concludes that experience is aptly characterized by suffering.³³ In Derrida's numerous attempts to show that a poem always resists an interpretation, he affirms that the experience of the other always upsets the attempt to assimilate the other through interpretation. The suffering associated with this failure is only exasperated in the death of the other in which one has an ethical obligation to carry that other without robbing them of their alterity. In noting this, one can see how Derrida's exposition of experience as a kind of suffering actually agrees with what Gadamer has to say about experience. Gadamer's own exposition of experience holds that the critical aspect of experience is a never-ending suffering which is characterized by one's learning that things are not really as one previously thought they were.³⁴ The convergence which is reached between Gadamer's and Derrida's views on experience sheds considerable light on why Gadamer's account is not susceptible to the kind of problem which Derrida associates with it.

V. CONCLUSION

I have argued that Gadamer's notion of dialogue is primarily grounded on a model of limitation rather than one of consensus. Furthermore, I have argued that Derrida mistakenly rejects dialogue as attempting to arrive at a shared understanding which obliterates otherness, which in turn leads to the inability to see the conceptual similarity between his

³¹ Gonzalez, 335.

³² Dostal, 256.

³³ Gonzalez, 342. Gonzalez reports of having heard Derrida say this at a conference in 2002.

³⁴ Gonzalez, 332.

own notion of experience and that of Gadamer's.³⁵ In showing that Derrida and Gadamer both share a common view on the nature of experience as a kind of suffering which also provides the conceptual grounding for Gadamer's account of dialogue, it follows that independent of further argument, Gadamer's notion of dialogue cannot be rejected on the terms in which Derrida proposes unless Derrida is willing to deny his own underlying philosophical commitments concerning the nature of experience. It is interesting in this respect to note that Derrida's remarks of suspicion about dialogue are themselves frequently qualified by the adverb 'perhaps'.³⁶ In constantly adding this adverbial qualification to his remarks, one can only wonder whether Derrida himself was ever doubtful of his own ability to articulate his suspicion of Gadamer's notion of dialogue without entering into the conversation himself.³⁷

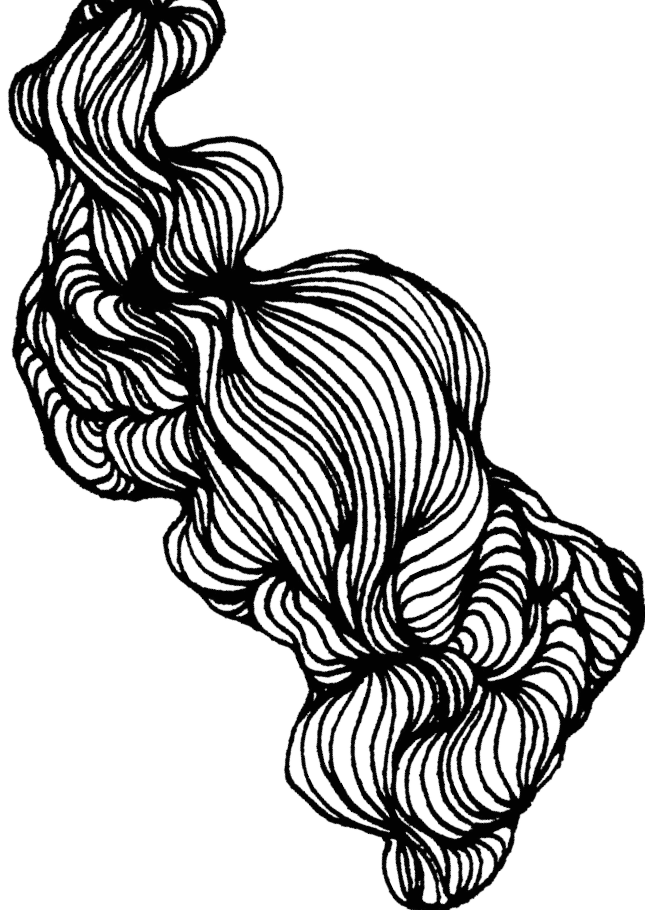
³⁵ Dostal, 257.

³⁶ Derrida, 163. At the end of his discussion of his non-dialogue with Gadamer, Derrida opens up the concluding paragraph with the word 'perhaps'. One may conjecture that Derrida was aware of the fact that in order to be consistent with his own ethical demand to carry the other without betraying the other's alterity, he could not provide a definitive remark on Gadamer's hermeneutics without betraying this demand. This gives pause to question the legitimacy of Derrida's own suspicion of hermeneutics given that his own non-dialogical commitments prohibit him from providing a definitive pronouncement on the matter. It is in a sense like the problem of the skeptic whose hyperbolic casting of things into doubt leads his own skepticism to the same fate.

³⁷ I want to acknowledge Professor Francisco Gonzalez of the University of Ottawa, whose comments and lecturing have been invaluable to the form and content of my exposition of all of the authors' arguments in this paper. I would also like to acknowledge my gratitude to Jack George, Nico Rullmann and Sian Lathrop, whose comments on a previous version of this paper have contributed greatly to its overall quality.

BIBLIOGRAPHY

- Derrida, Jacques. *Sovereignities in Questions: The Poetics of Paul Celan*. Edited by Thomas Dutoit and Outi Pasanen. New York: Fordham University Press, 2005.
- Dostal, Robert. "The Dialogical Character of Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Gadamer's Distinct Path." In *The Cambridge Companion to Gadamer*, edited by Robert Dostal, 255-257. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. <https://books-scholarportal-info.proxy.bib.uottawa.ca/en/read?id=/ebooks/ebooks2/cambridge/2010-04-12/2/0511057075#page=218>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald Marshall. New York: Bloomsbury, 2013.
- Gonzalez, Francisco. "Dialectic and dialogue in the hermeneutics of Paul Ricoeur and H.G. Gadamer." *Continental Philosophy Review* 39, (2006): 313-345. doi: 10.1007/s11007-006-9031-4.
- Plato. *Phaedo*, Translated by G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977.



Le naturalisme éthique chez les Stoïciens et les Épicuriens

ISMAËL KETTANI

R É S U M É

Bien que, dans la rigueur du terme, aucune théorie éthique antique ne réponde à la définition des éthiques naturalistes modernes, appliquer le terme de « naturalisme » aux éthiques stoïcienne et épicurienne permet de faire ressortir le rôle central qu'elles attribuent à la *phusis*. Partant du même point de départ, c'est-à-dire la conversion de l'être naturel au devoir-être, ces deux éthiques aboutissent à des conceptions opposées du bien agir. Le présent article vise à explorer cette conversion ainsi que les différences entre ces éthiques pour ensuite esquisser des pistes d'application de celles-ci à des problèmes concrets.

1. INTRODUCTION

Au sens strict, le terme « naturalisme » se définit comme une : « conception d'après laquelle tout ce qui existe [...] ne comporte de cause, d'explication et de fin que *naturelles*¹ ». Le naturalisme : « va jusqu'à refuser tout fossé logique infranchissable entre les faits naturels et les notions abstraites de valeur² », conséquemment : « les valeurs éthiques elles-mêmes peuvent être justifiées naturellement³ ». Il s'agit d'une position méta-éthique selon laquelle des propriétés morales peuvent être définies ou réduites en des termes non moraux⁴ (c.-à-d. : en termes de nature). L'importance accordée à la nature chez les Stoïciens et les Épicuriens pourrait nous enjoindre à les classer sous l'étiquette de naturalisme.

Cependant, la méta-éthique en tant que branche distincte de l'éthique appliquée n'existe pas chez les penseurs antiques et ceux-ci ne réduisent pas totalement les faits moraux à des faits naturels⁵. Le présent article vise à montrer comment le naturalisme, entendu dans un sens plus large que celui présenté ci-dessus, s'avère utile (et même essentiel) pour penser l'éthique des grandes écoles philosophiques de la période hellénistique. Chez les Stoïciens et les Épicuriens, il y a insistance sur la *phusis* comme base de l'éthique et, de ce fait, les énoncés éthiques ne sont jamais autosuffisants : ils sont supportés par un appel constant à la nature des choses⁶. La norme imposée par la nature est justifiée par un appel aux désirs et aux jugements humains et que cette norme est pleine de valeur morale⁷. Il s'agit, pour ces écoles, de fonder une éthique qui se conforme à la fois à la nature des choses et à celle de l'homme ; une éthique qui nous exhorte à être ce que nous sommes naturellement, où l'être par nature est parfaitement identifié au devoir-être. C'est pourquoi une conception large du naturalisme permet un angle d'approche intéressant pour aborder ces deux écoles ; il met en lumière le fondement de leur éthique respective : la *phusis*.

Les deux écoles abordées, toutes deux naturalistes, aboutissent à des conceptions

¹ Pierre Kerszberg, « Naturalisme », *Encyclopédie philosophique universelle : Les notions philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, Tome II, 1989, p. 1726.

² Pierre Kerszberg, *op. cit.*, p. 1726

³ *Idem*.

⁴ Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 135.

⁵ Julia Annas, *op. cit.*, p. 135.

⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁷ Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 32.

différentes de l'agir bon. C'est qu'elles reposent sur des conceptions de la *phusis* entièrement différentes : celle des Stoïciens est téléologique alors que celle des Épicuriens ne l'est pas. Les premiers croient à un univers providentiel dans lequel les normes humaines sont une partie du Tout qu'est le monde. Pour eux, l'univers est régi par une raison divine, ce qui fait que tous les faits naturels sont imbus d'une importance, car ils sont voulus par le Dieu suprême. Les seconds, les Épicuriens, essaient de voir comment des vivants doivent opérer dans un univers indifférent⁸. Les deux naturalismes seront présentés sous leur aspect éthique tour à tour, puis, en guise de conclusion, nous appliquerons ces deux éthiques dans une analyse comparative sur les enjeux suivants : la crainte des dieux, la mort, la fièvre du plaisir et l'aversion excessive à la douleur.

2. LE NATURALISME DES STOÏCIENS

Pour les Stoïciens, comme pour Aristote, les questions morales tombent sous la question de ce qui apporte le bonheur (*εὐδαιμονία*) à l'homme. De surcroît, les Stoïciens considèrent que seul ce qui est moralement bien constitue un vrai bien et mène au bonheur⁹. Quant aux autres biens, comme la richesse ou la gloire, ils ne jouent même pas un rôle accessoire dans la vie bonne : ils sont, selon la terminologie stoïcienne, des indifférents. Ce qui est moralement bien, c'est vivre selon la vertu et vivre selon la nature, or ces deux choses sont en fait identiques puisque la vertu est ce vers quoi la nature (*ἡ φύσις*) nous guide (*ἀγεί*) (DL, VII, 87). De quelle nature est-il question ?

Selon Laërce, Chrysippe soutenait qu'il faut vivre selon la nature universelle (*τὴν τε κοινὴν*) et particulièrement selon la nature humaine (*ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην*), alors que Cléanthe disait qu'il faut seulement vivre en accord avec la nature universelle (DL VII, 89). Le naturalisme sera donc ici envisagé sur deux plans : d'abord celui de la nature cosmique, puis celui de la nature humaine. En effet, la maxime : « vivre conformément avec la nature » doit être comprise selon ces deux sens.

En premier lieu, voyons le rôle de la nature cosmique. Dans sa description du sage, après avoir établi que celui-ci connaissait la physique, Cicéron écrit que

[C]ontemplant et recueillant ces choses [c.-à-d. les connaissances physiques]
[...] avec quelle tranquillité revient-il à considérer les choses humaines et terrestres ! De là naît la connaissance de la vertu [...] ; on découvre la fin

⁸ *Idem.*

⁹ Troels Engberg-Pederson, « Discovering the good: *oikeiosis* and *kathekonta* in Stoic ethics », *The Norms of Nature*, Lexington, Cambridge University Press, 1986, p. 146.

supérieure que la nature a en vue dans les biens, et quels sont les derniers maux ; [...]. Grâce au développement de ces thèmes [...] nous arrivons [...] à savoir que la vertu suffit par elle-même au bonheur. (*Tusculanes*, V, 71)

Quant à Chrysippe, il affirme : « There is no possible or more suitable way to approach the subject of good and bad things, the virtues and happiness than from universal Nature and the management of the universe¹⁰ ». Ces deux passages à eux-seuls suffisent à montrer que les Stoïciens considèrent que la connaissance de la nature cosmique est indispensable à l'éthique. Cependant, des explications supplémentaires sont requises afin de tracer la nature du lien qui les unies. D'abord, ce lien repose sur l'idée que ce qui est naturel possède une valeur intrinsèque. En ce sens, la nature, puisqu'elle est téléologique et providentielle (ce qui est naturel a donc une valeur *per se*), devient un principe normatif à la morale¹¹. La physique et la métaphysique prennent une importance capitale, car ces disciplines nous instruisent sur la nature et c'est celle-ci qui doit guider nos actions, car nous devons nous y conformer.¹² La nature universelle et l'éthique humaine sont liées parce que les natures individuelles des êtres font partie du Tout qu'est la nature cosmique (DL, VII, 87). Il faut donc non seulement être en cohérence avec la nature humaine qui est la nôtre, mais aussi être en cohérence avec la nature universelle dont nous faisons partie. La vertu consiste à se regarder comme étant une partie du Tout et la connaissance de la nature nous permet de transcender notre point de vue et nos intérêts particuliers pour embrasser une perspective cosmique¹³. Aussi, prendre conscience de l'enchaînement naturel des événements physiques nous permet d'opérer la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, entre ce qui est moral et ce qui est indifférent. À l'issue d'un tel renversement, il devient possible d'adopter une perspective où tous les événements sont envisagés du point de vue de la nature, de la Raison universelle¹⁴.

En second lieu, voyons la nature humaine. Celle-ci n'est qu'une partie de la nature universelle et se voit subsumée par le Tout providentiel et téléologique qu'est l'univers. La nature humaine est déterminée par la nature cosmique en vue de certaines fins. Le terme « nature humaine » est donc une description du but que la nature cosmique veut pour l'humain¹⁵. Seul le *pneuma* (l'âme) de l'homme, parmi tous les êtres, se développe en raison : le but assigné à l'homme par la nature cosmique doit donc s'exprimer en termes de raison seulement¹⁶. Autrement dit, la Nature téléologique a donné la raison aux humains et la perfection naturelle d'un être rationnel est le bien (*ἀγαθόν*) (DL, VII, 94). De plus, Laërce nous dit que le bon peut

¹⁰ Plutarque, *Moralia* 1035C cité par : A. A. Long, « The logical basis of Stoic Ethics », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol 71, 1970-1971, p. 87.

¹¹ A. A. Long, *op. cit.*, p. 88.

¹² Julia Annas, *op. cit.*, p. 160.

¹³ *Ibid.*, p. 161.

¹⁴ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Barcelone, Gallimard, 1995, p. 207.

¹⁵ Anthony A. Long, *op. cit.*, p. 93.

¹⁶ Anthony A. Long, *op. cit.*, p. 93.

être assimilé à l'utile, ou du moins il ne peut pas en être distingué (DL, VII, 94). Comment la raison de l'humain en vient-elle à découvrir le bon, la vertu, l'utile ? Ici intervient le concept d'*oikeiôsis*.

L'*oikeiôsis* est un instinct premier et fondamental qui pousse un vivant à accomplir les actions appropriées pour sa conservation ; « l'impulsion première d'un vivant, disent-ils [les Stoïciens] est de se comporter par conservation de soi, la nature l'ayant rendu approprié (*oikeiouses*) à lui-même depuis le début » (DL, VII, 85). Ce point de départ n'est pas proprement éthique, mais il est pourvu d'une familiarité initiale vers les attitudes essentielles à l'éthique¹⁷. L'*oikeiôsis* fait que l'humain procède à une sélection dans ses choix selon ce qui lui est approprié par nature. Opérant cette sélection, il découvre un ordre et une harmonie dans ses actions. Puis, en vertu de sa raison, il préfère cet ordre et cette harmonie dans ses actions aux résultats de celles-ci. De cela résulte que l'action vertueuse est en accord avec la nature¹⁸. Re-traçons le chemin entre ces étapes.

Tout d'abord, comment démontrer que l'*oikeiôsis* existe et que les humains ne sont pas seulement guidés par le plaisir ? Deux preuves sont possibles : l'une par l'observation et l'autre de manière *a priori*.

Celle par observation se base sur le comportement des nouveau-nés et mène à conclure : « que l'enfant recherche ce qui le conserve sans avoir fait l'expérience du plaisir qui accompagne son obtention ou du moins qu'il le recherche pour l'utilité qui s'y trouve nécessairement impliquée, et non pour la délectation qui lui est associée¹⁹ ». La preuve énoncée par Sénèque consiste à décrire une situation où aucun plaisir n'est associé à ce que l'enfant fait, mais où celui-ci agit uniquement parce que ce comportement lui est utile : « Un enfant qui essaie de se mettre debout, [...] tombe, il se relève en pleurant, jusqu'à ce que, par la douleur, il parvienne à faire ce que la nature réclame²⁰ » (Lettre 121, 8). Cet exemple illustre le fait que le plaisir n'est pas la raison pour laquelle l'enfant obéit aux réclamations de sa nature : il obéit à sa nature même lorsque ses actes sont accompagnés de douleur.

