

Pensées Canadiennes

2020 | Volume XVIII

Pensées Canadiennes

Volume XVIII
2020

The Canadian Undergraduate Journal of Philosophy
La Revue Canadienne du Premier Cycle de Philosophie

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

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

Department of Philosophy | Concordia University

Department of Philosophy | McGill University

Department of Philosophy | Mount Allison University

Department of Philosophy | Queen's University

Department of Philosophy | University of Toronto

Department of Philosophy | University of Winnipeg

Département de Philosophie | Université du Québec à Montréal

Département de Philosophie | Université de Montréal

Département de Philosophie et d'Éthique Appliquée | Université de Sherbrooke

Association des étudiants et étudiantes en philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)

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

AUS Financial Management Committee Journal Fund | McGill University

Dean of Arts Development Fund | McGill University

SSMU Campus Life Fund | McGill University

Philosophy Students' Association | McGill University

Students of Philosophy Association (SoPHiA) | Concordia University

Philopolis Montréal

Canadian Philosophical Association | l'Association canadienne de philosophie

Société de philosophie du Québec

ISSN 2561-8660

2569-8519

Reach us at <http://penseescanadiennes.com/>
journal@penseescanadiennes.com
<https://www.facebook.com/penseescanadiennes>
[@penseescanadiennes](#)

Fonts Used *Abril Text* | Veronika Burian, José Scaglione, Type Together
Akagi Pro | Neil Summerour, Positype
Futura PT | Isabella Chaeva, Paul Renner, Vladimir Andrich, and Vladimir Yefimov, Paratype
Times | Linotype

We would like to begin by acknowledging that this journal was created on unceded Indigenous lands. The Kanien'kehá:ka Nation is recognized as the custodians of the lands and waters on which we gather today. Tiohtià:ke/Montréal is historically known as a gathering place for many First Nations. Today, it is home to a diverse population of Indigenous and other peoples. We respect the continued connections with the past, present and future in our ongoing relationships with Indigenous and other peoples within the Montreal community.

Nous aimerions commencer par reconnaître que ce journal a été produit en territoire autochtone, lequel n'a jamais été cédé. Nous reconnaissons la nation Kanien'kehá: ka comme gardienne des terres et des eaux sur lesquelles nous nous réunissons aujourd'hui. Tiohtià:ke / Montréal est historiquement connu comme un lieu de rassemblement pour de nombreuses Premières Nations, et aujourd'hui, une population autochtone diversifiée, ainsi que d'autres peuples, y résident. C'est dans le respect des liens avec le passé, le présent et l'avenir que nous reconnaissons les relations continues entre les Peuples Autochtones et autres personnes de la communauté montréalaise.

This issue marks the 20th anniversary of *Pensées Canadiennes*. The masthead undergoes a rotation every year, and this way has allowed the journal to grow as an entity of its own, intersubjectively dependent on generations of undergraduate students. This means that our journal has also witnessed many events both within and outside the philosophy community over the past twenty years. Among these events include September 11 2001, the emergence of social media and the spring of technology, two large-scale financial recessions, the Idle No More Rights Movement, advancements in the acceptance of human sexualities (such as the legalization of same sex marriage in Canada in 2005), and space exploration. These are just to name a few. The list is long, but needless to say history and the world have been a constant source of inspiration for the philosophical community. In this same amount of time, students and professors who contributed to *P.C.* have also experienced what might have felt, at times, like a finger snap or an insanely slow symphony that is analogous to the two decades they endured. Despite the facts, events, news, announcements or happenings dropping into their lives at different speeds, the questionings and philosophical practices from this side of the globe have remained lively throughout the years, echoing different trends and different ways of thinking. But these “happenings” are usually thought to be structured by beginnings, middles, and endings. The defining moment of *Pensées Canadiennes* is undoubtedly this pondering that began from its inception to its latest publication. In other words, 20 years later we still feel the defining moments experienced by the first team of editors, and every year we look at the future of the journal with the same anxieties and excitements that the first team had. These sensations of time are even stronger as we pass the torch to the new Editors-in-Chief and look towards the journal’s future with so much excitement. We can only hope that it continues to project itself into a future that unfolds at various speeds and in various subjectivities and, through doubts and interrogations that emerge in the now.

As Editors-in-Chief, we can confidently state that time has been an ever “de-structuralized” experience during the COVID-19 pandemic. At the time these lines are being written, we are patiently watching as our social norms and social epistemologies transform before our own eyes. Like Daseins who barely finished completing a minimal grasp onto our everyday lives and our upcoming projections into the world of post-graduation, our temporality caught us off guard. Yet, we are reassured to see that Canadian philosophy continues to flourish and to be performed so communally during these uncertain times. Our ability to think critically and to philosophize have never been more important. For some, this may be an escape from the chaotic world, and for others it may be the answer to its resolution. Contrary to a certain German philosopher of the 18th century, Canadian philosophy students are still very much awake – night and day – continuously pondering about and dwelling over endless threads of questions. We must graciously thank all of the professors and provincial academic curriculums that push the youth’s intellectual throttle to its farthest. It is also necessary to acknowledge and celebrate the devotion that we, as philosophy students and philosophy enthusiasts, have for this field. Thus, we hope that these few pages of undergraduate philosophy can speak to some degree about the level of excellence and originality that is sustained in Canada beyond language barriers and human-made identities.

Pensées Canadiennes is now 20 years old, and just like the creators and the current writers featured in our journal, we look forward to many more years of philosophy and intellectual innovations! To paraphrase Henri Bergson’s thought, we hope the journal can speak for the unfolding of past ponderings into an accumulation of present answers with the aim of leading towards an open-ended future full of wistful enjoyments.

To 20 years of undergraduate philosophy publications, and to 20 more!

Cette édition marque le 20ième anniversaire de Pensées Canadiennes. En vingt ans, le journal a passé au travers d'une multitude d'évènements à la fois internes et externes à la communauté philosophique : les attaques du 11 septembre 2001, l'émergence des réseaux sociaux et le bond de géant effectué en technologie, une récession financière à l'échelle planétaire, les mouvements pour les droits des Autochtones, les avancées sociales sur la sexualité humaine (telle que la législation du mariage pour tous au Canada en 2005), et l'exploration spatiale pour ne nommer que quelques exemples. Dans le même laps de temps, les étudiants et les professeurs qui ont contribué à P.C. ont eux aussi probablement eu l'expérience de ce qui semble s'être déroulé en un claquement de doigts ou comme une très très longue attente à n'en plus finir – chaque métaphore représentant les deux décennies qu'ils ont tous et toutes endurées. Malgré la facticité de chaque fait, de chaque événement, de chaque nouvelle, ou de chaque annonce qui se déroule à différentes vitesses, les questionnements et les pratiques philosophiques qui ont lieu de notre côté du globe ont continué de vibrer au fil des ans – via des tendances et des angles d'approche tous aussi variés. Or il se trouve que nous avons cette fâcheuse habitude de penser que ces éventualités sont sans cesse structurées par un commencement, un milieu, et une fin. Dans tous les cas, il n'y a aucun doute que le moment décisif de Pensées Canadiennes a été cette pratique de la mise en doute qui a été opérée à partir de la conception du journal jusqu'à sa plus récente publication et que, nous l'espérons, cette dite mise en doute sera projetée dans un futur qui dévoilera à vitesses différentes et dans des subjectivités différentes de nombreuses interrogations qui émanent du moment présent.

En tant que rédacteurs et rédactrice en chef de ce présent numéro, nous avons éprouvé une expérience de la temporalité comme une expérience continuellement dé-structurée durant la pandémie du COVID-19. Nous avons été témoins de plusieurs transformations inquiétantes au niveau de nos normes et de nos épistémologies sociales de la vie de tous les jours. Tels des Daseins ayant à peine fini d'obtenir une saisie minimale de notre vie quotidienne et de nos projections à venir dans le monde de l'après-Baccalauréat, notre temporalité nous a pris par mégarde. Néanmoins, nous avons été rassurés de constater que la philosophie canadienne n'a pas émis l'ombre d'une trace de relâchement durant cette période. À contrario d'un certain philosophe allemand du 18ème siècle, les étudiants en philosophie au Canada sont très fortement éveillés, jour et nuit, et continuent d'être sans cesse préoccupés par ce qui les intrigue. Il faut bien entendu tirer une révérence aux professeur.e.s qui ont continuellement poussé les manivelles intellectuelles de notre jeunesse encore et toujours plus loin, tout comme il faut également nous rendre compte du haut niveau de dévotion dont font preuve les étudiants pour ce domaine, et en célébrer celle-ci. C'est pourquoi nous espérons que ces quelques pages d'écriture bachelière philosophique pourront témoigner un minimum du niveau d'excellence et d'originalité qui est présent et soutenu au pays, et ce au-delà des barrières linguistiques et identitaires.

