



PENSÉES CANADIENNES

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

Volume XVI
2018

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 - University of Toronto

Department of Philosophy - McGill University

Dean of Arts Development Fund - McGill University

Arts Undergraduate Society - McGill University

Département de philosophie - UQÀM

Canadian Philosophical Association/L'Association canadienne de philosophie

Department of Philosophy - Concordia University

Société de philosophie du Québec

Students of Philosophy Association (SoPHiA) - Concordia University

Association étudiante de philosophie au 1er cycle (ASSOPHIA) - UQÀM

Département de philosophie - Université de Sherbrooke

Department of Philosophy - University of Western Ontario

Department of Philosophy - Ryerson University



EDITORIAL BOARD | COMITÉ DE RÉDACTION

EDITORS-IN-CHIEF | LA RÉDACTION EN CHEF

Natasha Beaudin Pearson (McGill University)
Frédéric Deschênes (Université du Québec à Montréal)
Nicholas Roberts (Concordia University)

EDITORS | ÉDITEURS ET ÉDITRICES

Dominic Richard (Concordia University)
Shanna Sportelli (Université du Québec à Montréal)
Vivian Li (University of Toronto)
Michael Bloom (McGill University)
Guillaume Imbeault (Université de Montréal)

GRADUATE REVIEWERS | ÉVALUATEURS GRADUÉS

David Girard
François Toutée

TRANSLATOR | TRADUCTRICE

Natasha Beaudin Pearson

GRAPHIC DESIGN | DESIGN GRAPHIQUE

Kamehaus Collective

COVER ART | DESIGN DE COUVERTURE

Lucia by Daniel Munoz Ortiz

PRINTING | IMPRESSION

Caïus Du Livre Inc.

ISSN 2369-8519

TABLE OF CONTENTS | TABLE DES MATIÈRES

Introduction Introduction	08
Editors-in-Chief Rédacteurs en chef	12
Authors Auteur-e-s	16
01 – Beyond Tolerance : Karl Popper and J.S. Mill on White Nationalism and the 'Unite the Right' Rally <i>Graeme O'Farrell</i>	25
02 – La conception de l'inconscient chez Merleau-Ponty : vers une réappropriation phénoménologique du cas Dora de Freud <i>Virginie Simoneau-Gilbert</i>	47
03 – Propositions, Existence and Unworldliness <i>James Xinyu Gu</i>	63
04 – Esthétique ludique : l'art est-il un jeu? <i>Elouan Camus</i>	81
05 – Frege's Abandonment of Logicism <i>Austen Friesacher</i>	99
06 – Résumé argumenté de « De ce qui est » par Willard Van Orman Quine <i>Kim Lanthier</i>	113
07 – Interview with Cressida J. Heyes Entrevue avec Cressida J. Heyes	133
08 – Interview with Chike Jeffers Entrevue avec Chike Jeffers	143

INTRODUCTION

Ever since its first edition in 2000, *Pensées Canadiennes* has owed its success and sustainability to the joint effort of students hailing from over thirty Canadian universities. Thanks to the high quality of the submissions we receive each year, the rigor and interest manifested by our editors, and the help provided by our numerous contributors who generously gave their time, we can confidently say that as we approach our twentieth anniversary, our journal has accomplished its original mission: to promote the work of undergraduate philosophy students in Canada and give them the opportunity to publish their best academic papers.

Pensées Canadiennes distinguishes itself not only by the level of expertise demonstrated every year by the authors contributing to the journal's content, but also by being a rare opportunity for students to gain experience in editing and collective work, skills that are of utmost importance in a discipline such as ours.

Seeking to represent the broad range of topics covered in philosophy, we offer you this year again a selection of papers touching on a wide variety of themes and catering to a diverse readership. The paper "Beyond Tolerance: Karl Popper and J.S. Mill on White Nationalism and the 'Unite the Right' Rally," written by Carleton University student Graeme O'Farrell, opens this year's volume. Examining Karl Popper's paradox of tolerance, it criticizes the premature and simplistic interpretations popular media sometimes employ when talking about distasteful, but non-inciteful, speech. Referring to John Stuart Mill, the author affirms that we should tolerate non-inciteful hate speech, but not speech that does in fact incite violence, such as the white nationalist discourse that led to the recent events in Charlottesville. The next essay, « La conception de l'inconscient chez Merleau-Ponty : vers une réappropriation phénoménologique du cas Dora de Freud » is written by Université de Montréal student Virginie Simoneau-Gilbert. Comparing Freud's and Merleau-Ponty's analyses of the famous Dora case, which they approach using differing conceptions of the unconscious, the author argues that Merleau-Ponty examines the unconscious from a phenomenological perspective in which it is no longer understood as a hidden truth, but rather as a means by which the subject's perception is structured. We then move into philosophy of language with James Xinyu Gu's paper "Propositions, Existence and Unworldliness." In it, the University of Toronto student criticizes propositional existentialism and argues that it can be rejected, inter alia, through the use of a Boethian conception of proper nouns.

We then proceed into aesthetics and philosophy of art via « Esthétique ludique : l'art est-il un jeu? », an essay written by Elouan Camus of l'Université du

Québec à Montréal (UQAM). This work explores the nature of our relationship with art, arguing that it is fundamentally characterized by the notion of play. The author suggests that the synonymy of art and play rests on the audience's participation in a momentary transformation of the world, in a crisis of reality that brings us closer to things. The next article, "Frege's Abandonment of Logicism," is written by McGill University student Austen Friesacher and seeks to explain how the collapse of the famous Law V of the *Grundgesetze der Arithmetik* by Russell's Paradox ruined, according to Frege, the only possible foundations of logicism beyond the foundations of his arithmetic. Last but not least is « Résumé argumenté de « De ce qui est » par Willard Van Orman Quine », by UQAM student Kim Lanthier. The paper gives a critical summary of Quine's attempts to free us from a wider ontology than we would otherwise postulate. Also highlighting the implications and difficulties of his argument, including the eventual postulation of universals, the author concludes her essay by presenting Quine's proposals for choosing the best ontology.

In keeping with previous editions, this year's volume also contains interviews with two philosophy professors teaching in Canadian universities and whose work distinguishes itself by its originality and actuality. The first exchange is with Cressida J. Heyes, PhD in Philosophy, Professor of Philosophy and Political Science at the University of Alberta, and former Canada Research Chair in Philosophy of Gender and Sexuality (2007-2017). Professor Heyes' most recent research links phenomenology with feminist and political theory and explores the implications of having a subjective experience while one is "absent," for example when one is asleep. The second interview is with Chike Jeffers, PhD in Philosophy and Associate Professor of Philosophy at Dalhousie University. Professor Jeffers' research focuses on Africana philosophy, philosophy of race, ethical theory, and social and political philosophy. We would like to warmly thank Professor Heyes and Professor Jeffers for their generous participation and rich contribution to the content of this year's volume.

It is with great enthusiasm that we present to you the 16th edition of *Pensées Canadiennes*. We are confident that, upon reading it, you will discern the quality, rigor, and originality of the work produced by undergraduate philosophy students in this country every year. With that being said, we hope this volume will encourage our readers, specifically undergraduate students in philosophy, to submit their work or their candidacy for next year's volume.

The editors-in-chief

Natasha Beaudin Pearson, Frédérick Deschênes & Nicholas Roberts.

INTRODUCTION

Depuis sa toute première édition en 2000, c'est au travail commun d'étudiant-e-s de plus de trente universités canadiennes différentes que *Pensées Canadiennes*, doit sa réussite et sa pérennité. Par la grande qualité des soumissions que nous recevons chaque année, par la rigueur et l'intérêt manifeste des éditrices et éditeurs qui se joignent à l'équipe, sans oublier tous les autres contributeurs offrant généreusement leur temps, nous pouvons avec confiance affirmer qu'à l'approche de ses vingt ans, notre journal remplit très bien la mission qu'il s'était donné au départ : Faire valoir le travail des étudiant-e-s canadien-ne-s de 1er cycle en philosophie tout en leur offrant l'opportunité de publier leurs meilleurs travaux.

Non seulement *Pensées Canadiennes* se distingue par le niveau d'expertise des auteur-e-s participant annuellement à son contenu, elle propose également une expérience d'édition et de travail collectif que nous considérons des plus importants pour une discipline telle que la nôtre, si curieuse de l'autre, du monde et des idées.

Tenant à représenter la grande diversité de sujets traités en philosophie, nous proposons, une fois de plus, un large éventail de thèmes destinés à plaire à une variété de lecteurs et lectrices. C'est l'article "Beyond Tolerance : Karl Popper and J.S. Mill on White Nationalism and the 'Unite the Right' Rally" de l'étudiant de l'Université de Carleton, Graeme O'Farrell, qui ouvre le volume de cette année. On y explore le paradoxe de la tolérance du philosophe Karl Popper, en critiquant l'utilisation précoce et simplifiée qu'en font parfois les médias populaires à l'endroit de discours désagréables, mais non-instigateurs. C'est en se référant à John Stuart Mill que l'auteur cautionne la tolérance à l'endroit de tout discours non incitatif et qu'il condamne tout discours, tel qu'il fut le cas récemment pendant le rassemblement 'Unite the Right' de Charlottesville, incitant à la violence. Le prochain essai « La conception de l'inconscient chez Merleau-Ponty : vers une réappropriation phénoménologique du cas Dora de Freud » de l'étudiante de l'Université de Montréal Virginie Simoneau-Gilbert, propose une comparaison des analyses que font Sigmund Freud et Maurice Merleau-Ponty du célèbre cas Dora, relativement à leur conception respective de la notion d'inconscient. Nous verrons comment, chez Merleau-Ponty, l'inconscient est repris sous une perspective phénoménologique, n'agissant plus comme vérité cachée, mais plutôt comme mode de structuration de la perception même du sujet. Nous allons par la suite du côté de la philosophie du langage avec l'essai "Propositions, Existence and Unworldliness" de James Xinyu Gu. L'étudiant de l'Université de Toronto y critique l'existentialisme

propositionnel, expliquant comment il peut être rejeté entre autre par l'usage d'une conception « Boécienne » des noms propres. Du côté de l'esthétique et de la philosophie de l'art, nous vous présentons l'essai « Esthétique ludique : l'art est-il un jeu? » de l'uqamien Elouan Camus. Il sera question dans ce texte de notre rapport à l'art, de son caractère proposé comme étant fondamentalement ludique. L'auteur suggère que la synonymie de l'art et du jeu repose sur la participation d'un public à une transformation momentanée du monde, à une mise en crise du réel nous rapprochant au plus près des choses. L'article suivant, "Frege's Abandonment of Logicism", de l'étudiant de McGill Austen Friesacher, cherche à expliquer en quoi l'effondrement de la fameuse loi V du *Grundgesetze der Arithmetik* par le paradoxe de Russell, ruinait, selon Frege, les seules fondations possibles du logicisme, au-delà des seules fondations de sa propre arithmétique. Le dernier essai publié cette année, mais non le moindre, « Résumé argumenté de « De ce qui est » par Willard Van Orman Quine » de l'uqamienne Kim Lanthier, offre un résumé des tentatives de Quine, de nous libérer d'une ontologie plus vaste que celle que nous aurions autrement postulée. Soulignant également vers quelles implications et difficultés mène son argument, notamment à l'éventuelle postulation d'universaux, l'auteure clôt son essai par les propositions de Quine quant au choix de la meilleure ontologie.

Fidèle aux précédentes éditions, le volume de cette année comprend également deux entrevues réalisées auprès de deux professeur-e-s canadien-ne-s dont le travail se distingue par l'originalité et l'actualité. Le premier entretien est avec Cressida J. Heyes, PhD en philosophie, professeure de philosophie et de sciences politiques à l'Université d'Alberta et qui, jusqu'au terme de son mandat en 2017, était titulaire de la chaire de recherche du Canada en philosophie du genre et de la sexualité (2007-2017). Ses plus récentes recherches, liant phénoménologie à la théorie féministe et politique, porte sur les implications d'une expérience en l'« absence » même du sujet, tel qu'il est le cas par exemple pendant le sommeil. Le deuxième entretien est avec Chike Jeffers, PhD en philosophie et professeur associé en philosophie de l'Université Dalhousie. Les recherches de Mr. Jeffers portent sur la philosophie africaine, la philosophie de la race, l'éthique et la philosophie sociale et politique. Nous tenons à remercier chaleureusement ces deux professeurs pour leur généreuse participation et riche contribution au contenu du volume de cette année. C'est avec beaucoup d'enthousiasme que nous vous présentons la 16ème édition de *Pensées Canadiennes*. Nous sommes confiants que sa lecture vous fera considérer la grande qualité, rigueur et originalité de ce que les étudiant-e-s canadien-ne-s de premier cycle universitaire en philosophie produisent annuellement. Ceci étant dit, nous espérons que ce volume donne envie à nos lecteurs et lectrices, étudiant-e-s au premier cycle, de nous envoyer leur soumissions ou candidatures pour la prochaine édition.

La rédaction en chef

Natasha Beaudin Pearson, Frédérick Deschênes & Nicholas Roberts.

Natasha Beaudin Pearson

Natasha Beaudin Pearson was born and raised in Montréal. She is currently a student at McGill University completing a Joint Honours B.A. in Philosophy and Art History. Her philosophical interests include phenomenology, existentialism, feminist theory, aesthetics, political theory, and all things Nietzsche. Natasha plans on writing her Joint Honours thesis in the fall on an as yet undecided topic but she predicts it will be at the intersection of phenomenology and the contributions of Post-Impressionist women artists. On any given day she can be found wandering in Mile End alleys with her headphones on, writing bad poetry in trendy cafés, or mentally planning her next life-affirming trip(s) instead of writing her papers. Natasha does not know what her future holds but is confident it will involve writing, art, communication, and philosophical inquiry in some capacity.

Natasha Beaudin Pearson est née et a grandi à Montréal. Présentement étudiante à l'université McGill, où elle termine un baccalauréat *Joint Honours* en philosophie et en histoire de l'art, ses intérêts philosophiques incluent la phénoménologie, l'existentialisme, l'esthétique, la théorie féministe, la théorie politique et tout ce qui a rapport à Nietzsche. Natasha compte écrire sa thèse *Joint Honours* cet automne sur un sujet qu'elle n'a pas encore déterminé mais qui se situera probablement au carrefour de la phénoménologie et des contributions des femmes artistes de la période postimpressionniste. Quel que soit le jour, on peut la trouver en train de se promener dans les ruelles du Mile End avec un casque d'écoute sur la tête, dans un café *trendy* à écrire de la mauvaise poésie, ou en train de planifier mentalement son prochain voyage mémorable au lieu d'écrire ses dissertations. Natasha n'a aucune idée de quoi son avenir aura l'air mais elle est confiante qu'il comprendra l'écriture, l'art, la communication et la philosophie.

Frédéric Deschênes

Frédéric Deschênes a très tôt manifesté un intérêt pour la philosophie. Ainsi, à défaut de réussir avec succès sa physique de secondaire 5, il connaissait quelque peu ce qu'Aristote avait à dire sur ce qui la transcendait. Terminant actuellement son baccalauréat en philosophie à l'UQAM, c'est avec le même intérêt et plus de questions encore qu'il envisage poursuivre ses études dans les domaines plus spécifiques de la philosophie de l'esprit et des sciences cognitives. D'autre part musicien, les questions que la pratique et l'écoute musicale soulèvent l'intéressent sous les angles de la phénoménologie, de l'épistémologie et de la métaphysique.

Frédéric Deschênes manifested an interest towards philosophy very early on. Thus, for want of great success in his Grade 11 Physics course, he had some knowledge of what Aristotle had to say about transcending physics. Currently finishing his B.A. in Philosophy at l'UQAM, it is with even greater interest and many further questions that he plans on pursuing studies in the more specific branches of philosophy of mind and cognitive science. Also a musician, Frédéric is equally interested in how listening to and practicing music can be understood through the lens of phenomenology, epistemology, and metaphysics.

Nicholas J. Roberts

Nicholas is a third-year philosophy major at Concordia University. He is from Toronto, Ontario. His philosophical interests are diverse, but he is currently working on projects at the intersection of the philosophy of science, philosophy of psychiatry, neuroscience, and behavioural economics. During the summer of 2018, Nicholas's research will be funded by the Concordia Undergraduate Student Research Award program (CUSRA), as well as by the Young Researcher Scholarship Program at the Institut de recherches cliniques de Montreal (IRCM), where he will be carrying out a summer internship.

Originaire de Toronto, Nicholas est actuellement dans sa troisième année à l'université Concordia, où il termine une majeure en philosophie. Bien que ses intérêts philosophiques soient variés, il travaille présentement sur des projets se situant au carrefour de la philosophie de la science, la philosophie de la psychiatrie, la neuroscience et l'économie comportementale. Cet été, Nicholas mènera des recherches subventionnées par le programme Concordia Undergraduate Student Research Awards (CUSRA) et le programme Bourses IRCM pour jeunes chercheurs offert par l'Institut de recherches cliniques de Montréal, organisme au sein duquel il fera un stage.



Graeme O'Farrell

Graeme O'Farrell is preparing to graduate with a combined honours degree in Humanities and Philosophy at Carleton University in 2018, and will subsequently begin doctoral studies in Philosophy at McGill University in September. He has enjoyed several distinctions and awards during his undergraduate career, including presenting at conferences in Ottawa, Montreal, Toronto, Sherbrooke, and Dublin. His most recent research interests include political theory, ethics, philosophy of psychiatry and mental illness, and personal identity theory.

Graeme O'Farrell graduera cette année avec un baccalauréat *honours* en philosophie et en sciences humaines de l'université Carleton. Il entamera ensuite en septembre des études doctorales en philosophie à l'université McGill. Tout au long de son baccalauréat, Graeme s'est vu décerner de nombreux prix et distinctions pour ses exploits académiques; il a notamment donné des conférences à Ottawa, Montréal, Toronto, Sherbrooke et Dublin. Récemment, ses intérêts de recherche portent sur la théorie politique, l'éthique, la philosophie de la psychiatrie et de la maladie mentale, et la théorie de l'identité personnelle.



Virginie Simoneau-Gilbert

Virginie Simoneau-Gilbert est étudiante de troisième année au baccalauréat en philosophie à l'Université de Montréal. S'intéressant à la question de l'animalité dans la tradition philosophique occidentale et ce, sous divers angles (éthique, juridique, phénoménologique, écoféministe et littéraire), Virginie a pour projet, après l'obtention de son baccalauréat en avril 2018, de rédiger un mémoire de maîtrise sur ce thème. Plus précisément, dans son mémoire qui touchera aux champs philosophiques de l'éthique, de la méta-éthique, de la philosophie politique et de la philosophie du droit, Virginie cherchera à déterminer si l'agentivité morale constitue le critère permettant de justifier l'attribution de droits légaux aux animaux non-humains, ou si la simple position de vulnérabilité de ces derniers ainsi que la prise en compte de leurs divers intérêts (tel l'intérêt à ne pas souffrir) ne constituent pas plutôt des critères suffisants. En plus de la question animale, dont elle compte faire son champ de recherche principal, Virginie est également intéressée par la philosophie féministe et par certains grands thèmes liés à la question du corps en philosophie, tels l'intercorporéité, l'altérité, la formation du soi et la sexualité. Elle nourrit donc un vif intérêt à l'égard des œuvres de certains auteurs franco-allemands des deux derniers siècles, tels Fichte, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir et Iris Marion Young. Enfin, Virginie est responsable des communications de la Société de philosophie du Québec et assistante à la direction de la revue *Philosophiques*.

Virginie Simoneau-Gilbert is a third year Philosophy student at l'Université de Montréal. Interested in how animals are variously understood in the Western philosophical tradition (from the perspectives of ethics, law, phenomenology, ecofeminism, and literature), Virginie plans on writing her Master's thesis on this subject after obtaining her B.A. in April 2018. Specifically, touching on ethics, metaethics, political philosophy and legal philosophy, her thesis will seek to determine whether moral agency constitutes the criterion allowing to justify the attribution of legal rights to non-human animals, or whether the latter's vulnerable position as well as their various interests (such as the interest not to suffer) constitute sufficient criteria in themselves. In addition to the animal question, which will be her primary research field, Virginie is interested in feminist philosophy and in certain broad themes surrounding the notion of the body in philosophy, such as intercorporeality, alterity, the formation of the self, and sexuality. As a result, she has a keen interest in the works of certain French and German authors of the past century, such as Fichte, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, and Iris Marion Young. Finally, Virginie works in Communications at the Société de philosophie du Québec and helps run the journal *Philosophiques*.





James Xinyu Gu

James Xinyu Gu studies philosophy at Trinity College, at the University of Toronto. His primary research interests lie at the crossroad of modal metaphysics, philosophy of language, and philosophical logic. In particular, he is currently interested in examining how David Kaplan's two-level framework of character and content can be employed to shed light on the relationship between truth and possible worlds. Next year, he will continue his philosophical endeavours at the University of Cambridge as a graduate student.

James Xinyu Gu étudie la philosophie au Trinity College, à l'université de Toronto. Ses principaux intérêts de recherche se situent au carrefour entre la métaphysique du réalisme modal, la philosophie du langage et la logique philosophique. En particulier, il s'intéresse actuellement à examiner comment le cadre à deux niveaux de caractère et de contenu de David Kaplan peut être employé pour éclairer la relation entre la vérité et les mondes possibles. L'an prochain, il poursuivra sa carrière philosophique en entamant des études supérieures à l'université Cambridge.



Elouan Camus

Elouan Camus est un étudiant français inscrit à l'Université du Québec à Montréal en philosophie. Son séjour au Québec est pour lui l'occasion de faire l'expérience singulière d'une langue et d'une culture qui lui sont à la fois familières et étrangères. Ce sentiment particulier est une source d'inspiration pour ses travaux en philosophie, qui le poussent à s'intéresser à la notion de jeu pour comprendre les pratiques humaines et critiquer la modernité : il se tourne alors vers des auteurs comme Donald Winnicott, Claude Lévi-Strauss ou Hans-Georg Gadamer. Ancien étudiant en littérature, il s'intéresse particulièrement à l'esthétique et à la façon dont la pratique artistique et l'expérience esthétique peuvent être comprises à travers ce concept de jeu, ce qui lui permet d'aborder des pratiques relativement peu étudiées par la philosophie, comme le jeu vidéo ou la poésie amateur, qu'il essaie de valoriser et de mobiliser autant que possible dans ses recherches. En outre, il lit beaucoup de philosophie politique et considère que la philosophie ne peut se satisfaire d'une posture contemplative, et doit toujours chercher à transformer le monde.

Elouan Camus is a French student enrolled at l'Université du Québec à Montréal in Philosophy. He considers his stay in Quebec to be a singular opportunity to experience a culture and a language that are both familiar and foreign to him. This particular sentiment has been a source of inspiration for his philosophical endeavours and has led him towards an interest in the notion of play

to understand human practices and criticize modernity; as a result, he has avidly read works by Donald Winnicott, Claude Lévi-Strauss, and Hans-Georg Gadamer.

A former literature student, Elouan is especially interested in aesthetics and how artistic practice and aesthetic experience can be understood via the concept of play. This allows him to tackle artistic practices that have been examined very little in philosophy thus far, such as video games and amateur poetry, practices that he tries to promote and mobilize in his research. Furthermore, he reads a lot of political philosophy and believes that philosophy should not content itself with occupying a merely contemplative posture, but should rather strive to change the world.





Austen Friesacher

Originally from Ottawa, Austen is currently finishing his third year at McGill where he is enrolled in the honours philosophy program with a minor concentration in Mathematics. Though he's primarily focused on philosophy of math and logic, Austen's philosophical interests range from ethics to aesthetics and from early modern philosophy to contemporary analytic philosophy. His current projects include one on the role of metaphysics in Émilie Du Châtelet's *Foundations of Physics*, and another on Keith Stenning's philosophy of diagrams. When he's not busy with philosophy, Austen can be found on a baseball diamond or behind a book – or both.

Originaire d'Ottawa, Austen achève actuellement sa troisième année à McGill, où il est inscrit dans le programme honours en philosophie avec une mineure en mathématiques. Bien qu'il se concentre sur la philosophie des maths et de la logique, ses intérêts philosophiques sont variés, allant de l'éthique à l'esthétique en passant par la philosophie du début de la période moderne et la philosophie analytique contemporaine. Ses projets actuels portent, d'une part, sur le rôle de la métaphysique dans les *Institutions de Physique* d'Émilie du Châtelet et, d'autre part, sur la philosophie des diagrammes de Keith Stenning. Lorsqu'il n'est pas en train de faire de la philosophie, on peut trouver Austen sur un terrain de baseball ou derrière un livre, ou en train de faire les deux en même temps.



Kim Lanthier

Kim Lanthier termine un baccalauréat en philosophie à l'Université du Québec à Montréal, où elle a été présidente de l'ASSOPHIA, l'association de premier cycle, et impliquée au sein de plusieurs autres projets tels que Fillosophie, un regroupement d'étudiant.e.s organisant des conférences par des femmes philosophes, le Comité Équité-Climat du département et la revue de premier cycle *Obliques*. Elle est particulièrement intéressée par l'épistémologie féministe, la philosophie politique, l'ontologie et la métaphysique, de même que par des questions relatives au genre et à la sexualité, au handicap, à l'amour et aux relations interpersonnelles, ainsi qu'à leur intersection. Elle compte appliquer aux cycles supérieurs en philosophie à l'automne 2018.

Kim Lanthier is currently finishing a B.A. in Philosophy at l'Université du Québec à Montréal, where she was the president of ASSOPHIA, the undergraduate philosophy students' association, and involved in a number of other projects such as Fillosophie, a group of students organizing conferences given by women philosophers, the philosophy department's Comité Équité-Climat, and the undergraduate journal *Obliques*. She is especially interested in feminist epistemology, political philosophy, ontology, and metaphysics, as well as questions surrounding gender, sexuality, disability, love, and interpersonal relations, and how these themes intersect. She plans on applying to graduate programs in philosophy next fall.



BEYOND TOLERANCE: KARL POPPER AND J.S. MILL
ON WHITE NATIONALISM & THE “UNITE THE RIGHT” RALLY

Graeme O’Farrell

Nazism and Facism [sic] are thoroughly beaten, but I must admit that their defeat does not mean that barbarism and brutality have been defeated. On the contrary, it is no use closing our eyes to the fact that these hateful ideas achieved something like victory in defeat. I have to admit that Hitler succeeded in degrading the moral standards of our Western world, and that in the world of today there is more violence and brutal force than would have been tolerated even in the decade after the first World war. And we must face the possibility that our civilization may ultimately be destroyed by those new weapons which Hitlerism wished upon us. (Karl Popper, 1986)¹

Abstract

In the aftermath of the “Unite the Right” rally in Charlottesville, Virginia, as the world struggles to come to terms with a new rise in the visibility and popularity of white nationalism, discussions of how this revival should be addressed have been framed in questions of tolerance and freedom of expression. Some liberal opponents to white nationalism quickly pushed a simplified account of philosopher Karl Popper’s paradox of tolerance in popular media, as an argument that intolerance itself—including white nationalist speeches and marches—should not be tolerated, lest it destroy liberal society. I contend that invoking Popper in this way mischaracterizes his own account of the limits of tolerance. Popper argues that all speech should remain protected with the exception of instigative speech, not racist speech. I will argue that Charlottesville demonstrates the moment where instigative speech requires that society’s most pressing concern is no longer tolerance, having been overridden by the concern of security. On my reading, white nationalism necessarily involves, in addition to holding an intolerant and distasteful opinion, deliberately using provocative speech to instigate the forcible removal of those citizens who are not white, in order to establish an ethno-state. Appealing to John Stuart Mill’s *On Liberty*, I will show that the tolerance of distasteful speech is essential to identifying where speech becomes instigation to commit harm, thereby preventing the kind of violence that occurred in Charlottesville. Finally, I take from Mill and Popper to suggest a viable moral schema for evaluating and reacting to future attempts to further the white nationalist agenda.

¹ Karl R. Popper, “Utopia and Violence,” *World Affairs*, Vol. 149, No. 1 (1986): 3. The editors note that this article is a reprint of an excerpt from Popper’s *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (1963).

Introduction – Popper’s Paradox

On August 11h 2017, hundreds of white nationalists marched into Charlottesville, Virginia, bearing torches and shouting Nazi slogans like “blood and soil,”² signaling the beginning of the “Unite the Right” rally, ostensibly organized to protest the planned removal of confederate monuments, but better understood by the public as a show of force by racist and white supremacist groups. The rally continued into its second day despite heightening tensions with the public and police, when Nazi sympathizer James Alex Fields murdered thirty-two year old Heather Heyer and reportedly injured nineteen other counter-protesters by ramming his car into a crowded street at high speed.³ What was originally styled as a peaceful assembly of pro-white groups to protect their cultural history and identity, the “Unite the Right” rally had by this time already escalated into violent skirmishes between white nationalists and their sympathizers, versus a loose coalition of liberal anti-racist and anti-fascist groups, until a state of emergency was eventually declared and authorities dispersed what had been deemed an unlawful gathering.⁴ In the aftermath, America and the world alike struggle to rationalize the observed resurgence of white nationalism in a society that has striven to define itself as open and tolerant. The Charlottesville mayor has said that recovering from the harm that was inflicted by the rally, both physical and psychological, will take years,⁵ and of course Heyer, tragically, will never be able to recover.

While the main organizer and the other major players of the rally—all prominent and publicly active white nationalists—blamed the violence on the missteps of the police, they nevertheless preached an agenda that attracted an armed mob prepared for violence. In fact, the attendants were so thoroughly prepared that state governor Terry McAullife was quoted as saying their militias were better equipped than the police.⁶ McAullife has also suggested that citizens “ought to have a right, the local jurisdictions should say, ‘you can come and protest and I may not like what you’re going to say, but you do not have the right to come here and threaten and put us in extreme danger by allowing firearms to be present.’”⁷

2 Adam Epstein, “Blood and Soil”: The meaning of the Nazi slogan chanted by white nationalists in Charlottesville,” *Quartz*, August 13, 2017, <https://qz.com/1052725>.

3 Steve Almasy, Kwegyirba Croffie and Madison Park, “Teacher, ex-classmate describe Charlottesville suspect as Nazi sympathizer,” *CNN*, August 15, 2017, <http://www.cnn.com/2017/08/12/us/charlottesville-car-crash-suspectid/index.html>.

4 Jason Hanna, Kaylee Hartung, Devon M. Sayers and Steve Almasy, “Virginia governor to white nationalists: ‘Go home ... shame on you,’” *CNN*, August 13, 2017, <http://www.cnn.com/2017/08/12/us/charlottesville-white-nationalistsrally/index.html>.

5 Declan Keogh, “Looking back on Unite The Right violence in Charlottesville,” *Now Toronto*, December 6, 2017, <https://nowtoronto.com/news/looking-back-on-unite-the-right-violence-charlottesville/>.

6 Natasha Bertrand, “Here’s what we know about the ‘pro-white’ organizer of ‘Unite the Right,’ who was chased out of his own press conference,” *Business Insider*, August 14, 2017, <http://www.businessinsider.com/who-is-jason-kessler-unite-the-right-charlottesville-2017-8>.

7 John Early, “Governor’s Task Force Issues Final Report on Unite the Right Rally,” *NBC 29*, December 6, 2017, <http://www.nbc29.com/story/37009773/governors-task-forces-final-report-12-06-2017>.

These comments highlight the current ambiguity regarding how we distinguish distasteful speech and demonstrations from imminent threats of violence. After all, it is difficult to say how exactly police and the people they serve should react when large groups of armed protesters occupy the streets, which raises the question of whether such rallies should be permitted in the first place. However, prohibiting public assemblies on the assertion that they are predicated on violence runs the risk of opening legal scapegoats for the censoring of legitimately non-violent protests, and as we will see, the right to express dissenting views is essential to a just and free society. When considering whether speech is instigative or simply distasteful, it is necessary to consider, as McAullife did in hindsight, how imminent the threat of violence is as a result of an act of speech. On one reading, the organizers merely expressed their views, as is their right, while on another reading, their speech acts constitute incitement to cause imminent harm. I will argue that the “Unite the Right” rally presented, from its inception, an imminent threat of violence to the general public.

The rally has been framed—to the delight of its organizers, presumably—largely as an issue of freedom of expression, and civic tolerance toward distasteful views, despite the violence that emerged. This view of a feud between two morally equivalent groups of protesters, each containing a minority of violent disruptors, was given traction by the U.S. President, and criticized by at least one U.S. senator who described the events instead as domestic terrorism.⁸ While charges of terrorism may go a step too far, one could also argue that the left’s response has been wanting in intellectual and moral rigour. My first objective then is to analyze one popular response of liberal commentators—Karl Popper’s paradox of tolerance—in the aftermath of Charlottesville, point out its weaknesses, and provide a stronger philosophical foundation from which to confront the disturbing trend of increasing visibility for white nationalism around the world. If white nationalism is to be soundly and finally rejected, its opponents must be armed with clear moral arguments against it.

Popper’s paradox of tolerance earned significant popularity in the days following the rally, as liberal opponents to white nationalism sought to assert limits to intolerant speech,⁹ while white nationalists responded that the paradox showed tolerant pluralistic society to be impossible.⁹ Both readings misinterpret Popper’s own views. More importantly, as I will show in a later section, Popper

8 Andrew Katz, “Unrest in Virginia,” *Time Magazine*, n.d., <http://time.com/charlottesville-white-nationalist-rally-clashes/>.