La preuve *a priori* se trouve chez Laërce en VII, 85 et peut se formaliser comme suit : (1) il n'est pas vraisemblable (*eikos*) que la nature ait fait en sorte que nous soyons étrangers à nous-mêmes ni (2) qu'elle fasse une créature sans être ou (2.1) étrangère ou (2.2) appropriée (*oikeiôsai*) à elle-même ; (C) la première affirmation (1) va à l'encontre de la première dans la deuxième section de l'argument (2.1), il ne reste que la seconde (2.2) : la nature nous a fait appropriés à

¹⁷ Katja Maria Vogt, « The Stoics on virtue and happiness », *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, USA, Cambridge University Press, 2003, p. 189. Soulignons encore une fois que cette tendance vers l'éthique évolue avec la connaissance du savoir physique (p.190).

¹⁸ Terence H. Irwin, « Stoic Naturalism and its Critics », *The Cambridge Companion to the Stoics*, USA, Cambridge University Press, 2003, p. 347.

¹⁹ Jacques Brunschwig, *op. cit.*, p. 98.

²⁰ Tiré de Jacques Brunschwig p. 99.

nous-mêmes.

Ensuite, cette pulsion première se transforme en comportement moral. Sénèque écrit : « Comment sauras-tu quelle conduite il faut adopter, si tu ne découvres pas ce qui est meilleur pour l'homme et si tu n'examines pas sa nature ? Tu ne comprendras ce que tu dois faire et ce que tu dois éviter que si tu as appris ce que ta nature requiert²¹ » (Lettre 121, 3). Les tendances données par l'*oikeiôsis* sont des points d'appui qui permettent de s'élancer vers la vertu (DL VII, 89), parce qu'elles permettent de voir une cohérence dans nos actions et de mieux comprendre notre nature.

Dans le *De Finibus* III, 21, Cicéron nous explique cela en disant que l'homme, acquérant la compréhension (*intelligentia*) en vient à voir l'harmonie et l'ordre de ses actions. Voici comment on peut reconstituer son argument : l'humain adulte parvenant à la raison fait le raisonnement suivant lorsqu'il s'interroge en vue de quelle fin il doit agir : (1) l'action de tous les animaux est ordonnée et harmonisée en fonction de la conservation de soi (c.-à-d. en fonction de l'*oikeiôsis*); (2) cette action est elle-même ordonnée et harmonisée (justifiable) puisqu'ils s'aiment eux-mêmes; (3) je suis un animal, j'agis de cette façon et je m'aime; (C) je dois donc me préserver moi-même²². On remarquera au passage qu'il y a ici un saut de l'être au devoir-être, car une description de faits naturels se transforme en une prescription sur le plan de l'agir. Ensuite, l'humain en arrive à comprendre le concept de la justification rationnelle et le fait que le « je » dans cette justification n'a pas d'importance : un sens de non-importance de l'individu et du caractère objectif de la raison se développe²³. Les adultes peuvent donc se hisser en haut de la subjectivité grâce à la capacité de s'objectiver eux-mêmes. C'est d'ailleurs ce que nous avons noté plus haut lorsque nous parlions du changement de perspective dont l'humain est capable lorsqu'il se considère comme étant une partie du Tout. Arrivé à ce niveau d'objectivité, l'humain cesse d'accorder une importance au succès de son action : cela n'entre plus dans la détermination de la valeur de l'acte²⁴. La seule chose qui compte, c'est de rester en accord avec l'ordre et l'harmonie que la raison a découverts. Vivre en conformité avec l'ordre et l'harmonie des actions, c'est donc vivre rationnellement, sur la base du fait naturel qu'est l'*oikeiôsis*. Vivre selon la raison, c'est se conformer à notre nature d'agent rationnel et vivre selon la nature universelle qui est une droite raison (*ὁ ὀρθὸς λόγος*) ; lorsqu'il vit selon sa raison (et donc selon sa nature), l'humain est en symbiose avec l'ordre de l'univers. De plus, l'*oikeiôsis* est introduit chez les vivants depuis le début par la nature (cosmique) (DL, VII, 86), et comme la nature est téléologique et que tous les événements qui en découlent ont de la va-

²¹ Tiré de Jacques Brunschwig, *op. cit.*, p. 101.

²² Troels Engberg-Pederson, *op. cit.*, p. 161.

²³ Troels Engberg-Pederson, *op. cit.*, p. 169.

²⁴ Troels Engberg-Pederson, *op. cit.*, p. 170.

leur, alors ils doivent comporter un élément évaluatif²⁵. Vivre en conformité avec l'ordre et l'harmonie des actions, c'est donc vivre en accord avec notre nature humaine et universelle.

Finalement, nous avons dit que vivre en accord avec la nature est identique à vivre selon la vertu. Voici pourquoi : (1) La sagesse (savoir que l'homme doit vivre en accord avec la nature) nous fait comprendre que les choses externes sont en dessous de nous (parce que seul compte l'action elle-même, le résultat, chose externe, est indifférent); (2) Or, les vertus morales sont ordinairement comprises comme le fait de considérer que les choses externes sont en dessous de nous, comme dans les cas de la magnanimité et de la justice; (3) Donc, vivre en accord avec la nature et vivre en accord avec la vertu morale sont identiques²⁶.

Ces raisonnements nous amènent à conclure que seul compte le fait de vivre en accord avec la nature et de vivre en accord avec la vertu, car le reste, étant externe, n'a pas de valeur.

3. LE NATURALISME DES ÉPICURIENS

Le naturalisme épicurien est beaucoup plus simple à comprendre. Pour Épicure, le moteur premier de l'action n'est pas l'*oikeiôsis*, mais le plaisir et la douleur. Observant que les enfants aussi agissent par recherche du plaisir et par crainte de la douleur, l'adulte est justifié de croire que ce comportement est naturel, et non une déformation ultérieure²⁷. Ceci est une préconception qui nous est donnée par la nature²⁸. C'est en cherchant le plaisir et en évitant la souffrance que nous atteignons la fin de la vie humaine : l'absence de trouble dans l'âme (τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν) (DL, X, 128). Pour se faire, il faut en toute occasion rapporter nos agissements à la fin de la nature²⁹ (MC, XXV). L'étude de la nature permet de connaître les véritables plaisirs, car ceux-ci : « sont des états conformes à la nature³⁰ ». Pour cela, il faut opérer une distinction parmi les désirs : « les uns sont naturels, les autres sans fondement [...] Parmi ceux qui sont naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement » (DL, X, 127). On peut remarquer deux oppositions : une entre les désirs naturels et les désirs qui sont sans fondement, puis une autre entre les désirs nécessaires et les désirs non nécessaires. La première des deux oppositions est celle qui intéresse le présent texte. À celle-ci, s'attache un poids théorique qui

²⁵ A. A. Long, p. 88. Il nous dit en p. 89 que cela ne veut pas dire que tout ce qui est naturel est bon, puisqu'il y a des choses naturelles qui sont simplement des « préférables ».

²⁶ Troels Engberg-Pederson, op. cit., p. 174.

²⁷ Jacques Brunschwig, op. cit., p. 81.

²⁸ *Ibid.*, p. 82-83.

²⁹ « La fin de la nature » : ceci n'implique toutefois pas que la nature est téléologique. En fait, la nature est une norme qui délimite une limite, un contour, une mesure à nos plaisirs. L'épicurisme n'est donc pas un hédonisme débridé. La nature, pour les Épicuriens, s'oppose à la conception Stoïcienne d'une nature providentielle et anthropocentrique.

³⁰ Pierre-Marie Morel, *Épicure : la nature et la raison*, Mayenne, Vrin, 2009, p. 9.

correspond à « la connaissance de la nature et la définition de notre rapport à la nature³¹ ».

Le plaisir, notre fin, est un état d'absence totale de douleur et c'est cet état d'absence de douleur qui doit délimiter le plaisir : en effet, si le plaisir est l'absence de douleur, on est en parfaite possession du plaisir dès lors que la douleur est absente. Au-delà de cette absence de douleur, nous n'avons pas besoin de plaisir supplémentaire³². C'est ce que voulait dire Épicure lorsqu'il affirme : « C'est en effet quand nous souffrons de l'absence de plaisir que nous avons besoin du plaisir ; mais quand nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir. » (*LM*, 128). Cet état de plaisir, c'est l'ataraxie. Les plaisirs associés à l'ataraxie sont dits catastématiques. Julia Annas assimile ces plaisirs aux plaisirs naturels, parce que ces plaisirs sont un retour à l'état naturel³³. L'état naturel d'une chose est simplement ce qu'elle est, nonobstant de ses relations avec autre chose³⁴. Le plaisir conçu comme un état d'ataraxie est un retour cet état, car ce qui cause la douleur, c'est un manque d'atomes. Par exemple : si je n'ai pas mangé depuis deux jours, mes atomes sont trop peu nombreux et c'est en remplissant ce manque que je retournerais à mon état naturel, à ce que je suis sans manque.

Par ailleurs, la conception correcte de la nature est d'autant plus importante que la racine de tous les malheurs est l'appréhension de la mort. Cet état crée un trouble dans l'âme et nous fait craindre de ne pas avoir le temps de maximiser les plaisirs. À cause de cette angoisse, on se précipite vers toute sorte de plaisirs plutôt que de s'en tenir à ceux qui sont naturels (les plaisirs non naturels sont ceux qu'apportent la gloire, la richesse excessive, etc.). Or, la connaissance de la nature nous apprend que la mort n'est pas à craindre, car « ce qui est détruit est privé de sensation. Or ce qui est privé de sensation n'est rien pour nous » (*MC*, II). Épicure nous dit d'ailleurs textuellement, à la fin de sa lettre à Hérodote (qui porte sur la physique), que de garder à l'esprit ses propos (sur la nature) élimine les sources de troubles (*LH* 81-82.). On voit donc que la mort est intimement liée à l'éthique, car notre conception de celle-ci affectera directement notre conduite et, par le fait même, notre bonheur. Notre conception de la mort peut toutefois être corrigée par l'étude de la nature et notre comportement se trouvera du même coup amélioré. Chez les Épicuriens, comme chez les Stoïciens, il faut donc connaître la nature de l'homme (quels sont ceux de ses plaisirs qui sont issus de sa nature) et la nature de l'univers pour bien agir éthiquement³⁵.

³¹ *Idem.*

³² Malte Hossenfelder, « Epicurus – hedonist malgré lui », *The Norms of Nature*, Lexington, Cambridge University Press, 1986, p. 256.

³³ Julia Annas, *op. cit.*, p. 188.

³⁴ *Ibid.*, p. 191.

³⁵ D'ailleurs, Épicure dit explicitement que la nature mérite d'être étudiée seulement parce qu'elle a une valeur : « Si nous n'étions pas troublés par la crainte des phénomènes célestes et de la mort, inquiets à la pensée que cette dernière pourrait intéresser notre être, et ignorants des limites assignées aux douleurs et aux désirs, nous n'aurions pas besoin d'étudier la nature » (*MC*, 11).

4. ANALYSE COMPARATIVE - CONCLUSION

L'éthique épicurienne répond précisément à quatre problèmes : 1) la crainte des dieux ; 2) la crainte de la mort ; 3) la peur de la douleur ; 4) la fièvre des plaisirs illimités. Nous considérerons chacun de ces thèmes en adoptant la vision naturaliste épicurienne et la vision naturaliste stoïcienne afin de faire ressortir comment ces problèmes sont envisagés de manière différente. Pour les Épicuriens, les dieux sont parfaitement bienheureux et n'ont absolument aucun souci des humains : il n'y a donc rien à craindre d'eux (*LM*, 123-124 et *MC*, 1). Chez les Stoïciens, il n'y a absolument aucune crainte des dieux possibles. Pour eux, Dieu (Zeus) s'identifie à la nature cosmique et est un *logos* qui traverse toute chose et nos actions doivent se régler sur sa volonté (*DL*, VII, 88). La nature cosmique est bienveillante et parfaitement providentielle³⁶.

Ensuite, pour ce qui est de la mort, le fait que le bien et le mal soient pour les Épicuriens dans le plaisir et la douleur implique qu'ils soient liés à la sensation. Or, puisque ceux-ci considèrent que la mort est une privation de sensation, elle n'est ni bien ni mal (*LM*, 124)³⁷. C'est en ce sens que la deuxième maxime capitale stipule que « ce qui est privé de sensation n'est rien pour nous » et donc que « la mort n'est rien pour nous ». Il a été dit plus haut que la racine des désirs vides était l'angoisse de la mort : l'Épicurien qui se rappelle la deuxième maxime capitale peut donc se libérer de l'angoisse en rétablissant les limites naturelles du désir que la crainte de la mort avait déplacées (car celui qui craint la mort se livre de manière effrénée aux plaisirs par peur de manquer de temps). Les Stoïciens, quant à eux, se délivrent du poids qu'est l'appréhension de la mort par une voie qui peut se formaliser ainsi : (1) il faut aimer ce que la nature veut ; (2) la mort est un fait naturel. (C) Il faut aimer la mort. Deux citations de Marc-Aurèle démontreront ces points en lien avec la mort. (1) Il faut aimer ce que la nature veut : « Ne méprise pas la mort ; il faut qu'elle te plaise parce qu'elle a été voulue par la nature. » (*Pensées*, IX, 3). (2) Pour garder en tête que la mort est un fait naturel, Marc-Aurèle procède à un « exercice spirituel » qui consiste à énumérer des listes de gens qui sont morts. Pour ne citer qu'un exemple : « Que de Chrysippe, de Socrate et d'Épictète le temps a déjà englouti. Représente-toi la même chose pour tout homme et toute chose. » (*Pensées*, VII, 19) La mort est ainsi rendue banale, normale dans l'ordre naturel des choses, et, comme le dit la première citation, elle a été voulue par la nature (qui est bonne, donc la mort n'est pas un mal).

Pour finir, la fièvre des plaisirs et la crainte de la douleur seront traitées ensemble.

³⁶ John Cooper, « Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness: Comments on Julia Annas, The Morality of Happiness » *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, no. 3, 1995, p. 596.

³⁷ Ceci n'est pas qu'une affirmation acceptée parce qu'elle entraîne de bonnes conséquences en nous faisant accepter la mort comme n'étant pas un mal. C'est un jugement correct (*gnōsis orthē*) qui s'appuie sur la théorie physique épicurienne, comme nous l'avons dit plus haut. L'exposé des raisons physiques de cette affirmation outrepassé le cadre de cet article, mais le lecteur intéressé trouvera des pistes de réflexion dans Lucrèce, *De Rerum Natura*, III, v. 425-486.

Chez les Épicuriens, le plaisir et la douleur sont les guides de l'action. Évidemment, cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'une éthique qui prône un hédonisme sans modération. Ils mettent un frein aux plaisirs en distinguant les plaisirs naturels et nécessaires de ceux qui sont naturels, mais qui ne sont pas nécessaires et de ceux qui sont tout simplement vains (non naturels et non nécessaires). Seuls les plaisirs naturels et nécessaires sont vraiment à chercher et ceux-ci sont faciles à atteindre selon Épicure: « Qui a pris en compte la fin de la nature ? Il comprend que la limite des biens est facile à atteindre dans sa plénitude et à acquérir. » (*LM*, 133) En effet, le plaisir est « l'élimination de toute douleur » (*MC*, III) et la douleur, conçue comme un manque, est facile à apaiser: on peut survivre avec seulement du pain et de l'eau. Le plaisir étant atteint, la douleur n'est plus (*MC III*); le problème de la crainte de la douleur est aussi réglé, car s'il y a plaisir, il n'y a pas de douleur. Dans le cas des Stoïciens, la fièvre des plaisirs et la crainte de la douleur sont une erreur de jugement. Dans l'explication sur l'*oikeiôsis*, nous avons vu que le plaisir et la douleur ne doivent pas être des critères qui nous guident, c'est plutôt l'ordre et l'harmonie de nos actions, la vertu, la conformité à la nature qui seuls doivent nous importer. Un détachement par rapport aux résultats de nos actions (peu importe s'ils s'achèvent en plaisir ou en douleur) s'opère: tout ce qui compte, c'est l'état interne de l'agent.

Évidemment, d'autres points de comparaison auraient pu être intéressants. On aurait pu insister sur la perspective cosmique des Stoïciens par rapport à l'égoïsme qui découle de l'Épicurisme ou sur l'importance de l'intention chez les Stoïciens comparativement à la tendance plus « utilitariste » de l'éthique épicurienne. Cet essai visait surtout à démontrer que d'une part, le rôle de la nature est important pour comprendre ces deux éthiques et que d'autre part, malgré leur point de départ similaire (c.-à-d. la nature), ils apportent des réponses assez différentes aux mêmes problèmes. Cela s'explique notamment du fait que ces deux éthiques, derrière le mot « *phusis* », ce sont deux conceptions complètement différentes de l'univers et de l'homme.