Pensées Canadiennes a maintenant 20 ans. Tout comme nos auteur.e.s et les créateur.e.s du journal, nous anticipons avec beaucoup de hâte autant de futures années de philosophie et de prouesses intellectuelles, puisque nous en avons surtout besoin maintenant plus que jamais. Tel que l'aurait peut-être dit Henri Bergson, nous espérons que ce journal pourra faire écho de la vie du déroulement des questionnements du passé jusqu'à la culmination de réponses du présent, afin de pouvoir être orienté vers un avenir indéterminé, rempli de vie et de de sages épanouissements.

*Emmanuel Cuisinier, Liane Faingold, & Elijah Wenzel
Editors-in-Chiefs/ L'équipe de la rédaction en chef 2019-2020*

Editors-in-Chief
Rédacteurs en Chef

Editors
Éditeurs

Translation
Traduction

Authors
Auteurs

Creative Direction
Direction Artistique
Graphic Design
Design Graphique
Illustration

Photography
Photographie

Printing
Impression

Fonts Used
Polices Utilisées

Emmanuel Cuisinier
 (Concordia University)
 Liane Faingold
 (McGill University)
 Elijah Wenzel
 (McGill University)

Gavin Armitage-Ackerman
 (Concordia University)
 Liam Barer
 (University of Toronto)
 Stephen Behnke-Joyce
 (Concordia University)
 Michael Caditz
 (Vancouver Island University)
 Christopher Kwesi Thomas
 (University of Toronto)
 Helena Lang
 (McGill University)
 Alexia Leclerc
 (Université de Montréal)
 Bryan Lee
 (Concordia University)
 Julian Deen Stuart
 (McGill University)
 Victor Tremblay-Baillargeon
 (Université de Montréal)

Emmanuel Cuisinier

Jeff Baillargeon
 (University of Toronto)
 Ariane Belzile
 (Université Laval)
 Flavie Chevalier
 (Université Laval)
 Kristina Dukorski
 (University of Toronto)
 Frank Li
 (McGill University)

Stefania Bodea

Ariane Belzile
 Stefania Bodea
 Élyse Parker

Rubiks Montréal

Akagi Pro
 Abril Text
 Times
 Futura PT

Table of Contents
Table des Matières

Emmanuel Cuisinier

Emmanuel Cuisinier is currently an MA student in philosophy at Concordia University, Montreal. He volunteered as an editor for *Pensées Canadiennes* in 2017 and as an organizer for the Philopolis Conference in 2017-2018, for which he also gave talks every year from 2017-2020. His philosophical interests are mainly situated at the crossroad between phenomenological ontology, intersubjectivity, and philosophy of love. He also publishes poetry on the side.



Liane Faingold

Liane Faingold is currently studying law at the University of Cambridge in the United Kingdom. She graduated from McGill University in 2020 with a joint honours in philosophy and political science. Her philosophical interests include the study of ethics and political philosophy. Her main hobbies are singing, playing piano and writing.



Elijah Wenzel

Elijah Clay Wenzel graduated from McGill University in Montréal, Québec with a degree in Honours Philosophy with minors in French language and Anthropology in the Spring of 2020. His honours thesis was about resolving three apparent metaphysical inconsistencies in Schopenhauer's ethical doctrine of the denial of the will. His primary philosophical interests lie largely in two broad fields: 1) 19th century philosophy, mainly that of Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, and Hegel, and 2) legal, moral, and political philosophy, as well as some metaethics.







Flavie Chevalier est une étudiante de troisième année au baccalauréat en philosophie de l'Université Laval, à Québec. Elle s'implique activement au sein de son association étudiante et du Comité Féministes en Philosophie de l'Université Laval (CFPUL). Elle s'intéresse particulièrement aux questions qui concernent les pouvoirs de détermination « de la langue », expression qu'il faut envisager dans les deux sens que lui confère le génitif, et espère les aborder, dans un futur projet de maîtrise, sous un angle phénoménologique et éthique.



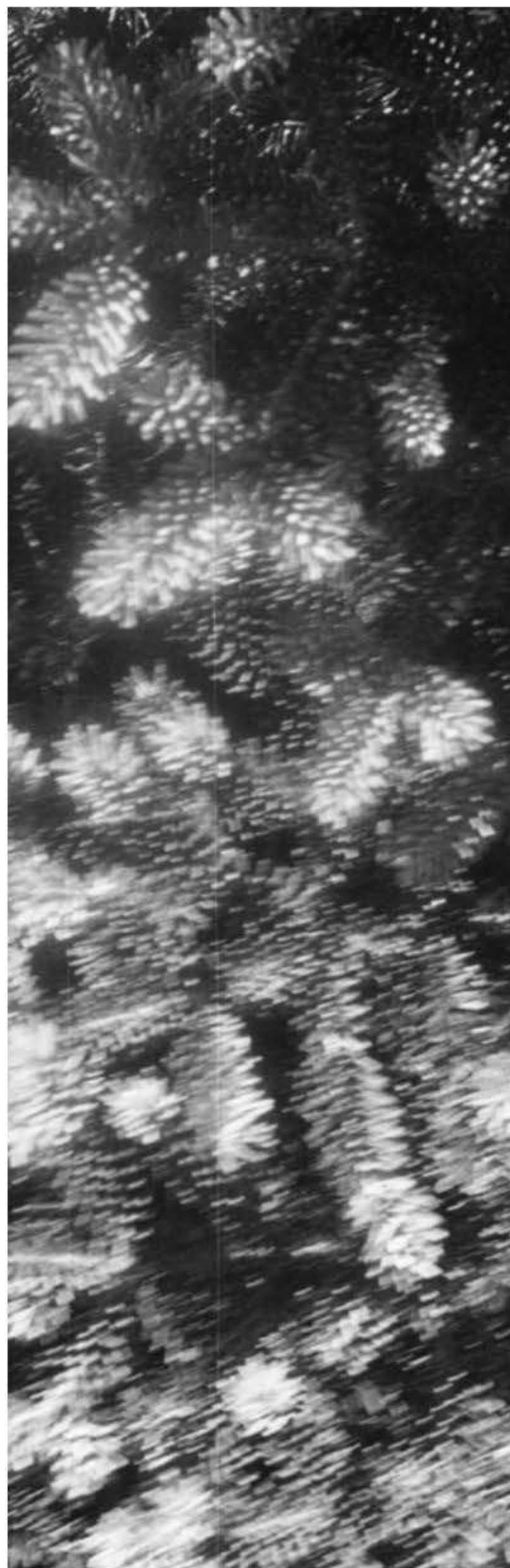
Derrida, Lecteur de Gadamer
Flavie Chevalier

Cet article retrace les éléments clés du commentaire derridien sur l'herméneutique de Gadamer. Il présentera d'abord cette dernière pour mieux montrer le lien qui unit la métaphysique de la présence heideggérienne et la conception « mimétique » de l'expérience de la vérité chez l'herméneute, lesquelles se révéleront être les cibles dudit commentaire derridien. Puis, en comparant l'interprétation gadamérienne des poèmes de Celan à celle qu'en propose Derrida, il montrera en quoi la lecture déconstructrice s'oppose de façon performative à l'interprétation herméneutique. Autrement dit, il montrera que la stratégie derridienne opte pour une critique implicite de l'herméneutique gadamérienne, grâce aux concepts du témoignage et du *poème*, en un geste comparable à celui qu'avait posé Derrida à l'endroit de Gadamer lors de leur première rencontre dans la sphère publique, laquelle avait marqué les esprits par le refus de Derrida de s'engager dans un dialogue frontal avec Gadamer.