9 Valerie Aurora, “A philosophical principle coined in 1945 could be a key defense against white supremacists,” *Quartz*, August 16, 2017, <https://qz.com/1054694>.

9 Jason Kuznicki, “On the Paradox of Tolerance,” *Libertarianism.org*, August 17, 2017, <https://www.libertarianism.org/columns/paradox-tolerance>

does provide us with many useful ways to think about protecting society from the threat of intolerance in the form of racism and white nationalism. On my reading of both Popper and Mill, the question of how liberal society handles the issue of white nationalism is one that goes beyond the language of tolerance, into concerns of security against harm caused by incitement.

Popper's paradox of tolerance is described in an end-note in his book *The Open Society and its Enemies*,¹⁰ as an elucidation of political paradoxes he identifies in the Platonic dialogues.¹¹ Popper does claim that absolute tolerance is paradoxical, as the intolerant will take advantage of such a policy in order to attack the tolerant, and render the state absolutely intolerant. He explicitly clarifies however that this does not imply we should suppress intolerant speech. Suppressing speech which can be shown as intolerant in public debate would be unwise, Popper says, but a tolerant society must still reserve the right to suppress such speech by force in special circumstances. If such speech is withheld from rational debate in the public sphere—which is to say if the author or speaker refuses to subject their claims to the scrutiny of others with opposing views—and if it directs its audience to resort to violence rather than reason in order to support their position, then Popper says it should be within the rights of an open society to prohibit that speech. Popper concludes, "We should therefore claim, in the name of tolerance, the right not to tolerate the intolerant. We should claim that any movement preaching intolerance places itself outside the law, and we should consider incitement to intolerance and persecution as criminal, in the same way as we should consider incitement to murder, or to kidnapping, or to the revival of the slave trade, as criminal."¹²

Popper's argument is meant to guard tolerant society from being destroyed by its own principle of toleration, and his reference to "incitement to intolerance and persecution" is important here, as it identifies a particular kind of speech with a history of exceptions in legal and moral frameworks.

Incitement is more closely related to the action it intends to provoke, whereas the kind of tolerance Popper encourages exists entirely within a rational sphere of debate and opinion. Once speech leaves this domain of reason, it acquires a quality that Popper acknowledges can be dangerous. He therefore endorses a

10 Karl R. Popper, *Open Society and its Enemies*, Ch. 7, Note 4, (New Jersey: Princeton University Press, 1963): 265.

11 In addition to the paradox of tolerance, in the same note Popper briefly explains the paradox of freedom and the paradox of democracy. It is worth noting that these paradoxes are, for Popper, surmountable. He writes, "The so-called paradox of freedom is the argument that freedom in the sense of absence of any restraining control must lead to very great restraint, since it makes the bully free to enslave the meek." Popper also described the paradox of democracy as "the possibility that the majority may decide that a tyrant should rule." The note concludes with Popper's suggested remedy to these paradoxes, which is that democratic societies "demand a government that rules according to the principles of equalitarianism and protectionism; that tolerates all who are prepared to reciprocate, i.e.: who are tolerant; that is controlled by, and accountable to, the public." (Popper, *Ibid.*)

12 Popper, *Open Society*, 265.

legislative approach that protects all speech, but maintains the right to make special exceptions in cases where speech constitutes incitement to act unlawfully. Here my reading takes Popper's claim "that any movement preaching intolerance places itself outside the law" to refer again to incitement, insofar as preaching is interpreted as a speech act which advocates a particular course of action. In other words, when Popper says we should claim the right not to tolerate the intolerant—which is where most commentators conveniently stop—he goes on to clarify that we should *exercise* that right only when incitement is present *in addition* to the intolerance of the speaker. The major question Popper raises then, is how we determine when speech is not just an act of intolerance, but an act of incitement. There is no quick and easy answer to this dilemma, but I will identify some guiding criteria which may at least suggest a place to start this discussion.

The liberal appeal to Popper post-Charlottesville glossed over the fact that incitement was what Popper's paradox really targeted, implying instead that we should not tolerate intolerance itself—i.e.: racism in all its forms. I take this to be a dangerously incorrect reading of Popper. Namely, by suggesting that certain kinds of speech and assembly should not be tolerated, liberals threaten the most foundational principles of open society, which actually serve to protect it from violence. In the section that follows, I support this claim with the help of John Stuart Mill's *On Liberty*.

J.S. Mill On the Importance of Protecting Distasteful Speech

In America, racist speech is considered protected under the First Amendment, supported by the 'slippery slope' argument: restricting any speech, however undesirable, risks restricting all speech. One opposing argument is that racist speech constitutes a form of harm, not only to the targets of racist speech, but to society as a whole, and even the speaker, who morally degrades themselves in the process.¹³ John Stuart Mill, a philosophical cornerstone of political theory, and one of the strongest defenders of free expression in the Western tradition, would vociferously disagree. For him, freedom of expression is not just a liberty the state ought to guarantee the individual on moral grounds, but for the very practical reason that it is essential to civic harmony.

In *On Liberty*, Mill outlines four reasons why free expression of opposing views is so important (1) being fallible in our judgments, we should allow our views to be challenged, thereby arriving closer to the truth; (2) opposing views, even if

13 Kimberly A. Gross and Donald R. Kinder, "A Collision of Principles? Free Expression, Racial Equality and the Prohibition of Racist Speech," *British Journal of Political Science*, Vol. 28, No. 3 (1998): 446-448.

they are wrong, may contain some grain of truth that would otherwise be lost; (3) the validity and strength of our views is improved by constant scrutiny from other viewpoints—e.g.: encountering racism forces us to examine our own racial prejudices, even if we assumed previously that we had none; and lastly, (4) when our beliefs go unchallenged, they become dogmatic, bereft of meaningful moral truth, and since we can no longer rationally defend them, we become susceptible to acquiring other similarly indefensible views.¹⁴

I find all of Mill's concerns immediately applicable to the circumstances surrounding the events in Charlottesville. While liberal society tends to praise itself for its openness, racism still produces stunning inequities throughout the world to this day. We should recognize we are fallible and engage with those who hold racist views in order to come closer to the truth, and yet there remains a general attitude of denial on the part of political and other leaders in position of power, which suggests to the public that racism is a fringe or non-issue.¹⁵ I argue that this is symptomatic of a lack of exactly the kind of open, critical, public debate that Mill defends. White supremacist speech represents a challenge to the belief that American society is open and tolerant, which forces us to re-examine that belief, and if necessary, re-affirm or strengthen our moral and practical reasons for holding that belief. At the same time, the ideology that motivated the "Unite the Right" rally was able to flourish despite its falsity, thanks in part to it being withheld from the scrutiny of public debate. This demonstrates the consequences of ignoring Mill's first and fourth reasons for defending free expression, i.e.: (4) liberal beliefs about the tolerance and openness of American society, having gone unchallenged, have become dogmatic, and therefore lack meaningful rational defense in the public sphere, while (1) white nationalist ideology, because it evades scrutiny in the public sphere, is never revealed to its adherents as possibly or definitely false.

Mill would arguably say that, had those heinous ideas been admitted to the public discourse, fewer would have been able to maintain their white nationalist views under scrutiny, and the liberal opponents to white nationalism would be better equipped to refute and resist racist ideology. While white nationalist speech should therefore be protected and allowed in public, my aim in the rest of this section is to show that, even according to the stringent criteria of Mill, the organizing of the "Unite the Right" rally constitutes more than mere white nationalist speech, that it is instigation to cause harm, and not a matter of tolerance and free expression. Mill himself provides an illustration to show that incitement exists beyond the limits of normal speech:

¹⁴ Mill, "On Liberty," 60-63

¹⁵ Mark Christian, "An African-Centered Perspective On White Supremacy," *Journal of Black Studies*, Vol. 33, No. 2, (2002): 190.

No one pretends that actions should be as free as opinions. On the contrary, even opinions lose their immunity, when the circumstances in which they are expressed are such as to constitute their expression a positive instigation to some mischievous act. An opinion that corn-dealers are starvers of the poor, or that private property is robbery, ought to be unmolested when simply circulated through the press, but may justly incur punishment when delivered orally to an excited mob [...] Acts, of whatever kind, which, without justifiable cause, do harm to others, may be, and in the more important cases absolutely require to be, controlled by the unfavourable sentiments, and, when needful, by the active interference of mankind.¹⁶

Note that Mill too explicitly points out that *instigation* is the peculiar kind of speech that most warrants scrutiny—it is not just distasteful opining, but something more dangerous that demands intervention by society. Speech acts can thus be distinguished as either of an opining variety, or of a more instigative nature. Opinions, thoughts, and feelings are kinds of speech with a far more benign quality than what we call incitement. Mill recognized that expression of an opinion could become easily and dangerously conflated with speech acts of a different nature, and points out that it is the circumstances surrounding a speech act which reveal it to be instigative or not. As Daniel Jacobson notes, “The freedom of expression Mill advocates is the freedom to express any factual or normative opinion, where opinions are understood to be individuated by their content. It is not the freedom to express that opinion in any context whatsoever, because in certain contexts such expression constitutes incitement, conspiracy, or fraud.”¹⁷ In other words, while context may determine a speech act to be harmful, there is no speech act Mill considers harmful in and of itself. A large part of what constitutes democratic society is the discussion of different points of view, which is where the concept of tolerance is tested. Mill believes that this arena of debate is essential to preserving justice and freedom, and makes no exceptions for racist speech or any other kind of particularly heinous prejudice—he only makes exceptions for speech which involves “a positive instigation to some mischievous act.”

Mill’s liberalism may seem a far cry from our contemporary notion of liberalism today, which has been accused of having an aversion to conflict and antagonism that runs contrary to human nature and group dynamics. Moreover, this aversion to conflict has been criticized for producing a depleted sense of identity, on the basis that we learn more about the human condition when we are

¹⁶ John Stuart Mill, “On Liberty” in *On Liberty and the Subjugation of Women*, ed. Alan Ryan, (London: Penguin, 2006): 65.
¹⁷ Jacobson, “Mill on Liberty,” 285-287

confronted by other people with conflicting views.^{18 19} While there is some merit to this line of reasoning, particularly in modern liberal society, similar criticisms were made by Mill himself, who's account of liberalism has at its heart a perpetual source of antagonism within the bounds of civic harmony.²⁰

Although Mill's defense of free expression has been interpreted as promoting a competitive marketplace of ideas, he never makes the economic analogy himself. The important takeaway from the analogy is that Mill believes we should be free to express our ideas without restraint, and that, like a marketplace, the proper functioning of society requires that freedom, so that we bring our best and most unique inventions of the mind, the finest products of independent thought given to our civic existence, out and into the public sphere. Mill's writings do not provide any strong support for an interpretation that suggests an eventual convergence of opinion—an ideological monopoly in the marketplace of ideas—on the contrary, he describes a cycle of competitive debate in which new ideas are abundant, good ones rise to prominence, and bad ones fall out of favour, though always with the risk that they may eventually rise again. On this reading, antagonistic debate is necessarily and perpetually a part of social life, because bad ideas never completely disappear without risk of being resurrected, and good ideas lose their force and meaning if they go unchallenged too long.²¹

In this light we can see even more clearly why speech promoting white nationalism should be protected. Even though it is a bad idea, it may never be entirely eliminated from society, and if the idea of an open society is a good one, it must perpetually be willing to prove itself in the public sphere, whereas if racist speech were banned, it would only continue to thrive in dark corners, never seeing the light of reason. I find Mill's liberalism and his defence of free speech incredibly compelling. That we should tolerate all speech, even intolerant speech, and engage with intolerant ideas perpetually, in order to strengthen the resolve of virtue, and weaken the grip of ignorance, seems a wise observation.

However, we should not protect white nationalist violence, and that is what is at stake when discussions like those following Charlottesville are framed in terms of tolerance and free speech, rather than in terms of civic harmony and protection against harm. I argue that the response to the current resurgence of white nationalism must go beyond language of tolerance, as it is not merely an opinion or point of view, but an agenda which has as its aim the establishment

18 Brandon P. Turner, "John Stuart Mill and the Antagonistic Foundation of Liberal Politics," *The Review of Politics*, Vol. 19 No. 1 (2010): 40-41.

20 Turner, "Antagonistic Foundation of Liberal Politics," 25-28.

21 *Ibid.*, 43-50.

of an ethno-state, which necessarily involves violence. Mill's harm principle, "that the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others,"²² provides a crucially important metric for determining where state intervention is due, but it still remains vulnerable to the paradox of tolerance,²³ due to the problem of ambiguity over what constitutes harm. Tolerance is most fundamentally directed toward beliefs—not harmful acts—with the object of maintaining civic harmony. However, the ambiguity of what constitutes civic harmony also allows for broad interpretations to be made about the limits of tolerance. As Wibren Van Der Burg has argued, it is not patently obvious that framing issues of multiculturalism and racism in terms of tolerance is always useful.²⁴ Perhaps these are issues better understood in terms of harm and security.

Some want to argue that racist speech is unique because, unlike other kinds of speech, the historical precedent of racism in America provides ample evidence to suggest that racist speech causes harm. On this reading, "[r]acist speech renders the free exchange of ideas that the First Amendment was intended to promote impossible."²⁵ While this line of reasoning does offer some resistance to the "slippery slope" objection, I do not consider it sufficiently compelling, as it would still make Mill's harm principle far too broad in application. On such a reading, anyone could claim that their right to free speech is harmed by the expression of opposing views, so long as they could argue that there was some historical precedent that supported their claim. Sophistic legal arguments for religious censorship immediately come to mind. There would simply be far too much room for interpretation if racist speech were given this unique character apart from other forms of distasteful speech. I therefore maintain that racist speech, as depraved as it may be, should be protected in liberal society.

Van Der Burg goes on to consider whether the same tolerance is owed to racist marches and assemblies, as is due to racist speech.²⁶ For Mill, it is clearly the case that we should tolerate racist assemblies and marches, in that this embodies his three essential liberties: freedom of conscience and expression, the freedom of autonomy, and the freedom of association. However, while Mill does guarantee the freedom of association, he qualifies this as a "freedom to unite, for any purpose not involving harm to others,"²⁶ and in describing the freedom of autonomy, again he qualifies, "so long as what we do does not harm [others]."²⁷ Therefore, according to

22 Mill, "On Liberty," 16.

23 Van Der Burg, "Beliefs, Persons and Practices," 234-235.

24 Wibren Van Der Burg, "Beliefs, Persons and Practices: Beyond Tolerance," *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, No. 2 (1998): 228.

25 Gross and Kinder, "A Collision of Principles?" 448 26 Van Der Burg, "Beliefs, Persons and Practices," 242-244.

26 Mill, "On Liberty," 19.

27 *Ibid.*, 18-19.

Mill, white nationalists are protected in their autonomy, the freedom to gather and associate together, and the freedom to express themselves.

To infringe on these liberties on the basis of someone's views would be fundamentally unjust. Van Der Burg therefore misses the mark in pointing to racism itself as the offensive characteristic that demands intervention. Mill seems to demand, and I tend to agree, that it is every citizen's right to be racist, to utter racist speech, to assemble with other racists and make dissentious demonstrations in public.

We need not look to the racist character of white nationalist ideology and behaviour to find the heinous quality that legitimates its censorship. What makes white nationalism distinctly prohibitable is not that it is motivated by a racist ideology, but that it necessarily involves instigating violence for the sake of establishing an ethno-state. Insofar as white nationalism's end is to produce an ethno-state, we can deduce that it must also aim, as a means to that end, attacking the civic liberty of every non-white citizen by either evicting or eliminating them. Moreover, by assembling in numbers capable of overwhelming local police forces, and by preparing for violence with weapons and riot gear, the "Unite the Right" rally revealed itself as a gathering together for the purpose of harming others, which is a kind of assembly that Mill explicitly suggests is prohibitable. Therefore a white nationalist assembly like the "Unite the Right" rally—which went beyond dissentious demonstration and was prepared for violence from its conception—is necessarily more than an expression of an opinion: it is a call to action, a show of force, a first step in the agenda to create an ethno-state. In other words, it is a preliminary action necessary to the objective of the white nationalist agenda, which is explicitly predicated on performing or provoking acts of harm toward fellow citizens. White nationalist rhetoric is therefore exactly the kind of instigative speech Mill and Popper were concerned with. It does not engage in rational discourse in the public sphere, and it is not primarily a thought, feeling, opinion, or sentiment. It is the propaganda of a political agenda that seeks to destroy pluralistic society, and which therefore explicitly threatens other citizens with violence and the infringement of their rights and freedoms by its very nature. While white nationalists should, according to Mill, be able to express their views, gather together, and hold public meetings, the "Unite the Right" rally is an instance of explicit preparation for and provocation of ethnic violence.

I would go perhaps one small step further than Mill and explicitly include, not just assembling for the purpose of harming others, but also assembling for the purpose of incitement, as an offence worthy of interference by the state. As

we have seen, Popper's paradox suggests as much—if we should treat incitement to intolerance as criminal, assemblies designed to incite intolerance should be prohibited. However, this would require reliable criteria for determining whether incitement was occurring or imminent, and whether said incitement presented an imminent threat of harm. Some possible criteria have already been suggested: if the numbers of the assembly threaten to overwhelm local authorities, and if the rhetoric or stated purpose behind the assembly sanctions or encourages harm toward others, the assembly could be said to be an organized attempt to commit or instigate violence. On this reading, the rally should never have been permitted unless numbers were reduced and there were no preparations made for violence or instigative rhetoric involved. By spelling out these kinds of restrictions, which are ostensibly plausible criteria for determining the harm a rally may present to the public, it seems obvious that the “Unite the Right” rally intended to cause harm to others from its inception. Nevertheless, it has to be admitted that what I am arguing here remains a contentious issue, certainly not obvious to a great many people—there were, after all, many who feel there was nothing inherently wrong with the rally in Charlottesville, and that it was the police or the counter-protestors who were at fault.

While Mill offers some reasons to refine our understanding of Popper, lest we attack the essential principle of freedom of expression, there are limits to his schema, and he does not offer strong support for my claim that assembling for the purpose of incitement should be prohibitible. Mill puts certain qualifications around his harm principle that suggest he regards liberalism primarily as a guarantee of certain rights, chief among them the right not to be interfered with by others in the autonomous enjoyment of one's life. Some take this as a contradiction in Mill's schema. The harm principle is thus criticized as both too weak and too strong; harm can be interpreted in a broad way that makes every interaction a concern of the state, and on a more narrow interpretation of harm, the state cannot intervene, even in ways that are crucial to civic harmony. In both cases the harm principle seems to be at odds with liberty.²⁸

If the harm principle is to be useful to us, we must be able to interpret it in a way that can guarantee freedom from interference in the autonomous enjoyment of one's life. My task has been to show that, according to Mill and Popper, while we should protect white nationalist speech in principle, in practice and in the example of the “Unite the Right” rally, white nationalist speech constitutes instigation to commit imminent harm, and the rally itself constitutes an assembly for the

²⁸ Daniel Jacobson, “Mill on Liberty, Speech, and the Free Society,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, No. 3 (2000): 277-279.

purpose of causing harm. I think that, while there is controversy and ambiguity surrounding Mill's harm principle, if we are charitable in interpreting it as a safeguard against undue interference, and if we are objective in our assessment of white nationalism being fundamentally directed at interfering with non-white citizens, then Mill can be said to support my argument, including the claim that assemblies for the purpose of incitement are, effectively, assemblies for the purpose of causing harm. If this is the case, both theorists suggest a legitimate schema for protecting freedom of expression, while censoring instigative forms of white nationalist speech and assemblies. In the following section, I consider how Popper diverges from Mill in his thinking about tolerance and nationalism, and suggest further criteria for evaluating instigative speech.

Popper: Rationalism vs. Nationalism

In her article, "Inciting Genocide, Pleading Free Speech,"²⁹ Susan Benesch references the Rwandan genocide and an inflammatory publication that preceded its eruption to demonstrate the relation between violence and speech acts. Given that the two have occurred in tandem in every modern example of genocide that we have, it is possible that a prerequisite for genocide is its incitement, i.e.: a kind of speech. Presumably people do not gather into mobs and attack others spontaneously. Incitement, when delivered by propaganda campaigns such as those that preceded the Rwandan genocide and the Holocaust, often aims to diminish the humanity of its opposition, in an attempt to legitimize hateful feelings and dehumanizing acts towards them.³⁰ Benesch points out that the American limits on defining genocide would have exonerated some of those most guilty for building an environment where genocide could occur in Rwanda, because their speech acts were not followed quickly enough by violent acts, despite being directly related. In view of First Amendment protection, to count as incitement in America, speech must be directed at, and have a reasonable chance of *immediate* success in, provoking others to lawlessness. However, at least one exception was made in 2003, when one state upheld a ban on cross burning because of the historical precedent that suggests it represented an immediate provocation of violence (*Virginia v. Black*), even though no violent act did immediately occur. This is important to my argument, as historical precedent plays a significant role in deducing the white nationalist agenda, and analyzing its rhetoric. In international law, the definition for incitement to genocide is slightly broader, including genocidal intent, and foreseeability that the speech will lead to violence.³¹ I would argue that an analogous framework could apply to white nationalist speeches and

29 Susan Benesch, "Inciting Genocide, Pleading Free Speech," *World Policy Journal*, Vol. 21, No. 2 (2004): 62-69
30 Benesch, "Inciting Genocide," 62-64.
31 *Ibid*, 64-67.

assemblies. If there is an instigative intent, and foreseeability that speech will lead to violence, determined in part by the historical precedent made by similar speech acts,³² it should be prohibitable by the state to ensure civic harmony. This may be a step too far for Mill, but likely not for Popper.

While Popper's case against nationalism is not systematic or by any means complete, it is clear that his opposition was strong, consistent, and influential.³³ Popper was aware of the relation between nationalism and racism, being an outspoken critic of racial segregation laws, saying: "Clearly, not all nationalists are overtly racist, nonetheless; the nationalist perspective opens the door to potential racism."³⁴ Nationalism constitutes a tribal mentality that Popper considers antithetical to the moral ends of society, but unavoidable as a convenient play made by rhetoricians who will take advantage of a morally deficient sphere of public opinion in order to make themselves more persuasive. In this sense, the conflict in Charlottesville is more demonstrative of tribal warfare than of the paradox of tolerance.

There are other grounds on which Popper can be said to repudiate nationalism, the most foundational being his concept of philosophy as emerging from the failure of closed society, in a movement toward open society. Andrew Vincent notes that for Popper, "[o]ne cannot be a nationalist and a philosopher. Popper suggests that the singular importance of tribe or nation inevitably becomes suspect as soon as any sophisticated rational intelligence develops."³⁵ Even more damning, Popper associated nationalism with neurotic hysteria, as if it were a kind of mental deficiency rather than a coherent political position.³⁶ Other scholars have also described white nationalist thought and behaviour as akin to psychopathy.³⁷

Nationalists argue that personal identity is largely constituted by political membership, as support for attributing rights and protections to their ethnic group. Popper contends that personal identity and moral character are qualities of individuals, and that "nothing of significance attaches to national identity."³⁸ If identity is always individual, it is unintelligible to argue for the preservation of the

32 Note that this paper does not tackle the difficult issues of how to precisely determine instigative intent, or measure the foreseeability of violence. These are important determinants of identifying instigative speech which are up for interpretation by the adjudicating body in each individual case. One possible condition for identifying instigative intent is suggested by Popper: the speech is guarded from the scrutiny of public debate and encourages its audience to use violence rather than reason to support their position. In addition, foreseeability of violence as a response to instigative speech may be measured in part by the historical precedent of similar kinds of speech acts. These suggestions are tentative and inadequate but may provide a starting point for further investigation.

33 Andrew Vincent, "Nationalism and the Open Society," *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 107, (2005): 53-58.

34 Vincent, "Nationalism and the Open Society," 42.

35 *Ibid.*, 39.

36 *Ibid.*, 39-40

37 Christian, "On White Supremacy," 191-192.

38 Vincent, "Nationalism and the Open Society," 41

moral character of a national or ethnic identity, because it would be contingent upon the moral character of its individual constituents.³⁹ Popper also suggests nationalism is opposed to reason, insofar as “reason is always concerned with mature individuals, within a society, coming to decisions through a rigorous process of self-criticism and communicating that method to others.”⁴⁰ Any social movement that would forfeit rational discourse and civic harmony as white nationalism does is therefore suspect.

In his article “Utopia and Violence,” Popper claims that, at bottom, there are two ways to respond to disagreement: rational argument, and violence. The mark of a reasonable person is that they “would rather be unsuccessful in convincing another man by argument than successful in crushing him by force, by intimidation and threats, or even by persuasive propaganda.”⁴¹ In other words, a person capable of reason must also possess a certain degree of intellectual humility to argue rationally, to give and take, and thereby avoid violence. Popper echoes Mill’s defence of free speech when he writes that this humility “is born of the realization that we are not omniscient, and that we owe most of our knowledge to others.”⁴² Approaching social life with anything other than a reasonable attitude is likely to produce violence according to Popper, and yet there are limits to a reasonable attitude, as there are limits to tolerance. A reasonable attitude is irrelevant if one’s interlocutor is determined to be violent.

An important distinction to make when society grapples with issues beyond reasonableness and tolerance, is that between aggression and resistance to aggression, both of which can exhibit similar qualities, i.e.: violence.⁴³ Returning to the example of Charlottesville, some have made the argument that both the white nationalists and the liberal counter-protesters were equally guilty of the violence that took place. However, it is clear that the white nationalists were the aggressors, given that they proposed, organized, and carried out the rally, while the counter-protesters were the resistance to that aggression, who merely responded to the initial acts of the white nationalists. This distinction is important in that it leaves room for civil disobedience on the part of an oppressed group, one that is resisting or responding to aggression, whereas the instigators of aggression are given no such consideration. In this context, those who resist aggression are less morally accountable for their actions than the instigators of the original aggression. In other words, for Popper there is a rational justification on grounds of self-preservation for the violence committed by liberal anti-racist and anti-fascist groups in opposition

39 *Ibid.*, 40-44.

40 *Ibid.*, 40

41 Popper, “Utopia and Violence,” 4.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, 3-4.

to the white nationalist agenda, but no justification for the violence perpetrated by the white nationalists themselves.

Popper saw rationalism as the basis of civil society, but also acknowledged the reality of a flawed human nature: “If I say that I believe in man, I mean in man as he is; and I should never dream of saying that he is wholly rational.”⁴⁴ Popper argues that a flawed political rationalism that privileges abstract ends ahead of the practical means to those ends would lead to a dangerous and self-defeating utopianism, which I believe describes white nationalist thought precisely, which privileges the abstract end of an ethno-state over the reprehensible means required to achieve that end. Popper elaborates that, because it is impossible to definitively identify the ultimate end of society, utopianism will produce violence between those who disagree about whatever end is proposed, or the means toward it. The difference between self-defeating utopianism and a virtuous political ideal is that the former aims for “the realization of abstract goods,” and the latter for “the elimination of concrete evils.”⁴⁵ Therefore, to Popper, the best end of politics is to address the urgent problem of human misery in concrete, direct ways, and leave the abstract notion of producing happiness as an individual problem. Moreover, it is easier to agree on the evils that society must expel for civic harmony, than it is to agree on the ultimate and ideal end of all political activity.⁴⁶ The white nationalist agenda is the result of just such a flawed political rationality, insofar as its end—the white ethno-state—is an abstract concept that is practically antithetical to an open society.

While Popper may have allowed that, due to its departure from the domain of reason, white nationalist propaganda and rallies should be prohibitable, he would not have agreed with those who invoked his words after Charlottesville, that white nationalist speech should not be tolerated by a liberal society. On the contrary, it is essential that speech be protected, so that “[t]hose of us who do not suffer from these miseries [i.e.: racism] meet every day others who can describe them to us.”⁴⁷ Again, this is demonstrated in America today, where the history of segregation and racism still keeps white and black communities separated in ways that diminish the reality of the black American experience, and white America is just beginning to come to terms with the non-white experience. In the closing section that follows, I will attempt to combine Popper and Mill’s thought in suggesting a viable set of criteria for evaluating and resisting white nationalism in modern society.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, 7

46 *Ibid.*, 5-7

47 *Ibid.*

Moving Beyond Tolerance

The reach of white nationalist ideology, with a history spanning centuries, is far more expansive and insidious than most people can appreciate. Mark Christian writes, “At the dawn of a new millennium, it can be confidently stated that the world continues to be largely maintained by various forms of White supremacy.”⁴⁸ We are thus living witnesses to the earliest stages of reconciling our humanity with a legacy of slavery, violence, and subjugation predicated on white supremacy. As recently as the 1990’s at least one scholar described America as two hostile ethnic states—white America and black America—existing under one nation. Moreover, on practically every metric of socioeconomic welfare, black Americans rank lower than their white counterparts.⁴⁹ At least one part of ending racism is acknowledging that black and other non-white Americans are still actively oppressed and threatened by white nationalism, which is seeing a rise in popularity and tacit endorsements from prominent public figures. A coherent and principled response is called for.

I have argued that a rigorous philosophical resistance to the white nationalist agenda must go beyond language of tolerance. While Popper’s paradox of intolerance is not a viable analytic for the rise of white nationalism, both he and Mill can be read to support the censorship of white nationalist propaganda and public rallies, insofar as they abandon reason, and use instigative speech to cause harm to society. On this reading, white nationalism constitutes an explicitly violent agenda aimed at establishing an ethno-state at the expense of the liberty of non-white citizens. Being itself an attack on the foundations of society, speech acts that attempt to further this agenda by its proponents should be prohibitable. Seen through the lens of Charlottesville, Mill and Popper give us a viable schema to analyze and respond to instances of racist speech and behaviour, in a way that protects freedom of expression and civic harmony simultaneously. Both thinkers allow that speech can be censored by the state, and combined they suggest some of the following criteria: speech becomes instigative and can therefore be limited if (1) it is directed at inciting—or, on my broader reading, producing the conditions necessary for inciting, i.e.: assembling for the purpose of incitement—a group or individual to cause harm; (2) has a reasonable and foreseeable ability to cause harm;⁵⁰ (3) directs its audience to use violence rather than engage in rational discourse; (4) rejects rational debate in the sphere of public opinion; and (5) has

48 Christian, “On White Supremacy,” 180

49 *Ibid.*, 180-182

50 See note 32. This remains a major hole in my argument, in that there is a tremendous ambiguity surrounding the terms ‘reasonable’ and ‘foreseeable’ in this context. Without proper analysis and definition of these terms, this schema risks prohibiting legitimate forms of speech and assembly. Currently the only protection against this risk I have been able to include is the fifth (5) criterion above, though this may prove to be inadequate.

a precedent of causing harm. These criteria describe the limits of tolerance in liberal society, where speech is not meant to opine, but to instigate, and expression becomes an action which can harm others. Neither Mill nor Popper bring out the fifth point explicitly, but I believe it to be an important safeguard to maintaining freedom of expression while still addressing the evils of ethnic nationalist agendas. White nationalism has a long, dramatic history of subjugation and violence, and it should therefore come as no surprise when its proponents reproduce the same prejudice, violence, and civic chaos that characterized Nazism. This precedent should make white nationalism far more suspect than other forms of intolerance, where questions of tolerance and free speech may in fact be warranted.

Bibliography

Almasy, Steve, Kwegyirba Croffie and Madison Park. "Teacher, ex-classmate describe Charlottesville suspect as Nazi sympathizer." *CNN*, August 15, 2017. <http://www.cnn.com/2017/08/12/us/charlottesville-car-crash-suspect-idd/index.html>.

Aurora, Valerie. "A philosophical principle coined in 1945 could be a key defense against white supremacists." *Quartz*. August 16, 2017. <https://qz.com/1054694>.

Bertrand, Natasha. "Here's what we know about the 'pro-white' organizer of 'Unite the Right,' who was chased out of his own press conference." *Business Insider*. August 14, 2017. <http://www.businessinsider.com/who-is-jason-kessler-unite-the-right-charlottesville2017-8>.

Benesch, Susan. "Inciting Genocide, Pleading Free Speech," *World Policy Journal*, Vol. 21, No. 2 (Summer, 2004), pp. 62-69.

Christian, Mark. "An African-Centered Perspective On White Supremacy." *Journal of Black Studies*. Vol. 33, No. 2, (Nov., 2002): 179-198.

Early, John. "Governor's Task Force Issues Final Report on Unite the Right Rally," *NBC 29*, December 6, 2017. <http://www.nbc29.com/story/37009773/governors-task-forces-finalreport-12-06-2017>.

Epstein, Adam. "'Blood and Soil': The meaning of the Nazi slogan chanted by white nationalists in Charlottesville," *Quartz*. August 13, 2017. <https://qz.com/1052725>.

Gross, Kimberly A. and Donald R. Kinder. "A Collision of Principles? Free Expression, Racial Equality and the Prohibition of Racist Speech." *British Journal of Political Science*, Vol. 28, No. 3 (1998): pp. 445-471.

Hanna, Jason, Kaylee Hartung, Devon M. Sayers and Steve Almasy. "Virginia governor to white nationalists: 'Go home ... shame on you'," *CNN*, August 13, 2017. <http://www.cnn.com/2017/08/12/us/charlottesville-white-nationalists-rally/index.html>.