5. BIBLIOGRAPHIE

5.1 SOURCES

- Aristote. *Catégories, Sur l'interprétation : Organon I-II*, traduit par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2007, 370 p.
- Épicure. *Lettres, maximes et autres textes*, traduction et présentation par Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2011, 206 p.
- Marc-Aurèle. *Pensées pour moi-même*, traduction par Frédérique Vervliet, Évreux, Arléa, 1995, 250 p.
- Diogène Laerce. *Lives of Eminent Philosophers*, traduction par R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press, vol. II, 1950, 702 p.
- Cicéron. « *Le Bonheur dépend de l'âme seule* » : *Tusculanes, livre V*, Traduction par Émile Bréhier, Barcelone, Gallimard, 1962, 96 p.

5.2 TRAVAUX

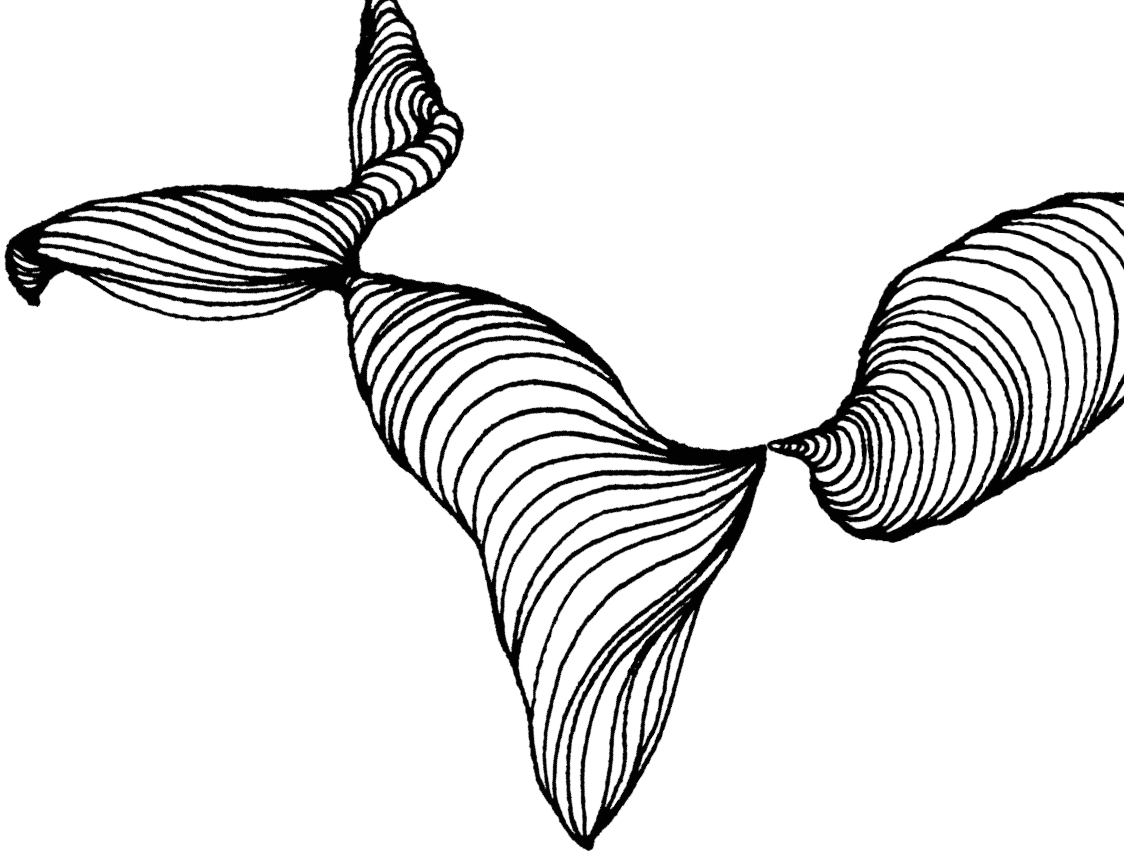
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993, 502 p.
- Brunschwig, Jacques. *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Vendôme, Presses universitaires de France, 1995, 364 p.
- Cooper, John. « Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness: Comments on Julia Annas, *The Morality of Happiness* » *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, no. 3, 1995, pp 587-598.
- Engberg-Pederson, Troels. « Discovering the good: *oikeiosis* and *kathekonta* in Stoic ethics », *The Norms of Nature*, Lexington, Cambridge University Press, 1986, pp. 145-183.
- Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Barcelone, Gallimard, 1995, p. 207.
- Hossenfelder, Malte. « Epicurus – hedonist malgré lui », *The Norms of Nature*, Lexington, Cambridge University Press, 1986, pp 245-263.
- Irwin, Terence H. « Stoic Naturalism and its Critics », *The Cambridge Companion to the Stoics*, USA, Cambridge University Press, 2003, pp 338-357.
- Kerszberg, Pierre. « Naturalisme », *Encyclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, Tome II, 1989, pp 1726-1727.
- Long, Anthony. A. « The logical basis of Stoic Ethics », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 71, 1970-1971, p 85-104.

Malcolm Schofield, « Stoic Ethics », *The Cambridge Companion to the Stoics*, USA, Cambridge University Press, pp 233-256.

Morel, Pierre-Marie. *Épicure : la nature et la raison*, Mayenne, Vrin, 2009, 222 p.

Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 558 p.

Vogt, Katja Maria. « The Stoics on virtue and happiness », *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, USA, Cambridge University Press, 2003 pp 183-199.



Hybridity in Aristotle's
Generation of Animals and
the Female Contribution
to Soul Transmission

NORAH WOODCOCK

ABSTRACT

Aristotle has usually been taken to align the female exclusively with matter and passivity in the *Generation of Animals*, but several scholars have argued that the female has a more complex and more active contribution to soul transmission for Aristotle. In this paper, I argue that the latter understanding of the female's capacities must at least apply to the imperfect case of hybrid generation, the generation of animals born to parents of different species. Through an analysis of hybridity and the metaphysical status of hybrid animals, I show how material can play an active role in generation, causing greater deformities the more actively it contributes. At least in later generations when hybrids are feminized, the mother's *sperma* provides the efficient cause for the majority of the offspring's essential material characteristics and the formal cause.

1. INTRODUCTION

In the *Generation of Animals*, Aristotle defines the male animal as that which provides the efficient and formal causes of generation, and the female as that which provides the material cause (738b20-8). Hence he has usually been taken to align the female exclusively with matter and passivity,¹ but several scholars have argued that the female has a more complex and more active contribution to soul transmission for Aristotle² although the latter interpretation is still debated.³ In this paper, I argue that the latter understanding of the female's capacities must at least apply to the imperfect case of hybrid generation, which occurs when "animals that are closely allied in their nature, and are not very different in species, copulate" (GA 746a29-33).⁴ Since the parents of hybrid animals have different species forms, we should be able to trace their formal contributions in the offspring. Through an analysis of hybridity, I show that the material can play an active role in generation, causing greater imperfections the more actively it contributes.

I also hope to show that hybridity in Aristotle's work is philosophically interesting, despite having so far received little sustained treatment by commentators.⁵ Note that in this paper I am not looking to extrapolate from an imperfect case to make broad claims about generation, but rather to make claims about the imperfect cases themselves, wherein the biological and metaphysical explanations must cohere with the account already set out by Aristotle in the GA. Conclusions about imperfect generation are important for understanding the GA; Aristotle's project here is, after all, to construct an account that can explain all of animal generation, and imperfect cases of generation make up a large part of this account.

¹ E.g., Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC – AD 1250*, 95-102 (Montreal: Eden Press, 1985) and J. M. Cooper, "Metaphysics in Aristotle's Embryology [Metaphysics]," in *Biologie, Logique, et Métaphysique chez Aristote*, eds. Daniel Devereux and Pierre Pellegrin, 55-84 (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1990).

² E.g., Sophia M. Connell, *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals [Aristotle]* (Cambridge: Cambridge, 2016), Devin Henry, "Understanding Aristotle's Reproductive Hylomorphism," *Apeiron* 39, no. 3 (2006): 257-88, and A. L. Peck, trans. and ed., *Aristotle: Generation of Animals* (Cambridge: Harvard, 1942).

³ E.g., Jessica Gelber, "Females in Aristotle's Embryology," in *Aristotle's Generation of Animals: A Critical Guide*, eds. Andrea Falcon and David Lefebvre, 171-87 (Cambridge: Cambridge, 2017).

⁴ Translations of the GA are from Peck, *Generation of Animals*, sometimes modified.

⁵ (with the exception of Jocelyn Groisard, "Hybridity and Sterility in Aristotle's *Generation of Animals* [Hybridity],"

2. GENERATION AND TERMINOLOGY

For Aristotle, the main material difference between male and female *spermata* (the fertile or generative residues) is that the male *sperma*, the *gonē*, is more concocted than the female sperma, the *katamēnia*.⁶ This is because the male's body is hotter than the female's and is therefore able to concoct the blood further, into *gonē* rather than *katamēnia*, since concoction "works by means of heat" (GA 765b15-6).⁷ The *gonē* supplies both the efficient cause of generation, as it has movements that "fashion the material into shape" (738b20-1), and the formal cause of generation, as these movements transmit soul by concocting the *kuēma* (the mixture of male and female *spermata* inside the mother's uterus) according to the father's form (733b18-22).⁸ The *katamēnia*, since it is concocted to a lesser extent than the *gonē*, only supplies the material cause and possesses soul in potentiality, as it is potentially an animal with the soul imparted by the *gonē* (737a28-30, 765b36-766a4).⁹ When the movements act on the matter, the parts that exercise the soul begin to be developed and the soul thus begins to be actualized. The *gonē* is described as active, because it can act on something, and the *katamēnia* as passive, because it can be acted on (734b22-5, 740b22-6).¹⁰ This is Aristotle's standard account of generation.

In this paper, I use "essential" to refer to properties that belong to the essence of an animal, *i.e.*, properties that are part of the form (and so part of the *telos*) of the animal, and are therefore possessed by all animals of its species. Essential to an animal are its form and the material characteristics prescribed by its species' *logos*. For instance, "the existence and the formation of an eye is 'for the sake of something,' but its being blue is not" (GA 778a32-4): having eyes is essential to the human species, which means that having eyes is part of the human *logos* and is determined by the formal and final causes, while having *blue* eyes is not essential ("non-essential").¹¹

⁶ I use *sperma* to refer to any fertile residue, male or female, as Aristotle does, *gonē* to refer specifically to the *sperma* of the male (the semen), *katamēnia* to refer specifically to the sperma of the female (the menses), and *kuēma* to refer to the mixture of these *spermata* inside the uterus that results in a fertilized embryo.

⁷ See GA 765b1-19 and 766a31-7.

⁸ The formal cause thus originates from the efficient cause, with the efficient cause from the *gonē* acting as the "principle [τὴν ἀρχὴν] of the form [τοῦ εἶδους]" (GA 765b10-5) (the efficient cause of the formal cause).

⁹ Because the *gonē* is more concocted, it has more of the vital heat that effects the concoction of the material (although I take it that the *katamēnia* has vital heat, at a lower level). See also GA 728a26-8 and 736b33-8.

¹⁰ GA 734b22-5. To make sense of soul transmission, soul should be understood to exist at varying degrees of actuality and potentiality throughout embryological development, as in Alan Code, "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology," *Philosophical Topics* 15, no. 2 (1987): 54-8.

¹¹ I use "non-essential" because "accidental" has problematic causal implications: see J. Gelber, "Form and Inheritance in Aristotle's Embryology [Form]," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39 (2010): 183-212.

I am following the standard interpretation of form in which an animal's form includes the essential characteristics shared by all members of its species (where animals being of the same species means that they each share the same form, though not numerically).¹² The form (εἶδος, *eidos*) of an animal is its soul (*De anima* 412a27-8, 415b8-14), and I take soul and form to be synonymous with "species," since these all give the essence of the animal.¹³

Although the soul is inseparable from the body (*DA* 413a4-6), I want to distinguish between body and soul in referring to the morphology of the animal, what Aristotle sometimes calls the *morphē*, which can roughly be considered the physical shape. In speaking of *morphē* or shape I am referring to all of the *material* features of the animal, both essential and non-essential, that form its physical appearance (although the essential material characteristics are of course determined *by* its form). It is in this sense that I oppose formal with material (morphological). This distinction is important because some deformities described by Aristotle in the *GA* may resemble their parents with respect to form but not with respect to physical shape.

3. IMPERFECT GENERATION: DEFORMITIES

In *GA* IV, Aristotle explains that deformities occur in generation when there is a lack of symmetry (συμμετρία, *summetria*) between the male and female *spermata* (768b26-9). This lack of symmetry refers to occasions when the concocting movements in the *gonē* are insufficiently powerful, the *katamēnia* is too bulky in relation to the potency of the concocting movements, and/or the *katamēnia* is too cold in relation to the potency of the concocting movements (*GA* 768b26-9). When there is a lack of *summetria*, the movements in the *gonē* fail to "gain the mastery [μὴ κρατήσασα]" over the matter, and so cannot concoct the matter after their own shape (767b16-24). Aristotle uses this account to explain how inherited resemblances, sex determination, deformities, and other deviations from exact resemblance to the father occur, grouping these phenomena together because they all result from the failure of the *gonē*'s movements to master the matter.

¹² I thus do not follow the reading that takes an individual's form to include that individual's non-essential features (such as D. M. Balme, "Aristotle's Biology Was Not Essentialist [Aristotle's Biology]," in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, eds. Alan Gotthelf and James G. Lennox (Cambridge: Cambridge, 1987), 291-312).

¹³ *Eidos* in Aristotle is usually translated as "form" or "species," depending on context. Differentiating between the levels of soul throughout soul transmission is outside of the scope of this paper, but note that: (i) it may be more accurate to identify an animal's species only with its sensitive soul (see *Parts of Animals* I.1 641b10-1); (ii) it has been argued that the female animal actually contributes the *nutritive* soul to generation, thus acting as formal cause for at least the lowest level of soul (see Connell, *Aristotle*, 121-80, Henry "Hylomorphism," 257-88, and Peck, *Generation of Animals*, xv, and for an argument against this, see Gelber "Form," 2010).

For instance, Aristotle says that the birth of a female animal rather than a male has the same cause as the inability to reproduce altogether (*GA* 767a23-9), and that the “monstrosity” that does not resemble its parents has a cause similar to that of deformities and so is itself a type of deformity (769b28-31). I therefore use “deformity” to refer to any instance when the offspring does not resemble its father.¹⁴

Aristotle also describes two mechanisms of deformity or imperfection in *GA* IV. The first is “changing over [μεταβαλλειν],” which is when the movement that concocts a particular potentiality is unable to gain the mastery and changes over to the corresponding opposite movement, that of the female (767b16-24, 768a15-6) (e.g., when the movement from the *gonē* that determines sex, and would make the offspring male like its father, fails to gain mastery, it changes over to the corresponding movement from the *katamēnia*, which makes the offspring female like its mother). The other mechanism is “relapsing [λύεσθαι],” which is when the concocting movement is mastered and relapses to the movement of an ancestor (768a15-22) (e.g., when the movement from the *gonē* that determines fur colour, and would make the offspring the same colour as its father, fails to gain mastery, it relapses to the corresponding movement from the father’s own father, making the offspring the same colour as its paternal grandfather). These are possible because the *kuēma* contains the movements from the mother and both parents’ ancestors in potentiality (768a11-5)¹⁵

Changing over and relapsing can occur together when the movements of the *gonē* cannot gain mastery, actualizing movements of the female or paternal or maternal ancestors. For instance, the movement from the father that determines fur colour may fail to gain mastery and will change over to the movement that determines fur colour from the mother, and this latter movement may then fail to gain mastery and will relapse into the corresponding movement at a further remove (of one of the maternal ancestors). The more imperfect the instance of generation is (the worse the *summetria* is), the more the movement relapses (into a movement of a more distant ancestor) (768b8-10).

¹⁴ The vocabulary for deformity can be unclear, but because of the apparent interchangeability of the terms “ἀναπηρία [deformity]” and “τέρας [monstrosity],” the use of other similar terms for deformity (e.g., “πεπιρωμένος [mutilated],” “ἀτελής [incomplete],” and “δισταραμμένος [distorted]”), and the frequent qualifications Aristotle adds to the use of these words (e.g., “τρόπον τινά [some kind]” at 767b6-9, “τίς [some]” at 769b31), it seems that Aristotle did not distinguish between them. For the claim that despite the variation in his vocabulary of deformity, the terms he uses all point to a broad category of deformity, see Charlotte Witt, “Aristotle on Deformed Animal Kinds,”

Oxford Studies in Ancient Philosophy 43 (2012): 83-106, especially 90-1.