L'éventualité qu'un dialogue puisse être entamé entre l'herméneutique et la déconstruction avait été qualifiée d'impossible par Jean Greisch¹, avant qu'une première occasion, attendue par plus d'un, réunisse enfin Hans-Georg Gadamer et Jacques Derrida pour la première fois en 1981, à l'Institut Goethe de Paris. Bien que cette rencontre liminaire ait été qualifiée par la suite de « dialogue de sourds »², il semblerait pourtant qu'elle ait été féconde. En réponse à la conférence de Gadamer, qui avait tenté de discuter du travail de Derrida tout en présentant l'essentiel de sa pensée, ce dernier aurait quant à lui offert un exposé critique de la lecture heideggérienne de Nietzsche, omettant toute référence explicite à l'herméneute allemand et à ses travaux. Selon certains commentateurs, l'éviction du dialogue avec Gadamer constituerait l'aveu implicite de Derrida quant à une préparation insuffisante de sa part en vue de sa rencontre avec son collègue et aîné, ce qui revient à le dépeindre comme tout à fait dépourvu de vergogne.³

Il ne s'agit pas pour nous de démontrer le contraire. Nous nous contenterons plutôt de soutenir l'hypothèse suivante : si Derrida a vraisemblablement éludé la confrontation avec Gadamer ce jour-là, c'était sciemment, et dans le but de performer⁴ la critique qu'il adressait néanmoins à l'herméneute sans le nommer. Le noeud de cette critique résiderait en la conception métaphysique de la « vérité » admise par Heidegger comme par Gadamer, à laquelle Derrida entend s'opposer⁵ sous le nom de « métaphysique de la présence ». L'attitude grammatologique procédant toujours « en coulisses », selon le mot de Greisch⁶, c'est ce geste inaugural du (non)-dialogue que Gadamer et Derrida ont entretenu dans la sphère publique qui nous aura conduit à étudier les prolongements de la critique derridienne de l'herméneutique de Gadamer à travers son commentaire sur la poésie de Celan - où celle-ci semble se présenter, sans se révéler comme telle. Nous savons que la lecture derridienne est essentiellement stratégique, qu'elle lit, relit, et relie les auteurs avec ou sans leur connivence. À cet égard, nous examinerons le parallèle qui peut être établi entre l'attitude de Derrida à l'endroit de l'herméneutique lors de sa rencontre avec Gadamer en 1981, et celle qui se manifeste dans son œuvre (notamment par son commentaire sur la poésie de Celan dans *Béliers*. Le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème, lequel a été livré en hommage à Gadamer à l'occasion du décès de ce dernier).

Dans le but d'en faire la démonstration, nous allons d'abord présenter l'herméneutique de Gadamer, qui prend pour fondement une ontologie de l'œuvre d'art, afin de mieux montrer le lien qui unit la métaphysique de la présence heideggérienne et la conception « mimétique » de l'expérience de la vérité chez Gadamer. La raison en est, comme nous l'avons évoqué, que le choix de la conférence de Derrida en 1981, qui avait pour thème la lecture heideggérienne de Nietzsche, était tout sauf arbitraire. Non seulement Gadamer aurait-il cautionné cette lecture dans une entrevue ayant tout juste précédé sa rencontre avec Derrida⁷, mais ce choix pourrait aussi être considéré dans sa dimension connotative pour deux autres raisons. D'une part, nous tâcherons de montrer que, pour Heidegger comme pour Gadamer, l'herméneutique ne peut être dissociée d'une ontologie. D'une autre part, il est vraisemblable de croire que Derrida, grâce à ce choix surprenant, aurait prévu démontrer par l'exemple ou de façon performative⁸ le caractère problématique de l'herméneutique.⁹ Ensuite, nous dirons quelques mots de l'interprétation gadamérienne des poèmes de Celan pour lui opposer la lecture qu'en propose Derrida. Nous développerons les concepts derridiens du témoignage et du poème qui démontrent par l'exemple en quoi l'herméneutique de Gadamer fait fausse route. À l'aide de ces concepts, Derrida parvient à prouver que le sens d'un texte n'est pas présent, captif dudit texte, lequel serait à interpréter pour l'en extraire et se l'appropriier, mais plutôt qu'il jaillit du mouvement de la différence pour demeurer insaisissable. Grâce à tous ces éléments, nous tâcherons de montrer que la critique derridienne du type d'interprétation prévue par Gadamer agit, lors de la conférence de Paris comme dans son œuvre, de façon performative.¹⁰



1. L'herméneutique de Gadamer

1.1 L'ontologie de l'oeuvre d'art

L'herméneutique pourrait être définie en son sens le plus large comme un *ars interpretandi*, c'est-à-dire un « art de l'interprétation ». *Ars*, dans cette expression, doit renvoyer à la *τεχνη*, au sens où il désigne un savoir et un savoir-faire tel que l'entendait Aristote. L'interprétation, par ailleurs, désigne la compréhension du sens en tant qu'il peut être inféré à partir de signes extérieurs à l'objet interprété. Bien que l'herméneutique ait longtemps possédé une dimension strictement épistémologique, se développant comme méthode dans les domaines de la théologie, du droit et de la philologie entre l'Antiquité et le 19^e siècle, elle acquiert à partir de Heidegger¹¹ une dimension ontologique : son « herméneutique de la facticité » portera non plus sur le sens des textes, mais sur l'existence.¹²

Dans son oeuvre maîtresse, *Vérité et Méthode*, dont le sous-titre « Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique » précise le projet, Gadamer propose notamment une ontologie de l'oeuvre d'art, suivant en ce sens les traces de celui qui fût son maître, Heidegger. Une fois présentée, elle permettra de mieux comprendre pourquoi l'herméneutique de Gadamer est définie par Ernst Behler comme le « déchiffrement d'un sens ou d'une vérité abrité dans un texte. »¹³ Cette description, qui reformule en quelque sorte le projet annoncé par le titre de l'ouvrage, *Vérité et Méthode*, témoigne de la foi gadamérienne en la *présence* dudit sens dans le texte, qui y serait « abrité ». Après avoir procédé à la « destruction » (au sens heideggérien du terme)¹⁴ de l'esthétique dans le premier chapitre de *Vérité et Méthode*, Gadamer aborde sa conception de l'oeuvre d'art au chapitre deux, intitulé « L'ontologie de l'oeuvre d'art et sa signification herméneutique », lequel s'appuie sur deux concepts clés : le jeu et l'oeuvre d'art elle-même. En une proposition dont les accents heideggériens sont à peine dissimulés (car pour Heidegger l'oeuvre d'art correspond à une « mise en oeuvre de la vérité »)¹⁵, Gadamer propose de décrire l'oeuvre d'art comme une expérience insigne de l'être, présentant le même mode d'être que le jeu, fil conducteur de cette explication ontologique.

Le jeu est un concept important qui se retrouvait déjà chez Schiller lequel, inspiré par Kant, voyait en lui l'aspect esthétique de la conscience (*spieltriebe*) : le pur jeu de la subjectivité, déchargé du poids de la connaissance et de l'agir. *A contrario*, le jeu n'est pas pour Gadamer une activité libre du sujet. Il est plutôt une réalité autonome, qui dépasse la subjectivité participante et qui l'entraîne dans sa réalité : le jeu est le subjectum, alors que le joueur est représenté comme un élément passif de l'action à laquelle il participe en se pliant aux règles, en acceptant la proposition que lui fait le jeu. Gadamer propose donc de considérer que l'oeuvre d'art possède un mode d'être identique : comme le jeu, elle nous arrache à nous-mêmes et nous emporte dans sa réalité.

Par ailleurs, Gadamer décrit dans *Vérité et Méthode* comment l'oeuvre d'art, l'image par exemple, peut vérifier le sens du terme « représentation » (*Darstellung*). Selon lui, une représentation tel un portrait accomplit la fusion de *ce qui représente* avec *ce qui est représenté*¹⁶ Comme « l'élément médiatisant se supprime lui-même dans l'oeuvre d'art », cette dernière est une « médiation totale » qui rend celui qui en fait l'expérience aveugle à l'interprétation qui a pourtant lieu, tant la chose représentée lui semble *elle-même présente*.

Le jeu de l'oeuvre d'art, comme re-présentation, est donc constitué par trois éléments chez

Gadamer. D'abord l'œuvre d'art est représentation *de* quelque chose. Cet élément souligne la portée ontologique de l'œuvre d'art comme émanation de son modèle qui en reçoit un surcroît d'être. De plus, elle est la présentation *par* un artiste, qui joue l'œuvre, laquelle nous entraîne dans son jeu. Enfin, elle est une présentation *à* un spectateur, qui porte le sens de son accomplissement. Cette triple présentation souligne le caractère événementiel, toujours contemporain de l'œuvre d'art, à laquelle l'interprétation ne se surajoute pas, étant plutôt exigée d'elle.

En somme, par cette ontologie de l'œuvre d'art, Gadamer réhabilite la *μίμησις* dans l'art. Contre l'interprétation classique selon laquelle toute copie possède un statut ontologique moindre que celle de son modèle, il affirme que la copie, comme re-présentation permet par sa contemplation de faire l'expérience de l'être, et même d'un surcroît d'être. Pour lui, non seulement l'expérience de la *μίμησις* en est une de connaissance, de reconnaissance et de mémoire, mais la réalité qu'elle re-présente, ainsi transfigurée, en reçoit un surcroît d'être et de luminosité. Autrement dit, une œuvre d'art n'aurait donc pas *moins* de réalité que l'original dont elle est la représentation, elle en aurait même *plus*.