Jacobson, Daniel. "Mill on Liberty, Speech, and the Free Society," *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, No. 3 (2000): 276-309

Katz, Andrew. "Unrest in Virginia," Time Magazine, n.d., <http://time.com/charlottesville-whitenationalist-rally-clashes/>. Keogh, Declan. "Looking back on Unite The Right violence in Charlottesville." Now Toronto. December 6, 2017. <https://nowtoronto.com/news/looking-back-on-unite-the-rightviolence-charlottesville-/>.

Kuznicki, Jason. "On the Paradox of Tolerance." Libertarianism.org. August 17, 2017. <https://www.libertarianism.org/columns/paradox-tolerance>

Mill, John Stuart. "On Liberty" in *On Liberty and the Subjugation of Women*. Edited by Alan Ryan. London: Penguin, 2006.

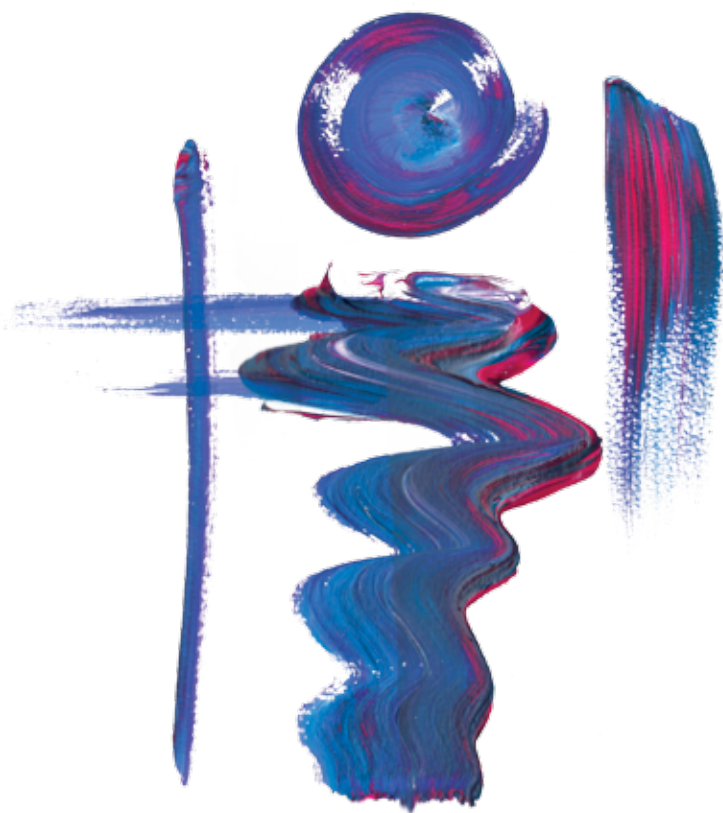
Popper, Karl R. *Open Society and its Enemies*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.

Popper, Karl R. "Utopia and Violence," *World Affairs*, Vol. 149, No. 1 (1986): 3-9.

Turner, Brandon P. "John Stuart Mill and the Antagonistic Foundation of Liberal Politics." *The Review of Politics*. Vol. 72, No. 1 (2010): 25-53.

Van Der Burg, Wibren. "Beliefs, Persons and Practices: Beyond Tolerance." *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol. 1, No. 2 (1998): 227-254.

Vincent, Andrew. "Nationalism and the Open Society." *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. No. 107, (2005): 36-64.



LA CONCEPTION DE L'INCONSCIENT CHEZ MERLEAU-PONTY:
VERS UNE RÉAPPROPRIATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE
DU CAS DORA DE FREUD

Virginie Simoneau-Gilbert

La psychanalyse est bien, en dernière analyse, psychanalyse existentielle [...] comme révélation de l'intercorporéité, du montage Ego-autrui, tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre.⁵¹

L'œuvre de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) est traversée par une volonté d'analyser et d'intégrer la psychanalyse freudienne comme philosophie, cette dernière étant entendue comme savoir de l'intercorporéité. C'est en ce sens que la psychanalyse freudienne a fait l'objet d'une importante récupération critique de la part de Maurice Merleau-Ponty, pour se voir intégrée dans le corpus de ce dernier. Plus précisément, afin d'établir une véritable psychanalyse ontologique, Merleau-Ponty a récupéré de manière critique la notion d'inconscient comme concept central à la psychanalyse de Sigmund Freud (1856 – 1939).

Dans cet article, nous nous efforcerons de mettre en lumière cet hiatus entre la notion freudienne et la notion merleau-pontienne d'inconscient. Nous tenterons de répondre à la question suivante : Quel rôle l'inconscient, chez Freud et Merleau-Ponty, joue-t-il dans la compréhension du comportement humain ? L'inconscient et sa structure du refoulement constituent-il un obstacle à l'élucidation des comportements humains ou, à l'inverse, est-il plutôt le principe de structuration premier de la perception ? Pour répondre à ce questionnement qui touche à des enjeux philosophiques multiples comme le rôle du corps, de l'intercorporéité et de la sexualité dans les corpus freudien et merleau-pontien, nous nous intéresserons plus précisément au cas Dora, cas clinique qui fut tout d'abord étudié par Freud en 1900 et 1901, puis analysé par Merleau-Ponty en 1955 dans son cours *Le problème de la passivité*.

51 MERLEAU-PONTY, Maurice (1954-1955), « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », in *Résumés de cours*, Collège de France (1952-1955), Paris, Gallimard, 258, p. 246

D'une part, nous soutiendrons que l'inconscient est entendu, par Freud, comme un lieu psychique du refoulement. En effet, selon l'auteur, le psychisme humain serait divisé en trois parties : le Moi, le Ça (l'inconscient, qui contient les désirs et pulsions refoulés) et le Surmoi (lieu de censure des pulsions non acceptables socialement, censure nourrie par des normes sociétales inculquées dans l'éducation)⁵². L'inconscient freudien se comprend comme conflit moral entre deux principes : 1) le principe du Moi qui cherche à répondre aux normes sociales acceptables⁵³ et 2) le principe de plaisir propre à l'inconscient qui cherche à satisfaire ses propres désirs.⁵⁴ L'inconscient freudien est donc intimement lié à la notion de refoulement, qui est ce processus par lequel sont repoussées dans l'inconscient des pulsions qui sont consciemment comprises comme inacceptables socialement ou immorales. C'est en ce sens que la notion d'inconscient est une notion cruciale au corpus et au travail clinique de Freud, car c'est en analysant diverses manifestations symboliques du corps comme les rêves et les symptômes hystériques, notamment de sa patiente Dora, que Freud en vient à théoriser cette notion.

D'autre part, nous soutiendrons que dans le corpus merleau-pontien, la notion d'inconscient freudien se voit élargie. En effet, si Freud insiste sur l'ambiguïté et l'ambivalence de l'inconscient comme embûche à la constitution de l'expérience corporelle, l'idée qu'apporte Merleau-Ponty est que l'ambivalence de l'inconscient n'est pas un obstacle à la connaissance de l'expérience, mais rend possible cette connaissance de l'expérience.⁵⁵ À la notion freudienne de l'inconscient comme embûche à la compréhension de la vérité du comportement humain, Merleau-Ponty oppose une notion de l'inconscient comme constitutif de l'expérience consciente au monde. L'inconscient, chez Merleau-Ponty, n'éloigne pas l'analyste ou le philosophe de la vérité de l'expérience corporelle, mais joue un rôle important dans la constitution consciente du rapport du sujet au monde en structurant la perception de ce dernier.⁵⁶ À la lecture de Merleau-Ponty et suivant les critiques de ce dernier, nous soutiendrons donc que le concept d'inconscient doit être élargi pour qu'il soit compris comme principe structurant de la perception et comme

51 MERLEAU-PONTY, Maurice (1954-1955), « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », in *Résumés de cours*, Collège de France (1952-1955), Paris, Gallimard, 258, p. 246

52 FREUD, Sigmund (1923), « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, p. 249

53 FREUD, Sigmund (1996), « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes*, volume XV (1916-1920), Paris, Presses universitaires de France, p. 280

54 Ibid.

55 CARRON, Guillaume (2008), « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 133, 2008/4, p. 444

56 Ibid.

étant inscrit dans la notion de promiscuité, que nous définirons dans notre texte.

Dès lors, après avoir brièvement exposé les symptômes d'hystérie du cas Dora, nous procéderons à une présentation de la notion freudienne d'inconscient et de l'analyse que livre Freud de ce cas clinique. Par la suite, nous nous intéresserons à la récupération merleau-pontienne du cas Dora. En effet, après avoir exposé les notions importantes de la psychanalyse ontologique de Merleau-Ponty, comme l'inconscient et la promiscuité, nous verrons en quoi ces notions centrales à la psychanalyse ontologique de Merleau-Ponty permettent une nouvelle analyse de ce cas clinique.

§ 1. Le cas Dora : un cas d'hystérie⁵⁷

Tout d'abord, avant de procéder à une analyse de la notion freudienne et merleau-pontienne d'inconscient, il importe de présenter brièvement le cas Dora, qui a fait l'objet d'une interprétation de la part des deux auteurs qui nous intéressent ici.

Dora est une jeune femme issue d'une famille aux troubles psychologiques divers : syndrome de la ménagère chez la mère (qui se préoccupait davantage de la salubrité de la maison que des besoins de sa famille), affections inexpliquées chez le père syphilitique et hypocondrie chez le frère. La sœur du père souffrait elle-même de troubles névrotiques. Dans ce contexte, Dora, développa très tôt des symptômes dits « hystériques » : troubles nerveux et difficultés respiratoires à huit ans, migraines et toux nerveuse à 12 ans et toux persistante de l'âge de 16 à 18 ans. Après la mort de sa tante et une dépression qui conduit à une lettre de suicide, Dora est amenée de force chez Freud qui avait déjà soigné le père auparavant. Or, les difficultés pulmonaires du père, qui se traduisent par des infections graves, obligent la famille à quitter Vienne pour s'installer à « B ». C'est dans cette ville que la famille de Dora rencontra les K. (M. et Mme K.), couple avec laquelle la famille de Dora se lia d'amitié. Cette rencontre déboucha sur une relation amoureuse entre le père de Dora et Mme K. Dora, s'occupant des enfants du couple K., se rapprocha de M. K. qui, lors d'une fête, l'embrassa de force. À ce moment, Dora s'enfuit, dégoûtée par la sensation du membre de M. K. sur son thorax. Cet événement constitue un important traumatisme pour Dora qui, dès lors, développe un symptôme de phobie des hommes en état d'excitation. Ici, pour Freud, il apparaît que les trois symptômes de Dora développés à la suite de cet événement traumatique (le dégoût, la sensation de pression à la partie supérieure du corps et la crainte des

57 FREUD, Sigmund (1970), « Dora : Un cas d'hystérie », in Cinq psychanalyses, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1-91

hommes en conversation tendre) procèdent d'une unique expérience vécue, et que l'interrelation de ces trois symptômes permet de comprendre le déroulement de la formation de la maladie d'hystérie.⁵⁸ Ainsi, le dégoût causé par le baiser forcé de M. K. est lié à une forme de refoulement de la zone érogène des lèvres (surmenées par un suçotement infantile), et à la réaction à l'odeur des excréments.

Plus tard, lors d'une balade avec M. K., ce dernier fit des avances à Dora, auxquelles elle répondit en giflant M. K. et en s'enfuyant. Par la suite, lorsqu'elle tente de parler de cet incident aux gens de son entourage, ces derniers l'accusent de mentir, ce qui la blesse. Mme K., avec qui Dora avait développé une relation d'amitié, va jusqu'à dénoncer les lectures sexuelles de Dora. Cette trahison a pour effet de rappeler à Dora la trahison d'une ancienne gouvernante pour qui Dora éprouvait un sentiment d'amitié puissant. Dora se rendit toutefois compte que cette gouvernante se rapprochait d'elle seulement pour se rapprocher du père de Dora. La jeune femme la renvoya.

Dans un même ordre d'idées, Dora se montre jalouse de la relation entre Mme K. et son père, allant jusqu'à affirmer que ce dernier l'avait bousculée dans les bras de M. K. Or, pour Freud, il apparaît évident qu'une telle réaction constitue une tentative, de la part de Dora, de réprimer son amour pour M. K. Par ailleurs, Freud note que Dora copie les symptômes de Mme K. qui tombe malade lorsque son mari revient afin d'éviter certaines « obligations matrimoniales ». À ce même moment, Dora se met à souffrir d'une toux excessive, toux qui correspond également aux moments d'absence et de présence de M. K. Enfin, Freud souligne que les reproches qu'adresse Dora à son père, qu'elle tient responsable de son hystérie, sont en fait des reproches qu'elle peut adresser à elle-même, ayant favorisé la relation entre son père et Mme K. lorsqu'elle gardait les enfants ou quand elle évitait la maison lors de leurs rendez-vous.

De plus, tout au long de la thérapie de Dora, Freud note deux rêves de Dora qui revêtent une importance capitale pour la compréhension de la maladie d'hystérie de cette patiente. Ces rêves sont racontés ainsi par Dora :

- 1) « Il y a un incendie dans une maison, mon père est debout devant mon lit et me réveille. Je m'habille vite. Maman veut encore sauver sa boîte à bijoux, mais papa dit : « Je ne veux pas que mes deux enfants et moi soyons carbonisés à cause de ta boîte à bijoux ». Nous descendons en hâte et aussitôt dehors je me réveille.⁵⁹ »

58 Ibid., p. 210

59 Ibid., p. 46

2) « Je me promène dans une ville que je ne connais pas, je vois des rues et des places qui me sont étrangères. Puis j'arrive dans une maison où j'habite, je vais dans ma chambre et j'y trouve une lettre de maman. Elle écrit que comme je suis partie de la maison à l'insu des parents, elle n'a pas voulu m'écrire que papa est tombé malade. Maintenant il est mort et si tu veux, tu peux venir. Je vais alors à la gare et demande près de cent fois : où est la gare ? J'obtiens toujours la même réponse : cinq minutes. Puis je vois devant moi une épaisse forêt dans laquelle je pénètre et j'interroge là un homme que je rencontre. Il me dit : encore 2 heures et demie. Il me propose de l'accompagner. Je refuse et pars seule. Je vois la gare devant moi et ne peux pas l'atteindre. Il y a, en même temps, le sentiment d'angoisse habituelle quand en rêve on n'avance pas. Puis je suis à la maison, entre-temps je dois avoir fait le chemin en voiture, mais je n'en sais rien. J'entre dans la loge du concierge et je m'enquiers auprès de lui de notre appartement. La domestique m'ouvre et répond : votre maman et les autres sont déjà au cimetière.⁶⁰ »

En premier lieu, à son premier rêve récurrent, Dora apporte une information supplémentaire lors de ses rencontres avec Freud : à son réveil, elle sentait une odeur de fumée. Il est important ici de mentionner que M. K. était un important fumeur. Ainsi, selon Freud, ce rêve renvoie au désir de M. K., qui est transféré par Dora sur Freud lui-même, qui fumait également. Dans un même ordre d'idées, la boîte à bijoux du rêve renvoie à l'organe sexuel féminin, mais condense aussi deux éléments : les bijoux, en forme de goutte, qui représentent les sécrétions masculines, et la boîte, qui est ce que Dora a reçu de M. K. En effet, ce dernier avait offert une boîte à bijoux à Dora quelque temps avant ce rêve. Par ailleurs, quelques jours avant ce rêve, Dora se réveilla à la vue de M. K. devant son lit, sa présence étant rendue possible à l'absence de serrure dans la porte de sa chambre. Dans le rêve, M. K. est remplacé par le père, qui est substitué à l'amour que porte Dora pour M. K.

En second lieu, le deuxième rêve renvoie aux divers prétendants de Dora. Plus précisément, le monument renvoie à un album d'images qu'un prétendant de Dora lui avait offert et la déambulation dans la ville se rapporte à un moment passé avec son cousin à se balader. Dans un même ordre d'idées, divers objets du rêve, comme la boîte à bijoux, la clé et la gare renvoient à un organe génital féminin. Il apparaît donc clair pour Freud que si le premier rêve s'enracine dans un fantasme infantile lié à l'amour du père protecteur, le second rêve renvoie davantage à un désir de défloration de la part de Dora. En effet, tout comme l'affirme Alain Lacombe

60 Ibid., p. 70

dans son article *Les deux rêves de Dora : Y a le feu au lac !*, « le matériel apporté par le premier rêve est du registre de l'érotisme infantile ; dans le deuxième rêve, du registre du génital. Cette observation conduit à se poser la question du passage de l'érotisme infantile à la sexualité.⁶¹ »

Ainsi, le cas Dora offre un exemple clair du processus du refoulement central à la notion d'inconscient chez Freud, refoulement qui surgit lorsqu'il y a présence d'un conflit, souvent d'ordre sexuel, dans le psychisme d'un-e patient-e. Les symptômes hystériques de Dora, ainsi que ses rêves, seraient donc l'expression symbolique d'un conflit touchant à la sexualité naissante de la jeune femme. Les symptômes hystériques de Dora expriment un conflit entre un désir sexuel inconscient et des exigences opposées de la part du patient (exigences qui peuvent être sociales).

§ 2. Le cas Dora de Freud : une illustration du concept d'inconscient freudien

Tel que précédemment mentionné, l'inconscient est intimement lié au processus psychique du refoulement. En effet, nous avons affirmé que le psychisme humain, selon Freud, serait divisé en trois parties : le Moi, le Ça (l'inconscient, qui contient les désirs et pulsions refoulés) et le Surmoi (lieu de censure des pulsions non acceptables socialement). L'inconscient freudien est donc lieu de conflit entre deux principes : 1) le principe du Moi et 2) le principe de plaisir propre à l'inconscient.

En outre, l'étude des rêves occupe une grande place dans le corpus freudien et plus particulièrement dans la théorisation de l'inconscient. En effet, comme le souligne Fabienne Guillen, « Freud nous dit dans son paragraphe *Le processus primaire et le processus secondaire – Le refoulement* qu'il est parti de ses travaux sur la psychologie des névroses pour comprendre le rêve et qu'il voudrait, à l'inverse, retrouver par le travail du rêve la psychologie des névroses, même si le rêve n'est pas pathologique. Il nous donne les grandes idées qui président à la conception qu'il se fait alors de l'appareil psychique pour s'expliquer la façon dont se forme un symptôme.⁶² » En ce sens, l'étude des rêves permet à Freud non seulement d'élucider certaines pathologies, comme celle de l'hystérie, mais également le processus général du refoulement des désirs. En effet, dans son ouvrage *Sur le rêve*, Freud note que le rêve constitue un substitut qui remplace « les trajets de pensée chargés d'affect et riches de sens auxquels j'ai [Freud] aboutis durant

61 LACOMBE, Alain (2009), « Les deux rêves de Dora : Y a le feu au lac ! », in *Psychanalyse*, no. 14, 2009/1, p. 28

62 GUILLEN, Fabienne (2014), « L'émergence du symptôme psychique (Freud 1895-1905) » in *Psychanalyse*, no. 29, 2014/1, p. 106

l'analyse.⁶³ » Le rêve apparaît donc comme doté d'une structure similaire à celle des pathologies, bien que le rêve ne soit pas toujours pathologique, mais souvent lié à la satisfaction d'un désir non accompli dans la vie consciente, comme c'est le cas des rêves infantiles.⁶⁴ L'analyse des rêves, pour Freud constitue donc une voie d'analyse de l'inconscient et de sa structure, et c'est pourquoi Freud s'est intéressé plus précisément à la question du « travail du rêve. » Ce dernier est ce processus par lequel le contenu latent du rêve (c'est-à-dire la signification du rêve, son rapport aux désirs inassouvis, à la vie diurne) se rapporte au contenu manifeste du rêve (c'est-à-dire le rêve tel qu'il est, avec ses divers symboles).⁶⁵ C'est donc en analysant les rêves, notamment, que Freud en vient à théoriser la notion d'inconscient et à élucider certaines pathologies de ses patient-es. De ce fait, le cas Dora, tel qu'analysé par Freud, sert ici d'illustration à sa théorie de l'inconscient et du rêve, ce qui confirme l'idée freudienne que l'explicitation des rêves et des symptômes d'un-e patient-e permet d'atteindre le noyau pathogène de la maladie.⁶⁶ Ainsi, chez Freud, l'inconscient est présenté comme lieu du refoulement.

De surcroît, comme nous l'avons précédemment mentionné en guise de remarque introductive, la découverte de l'inconscient par Freud « ne consiste pas à dire que la «véritable» identité du sujet est ailleurs, mais à montrer que celle-ci est sans cesse en porte à faux vis-à-vis d'elle-même et que le sujet n'est pas «un», mais divisé. La notion d'ambivalence, que Freud a souvent soulignée, ne signifie pas tant que le sens d'une expérience réside *plus* dans ses motifs inconscients que dans ses intentions conscientes, mais que l'expérience elle-même est, *de fait*, à double sens [...] ; que la vérité est, aussi étrange que cela puisse paraître, du côté de l'ambiguïté plutôt que de l'univocité.⁶⁷ » La découverte de l'inconscient vient ainsi souligner l'ambivalence de la vie psychique du sujet. L'inconscient permet ainsi le refoulement des désirs d'un sujet dans des trajets d'affects complexes. Or, comme nous le verrons, Merleau-Ponty, en porte-à-faux avec Freud, soutient plutôt que l'ambiguïté de l'inconscient est constitutive de l'expérience humaine en tant que condition de possibilité de cette dernière.⁶⁸ Chez Merleau-Ponty, l'imaginaire du corps, qui possède des désirs et des fantasmes, est plutôt constitutif de l'expérience perceptive commune à chaque être humain.

§ 3. Le cas Dora chez Merleau-Ponty : vers une conception élargi de l'inconscient freudien

63 FREUD, Sigmund (1988), *Sur le rêve*, Paris, Gallimard, collection Folio, p. 59

64 Ibid., p. 71

65 Ibid., p. 60

66 GUILLEN, Fabienne (2014), « L'émergence du symptôme psychique (Freud 1895-1905) » in *Psychanalyse*, no. 29, 2014/1, p. 107

67 CARRON, Guillaume (2008), « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 133, 2008/4, p. 444

68 Ibid.

Tel que précédemment mentionné, l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty est traversée par une tentative d'intégrer la psychanalyse comme une philosophie de la promiscuité. Afin de mettre en lumière ce projet philosophique, nous nous attarderons davantage aux notions-clés de la psychanalyse ontologique merleau-pontienne. Puis, nous exposerons brièvement l'analyse du cas Dora qu'opère Merleau-Ponty, exposition qui nous permettra, de ce fait, de souligner l'hiatus qui traverse ces deux conceptions –freudienne et merleau-pontienne-, de l'inconscient.

§ 3.1 L'inconscient merleau-pontien

Tout d'abord, Merleau-Ponty pose une conception élargie du concept d'inconscient freudien qui est, de ce fait, lié à celui de « promiscuité ». Cette notion importante et complexe du corpus merleau-pontien est définie en divers termes par Emmanuel de Saint Aubert : « logique des rapports archaïques avec autrui⁶⁹ » ; « l'assemblage contrariant, voire répugnant, dans un espace restreint et une durée trop longue, d'individus familiers ou étrangers⁷⁰ » et « dialectique de la tolérance — je te supprime ou je t'intègre – [...] ». ⁷¹ » Elle est donc cette logique de l'intercorporéité qui constitue le mode de connaissance du corps, toujours en mouvement, toujours dynamique, dans une dialectique de tolérance et de tension avec autrui.

La promiscuité apparaît donc, dans le corpus merleau-pontien, comme une composante essentielle des relations humaines, mais aussi de l'inconscient et de l'interaction de ce dernier dans cette matrice complexe de relations entre un Moi et le système relationnel des autres individus. C'est en ce sens que Merleau-Ponty souhaite renouveler la notion d'inconscient freudien ; non pas seulement en tant que principe structurant l'ordre de la perception (comme rendant possible cette connaissance de l'expérience, tel que précédemment mentionné), mais également comme principe structurant la coexistence d'un individu avec les autres.⁷² L'inconscient sera donc lié d'emblée à cette notion de promiscuité avec autrui ; promiscuité à la fois spatiale et temporelle. En ce sens, l'être humain porte dans son corps à la fois son rapport avec les autres, qui sont perçus, et un passé unique. La complexité des relations humaines d'un individu est inscrite dans la chair de ce dernier, et cette promiscuité est responsable des contradictions de ce corps. Elle nourrit la logique du corps. C'est pourquoi Emmanuel de Saint Aubert affirme qu'il n'y a pas, dans la compréhension de la promiscuité et de l'inconscient,

69 DE SAINT AUBERT, Emmanuel (2006), « La promiscuité : Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in Archives de philosophie, tome 69, 2006/1, p. 15

70 Ibid., p. 16

71 Ibid., p. 17

72 MERLEAU-PONTY, Maurice (1954-1955), « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », in Résumés de cours, Collège de France (1952-1955), Paris, Gallimard, 258, p. 246

chez Merleau-Ponty, de contradiction entre l'apparence et la réalité.⁷³ Il n'y a pas non plus « ni de vérité masquée, mais une totalité présente selon une promiscuité spatiale et temporelle qui est l'œuvre tissée du désir.⁷⁴ » Élargissant le concept d'inconscient freudien à une matrice de relations complexes basée sur la notion de promiscuité (spatiale, temporelle ou charnelle), Merleau-Ponty dégage ainsi une véritable structure ou logique propre à l'inconscient, qui doit avant tout être compris dans cette logique de la proximité, dans cette dialectique de la tolérance précédemment mentionnée qui structure les relations d'un sujet à son monde et aux autres.

§ 3.2 L'analyse merleau-pontienne du cas Dora

Le concept merleau-pontien d'inconscient, basé sur la notion de promiscuité, permet ainsi une nouvelle analyse du cas Dora qui tient compte d'un réseau davantage complexe de relations que celles entre Dora et son père, ou Dora et M. K. Plus précisément, les critiques de Merleau-Ponty du concept freudien d'inconscient qui sont abordées dans notre travail peuvent être résumées en deux points : 1) l'inconscient freudien est ce qui structure la perception même du sujet, et ne constitue donc pas une vérité cachée. 2) L'inconscient doit être compris dans un tissu plus large de relations qu'une relation de type « Moi-autrui », comme une relation de type « Moi-système des autres ». En ce sens, diverses relations et couches de signification doivent être analysées afin de rendre compte de certaines pathologies, telle que l'hystérie dans le cas Dora.

Tout d'abord, tel que précédemment mentionné, la récupération phénoménologique qu'opère Merleau-Ponty du concept d'inconscient freudien s'effectue sur la base d'une définition de la promiscuité. En effet, sur la base de cette promiscuité dynamique avec autrui, que nous pouvons comprendre comme « montage Ego-autrui⁷⁵ » ou comme position d'un ego dans une toile relationnelle spatio-temporelle, Merleau-Ponty en vient à affirmer que cette promiscuité entretient un lien étroit avec l'inconscient. Le refoulement est alors davantage conçu comme un refoulement structurant l'ordre perceptif du sujet. C'est ainsi que Merleau-Ponty affirme que « la théorie de l'inconscient, de la mémoire, doit être renouvelée par cette référence à l'ordre perceptif⁷⁶ », comme principe structurant la perception d'un sujet évoluant dans une promiscuité spatio-temporelle avec autrui. Plus précisément, cette tentative de Merleau-Ponty de faire de l'inconscient une

73 DE SAINT AUBERT, Emmanuel (2006), « La promiscuité : Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in *Archives de philosophie*, tome 69, 2006/1, p. 35

74 Ibid.

75 MERLEAU-PONTY, Maurice (1954-1955), « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », in *Résumés de cours, Collège de France (1952-1955)*, Paris, Gallimard, 258, p. 246

76 Ibid., 178, p. 218

véritable structure du schéma corporel, intimement lié à la promiscuité temporelle Ego-autrui, se voit brillamment résumée par Emmanuel de Saint Aubert dans son article intitulé « La promiscuité : Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique »:

L'inconscient, en tant qu'il regarde le fonctionnement de la mémoire, montre des phénomènes de promiscuité temporelle qui sont l'inscription de la promiscuité spatiale et relationnelle dans laquelle vit le sujet. Merleau-Ponty lit dans ces phénomènes une dialectique de savoir et de non-savoir. Dans l'épaisseur de l'inconscient, le temps ne se présente plus sous une sage linéarité où le passé est dépassé, progressivement mis à distance et séparé de l'avenir par les couches du présent : au contraire, ce qui paraissait le plus lointain se révèle parfois au plus proche, jusqu'à nous attendre dans l'avenir. Merleau-Ponty commente ainsi le refoulement et le retour du refoulé, mais cherche aussi une conception de l'inconscient plus large que celle de l'inconscient de refoulement. C'est ce que laissent déjà deviner [...] l'intention de renouveler la théorie de l'inconscient par la « référence à l'ordre perceptif », ainsi que le lien secret que Merleau-Ponty entrevoit entre la promiscuité temporelle qui structure l'inconscient et la promiscuité spatiale dans laquelle vit la perception (et dans laquelle évolue, plus généralement, le schéma corporel).⁷⁷

Dans un même ordre d'idées, Merleau-Ponty, suivant le deuxième point mentionné que nous tâcherons à présent d'explicitier, conçoit la logique de l'inconscient comme s'inscrivant dans un processus dynamique relationnel complexe. Loin d'être une notion absolue, l'inconscient est plutôt régi par la promiscuité, qui est cette dialectique de tolérance et de tension entre un individu et les autres, cet individu s'inscrivant à son tour dans le système relationnel des individus qui peuplent son monde. Or, selon Merleau-Ponty, loin d'être une force mécanique de la pulsion, l'inconscient serait plutôt une dimension essentielle de la perception, tenant tout son sens dans la notion de symbole qui doit nécessairement être rapporté à un autre, à l'altérité. Le symbolisme de l'inconscient, chez Merleau-Ponty, sans se rapporter uniquement à l'imaginaire, articule à la fois l'imaginaire et le réel, et l'inconscient constitue ainsi ce qui structure l'expérience même du réel.⁷⁸

C'est en ce sens que l'inconscient, n'étant pas une notion fixe, absolue, s'inscrit davantage dans un système de relations complexes dynamiques. Illustrant cette idée, Guillaume Carron affirme que l'inconscient « n'est pas un concept

77 DE SAINT AUBERT, Emmanuel (2006), « La promiscuité : Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in *Archives de philosophie*, tome 69, 2006/1, p. 31

78 CARRON, Guillaume (2008), « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 133, 2008/4, p. 448

saisissant une réalité fixe, une dimension définissable en soi ou un nouvel être, mais la métaphore d'un processus structural et dynamique, un processus que Merleau-Ponty nomme « réversibilité » [...] L'inconscient n'est pas avant le conscient, ni avant l'expérience, ni même *a priori* ou transcendantal. Il est parfaitement simultané à l'expérience, à la fois cause et effet de cette dernière.⁷⁹ » Il nous apparaît donc évident que le système de l'inconscient, que Merleau-Ponty entend comme promiscuité générale⁸⁰, est ce système de l'inclusion de soi dans l'autre, et vice-versa. Par exemple, dans le cas Dora, Dora exprime des reproches à son père pour sa relation avec Mme K., mais ces reproches incluent également des reproches qu'elle s'adresse à elle-même. Dora « se fait des reproches en en faisant à son père⁸¹ », et ses reproches masquent ainsi les reproches qu'elle peut s'adresser.

De surcroît, Merleau-Ponty dégage trois couches de signification afin d'analyser le cas Dora, illustrant le deuxième point que nous avons précédemment mentionné, selon lequel la notion d'inconscient merleau-pontien s'inscrit dans un système relationnel complexe. Premièrement, Merleau-Ponty souligne qu'il existe une couche de signification expliquant l'hystérie de Dora qui s'incarne dans la relation entre Dora et son père. En effet, il existerait un potentiel sentiment de jalousie de Dora à l'égard de Mme K., nourri par le sentiment d'amour qu'éprouve Dora pour son père. Cette dernière éprouve également un sentiment de trahison à l'égard de son père lorsque ce dernier se montre complaisant à l'égard de M. K. après que ce dernier ait embrassé Dora.⁸² Deuxièmement, la couche de signification la plus importante est sans doute celle qui se traduit par la relation entre Dora et M. K., Dora éprouvant des sentiments amoureux pour M. K., mais refusant de se les avouer. Par ailleurs, la trahison de la gouvernante met en lumière le comportement similaire de Dora à l'endroit des enfants du couple K., dont elle se sert pour se rapprocher de M. K.⁸³ Troisièmement, il existe une couche de signification qui trouve sa source dans la relation entre Dora et Mme K., qui trahit Dora en dénonçant les lectures sexuelles de cette dernière.⁸⁴

Il est donc évident, pour Merleau-Ponty, que les relations qu'entretient Dora avec les individus de son entourage ne sont pas du type « Moi-autrui ». Toutes ces personnes ne sont pas séparées, fixes, absolues, mais s'inscrivent plutôt dans des relations qui s'enchevêtrent. Bien que Freud ne s'attarde pas, dans son analyse du cas Dora, à l'explication d'une seule relation importante comme cause du noyau pathologique de l'hystérie, nous avons pu constater cette tendance dans

79 Ibid., p. 447

80 MERLEAU-PONTY, Maurice (1954-1955), « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », in Résumés de cours, Collège de France (1952-1955), Paris, Gallimard, 184, p. 225

81 Ibid.

82 Ibid., 188, p. 233

83 Ibid., 188, p. 233

84 Ibid., 188, p. 235

l'analyse freudienne d'autres cas, dont le cas Schreber, où le noyau pathologique de la paranoïa se situe dans une nostalgie du père décédé.⁸⁵ Toutefois, il nous apparaît évident qu'en soulignant l'enchevêtrement de tissus de relations complexes, Merleau-Ponty opère une critique de Freud, dont la notion d'inconscient se voit élargie. C'est ce qui fera dire à Merleau-Ponty que, dans le cas Dora, « aimer son père = aussi aimer ce qu'il aime, être en rivalité avec Mme K auprès de lui = aussi être en rivalité avec lui auprès de Mme K. De même identification avec Mme K qui fait qu'elle se donne rôle de la femme de K. Ainsi il n'y a pas Dora — > son père — > K — > Mme K, il y a rapport avec les trois en promiscuité et dont l'un n'empêche pas la vérité des autres.⁸⁶ » Il n'y a donc pas, chez Merleau-Ponty, de relation Moi-autrui, ou Dora-son père, Dora-M. K., etc., mais plutôt un système en interaction, un système de relations qui se croisent et qui forment une matrice ayant pour pilier l'inconscient entendu comme promiscuité générale.