¹⁵ I follow Peck, *Generation of Animals*, 407 and Charlotte Witt, “Form, Reproduction, and Inherited Characteristics in Aristotle’s *Generation of Animals* [Form],” *Phronesis* 30, no. 1 (1985): 55 n. 22 in taking *GA* 768a11-5 to say that the actual movements are present in the male *sperma* and the potential movements are present in the female *sperma*, so all of these movements are then present in the mixture of these *spermata*. I will not consider the interpretation wherein the potentialities for resemblance to father, mother, and ancestors are contained in the *gone* alone, as presented by Cooper, “Metaphysics,” 55-84 (for arguments against this interpretation, see Gelber, “Form,” 183-212 and Heidi Northwood, “Disobedient Matter,” *Epoché* 9, no. 2 (2005): 345-58).

4. IMPERFECT GENERATION: HYBRID ANIMALS

4.1 THE CASE OF HYBRIDITY

In the *GA*, Aristotle first mentions hybridity, which I understand as a kind of deformity (an instance of something going wrong in the generation process, resulting in offspring unlike the father), after explaining how the female provides the material cause for generation and the male provides the formal cause (738b20-8). He says that “the first generation [of hybrid animals], so far as resemblance goes, takes equally after both parents,” but that as “successive generations are produced, the offspring finish up by taking after the female as regards their bodily form” (738b28-37). His intention here is to present a case in which it is clear that the female contributes the material to generation: the *morphē* of hybrid offspring increasingly takes after the original mother who provided the material cause. I take “the female” to refer to the original female parent, the first mother who gave birth to a hybrid—*e.g.*, the original female dog in the case of a male fox and female dog producing a Laconian hound,¹⁶ rather than the particular female of each subsequent generation in which a female Laconian hound reproduces with a male Laconian hound—since Aristotle is trying to show the contribution of the female here and the most charitable and likely reading of this passage is that the subsequent generations are hybrids reproducing with one another.¹⁷

4.2 THE SPECIES OF HYBRID ANIMALS

The first question here is whether Aristotle thinks that the hybrid animal is a new species, distinct from the species of either parent, *or* is of the same species as one of the parents but deviates from the essential material features of the species enough that it *looks* like a different kind of animal (similar to the deformities he describes at *GA* 769b11-26). When a male animal and a female animal of different species reproduce, the offspring may be: (A) of the same species as the father; (B) of the same species as the mother; or (C) of a different species

¹⁶ The offspring of a fox and dog is called a “Laconian hound” (see *History of Animals* 607a3).

¹⁷ Herbert Granger (“Deformed Kinds and the Fixity of Species Deformed Kinds [Deformed Kinds],” *Classica Quarterly* 37, no. 1 (1987): 112 n. 8) and Groisard (“Hybridity,” 167-9) both seem to read the passage this way as well.

than either the mother or father. If (C) is the case, then we cannot *only* explain hybridity as a deformity along Aristotle’s model of imperfect generation, as we can with (A) and (B), but will also have to find some way in which Aristotle can explain the generation of a new species. If (B) or (C) is the case, this would show that the female makes some formal contribution to generation in preventing the successful transmission of the father’s form in case (C) or even transmitting the mother’s form in case (B).

It is highly unlikely that Aristotle envisioned hybrid animals as a new species, though, as in (C). First, his metaphysical conception of species as eternal is opposed to the creation of new kinds. In *GA* II.1, Aristotle says that reproduction allows animals to partake in the eternal, not numerically (*ἀριθμῶν*, *arithmōi*) but specifically (*εἶδει*, *eidei*); the species form is eternal even though individual animals are not, allowing humans, for example, to always exist as a kind (*γένος*, *genos*) (731b31-6). As each form is eternal, the creation of new forms, which did not actually exist before, is impossible.¹⁸ A natural kind such as an animal’s form cannot come to be if there is no pre-existent instantiation of it, and it is through generation that the form gets passed on to another instantiation, i.e., that a form can become embodied and therefore actual.¹⁹

Second, there is no evidence in Aristotle’s discussion of hybridity that he thinks a hybrid animal is of a new species, different from that of either of its parents. The only place in the *GA* where he explicitly says that “two animals which differ in species produce offspring which differs in species [*ἐξ ἑτέρων τῶ εἶδει ἕτερον τῶ εἶδει*]” is in the “abstract argument” against which he argues: when he discusses the infertility of mules in *GA* II.8, after refuting Democritus’ and Empedocles’ explanations for this infertility, he provides a third possible explanation that he goes on to refute (747b31-748a10). It could be argued that when he says that the offspring of animals who differ in species from each other also differs in species, he does not mean that the offspring differs in species from both parents, but only, for instance, from the father.²⁰ But since Aristotle only describes this argument in order to dismiss it as entirely wrong-headed, we cannot learn anything from it about his views on the species of hybrids (748a10-4). In speaking of his own views when rejecting the argument, he no longer refers to the hybrid offspring as *ἕτερον τῶ εἶδει* (differing in species) but simply as the substantivized “πολλὰ ...

¹⁸ See also *DA* II.4 415a26-b7 and *On Generation and Corruption* II.1 338b11-9.

¹⁹ Aristotle may still allow for variations in a species occurring over time, such as evolution, although this is debatable: see James G. Lennox, “Are Aristotelian Species Eternal?,” in *Aristotle’s Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, 131-59 (Cambridge: Cambridge, 2001) and Thomas V. Upton, “Aristotle on Monsters and the Generation of Kinds,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 77, no. 1 (2003): 21-36. If so, it would still not follow that species can change enough over time that they become new species. See also Granger, “Deformed Kinds,” 112 n. 8.

²⁰ There is no genitive, which we might expect with *ἕτερος*, indicating from what the offspring differs with respect to its species—the terms referring to the parents do not play that role here, as they are genitives of origin, with *ἐξ*.

γόνιμα [many ... are fertile],” so uncertainty as to its species has been reintroduced (748a12-4).

If (C) is not the case, and the hybrid is not of some new third species, then (A) *seems* to be the most likely option (considering how Aristotle emphasizes that the father transmits soul), in which case the offspring could be seen as belonging to the father’s species but not completely resembling the father’s essential material characteristics (as with the deformities from GA 769b11-26). But the “progressive feminization”²¹ of hybrids calls this into question.

4.3 FEMINIZATION AND THE EARTH / KATAMĒNIA ANALOGY

We see the progressive feminization of hybrid offspring in a passage, partially cited above, from GA II.4.

The female always provides the material, the male provides that which fashions the material into shape; this, in our view, is the specific characteristic of each of the sexes: that is what it means to be male or to be female... On this account, when a male and a female of different species copulate (which happens in the case of animals whose periods are equal and whose times of gestation run close, and which do not differ widely in physical size), the first generation, so far as resemblance goes [τὴν ὁμοιότητα], takes equally after both parents (examples are the offspring of fox and dog ...), but as time goes on and successive generations are produced, the offspring finish up by taking after the female as regards their bodily form [τὴν μορφὴν], just as happens when seeds are introduced into a strange locality—the plants take after the soil, the reason being that the soil provides the material—*i.e.*, the physical body—for the seeds. (738b20-37)

Animals of different species can reproduce with one another if they are similar enough in species that their essential material characteristics are similar in ways pertinent to producing offspring (*e.g.*, body size or length of pregnancy). In this passage, Aristotle says that the first generation of hybrids looks like an equal cross between its mother and father, but that as “successive generations are produced,” the offspring end up looking like “the female” with respect to their *morphē*.²²

²¹ Groisard, “Hybridity,” 168.

²² Since hybrids are generally sterile (although not according to Aristotle), it is unlikely that Aristotle ever observed anything like this happening in the case of animals. Perhaps he saw “plants tak[ing] after the soil” differently in different places and drew conclusions about how something similar must happen in animal generation. Regardless, the fact that this phenomenon was not something he could have seen happen but nevertheless mentions several times (GA 738b20-37, HA 577b7-11, HA 607a1-7) makes me think that Aristotle has strong reasons for believing that it happens and being motivated to include it in his account of generation.

To make sense of this feminization, consider the analogy Aristotle uses here in which the male's *gonē* is analogous to the *sperma* (seed) of the plant, transmitted to "strange" soil, which is the nutriment (like the *katamēnia*) for the new living thing being generated. The soil provides most of the matter for the new plant being born, with the new plant deriving its nourishment and thus its growth from the soil in which its seed was planted. The matter from which it grows affects how it looks: Aristotle tells us that new plants take after the soil in ways that they would not have, had the seeds been planted in another location. There are several comparisons between plant and animal reproduction/nutrition in the *GA*: for example, as the *kuēma* gets its nourishment from the fertile residue of its mother, the new plant gets its nourishment from the soil (739b35-740a4, 745b23-7), and as the condition of the soil affects the plant growing in that soil, the condition of the *katamēnia* affects the embryo growing inside that uterus (774b24-7). The material cause of animal generation is thus analogous to that of plant generation because the earth that serves as nourishment becomes the material for the growing plant, and the *katamēnia* is likewise the material for the growing embryo (both because the embryo is concocted out of it and because it serves as its nourishment).

This analogy to plants only takes us so far, though. For instance, the male and female principles are not separated in plants, but are contained together in the seed.²³ The *katamēnia* is also specialized as material cause, unlike soil, in that it is potentially an animal with the form of the parents' species. The female dog's *katamēnia* is strange to the male fox's *gonē* in the sense that it is not the matter the movements in the *gonē* intend to act on: the formal cause of an animal with form *x* actualizes matter that has form *x* potentially. In contrast, a plant may look different if it is planted in the soil of one place compared to another, but it is not informed to the degree of the *katamēnia*. The *katamēnia* is not only informed in the sense that it can potentially be concocted in a certain way, as a material cause; it is also a potential efficient cause, as it contains the potential movements of the mother and maternal ancestors.

4.4 FEMINIZATION AND HYBRIDITY AS DEFORMITY

The highly informed nature of the *katamēnia* as both a very specialized material cause and a potential efficient cause allows us to understand hybridity as a deformity: the

²³ On analogies comparing the *katamēnia* to soil, see Connell, Aristotle, 127-50.

formal cause from animal x acts, through the *gonē*, on matter that potentially has form y rather than x . Hence we can suppose that in the first generation of a hybrid, the dog mother's *katamēnia* resists the fox father's *gonē*, since their *summetria* is far from ideal, as they are from different species and not meant to reproduce with one another. The *gonē* does not concoct the matter perfectly after the father's shape, and about half of the time the *katamēnia* gains mastery over the *gonē*'s movements and a movement that was until now only potentially present in the *katamēnia* becomes actual and does the concocting instead. Thus, the product is a hybrid of the fox and dog (a Laconian hound).

An explanation is still needed for the gradual feminization of hybrid offspring. Feminization suggests that the *summetria* between the fertile residues of two similar hybrid animals (two Laconian hounds) is no better than the *summetria* between animals of different species (a dog and a fox). When the male fox reproduces with the female dog, the fox *gonē* and dog *katamēnia* are not in the right proportion to each other, and the *gonē* has trouble concocting the *katamēnia* according to the father's *morphē*. If the Laconian hound generated then reproduces with another Laconian hound, presumably the female's *katamēnia* will be halfway between that suitable for a dog and that suitable for a fox, and the male's *gonē* will be halfway between that suitable for a dog and that suitable for a fox. Why are the *spermata* not in the right proportion to each other here, and why does this imperfection become more pronounced over generations as the offspring increasingly take after the original mother's species?

By looking at the sterility of mules, we can begin to answer these questions, as the sterility of mules is an instance wherein the problems with the *spermata* of the parents (horses and donkeys) are passed down to the next generation, and these problems are compounded in the hybrid offspring (mules) due to the very imperfect *summetria* of the parents. Aristotle says that horses and donkeys are both naturally disposed to be infertile, so that "when there is the additional factor of unnatural mating [*i.e.*, hybridity]," their offspring (the mule) is usually completely infertile (*GA* 748b8-19). Two horses, or two donkeys, will generate a horse, or donkey, that is not infertile (though close to being so), but when a horse and a donkey reproduce their offspring is infertile. This indicates that something about hybrid generation creates an additional problem in the *spermata* of the offspring generated. Although Aristotle thinks that the infertility of mules is an exception among hybrids (other hybrids are fertile, presumably because other species that are similar enough to successfully generate with one another are not as close to sterility as horses and donkeys are), this feature of hybridity, where hybrid generation creates a problem with the *spermata* of the offspring generated, can be seen in the progressive feminization of subsequent generations of hybrids. This additional problem is some kind of imperfection in the *spermata* of the offspring due to the imperfect process of concoction in the creation of the hybrid.

By the deformity model, the *katamēnia* resists the movements of the *gonē* and/or the *gonē* has insufficient potency to properly concoct the *katamēnia*, so (i) the *gonē* is less successful at concocting and (ii) more of the *katamēnia*'s movements take over. This means that (i) the *kuēma* will be less well concocted, so the sperma of the resulting offspring will be less well concocted than it could otherwise have been. Also, since the female animal, including its sperma, is colder than the male, when more of the female's movements end up concocting the *kuēma*, (ii) the resulting fetus will be colder, so its sperma will be colder, i.e., less concocted. Thus the highly imperfect *summetria* between animals of different species leads to the material having a greater impact and results in hybrid offspring that are less well concocted than regular non-hybrid offspring. As with the sterility of mules, there is some kind of imperfection in the *spermata* of the hybrid due to the imperfect process of concoction in the creation of the hybrid.

A male animal whose *gonē* is not well concocted (is colder than it should be) will be worse at concocting *katamēnia*, and a female animal whose *katamēnia* is not well concocted (is colder and/or bulkier than it should be) will be less amenable to being concocted by the *gonē*, and if its movements take over the concoction, they too will be worse at it. Less concocted *gonē* and less concocted *katamēnia* do not stand in the same proportion to each other as well-concocted *gonē* and well-concocted *katamēnia*. Rather, *gonē* that is less concocted is weaker, so it is less effective at concocting and needs the *katamēnia* to be more malleable so that its movements can gain mastery, while *katamēnia* that is less concocted is colder and/or bulkier, so it resists concoction more and, so that it can be mastered, it needs the *gonē* to be more powerful.

If two Laconian hounds generate another Laconian hound, these imperfections in the first generation will increase over the next generations, because the imperfect *spermata* of the Laconian hounds will have more imperfect *summetria*, resulting in the even more imperfect concoction of the embryo of the second-generation hybrid, which will then have even more imperfections in its *sperma*, and so on. So the problems in the *spermata* in the first generation increase in the next generations, and the *gonē* increasingly fails to gain mastery, resulting in the increased contribution of the *katamēnia*. Recall that when the *gonē* cannot gain mastery, movements of the female or the ancestors take over through the mechanisms of changing over and relapsing. The feminization that occurs as the *summetria* gets worse over generations of hybrids shows that more of the movements are changing over and relapsing into those of an ancestor (the mother of the original hybrid).

4.5 TWO POSSIBLE PATHS TO FEMINIZATION

I see two possible paths through which a movement may relapse and change over so as to end up actualizing the corresponding movement of, for instance, a female dog ancestor. I first assume that greater imperfection in the *summetria* means that the movement will first change over to the female side then relapse.²⁴ In the first path, the same dynamics between male and female movements play out as at the beginning of the concoction of the *kuēma*: if a movement from the male (the father), trying to concoct a particular characteristic, fails to gain mastery over the *katamēnia*, it will change over to the corresponding movement of the female (the mother) and then relapse to that of the male maternal ancestor at the next level (the maternal grandfather). Then, still failing to gain mastery, this movement will change over to that of the female maternal ancestor at the same level (the maternal grandmother), and so on. At each level of relapse, the male movement will be more actual than the female movement and so will get the initial attempt at concocting (after all, the movements of the male ancestors got the initial attempt at concocting their own offspring); then, if this male movement is insufficiently powerful and/or the *katamēnia* is still too resistant, it changes over to the female movement at the same level. Via this path, the movement that eventually gains mastery belongs to a distant maternal ancestor: the mother of the original hybrid (e.g., the dog mother of the Laconian hound) or one of her ancestors (e.g., other dogs).