1.2 La métaphysique de la présence dans l'herméneutique gadamérienne

Dans le but de poursuivre notre analyse l'herméneutique de Gadamer et d'aborder par la suite le commentaire qu'en fait Derrida, nous devons nous pencher sur la métaphysique de la présence que cache cette *μίμησις* grâce à laquelle Gadamer peut affirmer vers la fin de *Vérité et Méthode* que « L'être qui peut être compris est langue. »¹⁷ En effet, le geste gadamérien tend à voir dans le langage le mode d'être de l'œuvre d'art, c'est-à-dire l'immédiateté, la présence de la chose invoquée par le mot, de la même manière qu'il conçoit la présence de la personne représentée lors de la contemplation d'un portrait. Autrement dit, il semble qu'il s'agisse pour Gadamer de comprendre l'être qui se déploie dans la *langue*, et d'explicitier ce phénomène même¹⁸. De plus, cette assertion selon laquelle « l'être qui peut être compris est langue » manifeste l'héritage de Heidegger, ce dernier ayant prescrit de retrouver la « parole originaire » par le processus de destruction, et aurait pensé pouvoir dépasser la métaphysique en conservant néanmoins le *λογος* grâce auquel elle se serait instituée à l'origine.¹⁹

Marie-Andrée Ricard décrit « la préoccupation fondamentale de l'herméneutique gadamérienne en disant qu'elle vise à mettre en lumière l'expérience de vérité ou encore l'expérience de sens dont sont capables des êtres finis. »²⁰ Selon elle, le caractère de « médiation totale » que revêt l'œuvre d'art telle que décrite par Gadamer lui aurait servi à « rendre compte du fait qu'en art, [...] la représentation se supprime en quelque sorte pour faire place à une apparition : la chose se *représente* à nous, comme elle est, dans la *plénitude de la "présence"* » (nous soulignons). C'est donc grâce à son caractère ontologique et « mimétique » que l'herméneutique de Gadamer peut être désignée comme appartenant à la « métaphysique de la présence »²¹, laquelle est ciblée par le commentaire derridien, le plus souvent, en référence à Heidegger, ce que le choix de la conférence du grammatologue avait démontré en 1981 à Paris.

En somme, l'herméneutique de Gadamer, comprise comme « *phénoménologie de l'évènement de*

compréhension»²² semble s'accorder avec la définition d'Ernst Behler, comme « le déchiffrement d'un sens ou d'une vérité abrité dans un texte »²³, et confirmer sa filiation avec l'héritage de Heidegger et la « métaphysique de la présence » dont ce dernier participe, et à laquelle nous reviendrons.

1.3 La « situation-limite » de la littérature

Puisqu'il est possible de comprendre le hiatus qui sépare Gadamer et Derrida quant à l'héritage méthodologique et conceptuel qu'ils tiennent de Heidegger à travers le problème de l'interprétation du *poème*, il nous faut en aborder quelque peu la conception gadamérienne afin de présenter celle de Derrida par la suite, et mettre en relief leurs contrastes.

Bien que l'image ou le portrait, exemple tiré des arts plastiques, ait servi à procéder à la description de l'œuvre d'art, ces caractéristiques ainsi définies par Gadamer ne s'appliquent pas moins aux arts de l'interprétation, joués lors de représentations (le théâtre par exemple), ou aux arts de la parole, voués à une lecture ou à une écoute (toute littérature). Cette dernière est curieusement peu abordée dans *Vérité et Méthode*, qui se contente de montrer que la *re-présentation* opère aussi en littérature. Comme le tableau, l'œuvre littéraire n'est pas refermée sur elle-même, et appelle un acte de lecture où s'accomplit le sens de l'œuvre. Par ailleurs, Gadamer y insiste pour la décrire comme « situation-limite ». Pour lui, la littérature n'est pas seulement une forme d'art : elle est à cheval entre l'œuvre d'art et *ce qui n'en est pas, mais qui doit néanmoins être lu pour que le sens en ressorte*. En ce sens, elle embrasse au sens large, l'ensemble de ce qui peut être compris. Selon Ricard, l'art est pour Gadamer, « essentiellement connaissance, voire *déclaration* » (notons également la connotation langagière de cette assertion).²⁴

Par ailleurs, cette ontologie de l'œuvre d'art appliquée au cas de la littérature pourrait se retrouver dans *Qui suis-je et qui es-tu? commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan*, par lequel Gadamer propose une interprétation des poèmes de Paul Celan, dont l'œuvre est reconnue pour son caractère particulièrement cryptique. Dans cet ouvrage publié en 1967, Gadamer révèle notamment que selon lui, les poèmes de Celan témoignent chacun de leur « détermination univoque », qui aurait pu être interprétée par « qui veut comprendre et déchiffrer le lyrisme hermétique [...], qui doit être un lecteur qui entreprend encore et toujours d'entendre. »²⁵ Il y reprenait donc son injonction à témoigner de la *bonne volonté* nécessaire afin de dégager ce que le texte veut dire effectivement²⁶, déjà esquissée dans ses essais antérieurs.

En déclarant pouvoir cerner l'unique détermination du poème et décrypter le sens qui en émane, Gadamer semble oublier *ce que souligne justement* l'attitude derridienne à l'endroit de l'écriture. Afin de démontrer cela, nous présenterons la « déconstruction » dans un premier temps, et mettrons en relief les éléments de l'herméneutique gadamérienne que cible implicitement la critique qu'en fait Derrida à travers la lecture des poèmes de Celan qu'il dédie à Gadamer dans *Béliers* dans un second temps. Enfin, nous tâcherons de montrer en quoi le « poème » et le « témoignage » chez Derrida, lorsqu'il les convoque, visent à miner les fondations de l'herméneutique gadamérienne.

2. La lecture déconstructrice de Jacques Derrida

2.1 La déconstruction derridienne

Ce que Derrida reproche à la métaphysique concerne cette dernière en tant qu'elle est fondée sur l'institution d'oppositions, comme la présence et l'absence, le même et l'autre, la voix et l'écriture, qui entretiennent des rapports de nature hiérarchique.²⁷

L'exemple de la primauté de la voix sur l'écriture est particulièrement révélateur du privilège de la présence dont témoigne la métaphysique et qui est la cible du commentaire de Derrida, en tant qu'il caractérise la métaphysique.²⁸ L'expérience individuelle de la parole procure au sujet l'illusion que le signifié qu'il désigne par un signifiant quelconque correspond à la présentation *de la chose même*, sans médiation. L'écriture quant à elle, comme signe en tout point distinct de ce à quoi elle renvoie, ou comme *copie* de la parole, apparaît avec une valeur ontologique moindre, selon l'interprétation classique. Cette opposition hiérarchique fait donc apparaître la recherche de la *présence* de la chose même comme structure normative du discours théorique.²⁹ Autrement dit, cette métaphysique prévoit que le « sens » auquel renvoient les mots prononcés comme écrits soit pleinement susceptible d'être l'objet d'un savoir, d'une *appropriation*, comprise comme « mouvement de domination impersonnel, hiérarchisant et enveloppant, qui tend à assujettir l'autre».³⁰

Ainsi, cette métaphysique peut être dite « logocentrique ». Ce terme désigne toute configuration intellectuelle qui permet de garantir la connaissance parce qu'elle suppose la possibilité de s'approprier l'objet de la connaissance.³¹ Le *logos* dans la tradition métaphysique, désigne l'objet lui-même, comme « présence adéquate à soi».³² Le *λογος* prétend attester de la *présence* de la vérité, il prétend la *contenir*.

La stratégie que Derrida présentera contre cette métaphysique de la présence opérera par *renversements et déplacements* (ou *neutralisations*).³³ D'une part, le renversement est la stratégie par laquelle Derrida parvient à montrer que le privilège de l'élément dominant dans les couples d'opposition est illusoire et arbitraire. D'autre part, le déplacement annule le caractère d'opposition hiérarchique de deux termes en les ramenant à « une instance qui les excède et les rend possibles tous les deux.»³⁴ L'instance à laquelle la neutralisation renvoie les termes des oppositions sur lesquelles est établie la métaphysique de la présence est la « trace », la « différance » : des « indécidables » ou « compromis originaires » entre deux opposés. *La différance*³⁵ désigne le mouvement de production de tout réseau de différences, dont tout système de signe dépend.³⁶ La trace quant à elle, renvoie au caractère itérable du signe, sans lequel ce dernier ne pourrait être possible. En somme, la déconstruction permettra de déconstruire les oppositions sur lesquelles la métaphysique se fonde, en démontrant qu'elles trouvent leur condition de possibilité dans un terme commun.³⁷ Pour résumer : « la déconstruction est [...] une résistance à *l'appropriation* » (nous soulignons).³⁸