C'est en ce sens que Merleau-Ponty opère un élargissement de la notion freudienne d'inconscient. De ce fait, il inscrit l'inconscient dans une matrice relationnelle dynamique, dans laquelle chaque individu est mouvant. Dans une telle conception de l'inconscient, l'individu est inséré dans cette chaîne relationnelle, et n'est pas absolu par rapport à autrui : « Je ne suis pas plus absolu que l'autre, je suis partie dans toutes les souffrances qui sont entre eux, je souffre là-bas par identification. Je suis eux. [...] Impossible de répartir absolument les rôles [...].⁸⁷ » Dans cette nouvelle conception de l'inconscient, qui se voit doté d'une dimension phénoménologique comme structure de la perception et de l'expérience du réel, le problème ou noyau pathologique de la maladie de Dora ne se situe pas dans un problème de face à face, dans une relation Moi-autrui, mais s'inscrit dans un système complexe aux diverses couches de significations. C'est ce qui fera dire à Merleau-Ponty que cette promiscuité à la fois spatiale et temporelle, à la base de la notion d'inconscient, est polymorphe et a plusieurs paires de bras.⁸⁸

§ 4 Remarques conclusives

En conclusion, nous jugeons avoir répondu de manière satisfaisante, dans notre article, à la question suivante : Quel rôle l'inconscient, chez Freud et Merleau-Ponty, joue-t-il dans la compréhension du comportement humain ? L'inconscient et sa structure du refoulement constituent-il un obstacle à l'élucidation des comportements humains ou, à l'inverse, est-il plutôt le principe de structuration

85 FREUD, Sigmund (1970), « Le président Schreber : Une paranoïa », in *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 298

86 MERLEAU-PONTY, Maurice (1954-1955), « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », in *Résumés de cours*, Collège de France (1952-1955), Paris, Gallimard, 183, p. 224

87 Ibid., 184, p. 225

88 Ibid., 190, p. 241

premier de la perception ? En effet, nous avons débuté notre analyse en exposant brièvement le cas Dora, cas d'hystérie qui fut analysé par Sigmund Freud en 1900-1901, puis par Maurice Merleau-Ponty en 1955. Par la suite, afin d'apporter une réponse éclairante à ce questionnement, nous avons explicité les notions freudienne et merleau-pontienne d'inconscient, et avons démontré en quoi ces notions permettaient une analyse différente du cas Dora de la part de ces deux auteurs. Par le fait même, à la lecture de Merleau-Ponty et suivant les critiques de ce dernier, nous avons soutenu que le concept d'inconscient doit être élargi afin d'être davantage défini comme principe de structuration de l'expérience. De ce fait, nous nous sommes attardés, dans ce travail, à deux arguments de la critique merleau-pontienne de l'inconscient freudien : 1) l'inconscient ne constitue pas une vérité cachée, mais accompagne l'expérience du réel et rend possible cette dernière et 2) l'inconscient est un concept dynamique s'inscrivant dans un tissu de relations plus large que les relations de type « Moi-autrui ». L'inconscient, rendu possible grâce à la notion merleau-pontienne cruciale de promiscuité, est donc un processus dynamique dans lequel diverses relations s'enchevêtrent et dans lequel un individu est d'emblée inclus.

Enfin, dans cet article, nous avons mis en lumière l'apport exceptionnel de Sigmund Freud et Maurice Merleau-Ponty à la psychanalyse. En effet, en explicitant les notions de promiscuité et d'inconscient chez Maurice Merleau-Ponty et en soulignant le hiatus entre les œuvres freudiennes et merleau-pontiennes, nous croyons que ce travail va dans le sens du projet philosophique du phénoménologue, qui avait pour but l'établissement d'une psychanalyse ontologique, appuyée sur de tels concepts substantiels. Toutefois, si la notion d'inconscient chez Freud souffre de diverses lacunes qu'a bien relevées Merleau-Ponty et que nous avons exposées dans notre article, cette nouvelle définition de l'inconscient chez Maurice Merleau-Ponty soulève un autre questionnement qui a trait au travail clinique de l'analyste : En quoi une telle notion élargie de l'inconscient peut-elle se révéler comme *praxis* ou comme outil accompagnant le travail d'analyse du psychanalyste ? Cette nouvelle conception de l'inconscient entraîne-t-elle, de ce fait, une révision des méthodes de l'analyste ? Si Merleau-Ponty, par son explication originale du cas Dora, apporte un nouvel éclairage sur ce cas d'hystérie, il demeure toutefois difficile de saisir, à la lecture de son texte *Le problème de la passivité*, comment une telle définition révisée de l'inconscient peut s'articuler aux méthodes scientifiques de l'analyste, dont la notion d'inconscient doit désormais se définir comme « promiscuité générale.⁸⁹ »

89 Ibid., 184, p. 225

Bibliographie

Articles scientifiques

Carron, Guillaume (2008), « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 133, 2008/4, pp. 443-464

De Saint Aubert, Emmanuel (2006), « La promiscuité : Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in *Archives de philosophie*, tome 69, 2006/1, pp. 11-35

Guillen, Fabienne (2014), « L'émergence du symptôme psychique (Freud 1895-1905) » in *Psychanalyse*, no. 29, 2014/1, pp. 93-114

Lacombe, Alain (2009), « Les deux rêves de Dora : Y a le feu au lac ! », in *Psychanalyse*, no. 14, 2009/1, pp. 27-37

Chapitres de livres

Freud, Sigmund (1970), « Dora : Un cas d'hystérie », in *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1-91

Freud, Sigmund (1970), « Le président Schreber : Une paranoïa », in *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 263-323

Freud, Sigmund (1923), « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, pp. 245-299

Freud, Sigmund (1996), « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes*, volume XV (1916-1920), Paris, Presses universitaires de France, pp. 277-315

Merleau-Ponty, Maurice (1954-1955), « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », in *Résumés de cours*, Collège de France (1952-1955), Paris, Gallimard, pp. 157-259

Monographies

Freud, Sigmund (1988), *Sur le rêve*, Paris, Gallimard, collection Folio, 146 p.



PROPOSITIONS, EXISTENCE, AND UNWORLDLINESS

James Xinyu Gu

Consider the singular proposition “Socrates has Socratiety”. Looking at this proposition, we may be prompted to ask the following question: in a possible world in which Socrates (the individual) did not exist, would the singular proposition “Socrates has Socratiety” still exist and hold true? Intuitively, we are inclined to answer no: the existence of the singular proposition “Socrates has Socratiety” in a possible world must be, it seems, dependent upon the existence of Socrates in . In general, then, our basic philosophical intuitions seem to support the thesis of *propositional existentialism*, or the view that singular propositions about object exist in a possible world only if object exists in (in other words, singular propositions are ontologically dependent upon the individuals they describe).⁹⁰

Unfortunately, accepting the thesis of propositional existentialism generates a number of puzzles for the contemporary modal metaphysician. In particular, it may seem as though one cannot adhere to propositional existentialism without also slipping into the modal problem of non-being. To take one example, if the singular proposition “Sherlock Holmes does not exist” turned out to be ontologically dependent upon the existence of Holmes himself, then it would seem as though Holmes must stand as a necessary being that exists in every possible world! After all, in those possible worlds in which the proposition “Holmes does not exist” exists, Holmes himself must also exist!

It is my central contention that the thesis of propositional existentialism ought to be rejected. There exist, I believe, at least *some* singular propositions that are ontologically *independent* from the individuals they describe. Following in the footsteps of Alvin Plantinga, my argument will be split into a positive component and a negative component. For the positive component, I shall show that singular propositions of self-identity (and other propositions of the *unworldly* sort) are fully capable of existing in those possible worlds in which the individuals they describe are non-existent. The proposition that “Socrates is self-identical”, for instance, can exist in a possible world in which Socrates himself is non-existent. As for the negative component, I shall show that the two arguments in support of propositional existentialism (viz. the argument from constituency and the argument from distinctness) may be rejected once we employ a “Boethian” account of reference in which proper names directly refer to abstract essences as opposed to concrete individuals.

90 This thesis has also been dubbed the premise of object dependence. See Plantinga (1983) and Einheuser (2012) for different formulations of the thesis. In this paper, I will be specifically arguing against Einheuser’s standard formulation.

In §1, I shall offer a positive argument against propositional existentialism by showing that singular propositions of self-identity (and other propositions of the unworldly sort) do not ontologically depend upon the individuals they describe. In §2, I shall articulate two arguments in favour of propositional existentialism. In §3, I shall show how these two arguments in favour of propositional existentialism can be rejected once we employ a “Boethian” account of proper names. Finally, in §4, I shall formulate a new variant of propositional existentialism (by employing a *world-irrelative* notion of existence) that appears, *prima facie*, to be unthreatened by the existence of unworldly propositions.

§ 1. Unworldliness

To begin with the positive component of the paper, consider the proposition that “Socrates is self-identical”. Two details are of interest with regards to this proposition. First, we may note that it is a proposition that is intuitively categorized as *singular* and not *general*. In accordance with the Russellian tradition, we note that it is a proposition that is directly about – or directly involves – a specific individual. Second, we may also note that it is a proposition that is typically categorized as *unworldly* and not *worldly*. In accordance with the Finean apparatus, we note that it is a proposition that ought to hold as true in a possible world regardless of how things actually turn out in that possible world.⁹¹

Now the proposed distinction between worldly and unworldly proposition is one that is difficult to recognize. Following Kit Fine, I suggest that we may understand it through the analogous distinction between tensed and tense-less propositions. On the one hand, propositions such as “Socrates lives” or “Trump is president” are typically seen as tensed. Intuitively, this is because their respective truths are, in some ways, sensitive to the temporal slices from which they are uttered: the proposition “Trump is president”, for instance, is false when uttered in the context of 2014 but true when uttered in the context of 2017. On the other hand, propositions such as “Socrates is a man” or “Trump is president in 2017” are typically seen as tense-less. Intuitively, this is because their respective truths are insensitive to the temporal slices from which they are uttered: the proposition “Trump is president in 2017”, for instance, is true regardless of what year (or temporal context) it is uttered in.

According to Fine, the distinction between tensed and tense-less propositions mirrors the distinction between worldly and unworldly propositions (albeit the former is explicated via the context of temporal slices and the latter is

⁹¹ See Fine (2005) for his description of the distinction between worldly and unworldly propositions.

explicated via the context of possible worlds). On the one hand, propositions such as “Socrates is the teacher of Plato” and “Plato is tall” are seen as worldly. Mirroring tensed propositions, the truths of these propositions are sensitive to those possible worlds from which they are uttered: the proposition that “Plato is tall”, for instance, is false when uttered in the context of a possible world in which Plato is actually short but true when uttered in the context of a possible world in which Plato is actually tall. On the other hand, propositions such as “Socrates is self-identical” and “ $2+2=4$ ” are seen as unworldly. Mirroring tense-less propositions, the truths of these propositions are insensitive to those possible worlds from which they are uttered: the proposition that “ $2+2=4$ ”, for instance, is true regardless of what possible world (or modal context) it is uttered in.⁹²

With the distinction between worldly and unworldly propositions at hand, let us return to the positive rejection of propositional existentialism. As expounded previously, we may observe that the singular proposition “Socrates is self-identical” is typically categorized as a proposition that is unworldly: its truth is entirely insensitive to those possible worlds in which it is uttered. This context-insensitivity, I think, is partially motivated by the fact that we *do not* need to know anything specifically about Socrates himself to know that he must bear the property of self-identity. In fact, it appears as though we do not even need to know whether or not Socrates exists to know that he must be self-identical. This last point is made more robust when we consider the self-identity of fictional entities. We do not, for instance, need to know whether or not Rudolf the Reindeer actually exists to know that he must be self-identical.

Briefly returning to the previous analogy with tense-less propositions, we may observe that the context-insensitivity of tense-less propositions plays an important role in ensuring that all tense-less propositions express truths that are eternal. The proposition that “Trump is president in 2017”, for instance, seems to hold as true in every possible temporal slice. Similar to tense-less propositions, the context-insensitivity of the unworldly proposition “Socrates is self-identical” also plays an important role in ensuring that the proposition expresses a truth of necessity. To be specific, it ensures that the proposition “Socrates is self-identical” exists *and* holds as true in every possible world.⁹³

92 It is actually very tempting to make the claim that all tense-less propositions are also unworldly propositions. But this is false. The proposition that “electrons are negative”, for instance, seems to be a tense-less proposition but not an unworldly. Also, it is very tempting to make the claim that all necessary propositions are unworldly propositions. This is also false, see the distinction between transcendental truths and necessary truths in Fine (2005) for details.

93 Specifically, the proposition is necessary in the unqualified sense of necessity. This is to be contrasted with propositions that are necessary in the qualified sense: these propositions might not exist in every possible world, but they manage to hold true in those possible worlds in which they do exist.

At the same time, we may also observe that there exist a number of possible worlds in which Socrates (the individual) is non-existent. After all, it is clear that the existence of Socrates in a possible world is something that entirely depends upon how things actually turn out in that possible world. It depends, for instance, upon whether or not the parents of Socrates in that possible world actually managed to meet and get married. It may also depend, for instance, on whether or not the fundamental laws of physics in that possible world are suitable for the existence of life.

What these two observations show us is that there exist a number of possible worlds in which the proposition “Socrates is self-identical” is true while the proposition “Socrates exists” is false. This, of course, suggests that it is possible for the singular proposition “Socrates is self-identical” to exist in a possible world even if Socrates himself does not! In fact, we may further extend this conclusion beyond the propositions of self-identity to include all singular propositions of the unworldly sort. The unworldly proposition “ $2+2=4$ ”, for instance, may exist and hold true in a possible world in which twos and fours are in fact non-existent. After all, whereas the proposition “ $2+2=4$ ” expresses a world-insensitive truth (viz. a necessary truth) that exists and holds true in every possible world, the existence of mathematical entities in a possible world seems to be an entirely worldly matter (viz. a contingent matter) that depends upon how things actually turn out in.

Thus, the thesis of propositional existentialism seems blatantly false: there exist a large number of singular propositions – namely, propositions of the fundamentally unworldly sort – which are *ontologically* independent from the individuals they describe.

But the argument is not yet complete. What we have shown is that the existence of unworldly propositions (such as the propositions of self-identity) directly undermines the thesis of propositional existentialism. Now we must show that unworldly propositions do in fact exist. Specifically, we must show why singular propositions of self-identity (such as the proposition “Socrates is self-identical”) must be categorized as propositions of the unworldly sort.

Previously, I followed Fine in characterizing the distinction between worldly and unworldly propositions in terms of context-sensitivity: whereas worldly propositions bear truth values which are sensitive to the context of possible worlds, unworldly propositions bear truth values which are insensitive to the context of possible worlds. Now I propose that we may also characterize the distinction between worldly and unworldly propositions in terms of truth-dependence.

To be specific: whereas the truth of a worldly proposition is dependent upon (or grounded in) some worldly feature of a possible world, the truth of an unworldly proposition is independent from (and ungrounded in) the worldly feature of a possible world.

Consider the worldly proposition “Plato is tall”. Intuitively, the truth of this proposition in a possible world must be dependent upon (and grounded in) some spatial-temporal aspect of that possible world. We might say, for instance, that the truth of the proposition “Plato is tall” is dependent upon the physical fact that the quantitative value of Plato’s z-extension in space is considered to be greater than that of the average Athenian citizen. Thus, in a possible world in which the quantitative value of Plato’s z-extension in space is actually smaller than that of the average Athenian citizen, the proposition that “Plato is tall” would, of course, turn out to be one that is false.

Let us now consider why we must categorize the singular proposition “Socrates is self-identical” as one that is unworldly. First, we may note that if the proposition “Socrates is self-identical” is a worldly proposition, then its truth in a possible world must be dependent upon (and grounded in) some worldly features of that possible world. Furthermore, if the truth of the proposition “Socrates is self-identical” is indeed dependent upon some worldly features of a possible world, then surely it is specifically dependent upon some physical fact about Socrates himself. But what physical fact about Socrates could possibly function as the proper ground for the truth of the proposition “Socrates is self-identical”?

Perhaps a good candidate (and probably the only candidate) to consider is the physical fact that “Socrates is identical to Socrates”. Unlike the property of “being self-identical”, the property of “being identical to Socrates” seems to be one that is convincingly worldly. This is because the property of “being identical to Socrates” is entirely dependent on how things actually turn out in our actual, physical world. For instance, if it turns out that Socrates is actually wise in the actual world, then the property of “being identical to Socrates” ought to include (or entail) the property of “being wise”. On the other hand, if it turns out that Socrates is actually foolish in the actual world, then the property of “being identical to Socrates” ought to include (or entail) the property of “being foolish”.

Keeping these points in mind, let us consider the following question: is the truth of the proposition “Socrates is self-identical” actually dependent upon the physical fact that “Socrates is identical to Socrates”? If it is, then perhaps what we really mean when we utter the sentence “Socrates is self-identical” is just that

Socrates bears the exact same properties as he *actually* does. For example, if Socrates *actually* bears the set of properties, then the proposition “Socrates is self-identical” would just be semantically equivalent to the proposition “Socrates bears the set of properties”. This, of course, would suggest that the proposition “Socrates is self-identical” is indeed a worldly proposition: its truth in a possible world is entirely dependent upon whether or not Socrates actually bears the set of properties in.

But surely this is wrong. The truth of the proposition that “Socrates is self-identical” clearly cannot be dependent upon (or grounded in) the physical fact that “Socrates is identical to Socrates”. After all, we may observe that the two differ drastically in terms of their modality: whereas the former is necessary, the latter is merely contingent.

Let us suppose, for instance, that Socrates has the property of “being tall” in the actual world. This, of course, entails that anything which bears the property of “being identical to Socrates” *must* also bear the property of “being tall”. Now, it is clear that there can exist a possible world in which Socrates does not have the property of “being tall” (in other words, it is possible for Socrates to be short). But if it is possible for Socrates to lack the property of “being tall”, then it should also be possible for Socrates to lack the property of “being identical to Socrates” (after all, as mentioned before, anything which bears the property of “being identical to Socrates” *must* also bear the property of “being tall”). Thus, it turns out that the fact “Socrates is identical to Socrates” is one that is merely contingent: it is possible for Socrates to exist and lack the property of “being identical to Socrates” (which is just to say that Socrates could’ve been different from how he actually is).

What about the proposition “Socrates is self-identical”? Is it also contingent? Clearly not: even if there can exist a number of possible worlds in which Socrates is different from how he actually is, there cannot exist any possible world in which Socrates lacks self-identity. In a possible world in which Socrates is short instead of tall, for instance, it is clear that Socrates would still have the property of “being self-identical” even if he does lack the property of “being identical to Socrates” (after all, Socrates’ self-identity in this possible world would entail his shortness and not his tallness). Thus, it should be clear that the proposition “Socrates is self-identical” is one that is necessary and not contingent: there cannot exist a possible world in which Socrates exists and is not self-identical.

In summary, I think it is quite obvious that any attempt to excavate the worldly grounds of the singular proposition “Socrates is self-identical” will inevitably end in failure. This is because singular propositions of self-identity,

along with other propositions of the unworldly sort, all express some irreducibly *logical* aspect of the individuals they describe (as opposed to some physical aspect). The truth of the proposition “Socrates is self-identical”, then, obviously cannot be dependent upon any worldly aspect of a possible world given that the truths of logic are meant to transcend worldly boundaries: their truths in a possible world are not meant to be strictly bound to . To conclude, our investigation shows us that the singular proposition “Socrates is self-identical” must be categorized as an unworldly proposition: its truth in a possible world is entirely independent from (and ungrounded in) the worldly features of .

Before I move on to the negative component of this paper, allow me to briefly summarize the entirety of the positive component:

1. If propositional existentialism is true, then no singular proposition can exist and hold true in a possible world in which the individual it describes is non-existent.
2. If no singular proposition can exist and hold true in a possible world in which the individual it describes is non-existent, then the proposition “Socrates is self-identical” cannot exist as an unworldly proposition.
3. But clearly, the proposition “Socrates is self-identical” does exist as an unworldly proposition.
4. Given premises (3) and (2), we may conclude that some singular propositions do exist and hold true in a possible world in which the individuals they describe are non-existent.

Premise (4), of course, directly contradicts the thesis of propositional existentialism. Thus, some singular propositions (perhaps not all) can exist even if the individuals they describe are non-existent.

§ 2. Constituency and Distinctness

Let us now turn to the negative component of the paper. In general, there are two arguments that may be given in favour of propositional existentialism. Both of these arguments, despite their simple appearances, are extremely powerful. Let us articulate them both and assess their respective strengths.

The first argument in favour of propositional existentialism is commonly dubbed the argument from *constituency*. To begin the argument, let us assume – in accordance with the general analytical tradition – that all singular propositions are Russellian in structure: they directly involve the specific individuals they describe as proper constituents. The proposition that “Socrates has Socratiety”, for instance, would directly involve Socrates himself (the concrete individual) as its proper constituent.

Now if we assume that the Russellian account of singular propositions is correct, then the following statement would also hold true: in a possible world in which Socrates does not exist, he would not be able to serve as the proper constituent of the proposition “Socrates has Socratiety”. In other words, in a possible world in which Socrates is non-existent, the proposition “Socrates has Socratiety”, if it exists at all, would exist as a proposition that is mereologically incomplete (viz. one that is missing proper parts). But clearly, no proposition can exist as mereologically incomplete. Thus, we may conclude that in a possible world in which Socrates does not exist, the proposition “Socrates has Socratiety” would also be non-existent (since it would be mereologically incomplete).

Let us turn to the argument from distinctness. The argument begins with the following principle: if a singular proposition exists, then it must exist as a proposition that is ontologically distinct (in other words, ontological distinctness is an essential feature of all singular propositions). If the proposition “Socrates is tall” exists, for instance, then it must exist as a proposition that is ontologically distinct from the propositions “Plato is tall” and “Aristotle is tall”.

But what accounts for the ontological distinctness of singular propositions? What is it that allows us to demarcate the proposition “Socrates is tall” from the proposition “Plato is tall”? Intuitively, we may give the following answer: singular propositions have ontological distinctness because they are directly about ontologically distinct entities that exist in reality. In other words, the only reason why we can properly demarcate the proposition “Socrates is tall” from the proposition “Plato is tall” is because the former is directly about Socrates while the latter is directly about Plato (assuming, of course, that Plato and Socrates are actually distinct entities in reality).

But what if Socrates and Plato are both non-existent? In a possible world in which Socrates and Plato are non-existent, what could possibly account for the ontological distinctness that belongs to the propositions “Socrates is tall” and “Plato is tall”? According to the proponents of propositional existentialism, the

answer is absolutely nothing: in a possible world in which Socrates and Plato are non-existent, the propositions “Socrates is tall” and “Plato is tall” would not exist as propositions that are ontologically distinct from one another. But ontological distinctness, as expounded previously, is an essential feature of all singular propositions that exist. Thus, we may conclude that in a possible world in which Socrates and Plato are non-existent, the propositions “Socrates is tall” and “Plato is tall” would also be non-existent (since they cannot exist as ontologically distinct).

§ 3. Boethian Compromise

The two arguments from constituency and distinctness, while powerful, are not unassailable. To see how these two arguments may be rejected, let us take a quick detour into the philosophy of proper names.

There are, in general, two opposing traditions of proper names. On the one hand, we have the Millian tradition according to which proper names are purely denotative and never connotative: their sole semantic function is to directly refer to individual entities that exist in reality. Thus, under the Millian tradition, the sole semantic function of the proper name “Socrates” is to denote Socrates himself (the concrete individual). On the other hand, we have the descriptivist tradition according to which proper names are seen as identical to truncated definite descriptions: their ability to pick out specific referents hinges upon their ability to express certain properties and descriptions that are uniquely satisfied by those referents in question. Thus, under the descriptivist tradition, the proper name “Socrates” picks out Socrates (the individual) by expressing the unique property of “being the teacher of Plato who died from ingesting hemlock”.

But these two traditions of proper names do not, in fact, exhaust all our options. According to Plantinga, we may develop a “Boethian” account of proper names, which strikes a neat balance between the Millian tradition and the descriptivist tradition.⁹⁴ To properly understand the “Boethian” account of proper names, let us turn to the notion of essence. According to the Plantingan apparatus, the essence of an individual is a property that that the individual has essentially and exclusively: it is “essential” in the sense that there cannot exist a possible world in which the individual exists but fails to have the property, and it is “exclusive” in the sense that there cannot exist another individual (in the same possible world) that has the same property. The property of “being the son of Sophroniscus,”

⁹⁴ See Plantinga (1978) for the original formulation of the Boethian account. I will construct a version of the Boethian account that is much more robust than Plantinga’s original formulation.

for instance, is said to exist as an essence of Socrates given that it is supposedly predicated of Socrates both essentially and exclusively (assuming, of course, that Sophroniscus had a single son).

We may take the liberty to augment Plantinga's original conception of essence. Instead of following Plantinga in thinking about essences as being identical to properties, I propose that we take individual essences as being identical to individual sets of essential and exclusive properties. The essence of Socrates, for instance, would be identical to the set of properties that are essential and exclusive to Socrates; this set would include properties such as "being the son of Sophroniscus" and "being the most famous mentor of Plato". Augmenting Plantinga's original conception of essence with this set-theoretic framework grants us two unique advantages. First, whereas Plantinga's original conception takes essences to exist as properties, our conception allows us to identify essences as objects (namely, sets). Second, whereas Plantinga's original conception allows an individual to have several epistemically inequivalent essences, our augmented conception does not: each individual strictly corresponds to a single essence (one maximal set of properties).

With this set-theoretic conception of essences at hand, let us return to the Boethian account of proper names. In its most simple formulation, the Boethian account of proper names suggests that proper names directly denote set-theoretic essences (and only indirectly denote those individuals that instantiate the essences). This, of course, strikes a careful balance between the Millian tradition and the descriptivist tradition of proper names. Following the Millian tradition, the Boethian account asserts that the primary function of proper names is to directly denote entities that exist in reality; specifically, their primary function is to directly denote abstract essences (which are, once again, set-theoretic entities). Following the descriptivist tradition, the Boethian account asserts that proper names do bear descriptive content; specifically, they express those properties which are both essential and exclusive to the referents in question.

Armed with this Boethian account of reference in which proper names directly denote set-theoretic essences, let us see how the two arguments in favour of propositional existentialism may be rejected.

To recall, the crux of the argument from constituency is as follows: a singular proposition about object must be ontologically dependent upon the existence of given that it directly involves as its proper constituent. The proposition that "Socrates is self-identical", for instance, must be ontologically dependent

upon the existence of Socrates given that it directly involves Socrates as its proper constituent.

But according to our Boethian account of proper names, the name “Socrates” in the singular proposition “Socrates is self-identical” directly refers to the essence of Socrates and not to Socrates himself. This tells us that the singular proposition “Socrates is self-identical” does not actually involve Socrates himself; instead, the proposition involves only the abstract essence of Socrates. Furthermore, we may also note that the mode of existence belonging to the abstract essence of Socrates is fundamentally distinct from the mode of existence belonging to Socrates himself: the former bears an unworldly mode of existence while the latter bears a worldly mode of existence. This distinction is made robust once we consider the abstract essences that belong to fictional characters such as Sherlock Holmes: Holmes may be non-existent in a possible world, but surely this does not immediately entail that the set of properties (which we ascribe to Holmes) is also non-existent in . Hence, similar to the case with Sherlock Holmes, it should be clear that the non-existence of Socrates does not immediately entail the non-existence of his essence: in a possible world in which Socrates is non-existent, the set of properties that corresponds to the essence of Socrates can still exist.

The upshot of all this is as follows. Given that the singular proposition “Socrates is self-identical” directly involves the essence of Socrates instead of Socrates himself, there is no reason to assume that the proposition “Socrates is self-identical” is ontologically dependent upon the existence of Socrates. Hence, the argument from constituency clearly fails: in a possible world in which Socrates is non-existent, the singular proposition “Socrates is self-identical” would nonetheless exist and hold as true.

Now what about the argument from distinctness? To recall, the crux of the argument from distinctness is as follows: singular propositions (specifically those that involve identical properties) are ontologically distinct from one another only if they are directly about ontologically distinct entities that exist in reality. The proposition “Socrates is self-identical”, for instance, is ontologically distinct from the proposition “Plato is self-identical” because the former is directly about Socrates, whereas the latter is directly about Plato.

But once we employ a Boethian account of proper names, it becomes clear that we can easily give an account of how the propositions “Socrates is self-identical” and “Plato is self-identical” are ontologically distinct from one another even if Socrates and Plato (the individuals) are non-existent. After all, if the proper

names “Socrates” and “Plato” strictly refer to the set-theoretic essences of Socrates and Plato, then the proposition “Socrates is self-identical” is ontologically distinct from the proposition “Plato is self-identical” simply because they are directly about distinct essences: whereas the former is about the essence of Socrates, the latter is about the essence of Plato. Hence, similar to the argument from constituency, the argument from distinctness also fails under a Boethian account of proper names: given that the ontological distinctness of the singular proposition “Socrates is self-identical” does not depend upon the existence of Socrates himself, there is no reason to assume that the proposition “Socrates is self-identical” is ontologically dependent upon the existence of Socrates.

Furthermore, it now appears as though we may employ the Boethian account of proper names to construct another positive argument against the thesis of propositional existentialism (one that, I must admit, is simpler than my previous argument). Allow me to briefly sketch out a preliminary version of this argument. First, let us assume that the Boethian account is indeed correct and that proper names such as “Socrates” and “Plato” directly refer to the abstract essences of Socrates and Plato (which, as mentioned before, are identified as sets of essential and exclusive properties). If we allow this assumption to hold true, then the name “Socrates” in the singular proposition “Socrates is self-identical” would obviously refer to the essence of Socrates instead of to Socrates himself. But if this is the case, why would the non-existence of Socrates have any direct bearing on the existence of the singular proposition “Socrates is self-identical”? After all, in a possible world in which Socrates (the concrete individual) is non-existent, the abstract essence of Socrates would still exist in ! Thus, the thesis of propositional existentialism, once again, seems false: in a possible world in which Socrates does not exist, singular propositions about Socrates would still exist given that they are directly about the essence of Socrates (which has a sort of unworldly existence) and not about Socrates himself (who, of course, has a sort of worldly existence).

§ 4. World-Irrelative Existence

On final reflection, it seems as though we may reformulate the thesis of propositional existentialism (by employing a world-irrelative notion of existence) in such a way that it would become unthreatened by the existence of unworldly propositions.

To recall, the standard formulation of propositional existentialism is as follows: singular propositions about object exist in a possible world only if object

exists in w . Looking at the standard formulation, we may observe that the existence of object x is strictly understood as a world-relative matter: for instance, to say that “Socrates exists” is to say that there exists something within the world of utterance that is identical to Socrates (e.g. for me to say that “Socrates exists” is to say that there exists something in the actual world that is identical to Socrates).

But perhaps we do not need to understand existence as a world-relative matter; instead, perhaps we can understand existence as a world-irrelative matter. Consider how a B-theorist about time can understand existence as either a time-relative matter or a time-irrelative matter: Socrates’ existence, for instance, can be understood either as Socrates’ existence at a specific time (viz. time-relative) or as Socrates’ existence simpliciter in the space-time block (viz. time-irrelative). Thus, similar to B-theorists about time, modal metaphysicians can understand existence as either a world-relative matter or a world-irrelative matter: Socrates’ existence, for instance, can be understood as either Socrates’ existence in a specific possible world (viz. world-relative) or as Socrates’ existence simpliciter in set of all possible worlds (viz. world-irrelative). But once we begin to understand existence as a world-irrelative matter, it becomes clear that the proposition “Socrates exists” can exist as true in a possible world w even if nothing within the ontology of w is identical to Socrates (just as how the proposition “Socrates exists” can exist as true at our current time even if nothing in our current time is identical to Socrates).