In the second path, because of imperfect *summetria*, a movement from a female ancestor relapses into another movement from a female ancestor, as these movements may be considered closest to each other. The initial movement from the father fails to gain mastery and changes over to the corresponding movement from the mother, which, when it cannot gain mastery either, relapses into the movement of the next *female* maternal ancestor (the maternal grandmother), which may relapse again into the movement of a female ancestor at a further remove (the maternal grandmother's mother), and so on. Via this path, the movement that eventually gains mastery belongs to a distant maternal female ancestor: the mother of the original hybrid (e.g., the dog), or one of her female ancestors (e.g., other dogs). Both possible paths thus end up at movements belonging to an animal of the original mother's species, and so can explain how the movements of the female maternal ancestor who was the mother of the original hybrid (or her ancestors) take over the concoction of the feminized hybrid. We therefore do not need to choose between the paths to conclude that

²⁴ Although feminization could still occur without this initial changing over (because the Laconian hound that is the feminized hybrid's father also has a dog mother in its ancestry) I think an initial changing over, before any relapsing, is more likely, because: (i) since female animals are more imperfect than male ones for Aristotle, it is consistent for the maternal ancestors to be more imperfect than the paternal; (ii) Aristotle's claim that the mule "tends to resemble" its mother in "size, appearance τὸ εἶδος, and vigour" (*HA* 577b7-11; A. L. Peck, trans., *Aristotle: History of Animals*, Vol. II (Cambridge: Harvard, 1970)) suggests that in feminization the movements from the *maternal* side are actualized: the mule, a first-generation hybrid, already resembles its mother's species, and its father does not have the mother's species in his ancestry.

the feminization of later generations of hybrids occurs because, as imperfections in the spermata of each hybrid generation increase, the movements concocting the *kuēma* increasingly change over and relapse, until the majority of the movements actually effecting concoction come from the mother of the original hybrid or her ancestors. The more imperfect the symmetria between parents, the more the offspring resemble their distant female ancestors, which means that their distant female ancestors are contributing more movements.

4.6 METAPHYSICS OF HYBRIDITY: SPECIES AGAIN

Although I have described the hybrid animal as a kind of deformity, it cannot be reduced to any the types of deformity described by Aristotle in the *GA*, because even in the examples given by Aristotle where the animal does not resemble its parents' species at 769b11-26, we still know to what species they really belong, as the deformities in these examples are born to parents of the same species as each other. In contrast, the hybrid animal is born to parents of different species and it is unclear to what species it belongs. This is what still needs to be determined.

As we have seen, “the first [hybrid] generation, so far as resemblance goes, takes equally after both parents” (*GA* 738b31-2), and so looks like a cross between the fox and the dog, or the horse and the donkey. Since we are able to recognize the first hybrid as taking after its father and its mother in equal measure, it must inherit roughly half of its essential material characteristics from the father's side and the other half from the mother's. It follows that, when the hybrid offspring, after several generations, come to resemble the mother of the original hybrid, they are inheriting more than half of the essential material characteristics of that original mother—enough that they look like animals of her species. For example, the feminized Laconian hound would inherit enough of the essential material characteristics of its female dog ancestor who gave birth to the original Laconian hound (or her dog ancestors) for it to look like a dog. Thus, the majority of the essential material characteristics are concocted by movements from that original mother, which are present potentially in the Laconian hound *kuēma* and actualized more as feminization increases. It could, however, still be argued at this point that the feminized Laconian hound from our example only *looks* like a dog, but does not have the dog's form—i.e., that despite inheriting the majority of the original mother's essential material characteristics, the feminized hybrid still does not inherit the original mother's form.

A passage in *Metaphysics* VII.8 seems to suggest that the hybrid has a kind of in-be-

tween form, not a new form altogether but a more general kind to which both its mother and father belong:

In some cases it is even obvious that the producer is of the same kind as the produced [τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἶον τὸ γεννώμενον] (not, however, the same nor one in number, but in form [τῷ εἶδει]), e.g., in the case of natural products (for man produces man), unless something happens contrary to nature, e.g., the production of a mule by a horse. And even these cases are similar; for that which would be found to be common to horse and ass, the genus next above them, has not received a name, but it would doubtless be both, as the mule is both [καὶ ταῦτα δὲ ὁμοίως ὃ γὰρ ἂν κοινὸν εἴη ἐφ’ ἵππου καὶ ὄνου οὐκ ὠνόμασται, τὸ ἐγγυτάτα γένος, εἴη δ’ ἂν ἀμφω ἴσως οἶον ἡμίονος]. (*Meta*.1033b29-1034a1)²⁵

First, this passage suggests that a deformity, such as the production of a mule by a horse, is an instance wherein the producer (τὸ γεννῶν, the father) is not of the same form as its offspring. Second, by saying that “that which would be found to be common to horse and ass, the genus next above them ... would doubtless be both [horse and ass], as the mule is both,” Aristotle suggests that the mule does not belong to the species of either of its parents, but belongs to the more general *genos* (kind) to which both of its parents belong. This option, for the hybrid to have some more general form than a species form, is not the same as option (C), since the *genos* is not a new form being created through hybrid generation but is instead transmitted to the offspring from parents belonging to this *genos*, but rather a fourth option for the species of the hybrid—option (D).

Here I must distinguish between “particular” (“individual”) and “general” (“universal”). Aristotle explains that the individual is, for instance, Coriscus, whose particular characteristics are those that he possesses qua Coriscus, a particular individual. More general are those characteristics that he possesses qua human, and more general still are the characteristics that he possesses qua animal (*GA* 767b23-768b15).²⁶ The movements from the particular male parent qua individual and the movements of more general kinds (“those of the male parent [τοῦ γεννῶντος] and those of general kinds [τῶν καθόλου]”), like the species and genus (e.g., human and animal), are both present in actuality in the *kuēma* (768a11-4). Since all of the actual movements are provided by the *gonē* (the movements of the female and ancestors are potential), the more general movements must also be provided by the *gonē*.

²⁵ W. D. Ross, trans., “Aristotle: Metaphysics,” in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton, 1984), 1552-728.

²⁶ For example, Aristotle describes a deformity that does not resemble any particular ancestor but only resembles its ancestors generally, because it only inherits features that are part of the form to which all of its ancestors belong (features possessed *universally* by that *species*) (*GA* 768b10-5), and another deformity that resembles its ancestors only in an even more general way, as it does not even inherit features that belong to their form, but rather only possesses features that are part of the more general *genos* of animal (possessed *universally* by all *animals*) (769b12-9).

The formal cause is imposed either (1) by the movements that actualize the form by concocting the parts that support the soul, *i.e.*, the essential material characteristics, or (2) by an initial movement that transmits soul at some level of actuality, setting into motion the movements that further actualize soul by concocting the essential material characteristics that support it (*i.e.*, transmitting some telic plan that activates the movements needed to concoct an animal according to the form).²⁷ Given that it is possible for a deformed animal to possess none of the essential material characteristics of a species but still belong to that species (as seen in the case of the deformities at *GA* 769b11-26), (2) is more plausible, since it allows for soul to be initially transmitted successfully even though subsequent movements may fail in concocting the material features prescribed by the form.

Choosing (2) also helps us to make sense of the actual movements of general kinds present in the *spermata* in addition to the actual movements of the male and the potential movements of the female and ancestors (768a11-4). We can understand the particular movements of the father as responsible for particular inherited likenesses and the general movements of the general kinds as responsible for the transmission of form and *genos*.²⁸ In option (2), we know that the particular movements actualized by the general, initial soul-transmitting movement may be supplied by the *gonē* or the *katamēnia*, since we have seen that the *katamēnia* can provide movements that concoct essential material characteristics (as in hybrid generation).

The question remains as to whether the general soul-transmitting movement comes only from the *gonē*, or either the *gonē* or the *katamēnia*. In the former case, the feminized hybrid would not inherit the original mother's form, and in the latter case, the feminized hybrid would inherit the original mother's form because the *katamēnia* would be providing this initial soul-transmitting movement. Recall the options for the species of a hybrid animal: (A) the same species as the father; (B) the same species as the mother; (C) a different species than either the mother or father; or (D) the same *genos* (a kind more general than species) as the mother and father, without a specific form. I have already argued that (C) is not the case. (A) is also unlikely, since, as seen above, Aristotle says at *Meta.* 1033b29-1034a1 that the mule is not of the same species as its father.

As for option (D), it is possible that in the first hybrid generation, when about half of the essential characteristics come from the mother and half from the father, the mother transmits half of her species form and the father transmits half of his species form, which does not amount to a complete species form, but since the mother and father are of the same *genos*, the successfully transmitted characteristics amount to a complete *genos*. Thus in the first hybrid generation, it may be the case that the hybrid animal's form is this general form

²⁷ See Witt, "Form," 46-57, especially 52.

²⁸ See Witt, "Form," 55-7.

(and therefore (D)), rather than a specific one.

Once the successive hybrid generations begin to evince feminization, however, the best option is not (D) but (B). While I am not ruling out the possibility of (D) for the first generation(s), by the time the hybrid offspring are feminized, they have the form of the original mother. If an animal has the essential material characteristics of a particular species, and it has members of that species as ancestors, so that there is somewhere from which that form can be transmitted, the most plausible explanation is that the animal does belong to that species. For instance, a feminized Laconian hound that resembles the original dog mother looks like a dog and has dog ancestors, so it is counterintuitive and unreasonable to claim that the dog form is not causally significant here and that the animal is instead really a fox (with the original fox father's form).²⁹ Without defining what species form is for Aristotle, an animal that looks like a dog and has dogs as ancestors is surely a dog.

(B) is also a better option for feminized hybrids than (D) because Aristotle says that individual movements are stronger and more actual than general ones and so take priority in concoction: in generation, "it is always the peculiar and individual characteristic that exerts the stronger influence," and "the individual takes the leading part, because this is the really existent thing" (*GA* 767b30-4). Feminized hybrids inherit enough essential material characteristics of the species of the mother of the original hybrid so as to look like that species. Since the movements that determine the species are more particular than the movements that determine the *genos*, and are therefore stronger and "more existent," it would again be unreasonable to argue that the more particular movements that determine species are not causally related to the offspring's resemblance to that species. It is most plausible to suppose that these more particular movements (though still of general kinds) transmit species form, rather than only having the more general movements imparting the *genos* (which is more general than a species form).

Therefore it is the mother of the original hybrid who transmits form to the feminized hybrids. This also means that initial soul-transmitting movements can be provided by *katamēnia* and not exclusively by *gonē*. Either the form of hybrids is (D) in the first generation(s) and becomes (B) when the hybrid offspring become feminized, or the form of hybrids is (B) all along; either way, it is clear that the female contributes to both the efficient cause and the formal cause in the generation of hybrids.

²⁹ "If the female determines ... the shape or structure of the body of an animal, she also determines what its soul is—since the outward appearance and general structure of any animal's body reflects inner psychic capacities and functions" (Connell, *Aristotle*, 155).

5. CONCLUSION: THE FEMALE ROLE IN GENERATION

By looking at hybridity, we can see that in the imperfect case of hybrid generation, the female has an active role, affecting and effecting concoction. At least in later generations when hybrids are feminized, the mother's *katamēnia* supplies the efficient cause for the majority of the offspring's essential material characteristics and the formal cause, with its contribution increasing the more imperfect the instance of generation is (the more imperfect the *summetria* gets over the course of generations of hybrids). The material cause of generation therefore has capacities that are more complex, active, and formal than they are usually understood to be in the *GA*.

Complicating the account of matter in this way raises questions about the relationship between formal and material causes; if matter has broader capacities than acting simply as a material cause in Aristotle's account, then the distinction between matter and form also needs to be reassessed. Moreover, the definition of the male as efficient and formal cause and the female as material cause may be a paradigm from which nature often deviates due to imperfections throughout the generation process, or it may be that, while Aristotle would not agree that the material cause plays such an active and in some cases even formal role here, these are unintended implications of his understanding of hybridity.

BIBLIOGRAPHY

- Allen, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC – AD 1250*. Montreal: Eden Press, 1985.
- Balme, D. M. “Aristotle’s Biology Was Not Essentialist.” In *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, edited by Allan Gotthelf and James G. Lennox, 291-312. Cambridge: Cambridge, 1987.
- Code, Alan. “Soul as Efficient Cause in Aristotle’s Embryology.” *Philosophical Topics* 15, no. 2 (1987): 51-9.
- Connell, Sophia. *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals*. Cambridge: Cambridge, 2016.
- Cooper, J. M. “Metaphysics in Aristotle’s Embryology.” In *Biologie, Logique, et Métaphysique chez Aristote*, edited by Daniel Devereux and Pierre Pellegrin, 55-84. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1990.
- Gelber, Jessica. “Females in Aristotle’s Embryology.” In *Aristotle’s Generation of Animals: A Critical Guide*, eds. Andrea Falcon and David Lefebvre, 171-87. Cambridge: Cambridge, 2017.
- . “Form and Inheritance in Aristotle’s Embryology.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39 (2010): 183-212.
- Granger, Herbert. “Deformed Kinds and the Fixity of Species.” *Classical Quarterly* 37, no. 1 (1987): 110-16.
- Groisard, Jocelyn. “Hybridity and Sterility in Aristotle’s *Generation of Animals*.” In *Aristotle’s Generation of Animals: A Critical Guide*, eds. Falcon and Lefebvre, 153-70. Cambridge: Cambridge, 2017.
- Henry, Devin. “Understanding Aristotle’s Reproductive Hyломorphism.” *Apeiron* 39, no. 3 (2006): 257-88.
- Lennox, James G. “Are Aristotelian Species Eternal?” In *Aristotle’s Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, 131-59. Cambridge: Cambridge, 2001.
- . “Kinds, Forms of Kinds, and the More and the Less.” In *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, edited by Allan Gotthelf and James G. Lennox, 339-59. Cambridge: Cambridge, 1987.
- Northwood, Heidi. “Disobedient Matter.” *Epoché* 9, no. 2 (2005): 345-58.
- Peck, A. L., trans. and ed. *Aristotle: Generation of Animals*. Cambridge: Harvard, 1942.
- , trans. and ed. *Aristotle: History of Animals, Vol II: Books 4-6*. Cambridge: Harvard, 1970.
- Ross, W. D., trans. “Aristotle: Metaphysics.” In *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, 1552-728. Princeton: Princeton, 1984.

- Upton, Thomas V. "Aristotle on Monsters and the Generation of Kinds." *American Catholic Philosophical Quarterly* 77, no. 1 (2003): 21-36.
- Witt, Charlotte. "Aristotle on Deformed Animal Kinds." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43 (2012): 83-106.
- . "Form, Reproduction, and Inherited Characteristics in Aristotle's *Generation of Animals*." *Phronesis* 30, no. 1 (1985): 46-57.

La charte et le territoire

JÉRÉMIE CARON



R É S U M É

Nous abordons dans cet article la question de l'indépendance du Québec sous l'angle des droits des peuples autochtones qui habitent son territoire. Partant du constat que leurs revendications légitimes d'un droit à l'autodétermination menaceraient l'intégrité territoriale d'un Québec souverain, nous questionnons les conditions de possibilité en vue d'une convergence des luttes pour la souveraineté; nous cherchons à imaginer l'indépendance du Québec qui soit aussi sa décolonisation. Les conceptions du territoire, fondamentalement opposées entre Autochtones et Euro-américains, constituent la base de notre réflexion qui se veut à la fois décoloniale et anticapitaliste; car celles-ci produisent certainement des systèmes économiques, mais aussi des organisations sociales différentes à bien des égards. En ce sens, la conception autochtone du territoire nous semble d'une richesse non négligeable pour repenser notre rapport au monde et aux autres, spécialement à notre époque de crises environnementale et économique.

La souveraineté du Québec est une question des plus délicates, des plus incertaines et des plus fondamentales pour ce qui s'est constitué à travers l'histoire comme le *peuple québécois*. Des plus délicates, car elle renvoie à une vieille rancune, celle de l'échec militaire et de la soumission au conquérant britannique, subordination qui se répercute encore dans nos rapports sociaux contemporains. Des plus incertaines car, avec le temps, ce peuple québécois oublie peu à peu son histoire et son identité pour embrasser les enjeux de la modernité mondialisée, cherchant à jouer le jeu de l'économie globale de marché. Des plus fondamentales, car il en va de son identité culturelle, de sa spécificité en tant que peuple et de ses modes de vie intimement liés aux terres qui courent le long du fleuve St-Laurent.

Considérant ces caractéristiques, la question de la souveraineté québécoise pose un problème remarquable: elle redouble et fait écran aux revendications analogues exprimées par les peuples autochtones envers lesquels le Québec agit en tant que colonisateur – et est susceptible d'agir de même advenant son accession à l'indépendance. Il en va précisément non seulement des revendications des peuples autochtones sur l'actuel territoire québécois, mais de leurs droits fondamentaux à l'autodétermination, à l'autonomie gouvernementale et au mode de vie de leur choix.

Ces droits sont-ils compatibles avec une hypothétique indépendance du Québec par

rapport au Canada ? La vision du peuple québécois et de ses dirigeants peut-elle se concilier avec les intérêts des Autochtones ? Quels sont les obstacles et les limites possibles, mais aussi les bases politiques et philosophiques envisageables pour un tel projet concernant la délimitation et l'autonomisation d'un territoire abritant des peuples, des langues, des histoires et des idéologies différentes, voire contradictoires ?