2.2 La critique derridienne différée de l'herméneutique de Gadamer

Jean Grondin montre, dans un article intitulé « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », en quoi Derrida et Gadamer se disputent l'héritage de Heidegger. D'une part,

il note que Gadamer s'inspire de Heidegger en mobilisant notamment le langage dans le but de conférer une portée universelle à son herméneutique³⁹, ce que nous avons tenté de montrer un peu plus tôt. Chez Derrida, cet héritage s'exprimerait plutôt par la radicalisation du geste heideggérien de la *Destruktion* en la *déconstruction*⁴⁰. Ce dernier geste peut en effet être considéré comme l'exploration de l'aporie qui demeure après que Heidegger ait montré que la philosophie, comme métaphysique, a pour fonction d'interroger « ce qui est présent en direction de son état de présence »⁴¹, sans s'interroger quant à la possibilité qu'il y ait une présence *comme telle*.⁴² Ainsi, comme le souligne Anne Alombert, la *déconstruction*, s'apparente plutôt à un commentaire ou à une analyse des textes philosophiques classiques⁴³ qui aurait pour but de permettre une transformation dans la *langue* de la métaphysique afin de penser « ce qui n'a pas pu se présenter dans l'histoire de la philosophie. »⁴⁴ En effet, la *langue* s'avère être l'élément à interroger, dans la mesure où comme Derrida le démontre, la philosophie est une « puissante unité historique et systématique »⁴⁵ ayant pu s'ériger grâce au dispositif discursif d'une langue phonétique, système d'écriture qui suppose une adéquation du signe écrit avec la parole qui le précède, qui elle-même serait conçue comme représentation de la pensée première.⁴⁶ C'est d'ailleurs ce jeu qu'avait accusé la thèse nietzschéenne sur la métaphoricité essentielle du langage, selon laquelle tout langage est d'ores et déjà fiction, « double métaphore » (d'abord de l'excitation nerveuse en image, puis de l'image en son)⁴⁷, jeu qui pourrait aussi être qualifié, dans le contexte du présent article, de « double *μίμησις* ».

Nous pensons que c'est précisément en cette « double *μίμησις* » que réside le chaînon manquant de la critique derridienne à l'endroit de l'herméneutique de Gadamer. Si, pour l'herméneute, la *μίμησις* que l'on rencontre dans l'appréciation de l'œuvre d'art, qu'elle soit plastique ou poétique, correspond « au procès d'une pure représentation de soi »⁴⁸ en « la plénitude de la présence »⁴⁹, il nous semble maintenant clair qu'elle est la thèse à laquelle Derrida s'oppose en déclarant dans *Poétique et politique du témoignage* : « dans sa performance ou dans son événement, l'acte poétique de l'œuvre ne relève peut-être plus de la présentation de soi *comme telle*. »⁵⁰

En effet, le propos général de Derrida pointe vers le fait que la conception logocentrique du langage, c'est-à-dire la réduction du langage à sa fonction épistémologique, produit un oubli de ses autres dimensions. Cet oubli de la métaphoricité essentielle du langage qui tend à rabattre les usages figuratifs des mots dans leur usage littéral, est caractéristique de la métaphysique qui privilégie la *présence* (« de la vérité », comme présentation de la chose elle-même) par rapport à l'absence. En ce sens, l'herméneutique de Gadamer, qui fonde une *méthode* de compréhension de la *vérité* sur une ontologie, à la suite de Heidegger, semble concernée par une telle critique, ce que confirment d'ailleurs ces mots de Derrida : « J'ai parfois le sentiment que la problématique heideggérienne est la défense la plus "profonde" et la plus "puissante" de ce que j'essaie de mettre en question sous le titre de pensée de la présence. »⁵¹ Nous avançons donc l'hypothèse que, puisque Heidegger et Gadamer nous apparaissent tous les deux visés par cette critique derridienne, lorsque le premier l'est directement lors de la conférence de 1981, le second l'est aussi *indirectement*. Nous prévoyons montrer qu'il en est de même dans les textes où Derrida évoque le *témoignage* et le *poème*, textes qui constitueraient également des manifestations indirectes de sa critique de l'herméneutique gadamérienne.



2.3 La lecture derridienne de la poésie de Celan

Dès lors, nous élaborerons sur la proximité à laquelle Derrida enjoint le *témoignage* et le *poème*, c'est-à-dire en tant qu'ils partagent une résistance commune à toute *appropriation* herméneutique. De ce fait, nous pensons que Derrida les convoque pour faire la démonstration par l'exemple, une fois de plus, de l'insuffisance de l'herméneutique gadamérienne. Nous étudierons ces concepts à travers le commentaire derridien sur la poésie de Celan, qui se trouve dans son œuvre explicitement liée à Gadamer pour deux raisons. D'une part, l'ouvrage que Derrida dédie en hommage à Gadamer à l'occasion de sa mort, *Béliers, Le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème*, porte sur un poème de Celan. D'une autre part, et comme nous l'avons dit, il appert que Gadamer avait commenté avant lui la poésie de Celan, dans *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan*. On pourrait aussi croire que le lien explicite établi par Derrida entre Gadamer et Celan dans *Béliers*, passe aussi par la figure de Heidegger, que Celan avait rencontré de son vivant. Selon certains commentaires⁵², le poète aurait écrit dans l'attente de la part du philosophe allemand d'un mot pour les juifs exterminés, avis que Derrida refuse de cautionner parce que, selon lui, « le pardon » est en ce sens assimilable au « poème » qui, nous le verrons, surgit pour demeurer hors de toute saisie interprétative.⁵³

2.3.1 Le témoignage

Dans *Poétique et politique du témoignage*, texte dans lequel Derrida commente aussi la poésie de Celan, il aborde « la poétique en tant que témoignage. » Conséquemment, avant d'aborder le « poème » qui constitue le thème explicite de *Béliers*, il semble important d'expliquer cette association du poème au témoignage. Il appert que cet élément entretient un rapport avec la critique générale que Derrida adresse à l'herméneutique de Gadamer, car, de même qu'il

avait souligné le mépris du biographique dont témoignait l'interprétation heideggerienne de Nietzsche en 1981⁵⁴, Derrida critique dans *Poétique et politique du témoignage*, ce même mépris que manifeste la prétention à l'interprétation herméneutique de tout poème :

Car ils [les vers dont il est question] nous arrivent de surcroît à la fin d'un poème dont il est difficile de penser, si peu assurés qu'on soit de son sens, de tous ses sens et de tout son vouloir-dire possible, qu'il ne se rapporte pas aussi, selon une *référence* essentielle, à des dates, à des événements, à l'existence ou à l'expérience de Celan. Ces « choses » qui ne sont pas seulement des « mots », le poète est le *seul à pouvoir en témoigner*, mais il ne les nomme pas dans le poème.⁵⁵

Le « témoignage » en tant que concept qui mobilise un « engagement » à dire la vérité, renvoie au concept de promesse, partage avec ce dernier sa *performativité fondamentale*⁵⁶, et requiert d'accorder *crédit* à la vérité promise par lui, vérité qui ne saurait prétendre être *présente* elle-même. La convocation du concept de *témoignage*, en tant que modalité du rapport au vrai, ne prétend rien établir en théorie, mais appelle à une vérité de « l'ordre du comme tel, du présent, de l'avoir-été présent. »⁵⁷ Ce concept pointe de lui-même vers l'insuffisance de la conception métaphysique de la vérité comme « présence », comme adéquation du mot et de la chose ainsi désignée. Le travail de Derrida consistera donc à montrer que la différence phénoménologique ou sémantique entre *témoignage* (comme promesse de vérité⁵⁸ qui en appelle à un acte de foi) et preuve (à laquelle on accorde une valeur de vérité sans équivoque) n'existe pas, pour mieux désigner que « le problème, [qui] tient au franchissement d'une telle limite conceptuelle, est à la fois interdit et constamment pratiqué. »⁵⁹

Autrement dit, il voudra remplacer le rapport théorique au vrai que prétend maîtriser la métaphysique de la présence sur laquelle l'herméneutique gadamérienne se fonde, par un rapport « performativo-pragmatique »⁶⁰ comme résistance à l'appropriation théorique.

2.3.2 Le poème

Après avoir établi comme première caractérisation du poème qu'il était témoignage, sa description peut être étoffée en l'associant à un *subjectum*⁶¹. Suivant un exemple donné par Derrida lui-même, le *subjectum* représente l'altérité même dont il faut accepter qu'il soit impossible de se l'approprier : « la trace abandonnée [...] destinée à survivre, dans un "processus infini" aux déchiffrements de tout lecteur à venir. »⁶²

Le poème est donc convoqué par Derrida afin de bouleverser la pureté des distinctions que revendique la métaphysique de la présence, en tant qu'elle garantit la possibilité de l'idéalité du sens. Derrida désigne ici la *différance* ou le processus par lequel elle s'accomplit elle-même, et qui oeuvre à dévoiler les limites du langage. La « différence » comme la « trace » sont des concepts que Derrida qualifie d'*indécidables*, car ils rappellent la contamination originaire que la métaphysique tente de *voiler*. A contrario, la déconstruction *dévoile* que l'écriture et la lecture

se rejoignent en un seul mouvement, « l'archi-écriture », laquelle rassemble *en fait* les qualités communes que la métaphysique entendait distinguer *en droit*. La déconstruction oppose à *la vérité comme présentation de la chose*, telle que l'entendent l'interprétation herméneutique ainsi que la métaphysique de la présence qui la fondent, le *déchiffrement*. Ce dernier correspond à l'opération, ou « processus infini » à laquelle le poème invite le lecteur, en se présentant comme « chiffre sans vérité ou du moins système de chiffres non dominé par la valeur de vérité qui en devient alors une fonction comprise, inscrite, circonscrite. »⁶³ Ainsi, sans nier toute vérité, la déconstruction prétend qu'« il faut la vérité »⁶⁴, une expression ambiguë car oscillant entre deux sens: *falloir et faillir*. Elle indique aussi la problématique de la contamination mutuelle des catégories de *fait* (qui désigne le fait que la vérité existe, qu'on puisse se l'approprier) et de *droit* (qui renvoie à la nécessité pour la vérité d'exister et d'être appropriable).