Employing this world-irrelative notion of existence allows us to reformulate the thesis of propositional existentialism in such a way that it would become unthreatened by the existence of unworldly propositions. Specifically, we may reformulate it as follows: singular propositions about object x exist in a possible world w only if the proposition “object x exists” is true in w . But why is this world-irrelative formulation of propositional existentialism unthreatened by the existence of unworldly propositions? The answer is simple: once we understand existence as a world-irrelative matter, the proposition “object x exists” can exist as true in a possible world w regardless of whether or not there actually exists anything in w that is identical to Socrates. In other words, once we employ a world-irrelative notion of existence, the proposition “Socrates exists” can hold true in a possible world in which Socrates does not actually exist.

We must note, however, that this world-irrelative formulation of propositional existentialism is profoundly different from the standard formulation of propositional existentialism. According to the standard (world-relative) formulation, no singular proposition about object x can exist in a possible world w if nothing within the ontology of w is identical to object x . This, however, is not true

for the world-irrelative formulation. According to the world-irrelative formulation, singular propositions about can exist in a possible world even if nothing in is identical to object. After all, existence is a world-irrelative matter: nothing within the ontology of has to be identical to object for the proposition “object exists” to hold true in.

I have no quarrels with this world-irrelative formulation of propositional existentialism (I suspect, however, that proponents of the standard formulation would not consider this to be a tenable formulation of propositional existentialism). The positive argument offered in §1 is – I must note – specifically targeted at the standard (world-relative) formulation of propositional existentialism; the existence of unworldly propositions, I believe, directly undermines the view that singular propositions about cannot exist in a possible world in which nothing is identical to. To summarize: if we accept the existence of unworldly propositions, then we cannot accept the thesis of propositional existentialism without also adopting a world-irrelative notion of existence.

Bibliography

Fine, Kit. 2005. "Necessity and Non-existence". In *Modality and Tense: Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. 1983. "On Existentialism". In *Philosophical Studies* 44 (1):1 – 20.

Plantinga, Alvin. 1978. "Boethian Compromise". In *American Philosophical Quarterly*, 15(2): 129-138.

Einheuser, Iris. 2012. "Inner and Outer Truth". In *Philosopher's Imprint* 12(10): 1-22.



ESTHÉTIQUE LUDIQUE : L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE
EST-ELLE UN JEU ?

Elouan Camus

Introduction

« L'imitation est une sorte de jeu d'enfant dénué de sérieux »⁹⁵

Il s'agit d'une des premières réflexions « esthétiques » en philosophie : Platon tente d'identifier le rôle et les moyens des poètes, ces « imitateurs au suprême degré »⁹⁶. Puisqu'ils imitent, ils ne touchent jamais le vrai. Cependant il faut bien le lire : Platon ne veut pas congédier les poètes de la cité à cause d'une impuissance de l'art, mais bien au contraire parce que l'art a trop de pouvoir sur les esprits. C'est justement parce qu'il sait que la poésie a plus de pouvoir sur les êtres humains que la philosophie, et qu'elle déforme la réalité, qu'il faut s'en débarrasser. Ce n'est pas que Platon « n'aime pas » la poésie ; le problème, c'est qu'il l'aime (il suffit pour s'en rendre compte de voir le nombre de références et de jeux poétiques dans ses dialogues), et qu'il a peur que les humains se contentent des belles images qu'elle forme. On pourrait dire que le « jeu d'enfant dénué de sérieux » de l'artiste s'oppose au jeu très sérieux de la dialectique.

Mon hypothèse ici, c'est que notre rapport à l'art est bien un rapport ludique, mais extrêmement sérieux : le jeu est une expérience très singulière, par laquelle l'enfant découvre le monde en même temps qu'il se découvre lui-même et découvre l'objet de son jeu. Le jeu n'est ni une imitation ni une création ex-nihilo : c'est une mise en crise du rapport au réel.

Nous montrerons d'abord que l'une des façons de comprendre l'art comme un jeu est de définir ces deux activités comme des manières de transformer ou de travestir le monde pour mieux le comprendre. Cela va nous permettre de penser l'art, à l'instar notamment des romantiques, comme un moyen de dévoilement du monde. Dans un second temps, nous pourrions objecter à ce projet romantique de toujours conserver une sorte de substrat instrumental : l'art sert à dévoiler le monde, il vise le monde. En somme, il n'est qu'un moyen. Nous essaierons alors de montrer qu'il est tout à fait possible de concevoir un art autotélique, non pas au sens d'une pure spécularité ne renvoyant à aucun référent dans le monde extérieur, mais dont la finalité est l'état de jeu lui-même. Enfin, nous proposerons une conciliation : l'opposition frontale des deux thèses conduit inévitablement à l'échec de toute pratique artistique, qui se retrouve prise entre le monde et le hors-monde qu'elle constitue. Mais le jeu tire sa force du fait qu'il est toujours entre-deux. C'est par ce moyen qu'il peut « produire du vrai », car il nous arrache à nous-même et nous déplace dans un espace spécifique, au plus près des choses et des autres.

⁹⁵ Platon, *La République*, Livre X, 602

⁹⁶ *Ibid.*

I. L'art est un jeu qui peut engager le progrès de l'humanité et une connaissance du monde :

1) La faillite de la philosophie, et son remplacement par l'art ludique

L'enfant qui joue, dans ce moment fondamental et originaire où se fonde la conscience, évolue dans un monde qu'il ne comprend pas encore, qui le dépasse. Dès lors, c'est par l'entremise du jeu qu'il est possible de trouver la place qu'on occupe dans le monde, par un retour sur soi qui est en même temps dévoilement du monde. L'esthétique portée par certains romantiques peut s'inscrire dans cette démarche ludique. Le romantisme allemand est une critique de la rationalité scientifique et positiviste, accusée de désenchanter le monde, et de ne pas être capable d'en saisir l'Être profond, l'absolu qui échappe à la philosophie et aux sciences. Les romantiques cherchent cet état antérieur, pré-rationnel, dans lequel l'être humain s'intégrait encore dans un tout harmonieux. C'est dans la nature et dans l'expression de sa beauté, dans un langage poétique (textuel, musical ou pictural), que peut se rencontrer ce souvenir d'un âge d'or. Le problème de la philosophie, selon les romantiques de Iéna, tient au langage qu'elle utilise : le langage plat, prosaïque de la rationalité théorique ne peut être utilisé que dans un discours conscient d'être incapable de saisir l'Absolu. Cet Absolu ne peut se livrer qu'à travers une pratique particulière du langage, poétique, ou plus largement esthétique qui permette à l'imagination, et à travers elle l'âme du monde, de s'exprimer. Il y a donc un déplacement du discours ontologique et métaphysique de la philosophie à l'exercice de la sensibilité dans une forme artistique. Cependant cela ne s'arrête pas à l'esthétique romantique. En effet, Kendall Walton, plus proche de la philosophie analytique, ne dit pas vraiment autre chose. L'œuvre d'art est une forme particulière, concentrant une activité imaginative, qui permet une meilleure compréhension du monde. Mais en quel sens peut-on dire que cette pratique artistique est ludique ? En quoi y a-t-il jeu ?

Le premier à élaborer ce rapprochement, à la fois entre l'art et le jeu, mais également entre l'aspect psychologique de la participation ludique au monde et l'aspect ontologique d'un dévoilement possible de l'Être, est Friedrich Schiller. En effet, une des notions clés de *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* est l'instinct de jeu. Il s'agit de la faculté de l'être humain, par la pratique esthétique, à rétablir l'équilibre que la modernité a brisé entre la nature sensible de l'homme (« moi phénoménal ») et sa nature rationnelle (« moi absolu »). Une bonne vie est une vie dans laquelle ces deux parties de l'être sont conciliées et actives. L'instinct

de jeu, derrière lequel on reconnaît l'influence kantienne du libre jeu des facultés, vient assurer cet équilibre : d'ordinaire, le moi phénoménal et le moi absolu sont des entités antagonistes, presque inconciliables, qui se contraignent mutuellement, et qui sont toujours en compétition. Dans le jeu les deux pulsions ne se contraignent plus, mais sont toutes les deux libérées, et sont rassemblées dans un même mouvement. La notion de « libre jeu des facultés » développée par Kant en est très proche (d'ailleurs Schiller y fait mention à plusieurs reprises), au sens où la faculté de connaître et la faculté de sentir sont dans un rapport de participation réciproque sans exclusivité ni contrainte. Pour ces deux auteurs, le jeu peut ainsi se définir comme une absence de contraintes et une liberté nouvelle, comme une activité qui, par la médiation de l'imagination, a une visée cognitive. En effet, le monde en tant qu'il est perçu par la conscience humaine ne peut se réduire ni à du pur sensible, ni à du seul intelligible ; le jeu permet donc une appréhension complète du monde.

2) Fondement de l'art comme une modalité de jeu

Pour creuser cette identité, nous commencerons par montrer que le jeu et l'art ouvrent la possibilité d'un regard particulier sur le réel, regard qui le modifie profondément. Dans l'art comme dans le jeu, on est dans un rapport au monde qui est celui du « comme si ». Sur un mode fictionnel, on peut suspendre les règles qui ont cours dans le monde, et en créer de nouvelles. Le jeu et l'art sont des activités « véritablement créatrices » comme le souligne Donald Winnicott⁹⁷, parce que le jeu est une expérience conditionnée par la création de nouvelles « règles » au sens large : l'enfant qui joue avec un bâton de bois comme si c'était une épée fait « comme si » c'était une épée (il ajoute la règle « ce bâton est une épée » qui suspend la règle selon laquelle les bouts de bois ne sont pas des épées). De même, dans une œuvre, on fait « comme si » cela était réel, comme si ce que nous avons sous les yeux advenait pour de vrai, même l'invraisemblable. C'est ce que Kendall Walton, dans *Mimesis as Make-Believe*, appelle le « faire-semblant », ou le « faire-croire » (deux traductions de *make-believe*) : l'art est représentation, mimesis, dans la mesure où il produit une simulation dans l'esprit, c'est-à-dire un état dans lequel on tient pour vrai des choses qui ne se produisent pas « pour de vrai ». Il y a jeu parce que, pour entrer dans l'expérience esthétique, nous devons accepter ces règles, qui prescrivent un certain regard sur le monde, et accepter des vérités auxquelles il faut temporairement se conformer, tout en sachant qu'elles sont seulement le résultat de ce regard particulier. Ainsi l'enfant qui joue avec son bâton-épée ne croit pas dogmatiquement au fait qu'il tient une épée ; il sait qu'elle est une épée pour lui en tant qu'il la regarde comme telle. Ce n'est pas non plus un mensonge ou une illusion : elle est véritablement une épée dans l'univers fictionnel symbolique

97

Winnicott, D.W. 1975. *Jeu et réalité ; l'espace potentiel*, Gallimard.

auquel il participe, et c'est ce que Walton appelle une « vérité fictionnelle ». Ainsi les motivations du joueur et du spectateur dans l'art convergent-elles. Le spectateur s'échappe temporairement du monde, pour porter un nouveau regard sur celui-ci, il participe pleinement à l'œuvre, car elle demande son abandon complet dans un univers symbolique particulier auquel il croit.

Pour comprendre ce phénomène, il nous faut à présent analyser comment s'établit cet univers symbolique ; autrement dit, dans quel terrain de jeu prend place notre expérience esthétique. Dans la relation de l'œuvre au spectateur, l'œuvre a un statut particulier : comme le dit Kendall Walton, elle devient le support (prop) d'un univers symbolique, dans lequel s'abandonne le spectateur, et qui est l'ensemble des règles du jeu.

3) La projection d'un univers fictionnel par l'œuvre

L'auteur distingue, au sein des arts mimétiques au sens large, les œuvres fictionnelles des œuvres non fictionnelles. Les premières sont les œuvres d'art, les secondes les productions qui, bien qu'utilisant des moyens ou médias similaires, ne sont pas des supports d'activités imaginatives (photographies journalistiques, livres scientifiques, chroniques historiques). Ces dernières visent la réalité sans médiation. La spécificité de l'art, et ce qui en fait une pratique ludique, c'est que, pour mieux « voir » le monde, il nous demande d'adhérer temporairement à un ensemble de vérités, qui nous sont imposées de l'extérieur sans qu'il y ait coercition, abus, ou mensonge. L'œuvre est par elle-même l'instance justificatrice des vérités qu'elle nous demande de tenir pour vraies, pourvu qu'on y « consente », contrairement à la littérature scientifique qui vise directement un référent dans le réel. Toute œuvre d'art a ainsi une dimension performative : en s'énonçant elle crée l'univers symbolique dans lequel elle se déploie et auquel le spectateur accepte de participer. Ce terrain de jeu est donc une sorte de projection à partir de la matière même de l'œuvre, qui ouvre un espace nouveau. Dans l'expérience esthétique, nous sommes transportés dans un ailleurs, proposé par l'œuvre et constitué par notre assentiment à celle-ci. L'expérience esthétique a lieu dans un espace particulier qui n'est pas l'espace physique d'exposition. Dans l'œuvre Ampel/Stoplight⁹⁸ de Thomas Demand, on peut étudier comment l'œuvre constitue un espace très particulier pour le spectateur. Un feu de circulation est projeté sur un écran, au centre de la salle, et passe du vert au rouge, au son d'une version a cappella de Everybody Knows de Leonard Cohen. Le contraste entre ce symbole apparemment innocent, qui est pourtant un dispositif extrêmement normatif, et le ton très sombre de Cohen, sans

98 Thomas Demand, Ampel/Stoplight, 2016, Installation vidéographique multimédia, Présentée à l'occasion de l'exposition « Une brèche en toute chose » au Musée d'Art Contemporain de Montréal.

musique, nous renvoie à notre révoltante passivité dans notre vie de tous les jours : « tout le monde sait » que tout va mal, mais nous continuons à traverser la route, et à déambuler à côté de l'œuvre. Dans cette réalité urbaine désenchantée que l'œuvre demande d'imaginer (mais qui n'en est pas moins notre espace concret de vie), même la musique a disparu : le seul rythme qui reste est le balancement entre le feu vert et le feu rouge. L'espace du jeu ne correspond ainsi pas à l'espace physique de la pièce : le jeu transcende cet espace physique, et oblige à adopter un nouveau rapport au monde. Je suis dans le musée, mais aussi dans la rue, ou quelque part entre les deux, ou plutôt au-dessus des deux : l'œuvre m'oblige à avoir un regard surplombant et critique sur ma posture naïve et passive d'individu noyé dans une réalité urbaine morose. En tant qu'elle est support de l'activité de faire-semblant, l'œuvre est le garant objectif de l'imagination subjective. L'expérience est ainsi sociale et communicable, car elle se rapporte à un objet, sur lequel on projette un regard situé, subjectif, mais qui projette sur nous son objective matérialité.

Tout le travail du « Génie » romantique consiste donc à faire coïncider les vérités fictionnelles produites par l'œuvre à « l'âme du monde », à une vérité supérieure. Dans la tradition romantique après Schiller, on pourrait ainsi observer qu'en un sens, une certaine rationalité instrumentale est encore à l'œuvre : l'art doit révéler l'Être, émanciper l'humanité. En d'autres termes, le jeu vise quelque chose en dehors de lui-même. Il y a donc une finalité politique et métaphysique dans le romantisme, davantage encore qu'esthétique. Le jeu est le processus cognitif par excellence : tous les enfants jouent, et découvrent le monde par ce moyen. Nous soutenons que c'est une modalité privilégiée d'accès à la vérité, qui permet à la fois de saisir par l'intellect et par les sens. On peut donc comprendre pourquoi Schiller préconise cette modalité de connaissance, à travers l'art, comme moyen de mener la *Bildung*, la formation (philosophique, politique, etc.) de l'humanité. C'est un moyen à la fois de dévoiler le monde, mais aussi de se réintégrer en lui, après nous l'être aliéné par la rationalité moderne.

II. L'intérêt du jeu fondé dans l'état de jeu lui-même

Nous avons suivi l'évolution du rapprochement entre le jeu et l'art de son élaboration par les romantiques de Iéna à sa récupération par la philosophie analytique de Walton ou la psychanalyse de Winnicott. À travers leur analyse du processus ludique dans l'expérience esthétique, nous nous sommes efforcés de montrer qu'à travers le jeu, l'art transcendait la « simple » expérience esthétique, qui n'était qu'un moyen pour viser un au-delà : l'Être, l'Absolu, l'émancipation de l'humanité, la satisfaction du moi phénoménal et du moi absolu. Le jeu n'est pas célébré en temps qu'il est jeu, mais en vertu de ce qu'il permet de faire et d'atteindre.

Cette seconde partie permettra d'aborder un autre point de vue sur le jeu : l'art peut aussi se concevoir comme une célébration ludique, dont la seule visée est l'état de jeu lui-même. En d'autres termes, la réalisation de l'art comme jeu se fait dans l'accès à l'état ludique qu'est l'expérience esthétique. En effet, on peut être critique de l'entreprise de « révélation de l'Être » par l'art. C'est un regard sur le monde (une théorie au sens étymologique) qui est dispensé dans l'œuvre ; toujours situé, toujours ancré dans une forme de subjectivité. La révélation du monde par l'art est déjà une constitution, un don de sens. Ce n'est pas l'Être qui s'y révèle, mais un être pour ; cela ne signifie pas qu'il n'existe que de la subjectivité dans l'art, et c'est justement ce que permet de penser la notion d'état de jeu.

1) L'œuvre d'art est-elle un jeu avec des règles ?

Dans un premier temps, nous développerons la notion de règles dans l'expérience esthétique. J'en ai beaucoup parlé à travers l'analyse de Walton, mais on peut compléter et nuancer son analyse. Donald Winnicott, lorsqu'il aborde le sujet du jeu, explique qu'il existe deux modalités de jeu bien distinctes : d'une part le jeu avec règles établies (game), d'autre part le jeu sans règles a priori (playing). Le jeu spontané des enfants, comme celui que nous avons choisi tantôt avec l'épée de bois, tient davantage du playing : nous avons expliqué que ce jeu comportait des règles, mais celles-ci sont inventées dans le jeu par l'enfant. Il peut à tout moment les changer. À l'inverse, le jeu de société par exemple est un game. Winnicott explique que c'est dans le playing que l'activité créatrice s'effectue, celle qui permet le dévoilement du sujet par lui-même et du monde par le sujet. En ajoutant cette nuance, le statut de l'œuvre d'art apparaît plus complexe : d'une part les joueurs suivent bien, comme nous avons essayé de le montrer, des règles préalables inscrites dans la matérialité même de l'œuvre ; d'autre part nous avons aussi établi que l'art est le lieu privilégié de la relation créative au monde, celle-là même qui permet son appréhension. Il s'agit donc de cerner sous quelle modalité les règles de l'œuvre conditionnent l'expérience, et comment elles se concilient avec la pleine liberté du sujet spectateur. Nous formulerons l'hypothèse que ces règles sont un contenant fondamentalement vide. Nous voulons dire qu'il n'y a pas de règles objectives et essentielles qui font que l'œuvre est œuvre ou qui font qu'elle produit une expérience esthétique déterminée ; pourtant elles ont une dimension objective qui conditionne l'expérience. Comme nous l'avons établi avec Walton, l'œuvre a ses règles propres, mais elles sont données sous forme de signes, signifiants sans signifié donné a priori. Nous sommes donc quelque part entre le playing et le game : l'œuvre a un potentiel de signification qui demande à être actualisé ; on ne peut pas en dire ou lui faire dire n'importe quoi, car sa forme, sa matérialité et les signes qu'elle fait apparaître se prêtent à un certain faisceau de lectures.

L'œuvre donne une direction, que le spectateur suit librement. L'artiste n'est donc jamais un meneur du jeu, contrairement à ce que soutient la tradition romantique : Donald Winnicott montre bien que l'activité ludique est ruinée dans ce cadre hétéronome, dans lequel un meneur confisque l'activité créatrice et la production de sens. Bien au contraire, l'œuvre d'art est le support de l'activité imaginative du spectateur ; il est donc pleinement acteur dans la production du sens de l'œuvre. Il en est même la finalité : c'est lui qui ressent, qui croit, qui tremble, qui rit... Comme le dit Jorge Luis Borges : « Qu'est-ce qu'un livre si nous ne l'ouvrons pas ? Un simple cube de papier et de cuir avec des feuilles ; mais si nous le lisons, il se passe quelque chose d'étrange, je crois qu'il change à chaque fois »⁹⁹. Il n'y a pas d'œuvre, et donc pas de règles, sans la réceptivité du spectateur, sa perception de l'œuvre dans sa conscience. Mieux encore : l'actualisation de l'œuvre dans la conscience par le sujet empirique n'est jamais deux fois la même. Chaque nouvelle perception de l'œuvre enrichit cette dernière d'un regard neuf, et l'œuvre enrichit notre perception, notre rapport au monde. Non seulement elle contribue à ce qu'on pourrait appeler une « ressource prédicative », c'est-à-dire un ensemble de modèles que je peux utiliser pour décrire le réel, mais, en outre, elle est toujours l'occasion d'entrer dans un état de jeu jamais encore éprouvé.

2) La participation active du sujet dans son expérience esthétique

De cette manière on comprend que l'œuvre peut posséder certaines règles sans imposer quoi que ce soit au spectateur, sans le brider dans sa liberté. Comme le dit Walton dans *Mimesis*, l'œuvre présente seulement des « principes de génération » plutôt que des règles au sens conventionnel : l'œuvre ne me dit pas quoi imaginer, mais m'invite à imaginer des choses selon certains principes inscrits dans sa forme. Voilà que nous avons précisé la relation du spectateur à l'œuvre, en voyant qu'il s'agit d'une co-crédation de sens, d'une actualisation de l'œuvre comme objectivité dans la conscience subjective. Si l'œuvre est un terrain de jeu qui projette son univers symbolique vers le spectateur, on voit alors que l'expérience esthétique n'a lieu ni dans ou par l'objet seul, ni dans ou par le sujet seul, mais dans cette région périphérique dans laquelle l'œuvre arrive à la conscience. L'interprétation est une inter-pénétration ; appropriation de l'œuvre par la conscience, irruption de l'œuvre dans la conscience. En quelque sorte, l'expérience est doublement ancrée : à la fois dans la subjectivité et dans une objectivité. Cette relation entre le dehors et le dedans de la conscience, pour Donald Winnicott, est une composante fondamentale du jeu : le jeu, contrairement au fantasme, est l'activité par laquelle

99 Borges, Jorge Luis, *Conférences*, Gallimard, 1985.

le sujet règle son rapport au monde, éprouve son contrôle sur le monde. Il explique plus loin que le plaisir du jeu vient de la tension entre la psyché et le monde extérieur, et prend place dans cette mince périphérie, dans laquelle on n'est ni dans le monde objectif des autres (auquel cas le sujet n'a pas le « contrôle magique » nécessaire au jeu), ni dans sa seule conscience (sinon il ne serait qu'un fantasme).

Pour ces raisons, le jeu engage toujours un mouvement de moi vers l'extérieur, et il engage le corps : le corps est toujours participant, car pris dans cette zone périphérique de moi au monde. On comprend ainsi cette réaction physique qu'on a devant une œuvre qui agit sur nous. Le syndrome de Stendhal n'est pas une somatisation de l'état dans lequel est notre esprit devant l'œuvre : il est la marque que le corps est un site privilégié de l'expérience esthétique. Le jeu vidéo est un médium spécifique en tant qu'il demande une réponse physique à l'œuvre telle qu'elle se présente à la conscience. Il ne produit pas seulement un état chez le joueur, mais demande une réaction pour se poursuivre.

3) L'expérience de l'humanité à travers la pratique du jeu

Ce rapport de moi à l'extérieur est donc une véritable participation libre, dans lequel l'être s'abandonne littéralement corps et âme ; on peut alors se demander s'il n'y pas le danger d'une vulnérabilité accrue du sujet dans l'expérience esthétique. Ne se met-il pas à nu, c'est-à-dire en danger livré à autrui, dans cet espace entre son intériorité et l'extériorité du monde ? Gérard Wajcman, dans *Fenêtre, Chronique du regard* et de l'intime, répond par la négative. Partant d'une célèbre citation d'Alberti dans son traité *De la peinture*¹⁰⁰, il montre comment Alberti invente l'œuvre d'art moderne : cette « fenêtre » est en même temps un écran : je peux voir sans être vu. Le Regard omnivoyant qui était relayé par les œuvres d'art (le regard de Dieu notamment) avant Alberti ne traverse plus le tableau. L'espace du jeu projeté par l'œuvre est un espace protégé de l'irruption du regard destructeur d'autrui. Il y a donc projection d'un univers symbolique, car mon expérience esthétique, qui est une forme de mise à nu, n'a pas lieu dans le monde quotidien, mais dans l'espace ouvert par l'œuvre entre elle et moi. En même temps, c'est aussi une expérience de communication, d'ouverture à autrui et de sociabilité. L'œuvre rassemble une communauté autour d'elle ; elle est garante objective, presque totemique, de la communauté qui se rassemble autour d'elle, joue autour et avec elle. Elle fournit un cadre à l'expérience ludique, qui est un jeu avec le terrain, mais aussi avec les autres participants de l'expérience. L'opposition que propose Emmanuel Levinas entre le

100 « Je parlais donc [...] de ce que je fais lorsque je peins. Je trace d'abord sur la surface à peindre un quadrilatère [...] qui est pour moi une fenêtre ouverte par laquelle on puisse regarder l'histoire »

café et les espaces de représentation peut nous éclairer :

« Au cinéma, un thème commun est proposé à l'écran, au théâtre, sur la scène; au café, il n'y a pas de thème... et c'est parce qu'on peut aller au café se détendre qu'on supporte les horreurs et les injustices d'un monde sans âme. Le monde comme jeu d'où chacun peut tirer son épingle et n'exister que pour soi, lieu de l'oubli - de l'oubli de l'autre -, voilà le café. »¹⁰¹

Au théâtre, ou au cinéma, mais également dans tout espace dans lequel se produit une œuvre, les consciences sont polarisées par un « thème », qui fait que les sujets regardent la même chose, et à travers cela, elles se regardent. Ce regard n'est pas l'omnivoyant de Lacan ou de Wajcman : c'est le regard du « face-à-face » cher à Levinas, le regard de la conscience éthique qui reconnaît dans autrui un regard similaire au sien, c'est-à-dire encore une humanité commune. Polarisée par le même phénomène que celle d'autrui, ma conscience reconnaît autrui comme une radicalité transcendante absolue, on pourrait dire encore lui reconnaît une humanité commune. L'intentionnalité de la conscience rend possible, par l'œuvre comme support du jeu, une expérience de « socialité » qui est aussi expérience d'une unité de l'humanité : c'est là que le sujet cesse de se sentir une monade solitaire. D'autre part, le jeu est une mise en crise du rapport au réel : contrairement à l'expérience du café marquée par la passivité totale, l'expérience esthétique et ludique peut contenir de l'effroi, de l'horreur, de l'angoisse, et d'autres émotions très fortes qui contribuent aussi à rapprocher les spectateurs. Le triptyque *La Guerre* d'Otto Dix¹⁰² nous hurle l'horreur d'une mort privée de sens, l'horreur d'une vie souterraine, infra-humaine, de laquelle on ne s'échappe jamais et prise dans le cycle infernal de la répétition des jours à l'identique ; la guerre comme négation de cette vie sacrée, habituellement représentée et célébrée dans les triptyques religieux. Mais l'expérience reste ludique, même si elle n'est pas amusante. L'horreur est contenue, désarmée, et on peut la voir, la toucher, la ressentir sans qu'elle ne puisse nous faire de mal. On joue à se faire peur ; il y a là quelque chose de cathartique. Cet état de jeu est le seul moyen par lequel on peut expérimenter l'horreur d'une manière extrêmement intense sans la subir, et donc apprendre à la craindre et à la haïr.

101 Levinas, Emmanuel, *Judaïsme et Révolution : Du Sacré au Saint*, Les éditions de Minuit, Paris 1977, 40-42 ; § Le cabaret.

102 Otto Dix, *Der Krieg* (La guerre), 1932, Tempera sur panneaux de bois, 468 x 204cm, Galerie Neue Meister, Dresde.

III. Le dépassement de la faillite de l'art par la perspective transitionnelle du jeu

Résumons : l'œuvre contient dans sa forme des « principes de génération » de règles, qui produiront des effets spécifiques, mais me demande mon intelligence et ma sensibilité pour les actualiser. Elle projette sur moi des signes, qui sont autant de moyens par lesquels je construis moi-même mon jeu, mon expérience esthétique. On pourrait comparer ce phénomène à des enfants qui tracent un terrain de soccer sur la plage : c'est une « fenêtre ouverte sur [une] histoire » comme le dit Alberti. Cette parcelle de réel sort du réel et obéit à de nouvelles règles, grâce aux signes qui y sont tracés. Les enfants sont à la fois actifs et passifs : les signes conditionnent leur comportement, leur font éprouver des choses, en même temps que les enfants donnent aux signes leur sens. Alors les enfants se reconnaissent fondamentalement comme des égaux : chacun a la conscience que son expérience est universalisable. Même s'ils n'éprouvent pas tous la même chose, ils sont dans un état de jeu similaire, dont la singularité ne tient qu'à la singularité du moi empirique, c'est-à-dire du contenu de la conscience de chaque joueur. Mais chacun se rend aussi compte que les autres sont des personnes, des radicalités absolues, capables de faire la même expérience que lui, et contiennent en substance l'humanité. L'intérêt fondamental du jeu, semble-t-il, réside dans l'état de jeu qu'il produit. C'est fondamentalement une praxis : il ne révèle pas un Absolu avant toute conceptualisation, mais fait advenir par l'activité une réalité dans laquelle le sujet saisit son humanité et son rapport au monde dans sa chair même. C'est dans l'espace ouvert par l'expérience esthétique et ludique, et seulement là, qu'il est au plus près du monde. Mais l'art essaie-t-il de s'échapper du monde ou de nous en rapprocher ?

1) La faillite de l'art : tension entre inscription dans le monde et évasion de celui-ci

Après avoir montré qu'il y avait un véritable intérêt cognitif et pédagogique dans l'expérience esthétique, et donc affirmé qu'un savoir était acquis par une expérience des sens, nous avons voulu montrer que ce n'était pas là que résidait le « centre » de l'expérience esthétique : ce centre, contrairement au savoir délivré par l'œuvre, n'est pas une réalité en dehors de l'art, mais trouve son but dans sa seule expérimentation. Il y a donc un rapport particulièrement complexe de l'œuvre d'art au monde extérieur : elle se définit à la fois comme ouverture sur ce monde, et espace protégé hors de lui, sorte d'empire dans un empire. Le jeu prend place dans un temps et un espace particulier, qui arrête pour un moment les règles du monde autour ; mais il demeure enserré dans le monde. D'abord parce

que l'expérience esthétique n'est pas éternelle. Au bout d'un moment, elle s'arrête, et le monde reprend ses droits, fait retourner l'œuvre pour moi au rang d'objet : je referme le livre, je me détourne du tableau que j'ai déjà trop vu (et pourtant pas assez) ; les vagues effacent le terrain de soccer sur le sable. On peut alors se poser la question de l'échec de l'art, du fait de cet entre-deux précaire entre son caractère autotélique et la visée romantique de connaissance du monde. S'il a pour vocation de s'inscrire dans le monde pour le révéler, il échoue en se fondant comme totalité autonome qui suspend le réel et ses règles ; le savoir acquis sur le monde est vide de sens, si nous aspirons à nous en échapper. S'il se constitue comme un hors-monde il échoue aussi, car il finit à toujours être happé par le monde. Il faudrait alors nous satisfaire de ne vivre pleinement que dans l'expérience esthétique, et d'accepter la déception qu'elle contient nécessairement lorsqu'elle prend fin. Dans son recueil *Pars poétique*, David Lingaraj, sous la personne de Félix Le Saint, fournit une magnifique description de cette tension entre l'élévation esthétique et la déception de sa fin, qui menace en permanence :

« Ce matin, j'ai vu des enfants s'amuser sur le manège à Quimper.
Ils ne bougeaient pas, ils ne souriaient pas, trop occupés à
observer leur plénitude. Et quand le manège s'est arrêté, j'ai
retrouvé dans leur regard ce heurt du retour à la terre ferme.
Je n'ai jamais rien vu d'aussi déprimant que cette première
désillusion face au monde dans les yeux d'un enfant. »¹⁰³

L'œuvre d'art offre la possibilité d'un tour de manège. C'est une expérience métaphysique, ontologique puissante : c'est un jeu très sérieux (ils ne souriaient pas) et contemplative-active (ils ne bougeaient pas, et en même temps se meuvent). Mais le manège n'est pas hors du monde, et l'œuvre d'art et le tour de manège partagent le fait d'avoir leur fin inscrite en eux-mêmes, la désillusion de n'être que des artefacts qui ne tournent pas éternellement. Pire encore, et cela est pointé par le poète dès les pré-avis (trois avant-textes : « un baptême », « une prière », « une mort »), la vie elle-même est contenue entre les bornes de l'inexistence et de la mort, qui font de la vie elle-même un tour de manège qui semble rendu vide de sens par la fin toujours menaçante, toujours déjà là, horizon vide. Nous sommes constamment, lorsque nous jouons, dans la peau d'Orphée dans le tableau de Corot¹⁰⁴ : dans cet instant fatidique, terrible et pourtant nécessaire, dans lequel nous sommes certains de notre pouvoir et de notre victoire sur le monde, nous sommes certains d'avoir ramené le sens du monde depuis l'Enfer. Mais devant il n'y a rien, pas même le néant ; seulement la fin, l'arrêt. Nous sommes aussi Eurydice : c'est nous qui allons

103 le Saint, Félix (David Lingaraj), *Pars poétique*, 2016, [https://drive.google.com/open?id=1lcs5lq5z1COTWfh3veWw5QuPskGNNxY]

104 Jean-Baptiste Camille Corot, *Orphée ramenant Eurydice des Enfers*, 1861, Huile sur toile, 112 x 137cm, Museum of Fine Arts, Houston.

retourner de l'autre côté du Léthé, au côté de ces vagues silhouettes nimbées de brume, qui ont oublié qu'elles sont mortes comme nous oublions trop souvent que nous sommes en vie. C'est là toute la beauté du tableau de Corot : il nous montre l'instant suspendu, hors-temps, sublime, pendant lequel nous voulons qu'Orphée ne se retourne pas et nous savons qu'il va le faire. Nous avons déjà la tête à demi tournée : Eurydice ne peut pas être sauvée.