Nous tâcherons ici d'examiner ce problème dans une perspective critique. Nous tenterons de mettre en lumière les conditions juridiques, économiques et politiques à l'intérieur desquelles l'accession à la souveraineté du Québec pourrait se réaliser, en considérant de manière centrale le droit à l'autodétermination des peuples autochtones habitant le territoire québécois. À travers cette réflexion, nous adopterons également une position philosophique politique selon laquelle le colonialisme moderne repose inévitablement sur une entreprise idéologique de type capitaliste.

Après un bref éclaircissement des concepts mobilisés pour notre réflexion, nous aborderons le problème en trois volets. Nous observerons d'abord de quelle manière le problème juridique de l'intégrité territoriale constitue un enjeu central de la souveraineté québécoise par rapports aux revendications autochtones. Cela nous amènera à réfléchir sur les différentes conceptions du territoire et sur les modes d'activité économique qu'elles engendrent au sein des cultures autochtones ou de la culture euro-américaine. Nous considérerons finalement les répercussions que de telles conceptions du territoire peuvent avoir sur le plan politique en termes de relations sociales et interculturelles, puis de quelle manière le mode d'organisation politique autochtone peut représenter une source d'inspiration valable pour penser une existence collective radicalement décoloniale.

1. SOUVERAINETÉ, AUTODÉTERMINATION, TERRITOIRE

La souveraineté d'un État se définit par l'exclusivité de son pouvoir sur un territoire national et sur les populations qui y vivent, renvoyant ainsi à son indépendance face aux puissances étrangères. L'idée de souveraineté peut néanmoins souffrir certaines souplesses lorsqu'elle s'applique à des collectivités politiques infranationales telles que les peuples autochtones des Amériques ou l'État québécois. La souveraineté se mesure alors par la capacité de ces groupes à s'autogouverner tout en relevant d'une autorité supérieure. Cette nuance s'articule alors selon l'étendue de cette capacité d'autogouvernement, circonscrite la plupart du temps par l'autorité supérieure – coloniale, dans le cas des peuples autochtones. Pour ces derniers, la souveraineté

revêt un grain plus fin en ce qu'elle relève du « droit naturel de tous les êtres humains de définir, de maintenir et de perpétuer leur identité individuelle, collective et nationale¹. » Ce principe, en ces termes, implique d'ailleurs une dimension spirituelle visant au maintien de l'harmonie dans les relations avec le monde humain et non humain (la terre).²

L'autodétermination est alors le principe rendant possible la mise en œuvre de cette souveraineté.³ En vertu du droit international, le droit autochtone à l'autodétermination constitue le droit des peuples à prendre en main leur destinée, notamment par le contrôle de leur développement économique, social et culturel.⁴ Il assure également à ces collectivités le pouvoir de déterminer librement leur statut et leur mode de représentation politique *au sein des États existants*.⁵ Cette dernière précision implique que leur droit à l'autodétermination demeure en définitive subordonné au pouvoir législatif étatique.⁶ C'est ici qu'intervient le principe d'autonomie gouvernementale, mettant en place les conditions concrètes d'un équilibre (précaire) entre le pouvoir législatif de l'État et l'autodétermination des peuples autochtones. Ces conditions consistent d'une part à permettre l'établissement d'institutions politiques et administratives, visant à maintenir une certaine indépendance face aux gouvernements (fédéral et provincial), et d'autre part, à garantir une base territoriale, constitutive de l'identité et du mode de vie autochtones.⁷

Le territoire est, en droit, la pierre angulaire de la souveraineté politique : il constitue littéralement le sol *sur* ou *par* lequel s'établit le pouvoir souverain d'un peuple. Cette subtilité (le pouvoir s'établit-il *sur* un territoire depuis l'extérieur, ou y est-il plutôt *inhérent* ?) reflète une contradiction fondamentale entre les conceptions autochtones et euro-américaine du rapport à la terre. La conception occidentale témoigne d'un rapport souvent instrumental au territoire et à la nature, organisé autour du principe de propriété, selon lequel on peut posséder une certaine superficie de terre dont la valeur s'estime à la somme des ressources exploitables. Les conceptions autochtones relèvent quant à elles d'un rapport d'appartenance au territoire duquel émane une responsabilité pour ses habitants de le protéger et d'en assurer la pérennité au bénéfice non seulement du groupe lui-même mais également de l'ensemble des éléments de

¹ *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, cité dans Guylaine Grenier, *Le droit des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale dans le contexte de l'accession du Québec à la souveraineté*. (Mémoire de maîtrise, Université McGill, 2001). p.8

² Glen Sean Coulthard, « Pour que vivent nos nations, le capitalisme doit mourir ». *Nouveaux Cahiers du socialisme*, no 18 (2017), p.17

³ Grenier, *op.cit.* p.9

⁴ ONU, « Article 3 », dans Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, 2007. p.5

⁵ Grenier, *op.cit.* p.46

⁶ *Ibid.* p.25

⁷ *Ibid.* p.9

la nature, humains comme non humains.⁸ Cette conception du territoire est enracinée dans la vision cosmologique commune à de nombreux peuples autochtones, « le Grand cercle de la Vie »⁹, et se retrouve ainsi au cœur de leur existence : « Ce que recoupe «terre» ici doit être pris au sens le plus complexe d'un état de la capacité d'une pratique de parole d'activer le plus grand nombre possible de rapports dans l'horizon de soutenir la vie¹⁰. »

Le rapport au territoire ne s'y limite pas, il est constitutif d'une forme de vie, et affecte la façon dont les relations sociales sont organisées entre individus. Le principe de propriété privée établit un rapport d'inégalité, de subordination entre les individus qui possèdent (plus) et ceux qui ne possèdent pas (ou peu). C'est ce rapport de force qui induit les principes de notre système économique actuel, sous-tendant la production et la reproduction matérielles de la société, et réduisant l'individu, comme la nature, à sa place dans l'espace économique : producteur, consommateur, marchandise...¹¹ Cette dynamique instrumentale est bien loin du principe autochtone d'appartenance à la terre – principe traduit (ou trahi) par les termes juridico-légaux de *propriété collective* – qui suppose plutôt un mode égalitaire d'organisation sociale, lequel oppose à l'ordre occidental cherchant à niveler les différences au sein de l'appareil juridico-économique une anarchie septentrionale respectant ces différences dans une perspective d'harmonie cosmique.¹²

C'est uniquement à l'aune de cette opposition fondamentale découlant des conceptions singulières du rapport au monde et à la terre qu'on constate la profondeur du fossé qui sépare les peuples autochtones et francophone du Québec, deux ordres civilisationnels aspirant également à la souveraineté politique *sur* ou *par* un même territoire.

2. LE PROBLÈME JURIDIQUE : L'INTÉGRITÉ TERRITORIALE

Le projet souverainiste québécois fait lui-même référence à l'autodétermination des peuples pour justifier sa volonté de sécession avec le Canada. Mais le droit ainsi revendiqué ne constitue toutefois pas une base juridique valable sur laquelle un État peut s'appuyer pour déclarer

⁸ Rémi Savard, *Le sol américain : propriété privée ou terre-mère?...* (Montréal : L'Hexagone, 1981), p.12-13

⁹ *Ibid.* p.13

¹⁰ Dalie Giroux (a), « Indépendances », dans *Le Québec brûle en enfer*, (Montréal : M éditeur, 2017), p.129

¹¹ Savard, *op.cit.* p.12

¹² *Ibid.* p.13

son indépendance.¹³ En effet, le droit international subordonne l'autodétermination des peuples au respect de « l'intégrité territoriale ou [de] l'unité politique d'un État souverain et indépendant. »¹⁴ C'est donc sur la base de ce principe même d'intégrité territoriale que le Québec devra appuyer une déclaration unilatérale d'indépendance vis-à-vis le Canada. Cette déclaration unilatérale, représentant l'option la plus prometteuse pour réaliser son indépendance par rapport à une modification constitutionnelle négociée avec l'État fédéral, soumettrait *de facto* le Québec aux principes du droit international qui régissent l'intégrité territoriale des États nouvellement indépendants.¹⁵

Disons d'emblée que la délimitation du territoire que recouvrerait un Québec souverain demeure un enjeu crucial pour l'accomplissement du projet nationaliste. C'est sur cet enjeu, qui concerne directement les populations autochtones, que se révèle le plus nettement la confrontation des conceptions autochtones et québécoise du territoire. Les questions que soulève cet enjeu sont tributaires, après tout, du droit des Autochtones à l'autodétermination : ceux-ci pourraient éventuellement choisir de se rattacher à la Couronne britannique, soit l'autorité avec laquelle ils sont en fait en relation par l'intermédiaire de l'État canadien, et choisiraient donc d'être en partition avec un Québec nouvellement indépendant.¹⁶ Selon certaines modalités et en référence à l'octroi par le Canada en 1912 des Terres de Rupert couvrant le nord québécois¹⁷, la mise à exécution de cette démarche partitionniste pourrait représenter une amputation de près des deux-tiers du territoire québécois actuel.¹⁸ Est-il nécessaire de spécifier que cette perte de territoire représenterait un appauvrissement majeur en ressources naturelles indispensables pour la consolidation de l'économie nationale envisagée par le projet indépendantiste?

Il est donc essentiel pour le Québec d'accéder à l'indépendance de façon à garantir l'intégrité de son territoire actuel. Mais il doit renoncer d'entrée de jeu au principe international de l'intangibilité des frontières, la doctrine de l'*Uti possidetis juris*¹⁹, qui assure le maintien des délimitations territoriales d'un État nouvellement indépendant, cette doctrine étant spécifique aux situations coloniales.²⁰ L'alternative pour le Québec serait alors d'appliquer le principe de la *souveraineté effective*, qui consiste à exercer un contrôle exclusif, « ni contesté ni manifestement

¹³ Grenier, *op.cit.* p.48

¹⁴ ONU, « Article 46 », *op.cit.* p.15-16

¹⁵ Grenier, *op.cit.* p.48

¹⁶ *Ibid.* p.69

¹⁷ *Ibid.* 92. C'est notamment une partie de ces terres qui fut l'objet de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (1977).

¹⁸ *Ibid.* p.53

¹⁹ *Ibid.* p.78. Qui signifie littéralement : « Comme on possède, ainsi l'on possédera », cf. p.79

²⁰ *Ibid.* p.81. La question, à mon sens, demeure ouverte quant à savoir en quoi la situation du Québec pourrait être considérée comme une situation coloniale face à l'impérialisme britannique.

contestable », sur l'ensemble de son territoire et de ses populations.²¹ Cela signifie littéralement la réappropriation de toutes les compétences fédérales touchant les terres à l'intérieur des frontières actuellement définies du Québec ainsi que leurs occupants.²² Il est alors aisé d'entrevoir les risques qu'une telle approche entraînerait : entre autres, la réticence probable des peuples autochtones à reconnaître l'autorité québécoise mérite une attention particulière. La souveraineté territoriale qu'ils revendiquent pour eux-mêmes, soit celle de déterminer leur statut et leur orientation politiques au sein de l'État canadien, les appellerait à résister au contrôle du Québec, qui se montrerait alors plus autoritaire et par-là même répressif dans l'optique de garantir sa propre indépendance, minant ainsi sa prétention à la souveraineté effective, celle-ci ne devant être « ni contesté[e] ni manifestement contestable²³. »

Ces confrontations hypothétiques laissent entrevoir la difficulté qu'aurait le Québec à soutirer au Canada ses compétences en matière de territoire et de relations avec les peuples autochtones. Le gouvernement fédéral est notamment chargé d'un devoir de fiduciaire, hérité de la Couronne britannique lors de la Confédération de 1867²⁴, l'obligeant à défendre les intérêts des Autochtones par l'exercice unilatéral de son pouvoir discrétionnaire au bénéfice de ces derniers.²⁵ Cette obligation pourrait entre autres justifier l'intervention du gouvernement fédéral contre l'exercice par le Québec d'un contrôle imposé de force aux peuples autochtones. Mais elle contraint également l'État canadien, même advenant un transfert pacifique de son devoir de fiduciaire au Québec indépendant, à veiller à ce que celui-ci en assume l'entière responsabilité.²⁶ Cette situation juridique entraîne donc, selon la Cour suprême du Canada, l'obligation de toutes les parties, incluant les peuples autochtones, à négocier les modifications constitutionnelles qu'engendrerait la sécession du Québec.²⁷

On comprend alors en quoi le consentement des peuples autochtones est nécessaire au projet souverainiste québécois. Outre le fait qu'il représente pour le Québec une condition essentielle à la reconnaissance de son indépendance par la communauté internationale²⁸, il constitue également la condition rendant possible l'exclusion du pouvoir fédéral sur son territoire, et donc de sa souveraineté effective. Bien entendu, pour obtenir ce consentement, le Québec doit offrir aux peuples autochtones des garanties constitutionnelles à tout le moins équivalentes à celles présentement acquises dans le cadre de la Confédération canadienne.²⁹

²¹ *Ibid.* p.77

²² *Ibid.* p.83

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* p.95

²⁵ *Ibid.* p.90

²⁶ *Ibid.* p.95

²⁷ *Ibid.* p.97. cf. *le Renvoi relatif à la sécession du Québec* (1998).

²⁸ *Ibid.* p.86-87

²⁹ *Ibid.* p.106

L'une de ces garanties concerne notamment l'article 35 de la Constitution, reconnaissant « de façon explicite le statut et les droits [ancestraux] particuliers des peuples autochtones. »³⁰ Or, malgré une Constitution québécoise proposée par le Parti Québécois en 1995 et affirmant la reconnaissance de ces droits (en subordination toujours à l'intégrité du territoire)³¹, dans les faits, les institutions québécoises semblent plus que réticentes à en appliquer les principes. En effet, dans l'affaire *R. c. Côté* (1996), le gouvernement du Québec soutenait qu'aucun droit lié au titre indien ne s'appliquait sur le territoire de la Nouvelle-France en vertu du régime colonial français.³² C'est à se demander si le Québec indépendant ne serait pas plutôt tenté de reproduire et voire d'aggraver ses rapports coloniaux, au lieu de s'en défaire franchement, dans le processus d'édification d'une nouvelle société!

3. LE PROBLÈME ÉCONOMIQUE : LE RAPPORT AU TERRITOIRE

Considérant donc la possibilité qu'ont les peuples autochtones de se rallier au Canada, avec les terres auxquelles ils ont droit, plutôt que d'accepter la nouvelle autorité étatique québécoise, l'enjeu de l'intégrité territoriale peut être abordé comme le point névralgique de la question souverainiste. Mais la réflexion qui doit se faire gagnerait à être transportée à l'extérieur du seul cadre juridique, c'est-à-dire au niveau plus fondamental du territoire lui-même, que ce cadre prétend justement quadriller de ses lois. Nous supposons ici que c'est sur la base d'un rapprochement des différentes conceptions du territoire présentes au Québec que le projet souverainiste québécois peut être concilié avec les revendications à l'autodétermination des peuples autochtones. C'est plus précisément par une meilleure compréhension du rapport autochtone au territoire que le Québec saurait le mieux se dégager de sa mentalité colonialiste en reconnaissant pleinement à ces peuples leur droit inhérent de se gouverner eux-mêmes.

Cette mentalité colonialiste est héritée en partie du cadre fédéral canadien.³³ Elle se définit par une volonté d'assimilation ou de mise en tutelle des Autochtones via l'extinction progressive de leurs droits inhérents, de façon officielle ou implicite, en vue de leur imposer la souveraineté de l'État.³⁴ Sans nier officiellement les engagements contractés par son appui à la *Déclaration des Nations Unies*³⁵, dans les faits, le Canada pose obstacle à l'exercice d'une réelle

³⁰ *Ibid.* p.22

³¹ *Ibid.* p.108 cf. Loi concernant l'avenir du Québec, (projet de loi n°1), 1995.