Autrement dit, le poème qui donne lieu à *l'expérience de l'indécidable*, comme rappel de la « trace », ou du « compromis originaire entre les opposés »⁶⁵, recèle une vérité qui, en même temps, ne se laisse pas approprier, car le poème représente l'exemple paradigmatique de l'altérité ne pouvant faire l'objet d'une appropriation. Dans *Béliers*, Derrida salue d'ailleurs ce qui semble être l'assentiment de Gadamer à ce sujet qui, dans son propre ouvrage portant sur la poésie de Celan, aurait laissé des phrases interrogatives sans réponses.

À ce sujet, nous nuancerons immédiatement l'avis de Pierre-Antoine Chardel, ayant revalorisé « l'évolution de *la place de l'altérité dans l'écrit chez Gadamer* » dans son article *Identité, altérité et écriture : Réflexions sur Gadamer et Derrida*. Bien que nous soyons enclins à reconnaître la place impensée de l'altérité et de l'écriture chez Gadamer comme il propose de le faire, nous pensons que l'auteur est néanmoins resté aveugle à une contradiction qui se manifeste dans les écrits de Gadamer. Chardel, voyant en la question de l'altérité l'élément majeur contribuant à éloigner Gadamer de Derrida, avance que Derrida aurait oblitéré la place accordée à l'altérité chez Gadamer dans l'expérience herméneutique. Chardel décrit cette expérience comme « une ouverture à l'autre [qui] implique donc, de ma part, que je reconnaisse la nécessité de laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi, même quand il n'y a personne d'autre pour le faire valoir contre moi »⁶⁶, s'inspirant de « l'expérience d'un toi » dont traite Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Derrida insiste pourtant dans *Béliers* : « Ne l'oublions jamais, *Vérité et Méthode* ouvrait son espace propre par un chapitre consacré à l'« expérience de l'art », à une « expérience de l'œuvre d'art » qui « excède toujours fondamentalement tout horizon subjectif d'interprétation, qu'il s'agisse de celui de l'artiste ou de celui de l'auteur »⁶⁷ ; saluant la mention d'un certain caractère insaisissable du sens vécu à travers l'expérience mimétique décrite par Gadamer. Cependant, malgré que cette facette de l'herméneutique soit énoncée assez clairement dans l'œuvre maîtresse de l'herméneute, elle nous semble entrer en contradiction avec la « mise en pratique » du travail de Gadamer dans le commentaire qu'il propose de la poésie de Celan. D'ailleurs, Chardel reconnaît que pour Gadamer: « la poésie de Paul Celan semble être manifestement dominée par l'idée d'identité. Même s'il n'est pas transparent et ne livre pas une clarté immédiate, chaque poème a néanmoins une détermination propre »⁶⁸. » Cette intention gadamérienne de cerner l'unique détermination du poème, d'en décrypter le sens témoigne de l'oubli de l'herméneute de *ce que souligne justement l'attitude derridienne* à l'endroit de l'écriture qui, chez Derrida, générant un surplus de sens et le retranchant à la fois, représente « le fond mouvant et fluide de la vie qu'elle rend possible. »⁶⁹ Le point

de vue de Derrida sur la question herméneutique est à ce point radical qu'il le pousse à « récuser l'idée d'altération du sens en tant qu'elle supposerait déjà un référent premier, le phantôme [sic] d'un sens propre. »⁷⁰ En effet, Derrida tient un propos radical dans *Le Monolinguisme de l'autre* où il avance : « Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. »⁷¹ Une telle déclaration souligne l'idée selon laquelle les manifestations langagières que sont le *poème* et le *témoignage* ne sont pas les seules à résister à l'*appropriation*, et que même la langue maternelle, qui nous semble naturelle, est toujours déjà le fait de l'*appropriation*, une violence faite à l'altérité, à l'indescriptible, à ce quelque chose secret qui restera à jamais soustrait à quelque exhaustion ou prétention herméneutique. En ce sens, toute parole proférée peut, pour Derrida, être assimilée à un *poème*, comme à un *témoignage* requérant un acte de foi.

Ainsi fortement assimilé au concept du témoignage comme modalité du rapport au vrai, le concept du poème, *indécidable*, acquiert chez Derrida une résistance à l'*appropriation*, épreuve de l'interprétation herméneutique. C'est donc grâce à ces concepts évoqués par Derrida, notamment dans *Béliers*, que le grammatologue entend subvertir, soit renverser et déplacer, le modèle théorique de rapport au vrai prévu par la métaphysique de la présence, dont l'herméneutique de Gadamer se porte garante. Il prévoit donc le transformer en un rapport plutôt performatif par le rappel constant (par renversements et neutralisations) à l'indécidable comme compromis originaire entre les opposés, dérangeant la représentation métaphysique d'oppositions hiérarchiques.

3. Conclusion

Enfin, après avoir présenté les grandes lignes de l'herméneutique de Gadamer, qui repose sur une ontologie de l'œuvre d'art fondée sur les principes de la métaphysique de la présence, nous avons présenté la lecture déconstructrice de Derrida en guise d'alternative à l'interprétation herméneutique des poèmes de Celan et à l'appropriation qu'elle suppose, par la mise en parallèle des commentaires que les deux philosophes ont laissés de ces derniers. Si Gadamer entendait réussir à « décrypter » le poème, Derrida, au contraire, mettait en garde contre un tel projet, se questionnant quant à sa possibilité même. En effet, les concepts du *témoignage* et du *poème* convoqués par Derrida bouleversent à ce point le rapport au vrai présumé par l'herméneutique de Gadamer qu'ils prouvent le caractère illusoire de la quête de ce dernier. D'autre part, nous avons montré que le lien grâce auquel Derrida associe les figures de Celan et de Gadamer dans *Béliers*, pourrait s'expliquer de lui-même comme la perpétuation de sa critique de l'herméneutique, dont le caractère implicite, s'il n'est pas né lors de leur première rencontre à Paris en 1981, y a toutefois acquis une consécration tel qu'elle aura permis d'émettre l'hypothèse selon laquelle il faut chercher la critique derridienne de l'herméneutique dans les mots mêmes qui la taisent *effectivement*. La figure de Celan, renvoyant à celles du *poème* et du *témoignage*, figures conceptuelles évoquant par ailleurs celle, historique, de Heidegger, s'accompagne toujours dans les textes de Derrida d'une critique des traditions langagière, métaphysique et donc forcément herméneutique. Ces détours nous aurons donc permis de corroborer notre hypothèse selon laquelle la critique que Derrida adresse à Gadamer est une *performance*, se manifestant toujours de façon *indirecte* dans les mots la taisant *effectivement*.