2) Le dépassement de la contradiction : une suspension hors-temps

Pars poétique présente ces faiblesses de l'art, qui sont aussi celles du jeu (le tour de manège), mais il figure aussi leur dépassement. Il s'ouvre sur la menace de la mort (le texte « une mort »), celle-ci plane sur tout le recueil, à la fois désirée et mise à distance. La parole poétique se cherche, se transforme, se disloque et se reforme, et arrive, dans le dernier texte, enfin à une certitude : « Je sais maintenant pourquoi j'écris [...] J'en ai besoin, il le faut. [...] Je devrais écrire pour tricher encore. Écrire pour ne pas mourir. ». L'expérience de l'art « triche » avec les échéances. Est-ce qu'elle permet de les repousser indéfiniment ? Non, mais elle les conjure en les suspendant indéfiniment, ce qui est la condition nécessaire pour donner du sens à ce qu'il y a entre les deux. Elle repousse perpétuellement la conscience de la fin, et non la fin elle-même. C'est une sorte d'épochè phénoménologique : le jugement sur la fin, sur le terme, sur l'après, est retenu, suspendu, et de même le monde extérieur. Tout cela n'apparaît plus à la conscience, seul l'espace du jeu subsiste. La désillusion est, jusqu'au bout, tenue à l'écart. En faisant « comme si », on fait en même temps toujours « comme si on faisait comme si pour l'éternité ». Ce n'est pas un déni : pendant qu'on joue, on s'abandonne pleinement à cette activité qui est la vie, ce qui est impossible lorsque menace la certitude que le jeu va prendre fin. Cette faiblesse de la poésie est aussi sa force. C'est parce qu'il n'y a pas de fin présente à la conscience qu'on peut donner du sens à la vie. Le jeu est un échec si on le conçoit seulement comme évasion hors du monde : il est toujours inscrit, contenu dans le monde ; il s'érige contre lui, et perd nécessairement. Mais il instaure un jeu : il ouvre une fissure dans le monde, une zone grise, qui est tout sauf grise : ce n'est ni le gris du monde monochrome et prosaïque ; ni celui de la pure irrationalité fantasmatique. C'est là que nous pouvons percevoir les couleurs. Nous reprendrons une citation de Leonard Cohen, qui donne son titre à l'exposition qui lui est dédiée au MAC de Montréal : « Il y a une brèche en toute chose. C'est ainsi qu'entre la lumière » ; c'est parce qu'il y a une fragilité, une faiblesse, que le jeu est possible, c'est-à-dire encore que le monde, ma conscience et celle d'autrui peuvent communier. Le travail de l'artiste est d'ouvrir cette brèche au sein même du monde. Dans cette mince faille qu'ouvre le poète, nous sommes conscients que

nous jouons. Mais ce n'est pas pour de faux : aucun espace n'est aussi réel que celui-ci, celui dans lequel nous jouons à enfin voir les choses et où tout fait enfin sens. Il ne s'agit pas seulement de décrire le monde, compris comme le monde que la conscience saisit dans ses rapports quotidiens, nous souffririons alors de sa laideur, de son prosaïsme, mais de pouvoir se glisser hors de ce monde (dans lequel j'étouffe) et hors de ma seule conscience (dans laquelle j'étouffe) et d'entrer dans cet espace transitoire et transitionnel, espace de la rencontre par excellence (de moi au monde, de moi à l'autre, de moi à moi), dans lequel je peux affirmer la chose suivante, et même mieux, l'expérimenter : « je suis vivant ».

3) Le jeu comme praxis dans un espace transitionnel

Cet entre-deux dans lequel se déroule l'expérience esthétique (à la fois entre le monde extérieur et un hors-monde, mais aussi entre ma subjectivité et l'objectivité du tableau) est donc la spécificité même de l'expérience du jeu. On ne s'étonnera pas que le livre de Donald Winnicott, *Jeu et réalité*, commence par une longue introduction au concept d'objet et de phénomène transitionnel, c'est-à-dire d'objets ou de phénomènes symboliquement chargés par le sujet pour en faire des supports de médiation entre moi et le monde. Le jeu est une activité hybride, faite d'en-dedans (ce qui me constitue comme sujet ; mais aussi ce qui constitue l'univers symbolique de l'œuvre) et d'en-dehors (ce qui constitue mon environnement ; mais aussi ce qui constitue la réalité contre laquelle s'érige l'œuvre). Mais ce n'est pas tout l'en-dehors qui est invité à participer à l'expérience ludique : comme nous l'avons vu, l'en-dehors est majoritairement suspendu. Est suspendu tout ce qui fait notre conscience naïve d'être au monde, celle-là même qui est prête à accepter le monde comme étant-là, donné ; ne restent plus que les éléments du jeu, avec lesquels elle entre dans un nouveau rapport. Cela met en crise le rapport au réel : on voit que non seulement d'autres réalités sont possibles, mais surtout que ces réalités constituées par l'art sont plus réelles que le réel constitué quotidiennement par la conscience. Cela demande un effort de déprise, d'arrachement à la douce quiétude (qui est aussi une solitude) du monde, pour entrer dans l'espace d'expression de l'humanité ; l'œuvre est toujours opaque en un sens, car elle m'en demande beaucoup, mais elle m'apporte davantage. Je ne suis ni dans ma subjectivité, ni dans l'objectivité du tableau, mais dans l'espace transitionnel, ouvert par l'œuvre, où toute l'humanité peut potentiellement participer et se rencontrer. Le poète Paul Claudel nomme « état de joie » et « état de connaissance » les deux états dans lesquels la poésie plonge le lecteur, ce ne sont pas des états séparés, mais l'envers et l'avvers d'une médaille ; on pourrait appeler « état de jeu » la réunion de ces deux états. Il nomme joie ce transport du corps et de l'âme que produit en nous la poésie, la stimulation de ce qu'il appelle l'*anima*, que Schiller appellerait *moi phénoménal*. L'état de

connaissance est une certaine stimulation de l'*animus*, l'esprit qui comprend les choses. Cependant l'art ne produit pas un discours appréhendable par la raison, mais un état dans lequel je *co-naïs* avec les choses, je nais à nouveau avec le monde, j'en ai une compréhension renouvelée, interne. Je communie pleinement avec lui, je sens pleinement ce qui me relie à lui et aux autres, qui ne sont autres que parce qu'ils sont d'autres modalités de moi. Ce à quoi on aboutit, c'est une connaissance par intuition au sens de Spinoza : je saisis *en moi* la chose ; c'est un état, et non un savoir dissociable de la conscience et du corps dans laquelle elle prend forme.

Conclusion

Ma question portait sur la nature de notre rapport à l'art. Il s'agissait de comprendre comment l'œuvre produisait en nous ce qu'elle produit, c'est-à-dire à la fois des émotions, des sentiments, des connaissances, des pensées dérivées de l'œuvre, mais aussi des pensées qui m'appartiennent en propre, issues de ma subjectivité. Tout cela peut à mon sens être subsumé sous la notion d'état de jeu. Le jeu est une activité par laquelle on acquiert des connaissances sur le monde (à la fois celui de notre conscience naïve quotidienne, le monde « moderne » ; mais aussi à un niveau antérieur à cette constitution par la conscience), mais il ne se réduit pas à ces connaissances. C'est avant tout un état, corporel, inscrit dans la chair (« Leib » chez Husserl), et spirituel. C'est l'excitation, la stimulation de tout notre être pris comme totalité qui définit le mieux l'expérience artistique. Cette expérience de soi comme un devant l'œuvre est aussi expérience de soi comme partie dans la totalité du monde et de l'humanité.

Fondamentalement, ce qu'il faut en retenir est que l'expérience esthétique est caractérisée par l'entre-deux, c'est-à-dire par la perméabilité. Dans cet état, je laisse le monde, retrouvé à un état de constitution inférieur par la conscience, entrer en moi, et je l'investis de ma subjectivité. Cela est permis parce que mon expérience est entre l'œuvre comme objet, ancrage dans une objectivité qui est ou permet une intersubjectivité, et ma conscience, qui donne sens à ce qu'elle perçoit. Je suis, dans mon expérience esthétique et parce qu'elle est ludique, radicalement entre : entre moi et autrui, entre moi et l'œuvre, entre moi et le monde. Le jeu est toujours un déplacement qui engage tout l'être, et le sort de lui-même pour le faire aller vers autre chose. Cela demande ainsi la suspension de tout ce qui gêne ce déplacement : le monde moderne et quotidien, la conscience naïve, ma subjectivité fantasmatique, mon rapport instrumental aux choses et au monde... Le jeu est une expérience de réduction ; et on pourrait dire que plutôt que d'inventer des règles, il suspend toutes celles qui empêchent de vivre une vie pleinement vécue. Le jeu cherche ce qui reste, le substrat de la vie elle-même. Nous avons commencé par une

citation, nous concluons par celle-ci, que j'emprunte à Philippe Jaccottet :

« Tout ce que j'ai, c'est un espace tour à tour
enneigé ou brillant, mais jamais habité. [...]
Je me tiens dans ma chambre et d'abord je me tais [...]
et j'attends qu'un à un les mensonges s'écartent :
que reste-t-il ? que reste-t-il à ce mourant qui l'empêche si bien de mourir ? »¹⁰⁵

Il reste la poésie, la vie elle-même.

105 Philippe Jaccottet, *L'ignorant*, « L'Ignorant ».

Bibliographie

Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme (Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen)*, traduction de Robert Leroux, Paris, Aubier, 1992.

Walton, Kendall, *Mimesis as make-believe. On the foundations of the representational arts*, Harvard University Press, 1990

Winnicott, D.W. *Jeu et réalité ; l'espace potentiel*, Gallimard, 1975.

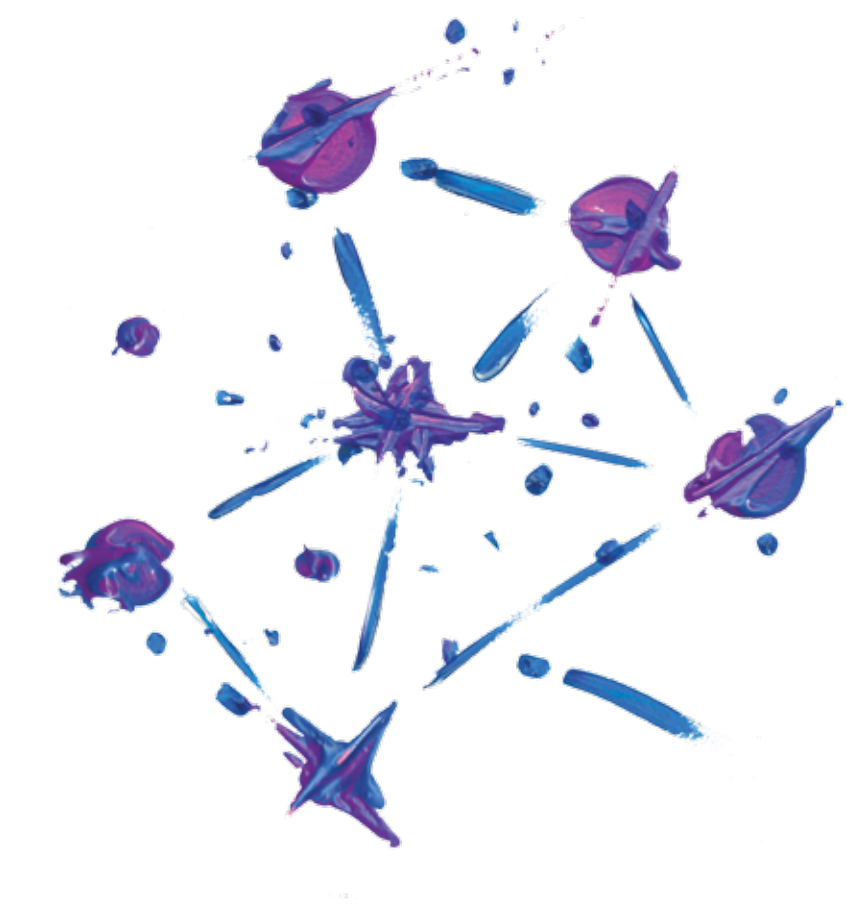
Wajcman, Gérard, *Fenêtre : chroniques du regard et de l'intime*, Verdier, 2004

Lyotard, Jean-François, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, PUF, Que sais-je ?

Roux, Laurence (2008), *Le concept de jeu comme moyen d'appréhension de la réalité dans l'art actuel*, Université du Québec à Montréal

Le Saint, Félix (David Lingaraj), *Pars poétique*, 2016, [<https://drive.google.com/open?id=1lcs5lq5z1COTWfh3veWw5QuPskGNNxY>]

France Culture (Levinas, Emmanuel et Nemo, Philippe), *Éthique et infini*, France, Le livre de poche, 1982



FREGE'S ABANDONMENT OF LOGICISM

Austen Friesacher

Abstract

Much of Frege's work on mathematics was concerned with deriving arithmetic from solely logical means. In 1893 Frege published his *Grundgesetze*, in which he provided axioms which could be used to derive what we now call the Dedekind-Peano axioms of arithmetic. In doing so, Frege thought he had vindicated logicism once and for all. Bertrand Russell soon dashed Frege's hopes by showing how one could derive a paradox from his axioms, relying especially on his "Basic Law V". Strictly speaking, Russell's paradox only implies that Frege's particular axiomatization is inconsistent, yet Frege responded by writing, "The collapse of my Law V seems to undermine not only the foundations of my arithmetic but the only possible foundations of arithmetic as such". By saying that the logicist project as whole is untenable, Frege goes beyond the immediate result of Russell's paradox. This essay seeks to explain why Frege drew this stronger conclusion. In doing so, we will be answering three questions: why Frege thought Hume's principle required proof, why Frege thought Hume's principle could not be proved from logic, and why Frege was committed to abstraction principles.

Background

Upon the discovery of Russell's paradox, Frege wrote, "The collapse of my Law V seems to undermine not only the foundations of my arithmetic but the only possible foundations of arithmetic as such"¹⁰⁶. This conclusion goes beyond the immediate result of Russell's paradox: Frege is not only acknowledging that his particular axiomatization of arithmetic is inconsistent, but that the logicist project as whole is untenable. This essay seeks to explain why Frege drew this broader conclusion. In doing so, we will be answering three questions: why Frege thought Hume's principle required proof, why Frege thought Hume's principle could not be proved from logical means alone, and why Frege was committed to abstraction principles. To motivate the discussion we give a brief overview of Frege's project and the technical results which have recently arisen. In particular, we will emphasize that Hume's principle (HP), when combined with standard second-order logic, is sufficient to derive Frege's laws of arithmetic. We will then

106 Frege, Gottlob, Hans Hermes, and Peter Long. 1997. *Posthumous Writings*. Oxford: Blackwell. p.132

remark with Richard Heck that Frege appears to have considered adopting HP as an axiom, which raises our first question. Then we will draw on the work of Michael Hallett and Richard Heck to show why concerns about referential fixity and the Caesar problem precluded Frege from taking Hume's Principle as an axiom. Next we will exposit Patricia Blanchette's argument in "The Breadth of the Paradox" to explain why Frege thought Hume's principle was unprovable. Finally, we will show why Frege's restriction on existential proofs necessitated the use of abstraction principles and we will then remark that the arguments presented above regarding Hume's principle can be generalized to preclude all abstraction principles.

In the *Grundlagen*, Frege states his goal of deriving the laws of arithmetic from solely logical means and then proceeds to outline his approach. The proof sketches presented in the *Grundlagen* were later formalized in his *Grundgesetze*, which sought to prove what the *Grundlagen* "made probable"¹⁰⁷. There, Frege derives statements equivalent to the Dedekind-Peano axioms from the axioms of what is called "Frege Arithmetic" (FA). The axioms of FA are equivalent to the standard axioms of second-order logic plus his infamous "Basic Law V" (BLV), which states:

$$(\dot{\epsilon}\phi(x) = \dot{\epsilon}\psi(x)) = (\forall x(\phi(x) = \psi(x)))$$

As expressed above, BLV states the equivalence¹⁰⁸ between an identity of value-ranges¹⁰⁹ and two functions' agreement on all values of a variable. In other words, BLV states that if two functions have the same truth-value for all arguments, then their value-ranges are the same, and vice versa. But introducing value-ranges gets Frege into trouble as it leads him to contradiction. Russell's paradox shows that, by creating the set of all sets which don't contain themselves, one arrives at a paradox where the set contains itself if and only if it does not contain itself. An analogous construction can be made for functions and value-ranges which, for Frege, means that value-ranges he uses in BLV aren't guaranteed to exist, on pain of contradiction. But if the value-ranges referenced in BLV don't exist, then its terms fail to refer and the statement as a whole is meaningless. Thus, Frege had to abandon his theory of value ranges. Recent results have shown that this is less damaging than was originally thought.

Central to Frege's project is the statement known as "Hume's Principle."

107 Frege, Gottlob, and J.L. Austin. 1980. *The Foundations Of Arithmetic*. 2nd ed. Evanston Ill: Northwestern Univ. Press. §62

108 By the time of the *Grundgesetze*, Frege thought sentences' referents were truth-values, which is why the above equivalence statement is expressed as an identity.

109 In the *Grundlagen* Frege talks of concept's extensions but in the *Grundgesetze* switches to talking about function's value-ranges. Here we'll use the value-range terminology.

Hume's Principle is an abstraction principle which states that the number of F's is equal to the number of G's iff F is equinumerous with G and can be formalized as:

$$(\#F = \#G) = (F \approx G)^{110}$$

For reasons which will be explained below, Frege derived HP from BLV and an explicit definition of numbers as value-ranges. But, while Frege implicated value-ranges in order to derive HP, Boolos observed that after sketching a proof for HP, Frege makes no further use of his theory of value-ranges in the *Grundlagen*.¹¹¹ Heck has since extended this result to the *Grundgesetze* and shown that the only essential use of value-ranges in *Grundgesetze* is his derivation of HP.¹¹² This means that, after proving HP, Frege did not need to use BLV or his explicit definition of number. Since value-ranges were what lead to Russell's paradox, this suggests that the axioms of second-order logic plus HP may be consistent. Indeed, it's been shown that FA is consistent relative to second-order arithmetic and so its inconsistency would be very surprising, to say the least. While Frege could not have known all these results, Heck argues that there is reason to suspect that he knew HP was formally sufficient to derive the desired results.¹¹³ After acknowledging the problems associated with BLV, Frege suggests using something rather reminiscent of HP:

We can also try the following expedient, and I hinted at this in my *Foundations of Arithmetic*. If we have a relation (.) for which the following propositions hold: (1) from (a,b) we can infer (b,a), and (2) from (a,b) and (b,c) we can infer (a,c); then this relation can be transformed into an equality (identity), and (a,b) can be replaced by writing, e.g., $\S a = \S b$. If the relation is, e.g., that of geometrical similarity, then "a is similar to b" can be replaced by saying "the shape of a is the same as the shape of b". This is perhaps what you call "definition by abstraction".¹¹⁴

But if Frege knew that HP is sufficient, why did he take Russell's paradox to mean the end of logicism?

Why HP Can't be an Axiom

- 110 Frege, Gottlob, and J.L. Austin. 1980. *The Foundations Of Arithmetic*. 2nd ed. Evanston Ill: Northwestern Univ. Press. §63,73
- 111 Boolos, George, John P Burgess, and Richard Jeffrey. 1999. *Logic, Logic, And Logic*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. ch.11
- 112 Heck, Richard G. 2011. *Frege's Theorem*. Oxford: Oxford University Press. ch.2
- 113 Idem. p.11
- 114 Frege, Gottlob, Hans Hermes, and Peter Long. 1997. *Posthumous Writings*. Oxford: Blackwell. p.141

The first step in understanding why Frege abandoned logicism is understanding why he insisted on a derivation of HP. Modern neo-logicists, inspired by the formal sufficiency of HP, often advocate adopting it as an axiom. They then argue that a derivation of the axioms of DPA from FA would vindicate logicism. Heck suggests that Frege considered this approach himself, but ultimately found it impassible due to the Caesar Problem (CP). Similarly, Hallett shows why concerns with referential fixity precluded Frege from taking HP as an axiom.

Hume's Principle and Fixed Reference

In his correspondence with Hilbert, Frege expressed a number of methodological disagreements. Many of these boiled down to an insistence on fixed reference. Michael Hallett has shown how this insistence led Frege to reject HP as an axiom, and hence to introduce BLV and his explicit definition of number. One of Frege's main issues with Hilbert's formalism is that sentences and terms do not have fixed reference. Multiple interpretations of terms may be consistent and so instead of having one meaning, a given sentence could have many. But Frege thought that if something did not have one particular meaning, then it did not have any meaning. Thus, if a sentence lacked referential fixity then it was meaningless and hence not true.¹¹⁵ This is problematic for HP as an axiom because Frege took axioms to be sentences which expressed true Thoughts; if HP lacked referential fixity then it could not be true and hence could not be an axiom. But, if any terms in a sentence lack referential fixity, then so does the sentences as a whole: fixed reference flows upwards from terms to sentences.¹¹⁶ So if Frege wanted to take HP as an axiom, he'd have to fix its reference by fixing the reference of its terms, "propositions (axioms, fundamental laws, theorems) must not contain a word or sign whose sense and meaning, or whose contribution to the expression of a thought, was not already completely laid down".¹¹⁷ However, HP makes mention of 'number', so unless the reference of 'number' is fixed, HP fails as an axiom.

In order to explain how numbers' references are fixed, Frege briefly considers the possibility that numbers are primitive and that their meanings are given directly, but he promptly rejects this.¹¹⁸ Given this, the next step for Frege would be to define number in terms of other terms which have their reference

115 Hallett, Michael. 2010. "Frege and Hilbert". In *The Cambridge Companion to Frege*, 413-464. Cambridge University Press. p.431

116 Frege acknowledged that not all terms can be defined and ultimately all systems require primitive terms. But, Frege maintained that primitives could have their reference fixed by use of "elucidations". This approach is problematic but that's beyond the scope of this essay. For more see Hallett 2010.

117 Frege, Gottlob, and Gottfried Gabriel. 1980. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press. p.36

118 Frege, Gottlob, and J.L. Austin. 1980. *The Foundations of Arithmetic*. 2nd ed. Evanston Ill: Northwestern Univ. Press. §62

fixed (either because they are primitives or because they can be defined by terms with fixed reference). Once the terms have been defined explicitly, one can infer a “self-evident” proposition which expresses the equivalence of *defiendum* and *definiens*:

Every definition contains a sign (an expression, a word) which had no meaning before and which is first given a meaning by the definition. Once this has been done, the definition can be turned into a self-evident proposition which can be used like an axiom.¹¹⁹

But Frege needs to do more than just fix numbers’ references, he needs to ensure that they’re “logical objects”, or objects who we know solely through logic. For Frege, the only way we can understand numbers as logical objects is to understand them in terms of value-ranges: “how do we apprehend logical objects? And I have found no other answer to it than this; we apprehend them as extensions of concepts, or more generally, as ranges of values of functions”.¹²⁰ This is what gave rise to his explicit definition of numbers as value-ranges. But, as we’ve seen, his theory of value-ranges is inconsistent and untenable. So after the discovery of Russell’s paradox, Frege was unable to give an explicit definition of numbers which fixes their reference and explains their status as logical objects.

A seemingly plausible approach then is to use HP as an implicit definition of numbers. Indeed, this is the purpose for which Frege originally suggests HP. However, Frege ultimately rejects this approach. Hallett explains that using HP as an implicit definition once again raises problems of referential fixity for Frege. Hume’s principle doesn’t sufficiently restrict the possible meaning of numbers and in doing so leaves interpretations which would undermine his logicist project. Even if HP’s terms were fixed so that it had a determinate extension, within that extension it would not be certain that everything is a number.

Hallett observes that if one reformulates HP as Boolos does:

$$\exists f \forall F, G [f(F) = f(G) \leftrightarrow F \approx G]$$

¹¹⁹ Frege, Gottlob, and Gottfried Gabriel. 1980. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press. p.36

¹²⁰ Idem. p.141

Then it becomes clear that an existential statement is being made, with little stipulation about what sort of things instantiate it.¹²¹ Thus, “if HP were taken as a primitive truth (axiom) and yet yields no direct knowledge of the kind of things numbers are, then we have no guarantee that the numbers are ‘logical’ objects”.¹²² But if numbers aren’t understood as logical objects then arithmetic is not a result of logic and logicism fails. Another more famous reason that HP fails as an implicit definition is the Caesar problem. For this we will turn to Heck.Hume’s Principle and the Julius Caesar Problem

In “Julius Caesar and Basic Law V”, Heck sets out to explain why Frege didn’t take HP as an axiom or implicit definition of number. He motivates the discussion by drawing on textual evidence to argue that Frege was aware that HP is sufficient to derive his laws of arithmetic (so there’s no formal reasons preventing him from adopting HP) and that he even considered taking it as an axiom. Heck then argues that, “what ultimately forces Frege to abandon his logicism is his inability to resolve the Caesar problem”.¹²³

According to Heck, what Frege finds so troubling about the Caesar objection is that it shows that HP fails to explain how we understand numbers. As declared in his famous “context principle”, Frege seeks to explain our understanding of numbers by explaining our understanding of sentences about them.¹²⁴ This is precisely what HP is intended to do. However, HP only explains some of our uses of numbers. HP does not explain mixed identity statements, sentences of the form: “n is equal to the number of Fs”. Thus HP does not tell us whether or not Caesar is a number, nor whether 5 is a number. It only tells us when there are the same number of things. Frege remarks that, of course, no one actually confuses Julius Caesar for a number, but he explains that that’s not because of HP.¹²⁵ If there’s something beyond HP that helps us realize that Caesar isn’t a number, then either we’re relying on intuition, or there’s another definition that precludes Caesar from being a number: “there must be more to our apprehension of numbers than a mere recognition that they are objects that satisfy HP”.¹²⁶ Since Frege could not admit intuition into his system, he needed to supplement HP to explain how we ‘apprehend’ numbers as logical objects and how we know Caesar isn’t a number.

121 Hallett, Michael. 2010. “Frege and Hilbert”. In *The Cambridge Companion to Frege*, 413-464. Cambridge University Press. p.442

122 Idem. p.423

123 Heck, Richard G. 2011. *Frege’s Theorem*. Oxford: Oxford University Press. p.115

124 Frege, Gottlob, and J.L Austin. 1980. *The Foundations of Arithmetic*. 2nd ed. Evanston Ill: Northwestern Univ. Press. intro.

125 Frege, Gottlob, and J.L Austin. 1980. *The Foundations of Arithmetic*. 2nd ed. Evanston Ill: Northwestern Univ. Press. §66

126 Heck, Richard G. 2011. *Frege’s Theorem*. Oxford: Oxford University Press. p.121

Frege's appeal to Basic Law V and an explicit definition of numbers as value-ranges was precisely the supplement intended to resolve the Caesar objection. By defining numbers in terms of value-ranges Frege sought to explain how we understand sentences using numbers, while preserving their status as logical objects: "how do we apprehend logical objects? I have found no other answer to it than this, we apprehend them as extension of concepts".¹²⁷ It may seem that this does not so much solve the Caesar problem as it does defer the problem. It's not clear why BLV is immune from a Caesar problem of its own: how do we know Julius Caesar isn't a value-range? Frege's solution to this is simply that knowledge of value-ranges is fundamental: Frege is "assum[ing] it is known what the extension of a concept is"¹²⁸, saying that, "we must regard it as a fundamental law of logic that we are justified in thus recognizing something common to both and that accordingly we may transform an equality holding generally into an equation (identity)".¹²⁹ Thus by deriving HP from a foundation of value-ranges, Frege sought to protect HP from the Caesar problem. Since we know that Caesar isn't a value-range, and since numbers are value-ranges, Caesar can't be a number. More generally, we know whether or not n is a number because we know whether or not n is a value range of a certain type, and because we think of numbers as a certain type of value-range.¹³⁰ However, Frege's resolution of the Caesar problem meant that HP is not an axiom but is derived from his theory of value ranges. This means Frege needs to find a way to derive HP while avoiding the problems of Russell's paradox.

Why HP Can't be Proved

So far we've seen why Frege rejected HP as an axiom, but of course if one could derive HP from logic, logicism would be vindicated — this was Frege's approach. But while Frege's particular attempt to derive HP failed, it was not shown that all attempts to prove HP would fail. Russell's paradox serves as a local counter-example, not a global one, so it does not eliminate the possibility of proving HP. Despite this, Frege declared that he thought his logicist project was impossible. Blanchette explains that this declaration was due to Frege's restrictions on existential proofs.

¹²⁷ Frege, Gottlob, Hans Hermes, and Peter Long. 1997. *Posthumous Writings*. Oxford: Blackwell. p.140-141

¹²⁸ Frege, Gottlob, and J.L. Austin. 1980. *The Foundations of Arithmetic*. 2nd ed. Evanston Ill: Northwestern Univ. Press. §68 note

¹²⁹ Frege, Gottlob, Philip A Ebert, and Marcus Rossberg. 2014. *Basic Laws of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press. v2 §146

¹³⁰ In the *Grundlagen* Frege defines "the number which belongs to the concept F is the extension of the concept "equal to F ". This can then be implemented in mixed-identity statements as in the example, "0 is the number which belongs to the concept "not identical with itself". Frege inductively defines all natural numbers, making this feasible for any n (*Grundlagen* §68, 77).

Though Russell's paradox shows that Basic Law V is inconsistent with the axioms of second-order logic, it does not show that all abstraction principles are similarly inconsistent. In fact, as was remarked earlier, HP is consistent relative to second-order logic. But nonetheless, Russell's paradox undermines all abstraction principles. While some abstraction principles may be compatible with the standard axioms, it's not clear how to distinguish the 'good' principles from the 'bad' ones a priori. Providing a priori support of the 'good' principles is exactly Boolos's "bad company objection".¹³¹ For Frege to prove HP he would have to answer Boolos's bad company objection for the case of HP.¹³² Blanchette shows that Frege's restrictions on existential proofs leave him unable to respond to it for any abstraction principle. She does so by demonstrating that contemporary approaches to the problem are not available to Frege given his philosophy. A modern approach to the bad company objection is to propose a principle along the lines of (CON): "If an abstraction principle is consistent then it's true". But Blanchette observes that, for Frege, there are two issues with this approach. First, Frege explicitly rejects inferences from consistency to truth or instantiation.¹³³ This is made evident in his correspondence with Hilbert when he says:

Suppose we knew that the propositions:

1. A is an intelligent being,
2. A is omnipresent,
3. A is omnipotent, together with all their consequences did not contradict one another; could we infer from this that there was an omnipotent, omnipresent, intelligent being? This is not evident to me...I cannot accept such a method of inference from lack of contradiction to truth.¹³⁴

Further, any proof that an abstraction principle is consistent would rely on model-theoretic methods. But, Frege also rejects model theory, so he couldn't implement (CON) even if he accepted it.¹³⁵ These two issues extend to other potential solutions to the bad company objection.

¹³¹ Boolos, George, John P. Burgess, and Richard Jeffrey. 1999. *Logic, Logic and Logic*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. P311-2

¹³² More precisely, Frege would have to prove HP without the use of other abstraction principles, or have proved those abstraction principles as well. Boolos shows how HP follows from a principle he calls "Numbers", but Numbers is expressed as an existential statement and so isn't clearly logical.

¹³³ Blanchette, Patricia. 2015. "The Breadth of the Paradox". *Philosophia Mathematica* 24 (1): 30-49. doi:10.1093/philmat/nkv038. p.38

¹³⁴ Frege, Gottlob, and Gottfried Gabriel. 1980. *Philosophical And Mathematical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press. p.46

¹³⁵ Blanchette, Patricia. 2015. "The Breadth Of The Paradox". *Philosophia Mathematica* 24 (1): 30-49. doi:10.1093/philmat/nkv038. p.36

Blanchette considers the rule-scheme (S): “If an abstraction principle meets the safety condition, then it is true and its introduced singular terms refer”¹³⁶, where the safety condition is specified and supposed to guarantee ‘goodness’. While this approach is sometimes used now, Frege would reject it for reasons similar to those which lead him to reject (CON). Blanchette claims that for Frege to accept (S), there would need to be an argument for why satisfaction of the safety condition implies existence and consistency, but Blanchette asserts that this is not possible. Once again, even if Frege accepted (S), he wouldn’t have been able to implement it without model theory.¹³⁷

The Necessity of Abstraction Principles and the Necessity of Their Failure

Considering Frege’s restrictions on existential proofs, one may wonder how he ever justified his proofs of existence. The answer lies in abstraction principles. Frege used abstraction principles to introduce term-forming operators and held that some abstraction principles were self-evidently justified. Frege said because each side of the biconditional has the same sense, the abstraction principles are simply “re-carving” the content: “the equivalence between the two sides of (relevant) abstraction principles is self-evident, something that can be doubted only by those who are confused about the semantics of the singular terms in question”.¹³⁸ Frege bemoaned mathematicians who “list properties and then say: we create a thing that has these properties”¹³⁹, but thought that our ability to identify something common to multiple things and name that common thing was primitive, “the generality of an equality is here converted into an equality (identity)...We do it in full awareness and by appealing to a basic law of logic”.¹⁴⁰ However, this justification of abstraction principles is rejected along with BLV by Frege after Russell’s paradox — thus calling into doubt Frege’s only method of existential proofs. If Frege is to save logicism, he must recover the ability to prove existence. To do so he would need to justify the use of at least some abstraction principles.