³² *Ibid.*

³³ Sylvie Vincent, « Identité québécoise : l'angle mort : Synthèse des textes de Rémi Savard publiés dans les journaux ». *Recherches amérindiennes au Québec : Rémi Savard. Le sens du récit.* 40, no 1-2 (2010) : p.18

³⁴ *Ibid.* p.15-16

³⁵ ONU, op.cit. À noter que le Canada n'y a adhéré pleinement qu'en 2016 : cf. <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1309374407406/1309374458958>

autodétermination des Autochtones, en raison notamment de l'absence de cadre contraignant lié à ses engagements.³⁶ Cette mentalité, étroitement liée à la conception occidentale du territoire, fixe les principes sur lesquels reposent les ententes territoriales entre le Canada et les peuples autochtones. Ces principes, caractérisés par une logique d'accaparement et d'exploitation des ressources naturelles sont appliqués au détriment d'une autre forme d'intégrité du territoire, celle de la nature, qui assure aux Autochtones un milieu et un mode de vie traditionnels. Ce sont ces principes qu'il faut remettre en question – tels que la priorité de l'intérêt général au développement économique par rapport aux droits inhérents d'un peuple sur son territoire – afin de rompre avec ce cadre colonial si déterminant pour les relations du Québec avec les peuples autochtones.³⁷

Mais force est d'admettre que, jusqu'à présent, la société québécoise démontre en la matière un sérieux manque d'imagination. À ce propos, il n'y a qu'à évoquer les négociations qui ont mené à la *Convention de la Baie James et du Nord québécois* en 1977. Son texte reprenait presque mot à mot la rhétorique coloniale des traités numérotés des cinquante premières années de la Confédération, ayant pour but principal l'accaparement des terres autochtones.³⁸ Cette Convention inaugurerait ainsi la modernité québécoise et cristallisait par des manœuvres douteuses l'ambition du *Québec inc.* de fonder sa force économique sur l'exploitation des ressources naturelles de son territoire. Notons également les attitudes de mépris et de suspicion de la société québécoise et de ses représentants à l'égard des peuples autochtones. En corrélation directe avec sa volonté d'indépendance, le Québec perçoit les Autochtones qui manifestent leurs revendications à l'autodétermination comme des concurrents à la souveraineté. Cet esprit de clocher propre à la société québécoise l'amène à assimiler les peuples autochtones – tout comme les immigrants d'ailleurs – au pouvoir anglais, comme d'équivalents ennemis de son identité, plutôt que de voir en eux de potentiels alliés susceptibles de contribuer au projet nationaliste.³⁹

En ces termes, il apparaît important de définir contre quoi une telle libération s'opérerait. Autrement dit, quelle forme prend la domination britannique qui afflige le peuple québécois et quelle est sa visée? L'entreprise coloniale britannique, comme à n'en pas douter le colonialisme français, a pour fin de s'approprier la souveraineté territoriale afin de garantir l'accès à l'exploitation industrielle des ressources naturelles.⁴⁰ C'est essentiellement sur cette prémisse que s'est construit le Canada, fidèle aux ambitions de la Couronne, en s'unifiant « d'un océan à l'autre » par la voie ferrée destinée au transport de ses ressources à la grandeur du territoire.

³⁶ Dalie Giroux (b), « Pour une véritable décolonisation de l'état canadien ». *Relations*, n°791 (2017) : p.23

³⁷ *Ibid.* p.22

³⁸ Savard, *op.cit.* p.24-25

³⁹ Vincent, *op.cit.* p.16

⁴⁰ Giroux (b), *op.cit.* p.22

C'est avant tout cette entreprise nationale de capitalisme extractiviste qui dépouilla de leurs terres les peuples autochtones et francophones, par l'entremise des divers traités numérotés, ou de l'*Acte de Québec* (1774).⁴¹ Le Québec, dans son projet indépendantiste, devrait alors se demander à qui sert le développement du territoire; quelle est la logique capitaliste de dépossession qui soutire aux populations leur souveraineté territoriale et sous-tend l'existence même de l'État colonial canadien. Si l'indépendance du Québec signifie la reproduction de cette logique de dépossession à ses propres fins, ou plutôt aux fins des grandes entreprises, même nationalisées, engagées dans le développement énergétique du Nord, en quoi se libère-t-il véritablement de la domination coloniale ?⁴²

Sur ce point, le peuple québécois aurait tout avantage à s'inspirer des modèles économiques autogestionnaires traditionnellement pratiqués chez les peuples autochtones. Ces modèles présentent des alternatives fécondes aux tendances totalisantes et dominatrices du capitalisme⁴³ et cela est d'autant plus pertinent à l'ère néolibérale où nous sommes aux prises avec une crise environnementale majeure. Ce changement de perspective appelle toutefois un questionnement en profondeur des principes qui structurent notre organisation et nos revendications sociales. En ce sens, nous, souverainistes de toute culture, devrions appuyer notre projet de souveraineté sur la notion d'indépendance plutôt que d'identité, cette dernière référant au concept paradigmatique libéral de propriété privée, c'est-à-dire l'« armature culturelle du capitalisme ».⁴⁴ Chez les Autochtones, cette indépendance est celle de la « culture totale », leurs institutions et leurs modes de vie et de connaissance traditionnels, face à l'acculturation capitaliste.⁴⁵

Le mouvement actuel de *résurgence* dans la pensée autochtone, concernant notamment le rapport au territoire et l'organisation sociale, offre des pistes de solution viables pour une déprise collective du capitalisme colonial. La *résurgence*, qui se veut une forme de lutte politique pour le droit à l'autodétermination par l'entremise d'une régénération (*résurgence*) des pratiques et des modes de vie traditionnels autochtones, incarne les paramètres d'une relation d'appartenance au territoire, à l'opposé d'un rapport instrumental de domination et d'exploitation. Cette relation se caractérise particulièrement par la responsabilité qu'elle implique de « maintenir des rapports de réciprocité dans nos interactions avec le monde humain et non humain – la Terre. »⁴⁶ C'est sur cette base, sur cette logique inverse au capitalisme extractiviste canadien que se déploie la pensée économique et politique autochtone.

⁴¹ Vincent, *op.cit.* p.19 Sans oublier la grande Déportation des Acadiens dans les provinces maritimes en 1755.

⁴² Rémi Savard, « Dialogue entre colonisés », dans *Destins d'Amérique*, (Montréal : L'Hexagone, 1979), p.34

⁴³ Savard, *op.cit.* (1981) p.34-35

⁴⁴ Giroux (a), *op.cit.* p.120

⁴⁵ *Ibid.* p.121

⁴⁶ Coulthard, *op.cit.* p.17

Une pensée débordant le monde des idées en ce qu'elle s'incarne dans des pratiques concrètes, des manières de vivre et de concevoir le monde, non seulement intellectuellement mais aussi physiquement, émotionnellement et spirituellement.⁴⁷ Ces pratiques et manières de vivre supposent une conception du monde qui est directement liée à la terre par une vision écosystémique d'interdépendance entre toutes formes de vies. C'est ce qui nous semble ici particulièrement fécond pour lutter contre le capitalisme et ses effets délétères sur l'environnement et la société humaine, en plus de constituer une base culturelle fondamentale à la décolonisation.⁴⁸ Il s'agit en cela de réhabiliter des modes de vie économique radicalement durables, encourageant certaines formes d'autosuffisance, tout en demeurant contemporains de la vie moderne par leur extension pratique en milieu urbain, au-delà des activités autochtones traditionnelles. Sont enfin rattachés à cette perspective les modes d'organisation politique autochtones coextensifs à ce rapport d'appartenance au territoire, qui établissent des formes de gouvernance décentralisée favorisant la participation égalitaire et la recherche de consensus dans des prises de décision collectives.⁴⁹

4. LE PROBLÈME POLITIQUE : LE RAPPORT AUX AUTRES

L'appel ici fait à l'élaboration d'un rapport d'appartenance au territoire implique également de repenser l'organisation sociale et politique qui en découle sur la base de nouveaux rapports entre individus et entre collectivités. En effet, le rapport que nous entretenons avec la terre a une influence profonde sur la cohabitation sociale des personnes et des peuples.⁵⁰ Le modèle autochtone d'une gouvernance décentralisée, participative et consensuelle peut constituer une source d'inspiration pour concevoir ce que pourrait être la politique d'un Québec indépendant, particulièrement en ce qui a trait à ses relations avec les peuples autochtones habitant son territoire. Il s'agirait même d'une condition favorable sinon essentielle à l'intégration de ceux-ci dans le projet souverainiste québécois. Pour que les Autochtones acceptent que la souveraineté du Québec puisse s'exercer à l'égard de leurs collectivités et de leurs terres, et qu'ils se détournent des droits et des garanties constitutionnelles acquis au sein du Canada, il faut qu'ils se sentent appartenir à ce projet, et pour ce faire qu'ils y participent activement et de concert avec le peuple québécois.

⁴⁷ cf. Leanne Simpson, *Danser sur le dos de notre tortue*. (Montréal : Varia, 2018).

⁴⁸ Coulthard, *op.cit.* p.17-18

⁴⁹ *Ibid.* p.19

⁵⁰ Savard, *op.cit.* 1981, p.8 et 10

Mais cette éventualité nécessite d'abord une ouverture en ce sens de la part du Québec, de ses institutions comme de ses citoyens et citoyennes. La mentalité colonialiste revient ici se poser en obstacle au développement de relations égalitaires avec les peuples autochtones et à la reconnaissance de leur droit à l'autodétermination. C'est donc en définitive à cette mentalité persistante, obstacle tout aussi majeur pour les rapports interculturels et pour la conception du territoire basée sur un rapport d'appartenance, qu'il faut s'attaquer pour constituer la base culturelle appropriée pour un nationalisme juste. Et la voie à privilégier pour cette transformation est, comme en bien des choses, celle de l'éducation.

Éduquer les Québécois et Québécoises à la condition autochtone serait pour nous un premier pas, fondamental, vers la conscience de notre position ethnocentriste (occidentale) définissant notre rôle dans nos relations avec ces peuples. La connaissance (ou la méconnaissance) de l'histoire des Autochtones, mais aussi de leurs langues, qui offrent une compréhension de leurs conceptions du monde, constitue un facteur déterminant pour la qualité de ces relations.⁵¹ La prise de conscience qui s'en dégagerait serait également celle de l'idéologie colonialiste dont nous héritons et qui est entretenue par notre participation aux structures économiques extractivistes canadiennes.⁵² Une telle éducation nous permettrait ainsi d'acquérir non seulement une sensibilité plus fine vis-à-vis leurs revendications et leurs désirs identitaires, mais aussi une plus grande acuité de notre propre identité en tant que peuple distinct.

Faute d'une prise de conscience radicale, d'une compréhension de notre conditionnement idéologique colonialiste comme racine du problème dans nos relations avec les Autochtones, nous ne pouvons envisager qu'avec peine la possibilité d'une alliance en vue de l'indépendance nationale : alliance souhaitée, par moment, au sein des peuples autochtones; toujours boudée, par ignorance ou par mépris, chez les francophones.⁵³ Mais il suffirait de rappeler au Québec son histoire, pour qu'il « se souvienne » que depuis la *Conquête britannique* (1759) et la *Proclamation Royale* (1763), en passant par la répression des *Patriotes* (1837-1838) et l'*Acte d'union du Haut et du Bas-Canada* (1841), et considérant ensuite la *Loi sur les Indiens* (1856) qui précéda la *Constitution* de 1867, et le *Livre Blanc* (1969) précédant le rapatriement constitutionnel de 1982, l'attitude des Anglo-saxons à l'égard des francophones a toujours correspondu à celle que ceux-ci adoptaient à l'égard des Autochtones.⁵⁴ Et étant donné nos aspirations respectives à une souveraineté opposée à la Couronne, les Britanniques ont stratégiquement entretenu la division entre nos deux collectivités de façon à nous rejeter, Francophones et Autochtones, hors des lieux de pouvoir.⁵⁵ *La Proclamation Royale*, qui est au fondement du cadre géopolitique actuel et encore aujourd'hui in-

⁵¹ Vincent, *op.cit.* p.21

⁵² *Ibid.* p.18

⁵³ *Ibid.* p.19

⁵⁴ *Ibid.* p.15

⁵⁵ *Ibid.* p.18

voquée par les peuples autochtones comme garantie originelle de leurs droits territoriaux, est un bon exemple de cette stratégie divisante. La reconnaissance accordée aux peuples autochtones concernant leurs possessions territoriales, qui étaient soumises à l'autorité britannique dans l'éventualité de transactions foncières avec les colonies anglaises, avait pour but de faire obstruction à l'expansion de ces dernières qui préparaient alors la *Révolution américaine* (1775-1783).⁵⁶

Le Québec d'aujourd'hui aurait donc tout intérêt à s'associer aux peuples autochtones habitant son territoire pour comprendre les racines historiques de son identité culturelle, mais aussi pour acquérir l'indépendance politique qui en est indissociable.⁵⁷ Une telle association, comme tout rapport positif avec les peuples autochtones, ne peut se réaliser qu'en dehors de toutes références coloniales⁵⁸, c'est-à-dire par une « véritable décolonisation »⁵⁹ de nos relations politiques, économiques et culturelles. Cette décolonisation prendrait la forme d'une reconnaissance effective des droits autochtones à l'autodétermination et à la souveraineté politique.⁶⁰ Elle s'ouvrirait alors sur une autre conception de la souveraineté elle-même, plus près justement de la perspective autochtone, celle d'une souveraineté partagée.⁶¹

Cette souveraineté partagée irait à l'encontre du cadre juridico-politique occidental : elle contesterait ainsi le colonialisme, que ce cadre-ci rend possible et légitimise, tout en contestant son fondement capitaliste. Un *État-nation* qui se constituerait sur ces bases ne se définirait en ces termes qu'en référence aux autres États comme le Canada, par rapport auquel le Québec, fort d'une souveraineté plurielle, se ferait indépendant. Le Québec représenterait ainsi davantage qu'un État, mais plutôt un espace traversé par des réseaux associatifs de collectivités à géométrie variable⁶² nécessairement ouvert à l'altérité sur le plan intérieur par le partage de la souveraineté, mais également au-delà de ses frontières par l'intermédiaire d'alliances avec d'autres communautés en lutte contre le capitalisme et le colonialisme.⁶³

Cette souveraineté, portée par les peuples autochtones et par nous-mêmes, Québécoise et Québécois, et découlant de la reconnaissance ou plutôt, de l'affirmation du droit à l'autodétermination de chaque collectivité, constitue une condition essentielle pour mener à bien l'indépendance d'un Québec décolonial. Cette décolonialité est nécessaire en ce sens où les peuples autochtones doivent être inclus dans le projet d'indépendance politique, et ce, de plusieurs façons : qu'ils puissent fournir un apport stimulant à la constitution d'un Québec nouveau⁶⁴; qu'ils

⁵⁶ Savard (1981), *op.cit.* p.17

⁵⁷ Savard (1979), *op.cit.* p.36

⁵⁸ *Ibid.* p.34

⁵⁹ Giroux (b), *op.cit.* p.21

⁶⁰ Vincent, *op.cit.* p.20

⁶¹ Giroux (b), *op.cit.* p.23

⁶² *Ibid.*

⁶³ Coulthard, *op.cit.* p.20

⁶⁴ Vincent, *op.cit.* p.23

puissent vivre de leurs terres en accord avec leur vision du monde; que leurs modes de vie, de connaissance et de pensée soient pour nous sources d'inspiration pour un rapport plus sain avec la nature; à ce que nous nous créions une image de nous-mêmes qui soit « autre chose que la négation de ces peuples »⁶⁵, et plutôt l'affirmation de nos identités propres et unies dans un projet commun.

5. CONCLUSION

Notre conclusion, nous devons le reconnaître, peut sembler radicale. Mais elle ouvre sur une forme d'organisation sociale qui, si l'on accepte la vraisemblance de nos prémisses et la validité de leur articulation, présente une alternative pertinente au système capitaliste actuel. Retraçons-la brièvement.

Nous posons d'abord que le colonialisme en général, et au Canada en particulier, repose sur une idéologie, voire sur une entreprise de type capitaliste. Nous déduisons ensuite que celle-ci se pose en contradiction directe non seulement avec les modes de gouvernance et de subsistance autochtones, mais plus généralement avec une vision du monde et une philosophie constitutive de leur existence en tant que peuples. Nous considérons alors le projet souverainiste québécois, dont un enjeu majeur est l'intégrité territoriale, comme une occasion pour repenser nos relations, entre Euro-Américains à majorité francophone et peuples autochtones habitant le territoire actuel du Québec, de façon à inclure ces derniers et les terres auxquelles ils ont droit au sein de l'entité politique et territoriale à soustraire de l'État canadien. Cela implique enfin, dans la perspective de rallier les peuples autochtones à la cause québécoise et d'établir les bases de meilleures relations interculturelles, de rompre avec tout cadre colonialiste en reconnaissant à ces peuples le droit inhérent à l'autodétermination, et plus encore à une véritable souveraineté politique. C'est sur la base de cette souveraineté inhérente à chaque peuple, en partage sur un territoire commun entre différentes collectivités souveraines, que s'édifierait en cet éventuel « pays » un ordre politique radicalement décolonial, anti-impérialiste et anticapitaliste.