En ce sens, si Derrida avait énoncé ceci à propos de Foucault dans *L'écriture et la différence*: « Et lorsque comme c'est ici le cas, ce *dialogue* [nous soulignons] risque d'être entendu – à tort – comme une contestation, le disciple sait qu'il est le seul à se trouver de ce fait déjà contesté par la voix du maître qui en lui précède la sienne»⁷², nous nous sommes proposés par cet article de le réinterpréter comme un témoin du rapport générique que Derrida entretient avec le « maître », « père du *λόγος*», ou à l'auteur de tout texte, Gadamer dans le cas qui nous a occupé. Cette hypothèse nous semble être de surcroît autorisée par ce qu'écrit Derrida dans *Béliers*: « Je pressentais que ce qu'il [Gadamer] aurait sans doute appelé un "dialogue intérieur" se poursuivrait en chacun de nous, parfois sans mot, immédiatement en nous-mêmes ou *indirectement*» (nous soulignons).⁷³

Tout compte fait, Derrida, lecteur de Gadamer, aura véritablement entretenu avec ce dernier un dialogue ininterrompu qui aura généré, comme il l'avait anticipé et appelé de ses vœux, « une trace active et provocante, promise à plus d'avenir que ne l'eût été un dialogue harmonieux ou consensuel.»⁷⁴

- 1 Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Phénoménologie et herméneutique, 1977), 11.
- 2 Jean Grondin, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », in *Philosopher en français*, (Paris: PUF, 2001), 238.
- 3 Ibid., 240.
- 4 François Mary, « La déconstruction et le problème de la vérité », *Les Études philosophiques*, no 105 (2016) : 229, <https://doi.org/10.3917/leph.132.0221>. Une telle hypothèse nous apparaît au moins plausible dans la mesure où il semble admis qu'à partir de la fin des années 1970, une conception « performative » de la critique de la vérité serait apparue chez Derrida. L'auteur de l'article retrace « les premiers indices de cette nouvelle conception [dans] un texte sur Blanchot ; « Survivre » (1978), dans *Parages*, p. 170-172 en particulier ».
- 5 Nous renvoyons au mémoire de maîtrise de Luc Haché, éminemment pertinent pour comprendre cet événement : Luc Haché, « Un non-événement qui a pourtant eu lieu. La rencontre entre Gadamer et Derrida » (*Mémoire de maîtrise*, Montréal, Université de Montréal, 2010), Papyrus, <http://hdl.handle.net/1866/4299>.
- 6 L. Haché, « Un non-événement qui a pourtant lieu », loc. cit., 10.
- 7 Forget, Philippe et Le Rider, Jacques. « Hans Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie », *Le monde dimanche*, 19 avril 1981. https://www.lemonde.fr/archives/article/1981/04/20/hans-georg-gadamer-et-le-pouvoir-de-la-philosophie_2734045_1819218.html.
- « Non, justement pas, répond Gadamer : s'il y a un travail d'interprétation de Heidegger qui me paraît inattaquable, c'est bien celui-là. La manière dont il a montré l'unité de la volonté de puissance et de l'éternel retour est un acquis incontestable. »
- 8 En ce qui concerne la « performance », je ne prétends pas y référer en tant que concept derridien, mais l'utiliserai plutôt pour décrire le geste de Derrida qui, face à Gadamer, reconnaît dans tout acte théorique une dimension de pratique et de production de phénomènes. Derrida a effectivement discuté de performance et d'actes performatifs, mais en conversation avec les philosophes analytiques (Austin, Searle, par exemple), et là n'est pas mon propos.
- 9 L. Haché, « Un non-événement qui a pourtant lieu », loc. cit., 14.
- 10 F. Mary, « La déconstruction et le problème de la vérité », loc. cit., 229.
- 11 Suite à quelques bouleversements relatifs aux débats ayant eu cours au 19^e siècle entre les sciences de l'esprit et celles de la nature quant à leurs méthodes respectives, débats dont nous n'avons pas le loisir de traiter dans le présent article. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une philosophie herméneutique*. Paris : Seuil. Points essais. 2018.
- 12 Cf. Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2014.
- 13 Ernst Behler, *Confrontations. Derrida, Heidegger, Nietzsche* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 129.
- 14 La destruction heideggérienne s'apparente à une dé-sédimentation progressive des concepts, de façon à restituer l'étrangeté dont ils témoignent dans les expériences originales qui les fondent. Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée* (Paris : Éditions du Cerf : 2013), 103.
- 15 Martin Heidegger, « De l'origine de l'oeuvre d'art (1935) », trad. par Emmanuel Martineau (Édition bilingue numérique, 1985), 39.
- 16 Hans Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une philosophie herméneutique*. (Paris: Éditions du Seuil, 2018), 227.
- « Le monde qui apparaît dans le jeu de la représentation n'est pas juxtaposé au monde réel dont il serait la copie : il est ce monde même, en la vérité, par excellence, de son être. »
- 17 Ibid., 748.
- 18 L. Haché, « Un non-événement qui a pourtant lieu », loc. cit., 3.
- 19 François Doyon, « La recherche de sens, entre dialogue et domination : quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida », *Horizons philosophiques* 15, no 1 (2004): 44.
- 20 Marie-Andrée Ricard, « La théorie gadamérienne de la mimésis », *Laval théologique et philosophique* 53, no 1 (1997): 30, <https://doi.org/10.7202/401037ar>.
- 21 Ibid., 40.
- 22 Jean Grondin, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, *Philosophies* (Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2003), 57-83, <https://www.cairn.info/le-tournant-hermeneutique-de-la-phenomenologie--9782130520177-p-57.htm>.
- 23 E. Behler, *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*, op. cit., 129.
- 24 M.-A. Ricard, « La théorie gadamérienne de la mimésis », loc. cit., 29.
- 25 Hans Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu? commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan* (Arles: Actes Sud, 1988), 13
- 26 Ibid., 14.
- 27 F. Mary, « La déconstruction et le problème de la vérité », loc. cit., 221.
- 28 Ibid., 223.
- 29 Idem.
- 30 Ibid., 222.
- 31 Ibid., 223.
- 32 Ibid., 225.
- 33 Ibid., 221, 222.

- 34 Ibid., 222.
- 35 Jacques Derrida, *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta* (Paris: Éditions de Minuit, 1972), 17.
- 36 F. Mary, « La déconstruction et le problème de la vérité », loc. cit., 223.
- 37 Ibid., 224.
- 38 Ibid., 223.
- 39 J. Grondin, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », loc. cit., 236.
- 40 Idem.
- 41 Martin Heidegger, *Questions III et IV*, (Paris: Gallimard, 1990), 301.
- 42 Anne Alombert, « De la fin de la philosophie aux limites de la déconstruction : comment s'orienter dans la pensée ? », *Revue Ithaque*, no 21 (Automne 2017): 7.
- 43 Ibid., 5-6.
- 44 J. Derrida, *Positions*, op. cit., 15.
- 45 Ibid., 69.
- 46 A. Alombert, « De la fin de la philosophie aux limites de la déconstruction : comment s'orienter dans la pensée ? », loc. cit., 8.
- 47 Friedrich Nietzsche, « Vérité et mensonge au sens extra-moral », in *Écrits posthumes 1870-1873*, (Paris: Gallimard, 1975), 280.
- 48 M.-A. Ricard, « La théorie gadamérienne de la mimésis », loc. cit., 40.
- 49 Idem.
- 50 Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage / Jacques Derrida* (Paris: L'Herne, 2005), 78.
- 51 J. Derrida, *Positions*, op. cit., 75.
- 52 Jean Bollack, « Le Mont de la mort. Le sens d'une rencontre entre Celan et Heidegger », *Lignes* 29, no 3 (1996): 157-88, <https://doi.org/10.3917/lignes0.029.0157>.
- 53 Jacques Derrida, *Pardonnez-moi : l'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: Galilée, 2012), 28, 41.
- 54 L. Haché, « Un non-événement qui a pourtant lieu », loc. cit., 18.
- 55 J. Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, op. cit., p.12 (l'auteur souligne).
- 56 F. Mary, « La déconstruction et le problème de la vérité », loc. cit., 230.
- 57 Cahier de l'Herne. Derrida, M.-L. Mallet et G. Michaud (dir.) (Paris: L'Herne, 2004), 528.
- 58 Ibid., 531-533.
- 59 J. Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, op. cit., 38.
- 60 Cahier de l'Herne. Derrida, op. cit., 528.
- 62 Jacques Derrida, *Béliers: le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème* (Paris: Galilée, 2003), 49.
- 62 Idem.
- 63 J. Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Éditions de Minuit, 1972), 19.
- 64 J. Derrida, *Positions*, op. cit., 80-81.
- 65 F. Mary, « La déconstruction et le problème de la vérité », loc. cit., 222.
- 66 Pierre-Antoine Chardel, « Identité, altérité et écriture : réflexion sur Hans-Georg Gadamer et Jacques Derrida », *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale* 5, no 1 (Printemps 2001): 46, <https://doi.org/10.5840/symposium2001513>.
- 67 J. Derrida, *Béliers*, op. cit., 17.
- 68 P.-A. Chardel, « Identité, altérité et écriture : réflexion sur Hans-Georg Gadamer et Jacques Derrida », loc. cit., 52.
- 69 F. Doyon, « La recherche de sens, entre dialogue et domination : quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida », loc. cit., 48.
- 70 P.-A. Chardel, « Identité, altérité et écriture : réflexion sur Hans-Georg Gadamer et Jacques Derrida », loc. cit., 50.
- 71 Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, ou, La prothèse d'origine*, (Paris: Galilée, 1996), 13.
- 72 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, (Paris: Éditions du Seuil, 2014), 52.
- 73 J. Derrida, *Béliers*, op. cit., 10.
- 74 Ibid., 14.