As was mentioned earlier, justifying the use of particular ‘good’ abstraction principles is precisely Boolos’ bad company objection. Blanchette argued that Frege cannot resolve the bad company objection in the case of HP and

136 Idem. p.39

137 Or at least Blanchette asserts this. While it seems plausible, it’s not immediately clear that model-theory would be necessary. Nothing is said about safety conditions so it’s not clear how Blanchette infers the fact that satisfying them would require model-theory. But, either way, Frege would still need a safety principle whose satisfaction ensure existence.

138 Blanchette, Patricia. 2015. “The Breadth of the Paradox”. *Philosophia Mathematica* 24 (1): 30–49.

doi:10.1093/philmat/nkv038. p.44

139 Frege, Gottlob, Philip A Ebert, and Marcus Rossberg. 2014. *Basic Laws of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press. v.1 §146 35

140 Idem. §147

BLV, but her arguments can be generalized to abstraction principles in general. If Frege wanted to defend abstraction principles then he would need a safety-principle of sorts, and he would need an argument that shows satisfaction of his safety principle ensures existence. Further, Frege would need a safetycondition whose satisfaction could be demonstrated without model theory. Neither of these two arguments are particular to BLV or HP and so hold for all abstraction principles, thus calling into doubt Frege's only hope. But this argument is broader than it needs to be.

While Blanchette's arguments show why Frege cannot utilize any abstraction principles, it can also be seen that Frege needs an abstraction principle specifically about value-ranges. Frege rejects HP's status as an axiom because he could not resolve the Caesar problem, as he could not explain how we understand numbers as primitive logical objects. The only way Frege saw of explaining our understanding of number, and the only way he thought we understood logical objects, was through appeal to value-ranges. But if value-ranges are necessary, and they must be introduced through abstraction principles (as that was Frege's only method of existential proof), then there must be an abstraction principle governing value-ranges. This is precisely what the multiple iterations of BLV tried to do, but all failed. If Frege wanted to rescue logicism he would have needed an abstraction principle introducing value-ranges which was consistent with the other axioms of second-order logic. After multiple promising but failed attempts, it is understandable why Frege thought that the project was hopeless.

Conclusion

In the wake of Russell's paradox, Frege thought his goal of deriving the laws of arithmetic from logic alone was impossible. This is because he (1) refused to adopt Hume's principle as an axiom, (2) recognized that he could not prove Hume's principle and meet Boolos's bad company objection, and because (3) the only hope he had of satisfying his methodological constraints and resolving the Caesar problem was ruled out by Russell's paradox. Hume's principle could not be taken as an axiom because it did not have a fixed reference and hence needed derivation in order to achieve fixed reference. Similarly, Hume's principle was insufficient as an implicit definition of numbers as it did not fully explain our use of number words and so did not explain how we understand numbers as logical objects. The only way to resolve the Caesar problem was to define numbers in terms of value-ranges, but this is untenable. Since BLV undermined the validity of abstraction principles, HP needed to be proved from axioms which are not abstraction principles. But this is not possible as doing so would require an argument for existence *ex nihilo*, and,

even if this was provided, Frege would (most likely) need model-theory to apply it. Finally, we saw that, prior to the discovery of the paradox, the only method of existential proof which Frege endorsed was through self-evident abstraction principles and that was necessarily abandoned after the paradox. Additionally, Frege would have required abstraction principles governing value-ranges, but his theory of value-ranges had proved to be persistently problematic.

Bibliography

Blanchette, Patricia. 2015. "The Breadth of the Paradox". *Philosophia Mathematica* 24 (1): 30-49. doi:10.1093/philmat/nkv038.

Boolos, George, John P Burgess, and Richard Jeffrey. 1999. *Logic, Logic, and Logic*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Frege, Gottlob, and Gottfried Gabriel. 1980. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press.

Frege, Gottlob, and J.L Austin. 1980. *The Foundations of Arithmetic*. 2nd ed. Evanston Ill: Northwestern Univ. Press.

Frege, Gottlob, Hans Hermes, and Peter Long. 1997. Posthumous Writings. Oxford: Blackwell.

Frege, Gottlob, Philip A Ebert, and Marcus Rossberg. 2014. *Basic Laws of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press.

Hallett, Michael. 2010. "Frege and Hilbert". In *The Cambridge Companion to Frege*, 413-464. Cambridge University Press.

Heck, Richard G. 2011. *Frege's Theorem*. Oxford: Oxford University Press.



RÉSUMÉ ARGUMENTÉ DE « DE CE QUI EST »
PAR WILLARD VAN ORMAN QUINE

Kim Lanthier

Introduction

« Ne pas multiplier d'entités sans nécessité » est un principe ontologique, développé par Guillaume d'Ockham, ayant permis de réduire considérablement le nombre d'entités que nous pouvons postuler dans nos réflexions philosophiques. En effet, soutient Ockham, si l'explication la plus simple d'un phénomène est tout aussi efficace qu'une autre ayant des implications ontologiques plus larges, pour quelle raison irions-nous postuler l'existence d'entités superflues?

Au fil des années, cependant, certains problèmes aux implications ontologiques controversées ont tout de même soulevé beaucoup de poussière. L'un de ceux-ci, surnommé « la barbe de Platon » en raison de la résistance ontologique qu'il pose au rasoir d'Ockham, est le premier problème abordé par Quine dans « De ce qui est », le premier chapitre de son recueil d'essais *D'un point de vue logique* (1953). Ce problème va comme suit : à partir du moment où nous pouvons utiliser un mot sans confusion au sein d'une proposition, une entité doit être postulée afin d'être signifiée par ce mot, car, autrement, notre discours n'aurait aucun sens – ce qui ne semble pas être le cas. Ainsi, une entité doit exister dès que nous pouvons la nommer, et ce, même dans les contextes où nous cherchons à nier son existence, comme dans le cas de la proposition « Pégase n'existe pas. » Ce problème semble donc nous forcer à postuler une ontologie plus large que celle que nous aurions autrement postulée.

Quine introduit ainsi « De ce qui est » avec le problème des entités non existantes afin d'ouvrir une discussion sur plusieurs questions ontologiques. La première partie de ce chapitre traite uniquement de la résolution du problème des entités non existantes, celle-ci semblant engager Quine envers une large ontologie qui inclut le recours à des universaux.

La seconde partie de ce chapitre est ainsi introduite par une réfutation d'une quelconque nécessité de postuler des universaux, ce qui conduit Quine à présenter son principe d'engagement ontologique. Ce dernier nous permettrait d'établir les conditions ontologiques de validité des théories que nous voudrions supporter, mais il ne permettrait pas, par contre, de déterminer quelles entités existeraient véritablement, ou si une ontologie serait préférable à une autre.

C'est ainsi qu'il s'intéresse, dans la troisième et dernière partie de ce chapitre, à la question de ce qui existe en argumentant que nous choisissons de nous engager envers une ontologie non nécessaire pour les avantages particuliers que nous apporteraient le schème conceptuel la requérant du point de vue d'un certain

contexte donné. Pour cette raison, Quine conclut qu'aucun schème ne serait, dans l'état actuel de notre connaissance de ceux-ci, objectivement préférable, et il nous invite plutôt à tous les poursuivre pour leurs avantages particuliers de manière à ce qu'un jour, peut-être, nous trouvions une raison de considérer l'un de ces schèmes comme objectivement supérieur aux autres.

1. Le problème ontologique appliqué à la question des entités non existantes

Dans la première partie de « De ce qui est », Quine s'attaque au problème du statut ontologique des entités non existantes en montrant d'abord pourquoi la postulation d'entités non existantes ne serait pas une solution cohérente. Il explique ensuite comment la théorie des descriptions définies de Russell réussirait, quant à elle, à fournir une solution qui ne nous obligerait pas à postuler une telle ontologie. Quine en conclut que puisque le problème des entités non existantes repose sur un présupposé frégéen démenti par la théorie de Russell, alors cette dernière nous permettrait de résoudre le problème en concluant qu'il n'en a jamais vraiment été un. L'argument de Quine, qui cherchait à nous libérer de la nécessité de postuler une très vaste ontologie, pourrait cependant nous engager à en postuler une autre que nous n'aurions pas, non plus, autrement postulée.

1.1 La confusion de McX

Quine commence par réfléchir aux arguments censés démontrer la nécessité de postuler des entités non existantes. Pour ce faire, il suppose deux philosophes qui soutiendraient ces arguments, McX et Wyman. Il organise ses pensées sous la forme d'un débat ontologique entre lui-même et ces philosophes, en présentant d'abord l'argument de McX pour ensuite le réfuter. Cet argument est « la barbe de Platon » sous sa forme la plus élémentaire : Quine ne pourrait pas soutenir que certaines entités sont non existantes sans en même temps sous-entendre leur existence. En effet, puisque toute locutrice ou tout locuteur compétent-e comprend une proposition du type « Pégase n'existe pas », alors les termes comme « Pégase » auraient un référent, ce qui démontrerait la nécessité de postuler certaines entités non existantes comme Pégase.

Selon Quine, une telle démarche n'est pas une solution cohérente au problème des entités non existantes, car elle repose sur une confusion. Le problème avec l'argument de McX devient apparent lorsqu'il questionne ce dernier sur la nature de l'existence d'entités comme Pégase. McX n'est pas prêt à affirmer qu'un cheval ailé, de chair et de sang, existe de manière située dans le temps et l'espace. Il

en conclut donc que Pégase est une idée présente dans l'esprit. La confusion de McX réside dans sa tentative de démontrer l'existence de Pégase comme entité physique en expliquant les modalités d'existence d'un « Pégase-idée », une toute autre entité, si elle en est même une. Les conclusions de McX ne sont donc pas justifiées, car il ne parvient pas, tel que son argument le requerrait, à prouver que les entités non existantes sont nécessaires. Quine rejette ainsi ce premier argument en faveur de la postulation d'entités non existantes.

1.2 L'ontologie surpeuplée de Wyman et le non-sens des contradictions

Quine continue en expliquant que d'autres philosophes soutiennent les conclusions de McX tout en évitant de faire face à la même confusion. C'est ainsi qu'il forge un second philosophe, Wyman, qui soutiendrait un second argument en faveur de la postulation d'entités non existantes. Selon ce deuxième philosophe, les entités comme Pégase seraient possibles, mais non actualisées. Wyman limite ainsi le sens d'« exister » à avoir une présence dans le temps et l'espace. Lorsque nous formulons des propositions comportant des termes comme « Pégase », nous ne reconnaitrions pas l'existence d'entités leur correspondant, mais uniquement leur possibilité logique. En pouvant « être », Pégase existerait donc de manière suffisante pour servir de référent au sein de propositions, et ce, sans que Wyman n'ait à le postuler comme entité actualisée.

Quine réplique à cet argument en expliquant que lorsque nous affirmons d'une entité qu'elle n'existe pas, nous ne réduisons pas cette non-existence à ne pas avoir de présence dans le temps et l'espace; nous entendons plutôt que cette supposée entité n'a pas d'existence du tout, sous aucune modalité que ce soit. Selon le type d'entité supposé, cela peut signifier ne pas se trouver dans le temps et l'espace, mais Quine peut imaginer des cas où il en va autrement. À cet effet, il donne l'exemple de la racine carrée de 27 : « $\sqrt{27}$ » n'est pas une expression suggérant une entité aux connotations spatio-temporelles. L'existence de la racine carrée de 27 repose sur d'autres modalités, comme sa nécessité du point de vue de la cohérence d'un système mathématique. Les expressions suggérant des entités comme Pégase, par contre, possèdent des connotations spatio-temporelles, car la présence dans le temps et l'espace est une conséquence des caractéristiques nécessaires à l'identification de ces supposées entités. Wyman utilise ainsi une ambiguïté au niveau du sens d'existence pour se placer du côté de Quine par rapport à la non-existence des entités comme Pégase, mais tout en cherchant à le convaincre que leur possibilité logique est suffisante à ce qu'elles puissent servir de référents. Il leur

accorde donc un niveau plus bas d'existence que l'existence spatio-temporelle, mais étant néanmoins suffisant pour qu'elles soient intégrées à son ontologie, ou l'ensemble des entités auxquelles nous sommes en mesure de référer.

Quine souligne que si Wyman est prêt à accepter dans son ontologie des entités possibles, mais non actualisées comme Pégase, alors il n'aurait aucune raison de ne pas aussi accepter toute autre possibilité logique. Or, continue-t-il, postuler une telle ontologie s'avère problématique. Il démontre son point en donnant l'exemple de la possibilité non actualisée qu'une personne se tienne dans le cadre de porte. Cette personne pourrait avoir de l'embonpoint, ou encore être chauve et ainsi de suite; il y aurait une infinité d'entités possibles, ici associées à un seul scénario possible parmi une infinité d'autres, devant être ajoutée à l'ontologie de Wyman. Ce dernier se retrouverait ainsi à postuler une ontologie composée presque uniquement d'entités qui, étant non actualisées et, donc, non constatables empiriquement, ne pourraient pas faire l'objet d'une connaissance. Voilà pourquoi Quine considère que l'ontologie de Wyman est surpeuplée.

Au-delà des difficultés qu'impliquerait la postulation d'une telle ontologie, la position de Wyman n'est, selon Quine, pas soutenable, car elle n'est pas, elle non plus, une solution cohérente au problème des entités non existantes. Il explique que nous incluons parfois dans notre discours des expressions référant à des entités impossibles, telles que « le cercle carré », qui posséderait à la fois aucun angle et quatre angles. Pour que son argument reste cohérent, Wyman devrait donc admettre au sein de sa déjà très vaste ontologie certaines entités impossibles et donc leur concéder, à elles aussi, un certain degré d'existence. Quine croit que Wyman voudrait éviter de telles implications en dictant plutôt que tout discours portant sur des entités impossibles pour cause de contradiction serait du non-sens. Il y a cependant, pour Quine, un problème méthodologique avec une telle compréhension des contradictions : aucune méthode systématique ne nous permet de déterminer quelles expressions ont du sens et, de plus, quelles notions de sens seraient logiquement incompatibles les unes avec les autres, ne serait-ce que pour une seule locutrice compétente – n'imaginons même pas pour une communauté dynamique de locutrices et de locuteurs. Pour ces raisons, nous ne pouvons pas prouver qu'une contradiction n'aurait pas de sens. À la lumière de cette constatation, ce qu'affirme Wyman ne semble être qu'une tentative d'étouffer le débat afin d'éviter d'avoir à confronter une faille importante dans sa théorie qui comporte déjà plusieurs difficultés. Quine est ainsi convaincu que Wyman ne peut pas, lui non plus, résoudre le problème des entités non existantes, car son argument a certaines implications ontologiques qu'ils considèrent tous deux inacceptables. Quine rejette donc aussi ce second argument en faveur de la postulation d'entités

non existantes, ce qui, selon lui, fait le tour de cette position et lui permet de conclure qu'elle n'est pas en mesure de résoudre le problème des entités non existantes.

1.3 L'apport de la théorie des descriptions définies de Russell

Suite à l'échec de cette première piste de solution au problème des entités non existantes, Quine pense qu'une seconde voie serait mieux à même de le résoudre. En effet, il croit que la théorie des descriptions définies de Russell nous fournirait tous les outils dont nous ayons de besoin pour expliquer comment les propositions comprenant des termes comme « Pégase » peuvent avoir un sens. Un présupposé à la compréhension qu'ont McX et Wyman de ce problème est que pour qu'une proposition comprenant de tels termes ait un sens, ces derniers doivent posséder un référent. Ainsi, la constatation du sens de ces propositions leur permet de conclure en l'existence d'entités correspondant à ces termes. Une telle compréhension des propositions provient de la sémantique fréggienne, selon laquelle les termes comme « Pégase » seraient des noms propres qui sélectionneraient des entités au sein de notre ontologie. Pour Frege, une expression n'a de sens que si elle affirme quelque chose du monde pouvant être confirmé ou infirmé, ce qui signifie qu'elle doit représenter une articulation des objets du monde, ou, en d'autres mots, un fait. Les noms propres, en pointant vers un seul objet, n'auraient donc pas de sens en eux-mêmes, mais contribueraient au sens d'une proposition en pointant vers un objet contribuant au fait représenté. Ainsi, tous les termes composant une proposition devraient nécessairement avoir un référent, car, autrement, le portrait dressé serait incomplet et la proposition ne pourrait pas représenter un fait. C'est sur la base de cette théorie qu'est posé le problème des entités non existantes, car celui-ci est soulevé à partir de la constatation que certaines propositions ayant un sens contiennent des termes qui ne semblent pas avoir de référent.

Pour Russell, une telle constatation n'est pas problématique si nous remettons en question l'idée selon laquelle les termes comme « Pégase » seraient des noms propres. Frege inclut dans les noms propres ce que Russell nomme des descriptions définies, qui sont généralement d'une forme similaire à « le cheval ailé ayant été capturé par Bellérophon »; même si, soutient Russell, ces expressions semblent référer à des entités présentes dans notre ontologie, d'un point de vue logique, elles ne réfèrent jamais à une entité particulière. Lorsque les descriptions définies sont comprises non pas comme des noms propres nécessitant un référent, mais comme des prédicats appliqués à une variable, soudainement le sens des propositions ne repose plus sur l'existence de référents, car aucune expression au

sein de ces propositions ne sert désormais à signifier des entités. Dès lors que nous serions en mesure de comprendre la signification de ces prédicats, la théorie des descriptions définies de Russell expliquerait comment nous pourrions comprendre des propositions incluant des descriptions définies d'entités non existantes. Afin d'expliquer ce point, Quine reprend l'un des exemples de Russell, « L'auteur de Waverley était un poète ». Cette proposition serait, en fait, une tentative de suggérer un état du monde où quelque chose posséderait simultanément les qualités « avoir écrit Waverley », « avoir été l'unique chose à avoir écrit Waverley » et « avoir été un poète », et ce, sans que l'existence d'une telle chose soit supposée. L'erreur de McX et de Wyman aura été de confondre nommer et signifier, ce qui les a menés à croire que l'existence de la chose qui posséderait ces qualités serait nécessaire pour que la proposition ait un sens.

Une telle théorie semblerait bel et bien être en mesure de fournir une solution au problème des entités non existantes, soutient Quine, si ce n'était que les termes semblant référer à de telles entités dans notre discours, comme « Pégase », donnent plutôt l'impression d'être des noms propres et d'ainsi avoir toujours besoin d'un référent. Pour Russell, cela n'est pas un problème, car ces termes ne sont pas des noms propres, mais des abrégés de descriptions définies. Nous pouvons, en effet, facilement reformuler des termes comme « Pégase » sous une forme plus conventionnelle de description définie, comme « le cheval ailé ayant été capturé par Bellérophon. » Même si, pour quelque raison que ce soit, une telle formulation nous était impossible à trouver, nous pourrions tout de même traduire « Pégase » sous une forme prédicative irréductible, telle que « être-Pégase » ou « pégasiser ». Ainsi, si nous comprenons « Pégase » comme un prédicat plutôt que comme un nom propre, tel que la théorie de Russell nous le permet, alors la question de l'existence de Pégase n'affecterait aucunement le sens des propositions contenant le terme « Pégase ». Nous n'aurions donc aucune raison de trouver problématique que des propositions telles que « Pégase n'existe pas » nous semblent avoir un sens, puisqu'en fin de compte, elles en ont bien un. Quine en conclut donc que la théorie des descriptions définies de Russell fournit une solution au problème des entités non existantes, puisqu'elle démontre que ce problème n'en a, en fait, jamais vraiment été un.

1.4 L'origine de la signification des prédicats et ses implications

La conclusion de Quine selon laquelle la théorie des descriptions définies de Russell permet de résoudre le problème des entités non existantes n'est valide qu'à la condition que nous puissions comprendre les prédicats. Du point de vue de

cette théorie, le poids de la signification ne repose plus sur la capacité des noms propres à pointer des entités présentes dans notre ontologie, mais sur la capacité des prédicats à octroyer des qualités à des variables pour suggérer un état du monde où ces qualités sont présentes et parfois mises en interaction. Par conséquent, nous pouvons nous questionner sur le statut ontologique de ces qualités et sur la manière dont les prédicats peuvent les octroyer à des variables. Quine n'aborde, au sein de la première partie de ce chapitre, que brièvement le sujet:

Si admettre un prédicat comme « Pégase » semble nous engager dans la reconnaissance qu'il y a un attribut correspondant, pégasiser, dans le ciel de Platon ou dans l'esprit des hommes, pas de problème. Pas plus que Wyman ou McX, nous n'avons eu de conflit, jusqu'ici, sur l'être ou le non-être des universaux, mais seulement sur celui de Pégase. (Quine 2003, 34)

Quine reconnaît donc qu'à moins d'être en mesure de justifier autrement que les prédicats puissent nous être compréhensibles, il serait en fait faux d'affirmer que rien, au sein des propositions, ne servirait à référer à des entités. En effet, pour qu'une proposition ait un sens, les prédicats qui la composent devraient alors avoir comme référent une certaine entité, qu'on la nomme qualité ou attribut, dont les caractéristiques seraient attribuées à des variables. Quine s'engage ainsi possiblement, en soutenant un tel argument, à accorder à ces entités un degré suffisant d'existence afin qu'elles puissent servir de référent aux prédicats, sans préciser, à ce point-ci du chapitre, les modalités sous lesquelles il les postulerait au sein de son ontologie. L'argument de Quine contre le problème de l'existence des entités non-existantes, qui avait comme objectif de nous libérer d'une ontologie plus vaste que celle que nous aurions autrement postulée, nous entraîne donc dans un second problème ayant possiblement la même implication; seulement, au lieu de nous forcer à postuler des entités non existantes, il nous engagerait peut-être à postuler des universaux.

2. Le problème ontologique des universaux

Suite à la constatation par Quine des implications ontologiques de sa position sur le problème des entités non existantes, celui-ci s'intéresse ensuite au problème ontologique des universaux. Il se questionne ainsi quant à savoir dans quels contextes nous aurions à postuler leur existence et, le cas échéant, sous quelles modalités. Les universaux regroupent plusieurs types d'entités supposées, comme des attributs, mais aussi des classes, des nombres et des fonctions. Dans cette seconde partie de « De ce qui est », Quine s'intéresse surtout à la question du statut ontologique des attributs.

Il commence par invalider les différents arguments soutenant la nécessité de postuler l'existence des attributs, puis il articule un argument partiel en faveur d'une explication behavioriste du phénomène de la signification des prédicats. Il en vient ensuite à introduire son principe d'engagement ontologique, qui permettrait de déterminer l'ontologie minimale que nous aurions à postuler pour valider nos théories. Il applique ensuite ce principe à son exemple de la reprise par les philosophes modernes des mathématiques du problème médiéval des universaux afin de démontrer que la validité de nos thèses est toujours conditionnelle au type d'ontologie que nous postulons. Il termine en concluant que son principe nous permet bel et bien de déterminer les conditions ontologiques de validité d'une théorie, mais qu'il n'est pas, cependant, un critère permettant de déterminer quelles entités existeraient véritablement.

2.1 Une solution behavioriste au problème des universaux

Quine tente d'abord d'évaluer si certains arguments démontreraient la nécessité de postuler des universaux. Il ramène pour cela son premier philosophe postulé, McX, afin que celui-ci défende une telle position. Le premier argument de McX repose sur son expérience de la rougeur : toutes les entités que nous pouvons qualifier de rouge, comme une maison rouge, des roses ou un coucher de soleil, doivent avoir quelque chose en commun, et cette chose en commun serait l'attribut de la rougeur. Il en conclut ainsi en la nécessité de l'existence des attributs.

Selon Quine, un tel argument est attribuable à une certaine tradition en ontologie, qui considère que toute vérité ontologique est vraie de manière évidente. Or, ce n'est le cas qu'au sein du schème conceptuel de l'ontologie traditionnelle, où c'en est un axiome ontologique. Nous pourrions, continue Quine, supposer un autre schème conceptuel, aux axiomes ontologiques différents de ceux présupposés par McX, au sein duquel cette conclusion ne serait pas vraie de manière évidente. En effet, pour d'autres philosophes, que des maisons rouges, des roses et des couchers de soleil soient tous rouges ne signifierait pas que ces choses aient quoi que ce soit en commun; qu'elles soient rouges pourrait être un fait ultime et irréductible. Ainsi, la constatation de l'existence de plusieurs choses rouges ne rendrait pas plus nécessaire l'existence de l'attribut de la rougeur que l'existence de plusieurs maisons ne rendrait nécessaire l'existence de l'attribut de la « maisonnalité ». La validité de l'argument de McX repose donc sur le schème conceptuel au sein duquel il est pensé, mais McX ne démontre pas en quoi son schème serait préférable à un autre ne permettant pas de tirer de telles conclusions. L'implication selon

laquelle l'expérience de choses rouges rendrait nécessaire l'existence de l'attribut de la rougeur doit donc être justifiée, ce que McX ne fait pas. Pour cette raison, son premier argument ne permet pas de démontrer la nécessité de postuler des attributs.

En cherchant à défendre la nécessité de l'existence des attributs, McX aurait pu tenter d'en faire la preuve en soutenant que le fait que nous puissions utiliser, au sein de notre discours, des prédicats comme « rouge » démontrerait que ces prédicats réfèrent nécessairement à des entités existantes. Or, rappelle Quine, un tel argument a été démenti, dans la première partie, en mettant en lumière qu'il repose sur une confusion entre signifier et nommer. En réaction à ce contre-argument lui ayant déjà été présenté, McX propose plutôt un autre type de réponse : pour les fins de son argument, il concède à Quine la distinction entre signifier et nommer ainsi que l'idée selon laquelle les prédicats ne sont pas des noms d'attributs. Malgré cela, soutient-il, la théorie de Quine supposerait l'existence des significations. Ces significations, qu'elles soient nommées ou non au sein des propositions, seraient tout de même des universaux, et elles sont les entités qu'il nomme attributs, ou des entités jouant le même rôle qu'eux en bout de ligne.

Quine admet qu'il reconnaît l'existence des significations, mais il ne le fait pas au sens où McX l'entend. Il soutient que McX conçoit les significations comme le fait d'« avoir » une certaine entité qu'il nomme signification, alors que Quine ne postule pas les significations comme entités. Selon lui, la postulation de ces entités n'est pas nécessaire, car nous pouvons expliquer tout aussi bien le phénomène de la signification des prédicats en présentant les expressions comme étant signifiantes ou non signifiantes, ainsi que synonymes ou hétéronymes. Pour Quine, l'explication de ces adjectifs repose sur une analyse behavioriste de notre comportement relatif à l'usage de ceux-ci, ce qu'il défend davantage dans les chapitres II et III de son recueil d'essais. Quine croit donc que nous pouvons réduire le sens des propositions, et les différentes notions de sens, au comportement que nous avons en présence de ces propositions. Il conclut ainsi que ce second argument de McX ne prouve pas, lui non plus, la nécessité de postuler des universaux, car une autre explication, ne requérant pas de les postuler, permettrait d'expliquer le phénomène de la compréhension des prédicats.

Nous pourrions objecter à Quine que le sens des propositions ne peut pas être réduit au comportement que nous avons en présence de celles-ci, car nous pouvons réagir de manière identique à des propositions au sens différent. Supposons que nos couleurs préférées soient le bleu et le gris. Pour cette raison,

nous aurions exactement la même réaction aux propositions « le mur est bleu » et « le mur est gris ». Or, puisque notre compréhension des prédicats « bleu » et « gris » est différente, alors Quine serait dans l'erreur. Nous pouvons opposer à une telle réflexion que notre compréhension des prédicats ne serait pas due au comportement que nous avons face à une seule proposition les comprenant, mais serait plutôt construite à travers de multitudes expositions dans des contextes variés. Même si nous avions, à un certain moment, la même réaction face à ces deux propositions, notre compréhension différenciée de ces prédicats pourrait reposer sur une exposition à d'autres propositions les comprenant, telles que « le ciel est bleu » et « le ciel est gris ». Quine semble donc réussir, au moyen de son explication béhavioriste de l'origine de notre compréhension des prédicats, à suggérer une compréhension alternative de ce phénomène qui ne nous obligerait pas à postuler des universaux. Si ses arguments des chapitres subséquents sur la question lui permettent vraiment de démontrer que cette explication est préférable, alors il nous permettrait de ne pas avoir à postuler une ontologie plus large que celle que nous aurions autrement postulée, ce qui reste une possible conséquence de sa solution au problème des entités non existantes.

2.2 Le critère d'engagement ontologique de Quine

Suite aux arguments de Quine ne rendant pas nécessaire la postulation d'entités non existantes et d'universaux, McX en vient à se demander si nous pourrions ne jamais avoir à nous engager ontologiquement. Pour Quine, une telle chose n'est pas possible. Il en vient cependant à établir un critère d'engagement ontologique nous permettant de déterminer les seules conditions du point de vue desquelles nous devons nous engager par rapport à l'existence d'entités. Selon lui, nous ne nous engageons ontologiquement que lorsque nous utilisons des variables liées, comme lorsque nous affirmons « il y a quelque chose que les maisons rouges, les roses et les couchers de soleil ont en commun ». Ainsi, soutient-il, le fait d'exister reviendrait simplement à être considéré comme la valeur d'une variable, ou, en d'autres termes, comme le domaine de référence d'un pronom. Nous nous retrouvons donc engagée-s envers une proposition ontologique si et seulement si celle-ci doit être considérée au sein du domaine ontologique couvert par nos variables afin de rendre les propositions les comprenant vraies.

Nous pouvons ainsi soutenir, par exemple, que certains chiens sont blancs sans nous engager à reconnaître l'existence de la blancheur ou de la caninité comme entités. Une telle proposition soutient que certaines choses qui sont des chiens sont aussi blanches, et pour qu'elle soit vraie, le domaine de notre

ontologie couvert par la variable « quelque chose » doit donc contenir des chiens blancs, sans qu'elle n'ait à inclure la blancheur ou la caninité. Notre engagement, continue Quine, ne s'arrête cependant pas là. Il donne l'exemple d'espèces animales hybrides non actualisées qui pourraient exister si certaines espèces compatibles se reproduisaient entre elles. Nous nous engagerions à reconnaître ces espèces hybrides comme entités à partir du moment que nous reconnaitrions comme entités les espèces compatibles, et ce, même si l'existence des espèces hybrides restait seulement potentielle. Nous y serions engagé-e-s pour tant et aussi longtemps que nous ne trouverions pas de façon de paraphraser la proposition de manière à éviter toute référence aux espèces compatibles du point de vue de notre usage des variables.

Une telle affirmation est, par contre, surprenante de la part de Quine, puisqu'il soutiendrait ainsi que la possibilité de certaines entités induite par un engagement ontologique préalable intégrerait ces entités au sein de notre ontologie. Or, cette thèse semble se rapprocher de celle soutenue par Wyman, que Quine a critiquée comme menant à une ontologie trop vaste pour être d'une réelle utilité. Ces deux thèses diffèrent cependant puisque l'ontologie de Wyman inclut toutes les possibilités logiques, alors que celle de Quine n'inclut que les possibilités contingentes à l'état actualisé du monde. Ainsi, alors que l'ontologie de Wyman doit, pour rester cohérente, inclure toute entité dont l'existence n'entraînerait pas de contradiction logique, celle de Quine n'inclurait que les entités qui auraient le potentiel d'être actualisées à cause de la présence d'autres entités au sein de notre ontologie. Or, ces dernières entités seraient uniquement intégrées à notre ontologie lorsque nous choisirions de les y intégrer pour qu'elles servent de valeur à une variable liée. Puisqu'il y aurait, de plus, un nombre limité de situations au sein desquelles nous y serions forcé-e-s pour que notre discours soit sensé, alors, contrairement à Wyman, Quine évite d'avoir à s'engager envers une ontologie surpeuplée. Il nous fournit ainsi un critère ontologique permettant de déterminer exactement quelle est l'ontologie envers laquelle nous devons minimalement nous engager afin de rendre vrai notre discours.

2.3 Une démonstration des implications de notre choix d'ontologie

Comme il le démontre avec son critère ontologique, Quine croit donc que les thèses que nous sommes en mesure de soutenir dépendent de la sélection d'entités que nous acceptons d'inclure dans notre ontologie. Pour illustrer ce point, il donne l'exemple concret de la reprise du problème médiéval des universaux par les philosophes modernes des mathématiques, dont les enjeux, croit-il,

peuvent être simplifiés grâce au nouveau standard d'engagement ontologique qu'il introduit. Ainsi, la différence entre les trois positions principales reviendrait alors à un désaccord quant au type d'entités pouvant servir de valeur à différentes variables.