Nous avons donc cherché par cette réflexion à insuffler au projet indépendantiste québécois une véritable vision politique et culturelle reposant sur une importante remise en question des bases socio-économiques de notre société occidentale, en nous inspirant de la conception du monde et du territoire que l'on retrouve traditionnellement chez de nombreux peuples autochtones cohabitant avec nous. Nous reconnaissons bien sûr que certaines de nos propositions peuvent être questionnées et discutées, et que l'espoir de voir un jour toutes les conditions réunies pour ne serait-ce qu'envisager collectivement une telle avenue demeure très mince. Cela

⁶⁵ *Ibid.* p.20

ne constitue pas pour autant une raison suffisante, à notre avis, pour s'interdire d'imaginer une telle possibilité. Si notre propos paraît relever de l'utopie, c'est que nous considérons celle-ci comme nécessaire, parfois, afin d'ouvrir notre imaginaire collectif à d'autres possibilités d'existence sociale, politique et économique. Si l'utopie est bien nécessaire, c'est qu'elle représente peut-être une résistance essentielle à l'imminence de la dystopie que nous aurons contribué à créer par nos structures de domination politique, économique et culturelle, sur le monde humain et non-humain.

BIBLIOGRAPHIE

- Coulthard, Glen. « Pour que vivent nos nations, le capitalisme doit mourir » *Nouveaux Cahiers du socialisme*, no 18, (2017): 16-21
- Giroux, Dalie. (a) « Indépendances ». Dans *Le Québec brûle en enfer*, 113-130. Montréal : M éditeur, 2017.
- Giroux, Dalie. (b) « Pour une véritable décolonisation de l'état canadien » *Relations*, no 791, (2017): 21-23
- Grenier, Guylaine. (2001) *Le droit des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale dans le contexte de l'accession du Québec à la souveraineté*. (Mémoire de maîtrise) Université McGill.
- Savard, Rémi. « Dialogue entre colonisés ». Dans *Destins d'Amérique*, 28-36. Montréal : L'Hexagone, 1979.
- Savard, Rémi. *Le sol américain : propriété privée ou terre-mère?... Montréal : L'Hexagone, 1981.*
- Simpson, Leanne. *Danser sur le dos de notre tortue*. Montréal : Varia, 2018.
- Vincent, Sylvie. « Identité québécoise : l'angle mort : Synthèse des textes de Rémi Savard publiés dans les journaux » *Recherches amérindiennes au Québec : Rémi Savard. Le sens du récit*. 40, no 1-2, (2010): 13-24
- Ministère des Affaires Autochtones et du Nord du Canada. *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Récupéré de <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1309374407406/1309374458958>
- Organisation des Nations Unies. (2007). *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*. Récupéré de https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_fr.pdf

INTERVIEW WITH CARRIE ICHIKAWA JENKINS

1. Defining romantic love is worth pursuing philosophically because of how significant love is in our lives, personally, communally, and politically. As you have said on *Pathways Radio & Podcast*, we make very important choices based on whether or not we think we are in love. Additionally, persons who express forms of romantic love which deviate from our conventional conception of romantic love experience stigma, violence, and barriers to the expression of their love. And yet, you have noted that the topic of love tends not to be a topic of interest among those who approach philosophical questions analytically. Why do you think that is?

It's partly Bertrand Russell's fault! He was incredibly influential in the early days of analytic philosophy, and he was in the habit of saying his "philosophy" was his work on things like mathematics, logic, and the mind. His work on things like happiness, marriage, or sex (which was also written to be accessible to general audiences) he called his "journalism." This division is still quite persistent, and when you look at those two lists of topics you can see how they also track current ideas about gender. But if we go further back into the historical influences that shape analytic philosophy, we find love (and even a female expert) right at the heart of Plato's metaphysics. So there is hope.

2. Prior to your philosophical work on romantic love, you focused on analyzing the distinction between a priori and a posteriori knowledge. How has your background in analytic philosophy helped your current work on the philosophy of love? Additionally, you have said that various scientific approaches to love are important to your understanding of the metaphysics of love. What is the relation between the science of love and your understanding of the metaphysics of love?

In my approach I assume no real line between subdisciplines, or even disciplines—or even between art and science. My training in analytic philosophy gives me a sharp set of tools for the evaluation of ideas and arguments, and perhaps even more importantly it's helped me be open to taking even the most creative and absurd-looking new thoughts seriously. As far as I can tell, this combination of openness and sharpness is how the best art and the best science works, so that's what I aspire to.

In keeping with this kind of holism, I have always thought it an important methodological principle for a metaphysical theory to fit into a broader conception of how the world works in general, including what our best current science is trying to tell us. When it comes to the metaphysics of love, it would be foolhardy to ignore the insights we have from (say) psychology and biology. Enquiry doesn't go well in isolation. To the extent that philosophy is an "armchair" discipline, it's because these days we have access to amazing libraries from our armchairs these days.

3. In *What is Love? An Incomplete Map of the Metaphysics*, you offer a provisional approach to romantic love called constructionist functionalism as a compromise between natural realism and social constructionism. This approach regards romantic love as having a functional social role which is at least partially socially constructed and which can change over time. The various and varied instances of romantic love in our lives, then, are best thought of as different realizations of romantic love's role. Those who perform its social role, those who are in love, can be studied from a natural realist approach, which means that one may refer to scientific studies to say, for example, that neurobiological states are at least a part of why we take up the romantic love role. An advantage of constructionist functionalism over both natural realism and social constructionism, then, is that it allows us to include work from more fields of study into our theorizing about love. Although there are certainly people in academia who advocate strongly for either of the latter approaches, it seems that the majority of academics would agree with you and would not claim that something like love is explained entirely by either approach. That being said, are there any other approaches that you identify as being prevalent? If there are, what would be the advantages of constructionist functionalism over these other positions?

There are so many approaches to romantic love out there! Everyone's an expert. This is part of why the subject is so challenging: the lack of a coherent folk theory makes the social role extremely fuzzy. (In my book I liken this to a composite image built from individual representations.) One advantage of a constructionist functionalism is that not only are we saying that there isn't a single right answer to the biology-or-society question, which by itself is a common enough thing to say, but we are also giving some hints as to *how* the two fit together. Working through this kind of "mechanics" is where the rubber hits the road, I think, and where a philosopher can be helpful.

4. A constructionist functionalist might say that the romantic love role is fulfilled by meeting a sufficient number of criteria that include both the aspects of love that romantic love shares with other types of love (ie. being supportive) as well as those aspects unique to romantic love (ie. expressing it by composing a love song). This way of conceiving of romantic love includes normative aspects as criteria which change with time. On what basis would we include or exclude such criteria? Marriage, for example, is now considered a romantic ordeal, but when marriages were arranged, marriage was not associated with romance. Is there a way for us to demarcate what is becoming associated or disassociated with romantic love?

Some marriages are still arranged (and some arranged marriages may be considered romantic), so one thing that we have to start out with is specificity (as far as possible) as to which social group's ideals of "romance" we're working with. Then I think our best bet is to track *representations* of romantic love across cultural products like stories, movies, anecdotes, teen magazines, greeting card poetry, diamond advertisements ... really everywhere, and watch how those overlaid depictions are shifting the composite image. For example, when an on-screen interracial kiss happened in *Star Trek* that shifted the image a little. When queer couples appear regularly in TV shows, that shifts the image a lot. We're starting to see poly-amorous relationships at the fringes of mainstream media these days. These kinds of things are our clues. But there's no easy way to figure this stuff out; one just needs to be aware and attuned to the social world, paying the right kind of attention over time.

5. You have outlined some of the common objections that are raised to justify why polyamory is “wrong.” For instance, some claim that such relationships are psychologically harmful as they incite more jealousy, while others claim that having multiple partners will lead to deteriorated sexual health. Do you think that individuals are generally opposed to polyamory because they are concerned for the well-being of others? Do these objections have any merit? Or do you see these objections as being used to justify one’s preconceived belief that polyamory is inherently “wrong” or “unnatural”?

I’m sure this kind of thing varies by individual. But if I had to guess about the trend in general, I would suggest a deeper explanation. I’m not a psychologist, but my impression is that there’s this unfortunate pattern in human behaviour whereby our negative judgments of others tend to reflect something about ourselves that we are rejecting, perhaps without even consciously realizing it. That’s why no-one is surprised any more when the harshest critics of same-sex rights turn out to be gay.

INTERVIEW WITH WILL KYMLICKA

1. Zoopolis, the book that you co-authored with Sue Donaldson, has become an essential reference in the development of political theories that consider our responsibilities towards animals. How do you define those responsibilities that we, as human beings, should assume in order to develop an effective alliance with animals?

In order to know how we should relate to animals, we first need to know how animals want to relate to us. What kinds of relationships, if any, do animals want to have with human society? In a sense, this is our first responsibility: to listen to what animals' themselves want. And as soon as we ask that question, it should be clear that different animals will answer it in different ways. Some animals enjoy living and interacting with humans, as equal members of an interspecies society. Other animals flee from human contact, living as independently as possible on their own habitats or territories. We need to develop models of human-animal relationships that are responsive to animals' own desires, and think about what justice requires within each of these broad patterns.

2. The publication of Zoopolis seems to have been motivated by the failure of classical political theories to establish a conception of animal rights that has concrete results when it comes to defending animals' integrity. Could you explain why the classical political theories lacked effectiveness in that regard?

Western political philosophy has excluded animals at (at least) three different levels. First, most political philosophers historically have denied that animals have moral status, treating them just as resources to be used for human benefit. Fortunately, this form of exclusion is slowly changing, and the idea that animals have intrinsic moral significance is gradually becoming mainstream in philosophy.

Second, even when philosophers acknowledge that animals have moral status, they typically deny that animals are members of our society. Animals are seen as external to society – as part of “nature” – and not part of a shared social life or scheme of social cooperation with humans. As a result, animals are excluded from our theories of social justice, since (as the very term implies) “social justice” is about how we distribute the benefits and burdens of social cooperation. Even when animals are seen as having moral status, and hence as owed certain basic rights not to be harmed, they are (implicitly) treated as if they were aliens or outsiders who have no claim on social resources or public goods. In reality, domesticated animals have been living and working alongside us for millennia, and are absolutely central to our schemes of social cooperation. This form of denial too is slowly changing, at least within the social sciences, as scholars in sociology, politics and geography are accumulating evidence about the extent and importance of our social relationships with animals. However, this recognition by social scientists of our shared sociability with domesticated animals has been slow to penetrate the philosophical debate on animal rights, which still tends to talk about animals as if they were external to society.

Third, even when philosophers acknowledge that domesticated animals indeed share a social world with us, and hence should be included within the scope of social justice, they typically deny that animals can be members of the demos. That is to say, even if animals are seen as sharing a social world with us, they are seen as incapable of sharing a political world with us, and hence incapable of being our co-citizens. Political citizenship is seen to require capacities for autonomy or language that animals are said to lack, so that they can be, at best, passive wards of the state, not active co-authors of the rules that govern our shared social life. This is arguably the most difficult barrier to the full and effective recognition of animal rights. Even humans who are sympathetic to the idea that animals have moral status and social membership have trouble thinking of animals as our co-citizens. But history tells us that when a group is treated as passive wards, they are inevitably ignored and denigrated. And as I said earlier, to achieve justice with animals, we need to know how they want to relate to us, and that requires giving animals meaningful options about social arrangements and paying attention to their choices. At the end of the day, effective rights protection requires rethinking at all of these three levels: moral status, social membership and political citizenship.

3. In February 2019, the citizens of Toledo, in Ohio, had a very special election which resulted in granting legal rights, usually granted to a person, to Lake Erie. The idea behind this was to make it possible for a citizen to protect the lake by being able to sue, on behalf of the lake, whoever was

harming it by polluting it. Do you think that granting those legal rights, to animals or specific lakes, is the only effective way to implement cultural change in the way that we treat nature and animals? Are other methods, like education regarding how we currently harm them, not enough?

Legal rights can provide effective protections when democratic processes produce unjust outcomes, and it's an important question how to ensure that someone has legal standing to sue on behalf of animals when such injustices occur. But the deeper question is how to ensure that our political decision-making doesn't produce unjust laws or policies in the first place. That is to say, how do we ensure that animals' interests are fairly included in the process of formulating laws and policies in the first place? We need to empower animals in the legislative process, rather than just relying on courts to overturn unjust laws. This is partly a matter of education, to ensure that human voters are more attentive to the interests of animals when they vote for candidates or lobby for legislation. But as I said earlier, it also requires the direct participation of animals themselves. We need to find ways for animals to express their preferences about the rules or norms that govern our shared social life. This raises all sorts of challenges regarding animal agency, interspecies communication, and political representation that we have barely begun to discuss.

4. A major part of the population relies on animal products, whether for clothing, food or esthetics purposes. Do you think this relation of dependence that we have with animals is necessarily oppressive? If not, at what point did this relationship we have with them become oppressive? After all, as hunters and gatherers we did not have alternative ways to survive without harming other animals. But if our relationship with animals is necessarily oppressive, is X, done for the sake of survival, even if oppressive, morally unacceptable?

Justice with animals – like justice amongst humans – presupposes that we are in what David Hume called “the circumstances of justice”. That is, for justice to be possible, we must be in conditions where individuals can survive without destroying the other. In some times and places, we were not in the circumstances of justice with some animals: our survival depended on killing animals. But the vast majority of Canadians today are in the circumstances of justice with respect to both humans and animals: we can live, and indeed thrive, without eating animals (or humans). And if so, then what was once a necessary evil has become simply evil. As a society we choose to sacrifice the most fundamental interests

of animals for what are often trivial human interests. This is a choice we make: unlike our distant ancestors, we cannot excuse it in terms of necessity or survival.

5. In your interview with Revue Ballast, you explained that “domestication has been a central pillar of the entire infrastructure of animal oppression” and that it “fundamentally” involves the instrumentalization of animals. Yet, you mentioned in an interview with Zack Beauchamp that there are possible forms of domestication which can be, in principle, non-exploitative, such as the domestication of sniffer dogs who are afforded certain worker rights. However, instrumentalization is still present in these ‘non-exploitative’ forms of domestication. After all, when one is using a coffee cup for the sake of holding a beverage, it has no say in what it is doing and does not have any understanding of the significance of its usage—the coffee cup is a mere means. An appropriately hired human employee, on the other hand, has an understanding of the job they have, of its significance or purpose. This sort of understanding seems to be required for one to truly affirm or at least consent to the job that one has. It seems intuitively questionable to train a person to perform a work task (even if they are granted worker rights), if they lack the cognitive ability to comprehend the purpose or implications of the task they are trained to perform. Similar to the person with a serious cognitive impairment, working animals cannot understand the purpose of the job they are trained for, and therefore cannot truly affirm the job, even if the animal is cooperative. Both the person and the animal are granted certain rights which ensures that they are not mere means, however both could also exist without serving our purposes, that is, without being means at all. Given that not being domesticated and instrumentalized is likely better for the animals, is granting animals rights sufficient to ensure that we are not exploiting or taking advantage of them?

We need to distinguish different meanings or different dimensions of “domestication”. The standard scientific definition – which is what we use – refers to processes of human-controlled selective breeding in order to create breeds of animals who are more useful to humans. The view that Sue and I hold is that domestication in this sense is always wrong, as it reflects an instrumentalized view of animals as property. Animals have their own interests and desires regarding sex and reproduction, and we have no right to force animals to

breed, let alone to select who they breed with. So we need to simply repudiate any idea that we are entitled to engage in selective breeding of animals.

However, rejecting selective breeding as a practice doesn't tell us how we should relate to all of the animals in our society who are the result of these historic breeding practices. And in our view, having brought these animals into our society through domestication, we have a fundamental obligation to treat them as members of our society, with the rights of membership. Some animal rights theorists argue that if the process of incorporating animals into our society was unjust, then the remedy is to expel them from our society, through forced rewilding or forced sterilization. But this just compounds, rather than remedies, the original injustice. The remedy to forced inclusion is not forced exclusion or forced extinction. The remedy is to start from the assumption that animals now have a birthright in our society, and to ask what sort of a shared social life they want to have with us (or what terms of exit they may seek). That is, we need to give them options about whether, and if so how they want to live with us, and see what sorts of relationships and activities they want to pursue with us.

In our view, various forms of work should be included amongst the options that animals can explore. We know that work is immensely important to many humans, as a way for us to develop skills, to gain social recognition, to have a sense of accomplishment, to meet new people, to feel part of community, and so on. Work is one of the fundamental ways that humans, as a social species, participate in society and express their social membership. There is good reason to believe that domesticated animals, all of whom belong to social species, also have interests and inclinations to participate, to contribute, and to express their social membership through cooperative activities. Of course, many forms of work – both for humans and animals – are oppressive, but it is the task of a just society to make available forms of cooperative activity that are meaningful and valuable for all its members. A good society seeks to make good work available for all its members.

The question of how to ensure that animals value their work is a tricky one, but it would be a serious mistake to say that only those who can give their informed consent should be allowed to work (or engage in many other valuable life experiences). This used to be the attitude society took towards people with cognitive disabilities: they were prohibited from participating in the labour market, and restricted to “sheltered” workplaces. We now know that was a serious injustice, precisely because it denied them the opportunity to participate in a crucial domain of the societies to which they belonged. Justice for vulnerable groups in society is not achieved by excluding them from opportunities to belong, to take part, and to experience being a valued member of society.

www.penseescanadiennes.com