Les trois points de vue principaux sur le problème médiéval des universaux sont le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme, que Quine considère équivalents au logicisme, à l'intuitionnisme et au formalisme des philosophes modernes des mathématiques. Selon le réalisme, les universaux existent indépendamment de l'esprit, qui pourrait les découvrir, mais pas les créer. Similairement, le logicisme appuie l'utilisation de variables liées pour référer à des entités à l'existence indépendante, qu'elles soient connues ou non. Le conceptualisme, quant à lui, soutient l'existence des universaux, mais comme entités créées par l'esprit; de la même manière, l'intuitionnisme cautionne l'utilisation de variables liées lorsque leurs valeurs attribuées seraient des entités susceptibles d'être postulées à partir de caractéristiques déterminées à l'avance. Selon Quine, cette différence au niveau des entités admises en tant que valeur possible de la variable « universel » a des implications importantes du point de vue de la partie des mathématiques que les logicistes et les intuitionnistes peuvent adopter. Ainsi, les logicistes accepteraient les ordres croissants d'infinité de Cantor, puisqu'ils considèrent que plusieurs entités différentes identifiées comme étant des types d'infinité pourraient être découvertes. Les intuitionnistes, quant à eux, devraient plutôt s'en tenir à l'ordre le plus bas d'infinité, car un seul type d'entité correspondrait aux caractéristiques qu'ils en auraient établies. Cela les obligerait alors à rejeter certaines lois classiques sur les nombres réels, ce que Quine expliquerait davantage au chapitre VI.

Vers la fin de cette seconde partie de son chapitre « De ce qui est », Quine semble prendre position, en faveur d'une position nominaliste ou, en mathématiques, formaliste sur la question des universaux. Il soutient que les formalistes déplorent la postulation d'universaux comme entités indépendantes faite par les logicistes, mais aussi celle faite par les intuitionnistes sous la forme plus restreinte d'entités d'origine mentale. Les formalistes croiraient qu'une telle postulation ne serait en aucun cas nécessaire au maintien de l'utilité pratique des mathématiques, puisque les notations n'auraient pas besoin, pour cela, d'être signifiantes. En effet, selon Quine, en ne considérant plus les notations comme des variables liées, la vérité de nos théorèmes cesserait de reposer sur le domaine de référence de ces notations. Nous n'aurions donc plus à débattre du type d'entités que nous aurions besoin d'inclure au sein de notre ontologie pour valider nos thèses, et les conflits entre philosophes modernes des mathématiques seraient réduits à

des différences de convention quant aux règles syntaxiques de manipulation de ces notations, qui, elles, seraient alors significatives.

Quine démontre ainsi, au moyen de son exemple du traitement moderne du problème des universaux par la philosophie des mathématiques, comment notre choix d'ontologie peut drastiquement affecter les théories que nous sommes en mesure de soutenir. Quine est convaincu que son principe d'engagement ontologique peut nous aider à déterminer quelle est l'ontologie minimale requise pour qu'une certaine théorie puisse être considérée vraie. Ce principe peut ainsi nous indiquer les conditions ontologiques de validité de nos positions, mais il n'est pas, cependant, un critère nous permettant de déterminer ce qui existerait véritablement. Quine aborde plutôt cette question dans la troisième partie de ce chapitre.

3. Une réflexion sur le choix de la meilleure ontologie

Après avoir rejeté de nombreux arguments en faveur de la nécessité de certaines ontologies, avoir proposé une explication aux phénomènes considérés qui ne requerrait pas que nous en postulions une et nous avoir présenté son principe d'engagement ontologique, Quine s'intéresse finalement à la question de savoir si une ontologie serait préférable à une autre.

Dans la troisième partie de ce chapitre, il commence par donner deux raisons pour lesquelles nous pourrions désirer un cadre sémantique malgré la possibilité de le réduire considérablement, voire de nous en débarrasser définitivement. Il explique ensuite que nous choisissons notre schème conceptuel de la même manière que nous choisissons un système de physique pour une théorie scientifique, c'est-à-dire en fonction de leurs avantages du point de vue de l'atteinte de nos objectifs. Il présente ensuite, pour renforcer son point, plusieurs exemples réels de situations où nous aurions choisi de postuler une ontologie plus large que nécessaire. Enfin, il en conclut que même si le schème conceptuel phénoménaliste aurait une certaine priorité épistémologique, aucun schème ne serait, dans l'état actuel de notre étude de ceux-ci, objectivement préférable. Il encourage donc plutôt la poursuite de chacune de ces options pour profiter de leurs avantages respectifs et d'éventuellement, peut-être, découvrir une raison d'en favoriser une.

C'est en réfléchissant à la question de ce qu'il y a que Quine en arrive à suggérer deux raisons pour lesquelles nous pourrions vouloir conserver un cadre sémantique malgré les avantages qu'aurait l'élimination de la nécessité de postuler une ontologie pour que nos propositions restent significatives, ou, dans certains

cas, pour qu'elles conservent leur utilité pratique malgré une absence de sens. En premier lieu, garder un cadre sémantique nous permettrait de nous exprimer sur des entités postulées par d'autres sans avoir à les postuler nous-mêmes. En effet, nous ne pourrions pas nous exprimer directement sur ces supposées entités sans avoir à utiliser des variables liées, ce qui nous engagerait ontologiquement envers ces entités. Or, en incluant dans notre ontologie certaines expressions linguistiques, nous pourrions nous prononcer sur celles utilisées par les personnes postulant de telles entités et ainsi nier ces entités indirectement. La seconde raison mentionnée par Quine est, quant à elle, que le maintien d'un cadre sémantique nous permettrait d'établir une base commune sur laquelle nous pourrions argumenter de certains sujets avec des individus ne partageant pas notre schème conceptuel. Pour Quine, en effet, nos désaccords ontologiques sont directement liés à un désaccord sur le meilleur schème conceptuel à utiliser pour réfléchir à certaines questions, mais puisque ces schèmes se recoupent parfois sur certains aspects, alors nous pourrions établir ceux-ci comme axiomes à nos réflexions sur ces questions.

Bien que Quine défende que nous puissions réduire les questions ontologiques au choix du meilleur schème conceptuel, il ne croit cependant pas que cela implique que ce qui existe dépendrait des mots que nous choisissons d'utiliser et de la manière dont nous le faisons. Il soutient plutôt que nous ferions le choix de la meilleure ontologie de la même manière que nous choisirions le meilleur système de physique pour une théorie scientifique. Nous adopterions le schème conceptuel le plus simple pouvant considérer et organiser nos perceptions particulières sur tous les aspects qui nous importent, comme, par exemple, les aspects physique et biologique dans le cas d'une théorie scientifique.

Quine ajoute, par contre, qu'essayer de maximiser la simplicité d'un schème conceptuel n'est pas sans complications, car cette simplicité prend des formes diverses selon différentes perspectives. Il explique qu'un schème phénoméniste simplifierait le compte rendu de notre expérience du point de vue de la singularité de chacune de nos perceptions particulières, tandis qu'un schème physicaliste simplifierait plutôt notre capacité à nous exprimer sur l'état global du monde en nous permettant de réunir en un seul objet postulé de nombreuses perceptions similaires. Quine considère ainsi que chacun de ces deux schèmes aurait ses avantages propres, le phénoménaliste étant plus épistémologiquement proche de nos perceptions, tandis que le physicaliste faciliterait nos réflexions sur notre expérience en tant qu'ensemble. Quine en conclut donc que puisqu'aucun de ces schèmes ne serait objectivement préférable à l'autre, ils devraient tous deux être poursuivis pour les différents avantages qu'ils offrent.

Quine montre ainsi, grâce à son explication des raisons qui pourraient nous pousser vers un schème conceptuel physicaliste, pourquoi nous pourrions préférer un schème conceptuel à l'ontologie plus engageante. Cet argument permet aussi de comprendre pourquoi certaines personnes postuleraient des universaux : de la même manière que nous pourrions vouloir postuler des objets physiques pour regrouper nos perceptions, nous pourrions vouloir postuler des universaux pour regrouper ces objets postulés et ainsi simplifier davantage notre discours sur le monde. Il donne, pour renforcer son argument, quelques exemples montrant que nous faisons effectivement le choix d'une ontologie plus large dans des circonstances réelles. Du point de vue du schème conceptuel de l'arithmétique élémentaire des nombres rationnels, les nombres irrationnels seraient tout autant un mythe que le sont les objets physiques d'un point de vue phénoménaliste. Or, nous choisissons de les postuler tout de même, et donc d'adopter un schème conceptuel comprenant des nombres rationnels et irrationnels, car ces derniers simplifieraient les lois de l'arithmétique. Il pousse plus loin l'analogie entre la physique et les mathématiques en comparant la manière dont de tels mythes auraient été volontairement postulés afin de régler des failles autant dans la théorie des ensembles qu'entre les théories corpusculaires et ondulatoires de la lumière, ainsi que face à la preuve de l'existence des énoncés indécidables de Gödel en mathématiques et au principe d'incertitude de Heisenberg en physique.

Quine conclut donc cette troisième partie de « De ce qui est » en ne fournissant pas directement de réponse à la question de savoir quelles entités existeraient véritablement. Alors qu'il semble privilégier une position qui ne l'engagerait pas sans nécessité envers une certaine ontologie, il reconnaît plusieurs cas où postuler une ontologie plus large serait légitime en fonction de notre point de vue et de nos objectifs. Pour ces raisons, il propose plutôt de continuer d'approfondir tous ces schèmes conceptuels envisageables, que ce soit en ontologie, en mathématiques ou en physique, au cas où nous pourrions démontrer que certains seraient effectivement préférables à d'autres de façon objective. Il soutient cependant que parmi tous ces schèmes conceptuels, le phénoméniste conserve tout de même une priorité épistémologique relativement à sa proximité descriptive au monde tel que nous l'expérimentons. Il fait remarquer, par contre, que cela ne rend pas nécessairement ce schème conceptuel objectivement supérieur aux autres, puisque nous lui attribuons cette priorité épistémologique à partir de notre position d'agent influencé par nos intérêts subjectifs. Quine ne prend donc pas position de manière définitive en faveur d'un certain schème conceptuel.

Pour conclure, Quine introduit son chapitre « De ce qui est » en problématisant sur la question du statut ontologique des entités non existantes et fournit une solution à ce problème au moyen de la théorie des descriptions définies de Russell. Or, puisque sa solution semble possiblement l'engager envers une ontologie aussi large que celle qu'il cherchait à éviter en refusant de postuler des entités non existantes, il s'intéresse alors, dans la deuxième partie, au problème des universaux.

Il invalide d'abord plusieurs arguments soutenant la nécessité de postuler l'existence des attributs et il en vient ensuite à présenter son principe d'engagement ontologique, qui nous permet de déterminer envers quelle ontologie nous devons minimalement nous engager afin de valider nos théories. Il explique cependant, vers la fin de cette seconde partie, que ce principe peut simplement nous donner les conditions ontologiques de validité des thèses que nous souhaitons défendre, et non déterminer quelles entités existeraient véritablement.

Il réfléchit donc, dans la troisième et dernière partie du chapitre, à la question de ce qui existe en donnant d'abord deux raisons pour lesquelles nous pourrions vouloir nous engager ontologiquement lorsque ce n'est pas nécessaire. Il montre ensuite que nous choisissons un schème conceptuel en fonction de ses avantages propres du point de vue des objectifs que nous souhaitons atteindre, ce qui le mène à conclure que dans l'état actuel de notre recherche sur les schèmes conceptuels, aucun d'entre eux ne serait objectivement préférable à un autre. Il ne prend donc pas une position clairement en faveur d'un de ces schèmes et nous encourage plutôt à tous les poursuivre afin de profiter de leurs différents avantages et d'ainsi peut-être, un jour, développer un argument démontrant la supériorité objective d'un schème conceptuel sur les autres.

Bibliographie

Lecomte, Alain. Notes de cours d'Introduction à la philosophie du langage.
Paris : Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis, 2011. http://lecomte.al.free.fr/ressources/PARIS8_LSL/cours-PhiloLang-Frege.pdf

Quine, Willard van Orman. *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*.
Traduit par Sandra Laugier. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2003.

Quine, Willard van Orman. *From a Logical Point of View: 9 Logico-philosophical Essays*
(1961). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961. <http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Quine%2CW.V.O/logicalview/Quine%20W%20V%20O%20From%20A%20Logical%20Viewpoint.pdf>



Interview with Cressida J. Heyes, Professor of Political Science
and Philosophy at the University of Alberta, former Canada
Research Chair in Philosophy of Gender and Sexuality
(2007-2017)

In “Dead to the World: Rape, Unconsciousness, and Social Media” you provide a phenomenological analysis of the harms of being raped while unconscious – whether as a result of being drunk, drugged, anesthetized, in a coma, or asleep. How would you summarize the argument you present in this article to people who are unfamiliar with phenomenology? How can phenomenology be helpful in understanding sexual assault?

Cressida J. Heyes: Phenomenology is a philosophy of lived experience; it is a way of understanding the world that starts from the first-personal. One of the main features of sexual assault in our culture is that it is understood (tacitly) from the perspective of the perpetrator. This can be quite difficult to see because the perspective of the perpetrator is typically not represented as a perspective, but simply “the legal system,” or “sex.” So this article was an attempt to answer the question “what is distinctively harmful about sexual violence against people who are unconscious?” I was responding to the popular intuition that it’s somehow “not as bad” as other kinds of sexual assault because the victim won’t fully remember it, or occasionally won’t remember it at all. There are lots of reasons why cases involving unconscious or semiconscious victims aren’t taken very seriously: they often involve women who are drunk who are sexually assaulted by a man they know, which inspires commonplace rape myths: women who get drunk deserve all they get; it’s not sexual assault if you flirted with the guy at the party first, etc., etc. There is already a lot of good feminist work taking on these myths, so I wanted to run an analysis that was more oriented to the specifics of unconsciousness. I wanted to answer the question, “what is important to human beings about being able to be ‘dead to the world’—retreating from sociality and even from consciousness, as we all do all the time through sleep—that is threatened by sexual violence against people who are unconscious?” (When I answered that question, I had to also ponder a very difficult question in phenomenology: how do we understand “lived experience” as underwriting the persistence of the self when our subjectivity is clearly interruptive—we come in and out of consciousness all the time?) I ended up arguing that the retreat from consciousness, which can happen in a variety of ways, provides an intermittent experience of ‘night’ and anonymity, which is just as crucial to subjectivity as developing one’s individuality through autonomous life projects. This latter is the kind of thing that most feminists have argued sexual violence inhibits—and it does. But I think there is also something inherently valuable about being able to be anonymous. (You can read a pre-print of the article fully open-access at <http://cressidaheyes.com/research/publications/deadtoworld/>)

You contend that there is a “cultural anxiety” in the public discourse surrounding the rape of unconscious or semiconscious women, an anxiety that manifests itself in the form of victim blaming, the trivialization of women’s lived experience, and the minimization of sexual crimes. Where do you think this cultural anxiety stems from?

Cressida J. Heyes: On the one hand, our culture represents sex as a very personally significant, enthusiastically experienced, individual desire that says a lot about who we are. Raping (aka “having sex with”) a woman who is unconscious or semiconscious is not that kind of sex: she’s not really there, she isn’t consenting, and she almost certainly isn’t enjoying anything about it. Yet, I argue in the article, the sexual violation of unconscious women is not only incredibly common (I really want to impress on readers at this point that everywhere I’ve spoken about this people have told me their own stories and also told me about many other cases, and the legal and anecdotal record is replete with examples) but it’s also part of an aesthetic. White women are very commonly visually represented as unconscious or dead and hence sexually available and desirable, which has a lot to do with a history of eroticizing white women’s sexual passivity and reticence. I say “white women” advisedly, as this is a racialized dynamic; although in Canada, Indigenous women are probably more likely to be sexually assaulted while unconscious or semiconscious, this isn’t part of an erotic aesthetic. It’s just part of settler-colonial sexual entitlement.

I think that the obvious tensions in these ways of thinking about women’s sexuality and about heterosexuality, combined with increased political resistance to sexual violence, has made all these contradictions harder to sustain. For example, when I tried to get permission to reproduce some of the high-fashion ads that I use in the article to illustrate the eroticization of “corpse chic,” a number were denied. Jimmy Choo doesn’t want feminists talking about what it means to feature a “dead” white woman hanging out of the trunk of a car (wearing glam high heels) while a Black man with a spade contemplates burying her in the desert. (You can look up this image through the pre-print version of my article.) So the “cultural anxiety” stems from a tacit awareness of these contradictions—hypocrisies, really.

You argue that when a person is raped while unconscious, her lack of agency is exploited and her ability to reconstitute herself as a subject capable of “retreating into anonymity” during sleep is disturbed. Thus, subjectivity is constituted in both consciousness and unconsciousness, and unconsciousness is (paradoxically) part of lived experience. Why are both modes of being (consciousness and unconsciousness) important in understanding individual subjectivity?

Cressida J. Heyes: This is a terrific question philosophical question, and one that I found challenging in writing my article. I really only touched on it, and I’ll return to it in future work. In her wonderful phenomenology of solitary confinement, Lisa Guenther talks about the way that being in a tiny cell almost 24/7 for long periods of time, with no physical contact with others, breaks down a person’s body schema. This is the experience of total “night” (a phenomenological concept, not just the converse of day): space that is unbounded and cannot be encountered in its complex three-dimensions. People develop very specific “psychiatric” symptoms under these conditions. She also points out that sleep provides a way of dipping in to “night,” of losing oneself, in the sense that my body is no longer my own, my perception of time and space is no longer indexed to the external world, and I don’t have any agency. Think about how objects in dreams stretch and disappear, or time blinks ahead, or I wake up and I’m curled up on the other side of the bed. I have to surrender, to let go, to fall asleep (Jean-Luc Nancy’s essay “Tombe de Sommeil” is about this). Being constantly conscious and acting (i.e., never sleeping) would, I hypothesize, lead to an experience of self somewhat analogous to the person trapped in a brightly-lit cell 24/7: we would lose something of our capacity to dip into night and be restored through the (non-)experience of space and time and embodiment it provides. So, to put it too simply, everyone needs a bit of night but not too much.

In the essay I just say that, rather than really defending the position, but I do go on to extend the observation to a political point, through the analysis of Fanon (which is in turn indebted to an article by Gayle Salamon). Retreating into unconsciousness is an example of anonymity, which I think is just as valuable as individuality. When Fanon famously talks about being pointed at in Paris because he is the only visibly Black person around, and he says “I wanted to be a man, nothing but a man,” he is making a demand for a kind of citizenship premised not just on equality, but also on anonymity. Racist and sexist objectification are very

tiring for their subjects. Sometimes we want to stop being these two-dimensional images of desire or disgust. We want to be just human. This is a very familiar point in political philosophy, but I approached it from an unconventional direction that suggests that giving up individuality and agency is key to this humanity (actually, it's an animality, not an exceptionalist claim about human beings, but I don't get into that in the essay). Violation of one's body while unconscious threatens the possibility of anonymity in an ongoing way: one is rendered all bodily surface, all object.

Social media is a key concern your article addresses. Some pundits have opined that by sharing the story of their assault on social media, rape survivors unduly expose their rapists, and this constitutes a trial “by mob rule” in lieu of a trial “by rule of law.” Do you think this criticism is valid, given the justice system’s persistent reluctance (one might say failure) to side with sexual assault survivors? All in all, do you think social media has improved the plight of rape survivors, or has it made it worse?

Cressida J. Heyes: I don't know the answer to this last question. I will say that I constantly see social media users subverting it in clever ways, so it's not without its value. But the focus of my article is the way that communications technologies are often used to draw out the negative consequences of sexual assaults of unconscious victims. So I show how the phenomenological harms of violence against a body in these contexts are directly compounded by how the fact of the abuse is communicated. From the high-schoolers who sexually assaulted their female peers and texted around photos of the girls' bodies, to the cases of women who are drugged by men who then make amateur porn of their rape, it seems that our ability to rapidly and easily share images, video, and text messages about such incidents strings them out and enables communities of people who participate in, enjoy, or profit from sexual violence in new—or at least more intense—ways.

We know that very few accusations of sexual violence are false, and that vanishingly few cases of sexual violence ever result in any punishment under the criminal law—and even those that do are typically hideous “second rape” experiences for complainants. So I hardly think we can see the law as a safe and reliable option that these “mobs” of people haven't given a fair shake. It's true that you can tweet warnings about rapists, but if those are false accusations we do also have a civil law against defamation, which is considerably less demanding to prove than sexual assault. I do think there is a political problem with picking on celebrity individuals and the kinds of gleeful piling-on that the internet supports

(more commonly and more damagingly against vulnerable people than against powerful ones, it's important to note), but the deeper problem is not that this is horribly unfair to individuals. It is that this behaviour works to minimize political attention to the institutional and social structures that make sexual violence so commonplace. Feminists have been saying for decades that the "few bad apples" theory of rape is implausible, for a host of reasons, and that sometimes gets lost in trying to hold the most visible rotten ones to account.

This year has been marked by the #MeToo movement, which brought attention to the myriad and pervasive ways women experience gender-based discrimination, exclusion and violence on a regular basis. While much of the media coverage around #MeToo focused on the entertainment industry, testimonies by women from all walks of life have made it clear that gender inequality is a systemic issue across most (if not all) industries and cultural spheres. As the former Canada Research Chair in Philosophy of Gender and Sexuality, and as a woman who has been working in academia for a number of years, is it fair to say that gender inequality is a problem in the field of Philosophy as well? On a personal level, have there been moments in your academic career where you felt excluded or discriminated against because of your gender?

Cressida J. Heyes: I got my PhD in Philosophy in 1997 and immediately started working full-time in a Philosophy department, so I've been immersed in academic Philosophy for 21 years. I want to say first that my academic training in Philosophy was absolutely invaluable to my intellectual formation. Philosophy taught me how to think to the limits of my capacity, how to see the conditions of possibility of my own ideas, how to be relentlessly clarifying and fearless in what I wanted to say. It helped me learn how to write, which is, really, all I've ever wanted to do. I've had some amazing mentors—special shout-outs to Marguerite Deslauriers, Jim Tully, Vicky Spelman—and many great colleagues across the globe, and some days I feel like an Amazon warrior and an incredibly lucky woman for having been a member of the first generation of feminist philosophers who wrote dissertations in the sub-discipline and got jobs in the field.

On the other hand, the professional resentment and vitriol that has come my way has been endless and shameless. I've been told that what I do "isn't really Philosophy," that I'm "not really a philosopher," that I "only got a job [and then another one, and then a Canada Research Chair in Philosophy] because you're a woman." I've been called a "bitch" on several occasions in public by colleagues for

being successful in publishing. I've lost count of how many times I've been told that my work is not serious, unscholarly, "politically correct," "mere identity politics," "Marxist bullshit," "crackpot theory," etc. (But never by people who work in my field, and never by anyone who appears to have read any of it. Some of these are clearly generic insults: I've written quite forcefully against identity politics, and I've never published a single thing on Marx!) I want to stress that other philosophers (mostly, but not only, men) used to say these things directly to my face. There was no secrecy or caution about it. That rarely happens now—maybe by year twenty of continuous peer-reviewed publishing it gets hard to sustain the idea that someone is a total fraud. Or, now they say these things more to each other and to relatively less powerful philosophers (who are mostly, but not only, women); one of the nice things about being more powerful is that the trashing happens behind your back, but there is still a fair amount of acting-out of the same affective economy, just without direct words. Unfortunately, when you have graduate students, they are also a handy target for garbage that would otherwise be thrown at you, so I see my students sometimes being targeted—and of course just experiencing the same cycle of abuse. Then there is all the gaslighting and the difficult-to-prove stuff: why do the junior women in the department always seem to get the lousy teaching schedules? Why are the most marginalized philosophers (the POC, the genderqueer, the disabled students) told over and over by both faculty and peers that they are "bound to get a job," or that they "have such a nice instinct with students" at the same time as their grant applications are ranked lower than conventional projects? Why is it that every time we raise an incident of implicit bias or unjust treatment, we are told it was just a one-off incident, and probably the fault of the person it happened to?

I have done a lot of soul-searching about how this experience has affected me, and, sadly, diminished my emotional capacity for political work or being an ally now that I am in a relatively powerful position myself. The interplay of privilege and victimization is very complex and visceral in my professional life. I think we have only just begun to scratch the surface of bias in Philosophy and to understand the profound conservatism of the discipline, and how that's been experienced by marginal people. Just go to the website, "What is it like to be a woman in philosophy?" I know a lot of people who've contributed stories to that site, but, really, most of us could all have written all of them, as variations on a few basic themes.

Finally, this year saw a veritable epidemic of sexual assault cases reported on universities across North America. Do you think student activists and university administrators have effectively dealt with this issue? In your opinion, what measures could be taken to better assist sexual assault survivors and come to grips with gender inequality on campus more broadly?

Cressida J. Heyes: I think that student activism has really stepped up and that there is increasingly less tolerance among students for sexism at all levels on campus—from people making sexist jokes in class, to rape in residence. I suspect that peer cultures are really changing, and some of the most impressive anti-sexual-violence education I've seen comes from students. There have also been a number of important initiatives from provincial governments to require post-secondary institutions to have policies in place for dealing with sexual misconduct. Many Canadian institutions have also been rethinking existing policies, ostensibly to try to make them less traumatic to report or to ensure that when sexual assault is found to have occurred that penalties are levied reflecting the severity of the offence.

Rather than seeing this as unqualified progress, I'm concerned that universities are not institutions that are prepared or equipped to render judgment on what is, after all, a serious crime against the person. More important, they have a fundamental conflict of interest: more and more universities are judged by "reputation." Having sexual assaults occur on your campus is, sadly, not necessarily bad for your reputation, but having it publicized that they did definitely is. So universities are strongly incentivized to deal with complaints informally and insist on confidentiality from all parties at every stage. Despite the posturing by universities, including my own, very little I've seen about the way complaints are actually handled inspires political respect. So I think this is a bottom-up and top-down problem: we clearly have to change university cultures so that all forms of sexism—from calling on men to speak in class and affirming their contributions more than women, to fraternities and sports teams that support rape culture—are understood to be unacceptable. But we also have to get universities to be more honest about their power and investments, and to implement policies that don't allow conflict of interest to drive the management of sexual misconduct on campus.



Interview with Chike Jeffers, Associate Professor of Philosophy
at Dalhousie University

In 2012 you edited *Listening to Ourselves: A Multilingual Anthology of African Philosophy*, a collection of essays by prominent African philosophers who address, in their respective native languages (namely Dholuo, Gĩgĩkũyũ, Akan, Igbo, Wolof, and Amharic) a number of issues that are of philosophical interest to African audiences. The work has received significant praise, with the prominent Kenyan writer and thinker Ngũgĩ wa Thiong'o calling it "a historic intervention in the debates about Africana philosophy." Language is an important part of philosophy in many ways. But does language take on a particular kind of importance in Africana philosophy? What role (if any) does language play in your broader philosophical interests or concerns? Is something irretrievably "lost" when a text is translated?

Chike Jeffers: Language does indeed take on a particular kind of importance in Africana philosophy, especially African philosophy. Philosophers from Africa generally grow up speaking at least one African language but are invariably trained to do philosophy in a European language. The connection between this fact and the history of colonialism is something that it is important not to ignore and the aim of my edited collection was to encourage the valuing of African languages in the doing of philosophy.

I have always had a general interest in languages but I would say the main role language plays in my philosophical interests and concerns is as a dimension of culture, as I am interested in questions concerning why and how we preserve cultures.

Yes, I think something is lost in translation, given the distinctive associations between words, phrases, and styles that may not be easily picked up when reading a translation. That being said, translation is a wonderful, beautiful thing. It's also centrally important because only if translation regularly happens will people who don't speak the European languages usually used for philosophy see the value of doing philosophy in their mother tongues. That's why my edited collection features translations into English on the facing pages.

In a 2015 interview at Dalhousie University, you mentioned that the book *African-American Philosophers: 17 Conversations* had a significant impact on you, and that it was a kind of catalyst for your career in academic philosophy. You also identified Charles Mills, now Distinguished Professor at the Graduate Center, CUNY, as one of your intellectual heroes. Can you explain how these influences impacted you, and how you conceive of these influences in the broader context of Africana philosophy?

Chike Jeffers: *African-American Philosophers: 17 Conversations* was important for me in giving me role models, not just in the sense of these philosophers being black but more specifically the way so many of them found it important to use philosophy to critically reflect on the issues and experiences of black people. They helped me to see philosophy as a way that I could contribute to the struggle for the advancement of black people.

I didn't mention Charles Mills in that interview, but he is definitely hugely important to me. He has been a mentor of mine since I was in undergrad and while he was not at Northwestern when I first started grad school, he came there during my time there and was co-chair of my dissertation committee. He is one of the greatest philosophers of race alive today, in my view, and I also value the Caribbean background we share, including the fact that he spent many years living in Toronto, where I am from (this sentence may sound confusing to some, as Toronto is obviously not in the Caribbean, but those familiar with the black community of that city will know that people of Caribbean background form a majority of the community).

In several of his works, including his important 1997 publication *The Racial Contract*, Mills' refers to the "epistemology of ignorance", and clarifies his use of the term in the context of racial oppression and domination. Two of your conference papers, "Diversifying Philosophy (And Why I Did Not Have a Session on Ferguson while Teaching Philosophy of Race)" as well as "Silence as a Virtue: A Study in the history of Ancient African Philosophy" both reflect and expand upon Mill's conceptual framework. Can you discuss how this concept is related to your work, and perhaps other conceptual

threads running through Mills' work and your own?

Chike Jeffers: Epistemology of ignorance is indeed a very important concept that Mills has promoted. It has not played much of a role in my work, which does not mean I have any problems with it. Part of the reason why it has not played too much of a role may be related to the fact that I need to spend more time thinking about epistemology than I have. This is, in fact, a point I make in "Diversifying Philosophy" - that I do not think enough about the epistemology of ignorance. I will likely have occasion to spend more time thinking about it, as it is an important theme in the proposed dissertation of a Ph.D student I am working with. I am not sure what connection the concept has to "Silence as a Virtue," although I would be open to hearing about what connection you perceived.

In "Diversifying Philosophy", you spend some time describing your experience of teaching Africana philosophy. One thing you highlight is the fact that teaching Africana philosophy involves certain pedagogical – and indeed personal – challenges. It seemed that there was a sense in which teaching philosophy - Africana philosophy – meant navigating certain kinds of puzzles, in addition to navigating its own complex web of interests, concerns and values. Reflecting on your prouder moments, as well as those which aroused regret, it seemed as though you were not only communicating the intricacies of that web, but also the idea that Africana philosophy is, at least in part, to be engaged in these complicated acts, which have their own demands and dimensions. Put differently, perhaps you cannot really describe what Africana philosophy is, without having an understand of what it means to be doing Africana philosophy, to be engaged with it, and the challenges involved in getting students and others to engage seriously with it too. If students and others engage seriously with Africana philosophy, do you see it playing a special role within Canada? If so, what is this role, and why is a distinctly Africana philosophy best suited to fulfill it? Is Africana philosophy, and indeed philosophy more generally, up to the task of grappling with complex social issues, and in a way that is meaningful for those outside of the seminar room? Why should anyone still bother with the philosophers?

Chike Jeffers: I think Africana philosophy has much to offer the education of Canadian students, because I think philosophy has much to offer Canadian students and I think Africana Studies has much to offer Canadian students. To study philosophy is to learn how to think critically about questions of fundamental importance and how to develop arguments while seeking to answer such questions. To study the history, literature, and sociopolitical issues of black people is to confront the racism that is so foundational to the modern world and to gain appreciation for the wonderful creativity of black people in spite of and in the face of this racism. To study Africana philosophy is to do both of these important things at the same time.

Africana philosophy can certainly be a great vehicle for grappling with complex social issues and yes, I believe that is true not only in the seminar room but outside of it as well. Anywhere that a conversation can get going, Africana philosophical thought can add to it.

Philosophy is something that I think we all do, at least sometimes, and when it is studied as an academic subject, the point is to take that form of critical reflection we do in our daily lives and refine it, do it better, and do it in the light of a history of philosophy that we can study to know more about how it has been and can be done. We should bother with philosophers because we should bother with those who spend time trying to clarify how we can think more clearly, especially since many philosophers aim to help us think more clearly about issues of crucial social importance.

Finally, in your article “Do We Need African Canadian Philosophy?” (2012), you write that “insofar as philosophers also often represent, in the popular imagination, the deepest of deep thinkers, those who push the power of the mind as far as it can go by tackling the most difficult questions, the absence of black people in philosophy also serves to reinforce the stereotypes that persist concerning our intellectual limitations.” What kinds of things can members of the Canadian philosophical community - from undergraduate students to the departmental or administrative level – do to challenge these stereotypes, or communicate the importance of Africana philosophy to the national identity and character?

Chike Jeffers: Incorporate more Africana philosophy into courses and thus expose students to it more often (if you're a student, encourage the incorporation of more Africana philosophy in the curriculum - for example, if no course on the subject is available, make it known that you would like that to be a priority with regard to the possible development of new courses).

One way I hope to help the philosophical community in this task is through the podcast I am co-writing with Peter Adamson, the History of Africana Philosophy. Episodes can be found at www.historyofphilosophy.net.



www.penseescanadiennes.com