- Alambert, Anne. « De la fin de la philosophie aux limites de la déconstruction : comment s'orienter dans la pensée ? » *Revue Ithaque*, no 21 (Automne 2017): 1-23.
- Arjakovsky, Philippe, François Fédier et Hadrien France-Lanord (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger: Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2014.
- Behler, Ernst. *Confrontations. Derrida, Heidegger, Nietzsche*. Stanford University Press. Stanford, 1991.
- Bollack, Jean. « Le Mont de la mort. Le sens d'une rencontre entre Celan et Heidegger ». *lignes* 29, no 3 (1996): 157-88. <https://doi.org/10.3917/lignes0.029.0157>.
- Chardel, Pierre-Antoine. « Identité, altérité et écriture : réflexion sur Hans-Georg Gadamer et Jacques Derrida ». *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale* 5, no 1 (Printemps 2001): 41-56. <https://doi.org/10.5840/symposium2001513>.
- Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Collection « Critique ». Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- . *Positions*. Entretiens avec Henri Ronsé, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Éditions de Minuit. Paris, 1972.
- . *Marges de la philosophie*. Éditions de Minuit. Paris, 1972.
- . *Le monolinguisme de l'autre, ou, La prothèse d'origine*. Incises. Paris: Galilée, 1996.
- . *Béliers. Le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, Collection La philosophie en effet. 2003.
- . *Poétique et politique du témoignage / Jacques Derrida*. Paris: L'Herne, 2005.
- . *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Galilée, 2012.
- . *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil. Points. 2014.
- Doyon, François. « La recherche de sens, entre dialogue et domination : quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida ». *Horizons philosophiques*, 15, no 1 (2004): 41-52.
- Forget, Philippe, et Jacques Le Rider. « Hans Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie ». *Le monde dimanche*, 20 avril 1981.
- Gadamer, Hans Georg. *Qui suis-je et qui es-tu? commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan*. Actes Sud. Arles, 1988.
- . *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une philosophie herméneutique*. Paris : Seuil. Points essais. 2018.
- Greisch, Jean. *Herméneutique et grammatologie*. Éditions du Centre national de la recherche scientifique. Phénoménologie et herméneutique. Paris, 1977.
- Grondin, Jean. « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique ». J.-F. Mattéi (dir.), *In Philosopher en français*, PUF. Paris, 2001.
- . « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer ». In *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, 57-83. *Philosophies*. Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2003. <https://www.cairn.info/le-tournant-hermeneutique-de-la-phenomenologie--9782130520177-p-57.htm>.
- Haché, Luc. « Un non-événement qui a pourtant eu lieu. La rencontre entre Gadamer et Derrida », *Mémoire de maîtrise*, Université de Montréal, 2010. Papyrus. <http://hdl.handle.net/1866/4299>.
- Heidegger, Martin. « De l'origine de l'œuvre d'art (1935) ». Traduit par Emmanuel Martineau. Édition bilingue numérique, 1985.
- . *Questions III et IV*. Trad. de l'allemand par Jean Beaufret et al. Gallimard. Tel o172. Paris, 1990.
- Mary, François. « La déconstruction et le problème de la vérité », *Les Études philosophiques*, no 105 (2016): 221-28. <https://doi.org/10.3917/leph.132.0221>.
- Nietzsche, Friedrich. « Vérité et mensonge au sens extra-moral ». In *Écrits posthumes 1870-1873*. Trad. de l'allemand par Michel Haar et al., Gallimard. Paris, 1975.
- Ricard, Marie-Andrée. « La théorie gadamérienne de la mimésis ». *Laval théologique et philosophique* 53, no 1 (1997): 27-41. <https://doi.org/10.7202/401037ar>.





Jeff Baillargeon is a final year undergraduate in Philosophy at the University of Toronto. He will begin an MA in History this fall at York University on the topic of Indigenous and non-Indigenous relations in early nineteenth century British North America.



Adorno on the Imposter Syndrome: Embracing the 'Clown' Deep Within!
 Jeff Baillargeon

'Embracing the Clown Deep Within' provides a critical intervention to the discussion on the imposter syndrome. Described as the pervasive sense that one is a fraud, and despite experiences of repeated success, those afflicted by it are convinced of their inadequacy, leaving them with what can become a crippling lack of self-confidence. Using the syndrome as a means through which to read Theodor W. Adorno's philosophy, this essay provides an exploratory analysis of the German philosopher's account of Being, as well as a modern-day Adornian diagnosis of the individual in contemporary society. A critical theme for the latter is the idea that modern society weighs increasingly heavily upon the individual, stultifying their subjective consciousness. From this perspective, what the individual experiences as subjective discomfort is of most importance as a starting point for social and

cultural analysis. I argue that what is experienced as alienation from the self in the imposter syndrome is the interiorization of objective contradictions in which Being is understood as the actualization of one's essence. Adorno's philosophy refutes this interpretation as problematic, opting instead for a definition of Being that can be understood as the 'projection' of oneself, not as an illusive essence to be defended despite its absence. This essay argues that the imposter syndrome, defined as an unjustified sense of inadequacy, is the result of the same contradiction fundamental to Western metaphysics identified by Adorno in his critique of Being.



1. Introduction

'Embracing the Clown Deep Within' provides a critical intervention to the discussion on the imposter syndrome, what appears to be something of an 'epidemic' in the modern West in recent years.¹ Described as the pervasive sense that one is a fraud, those who suffer from the syndrome fear the day they will be found out. Although the individual experiences repeated success, they are convinced of their inadequacy, leaving them with what can become a crippling lack of self-confidence. It is, in other words, a false sense of inadequacy and inauthenticity. In the hope of casting light on this issue, this essay uses this syndrome as a means through which to read Theodor W. Adorno's philosophy. This essay provides an analysis of this Jewish-German philosopher's account of Being, as well as a modern-day Adornian diagnosis of the individual in contemporary society, reminiscent of the incisive aphorisms found in his *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*. In doing so, this essay challenges the general lack of attention given to the question of authenticity that appears central to the solutions analysed herein proposed for this syndrome. I argue that what is experienced as alienation from the self is nothing but the interiorization of objective contradictions in which Being is understood as the actualization of one's essence. Adorno refutes this account, and provides instead a definition that is best understood as the 'projection' of oneself, or more specifically, of the *idea* one has of oneself. That is, Being is not the expression of an innate—or predestined—essence that one is supposedly born with, but rather, it is the spatio-temporal expression of the inter-relational processes that create both the individual and society. The key to overcome the syndrome, Adorno suggests, is to refute this dominant account of Being for the contradiction that it is, and to radically embrace the fact that we are all, deep down, "clowns" putting on a show: an illusion cast as reality. Feeling ill at ease is part and parcel of Being, it should not be internalised as a failure, or sense of fraudulence, but rather used for the critical space it provides for meaningful reflection.

II. What is the Imposter Syndrome?

The term ‘imposter’ was first used in 1978 in psychology to describe an internal experience of intellectual inauthenticity among female academics. Pauline Rose Clance and Suzanne Ament Imes of Georgia State University coined the term “imposter phenomenon” to address what they observed in the university as the unjustified internalization of incompetence among female colleagues across disciplines, and the anxieties, depression and frustrations that the latter experienced as a result. In their research, they sought to understand the causes of what seemed at the time a gendered phenomenon, looking at family dynamics and societal expectations of women. As they write, “[d]espite outstanding academic and professional accomplishments, women who experience the imposter phenomenon persist in believing that they are really not bright and have fooled anyone who thinks otherwise.”² Clance and Innes further argue that this phenomenon includes an incessant fear that the subject’s inauthenticity will be discovered.³ Success is attributed to temporary causes such as luck and hard work, or credit is simply rejected and given to another colleague or superior. Failure, on the other hand, is understood as a result of something *internally* wrong with them, evidence of their ‘phoniness.’ Success for men, however, the study reveals, is attributed as the result of an inner quality or ability they possess, whereas failure is attributed to lack of luck or difficulty in the task. There is, they argue, a gendered distinction in how success and failure are internalized in the university.⁴

“The alleged existential angst is the claustrophobia of the system become society.”

“To those who have had the undeserved good fortune to not be completely adjusted in their inner intellectual composition to the prevailing norms—a stroke of luck, which they often enough have to pay for in terms of their relationship to the immediate environment—it is incumbent to make the moralistic and, as it were, representative effort to express what the majority, for whom they say it, are not capable of seeing or, to do justice to reality, will not allow themselves to see.”

—Adorno, *Negative Dialectics*

Clance and Imes argue that this phenomenon implies that women in academic environments ‘police’ their intellectual behaviour and interests to a much higher,

and more importantly, detrimental degree than their male counterparts. Women, they argue, are more likely to withhold their opinions, or conform to those of their superiors to avoid being found out.⁵ To counter this phenomenon, they argue for a 'multimodal therapy' where both individual and group therapy settings are used concurrently to alter this belief of oneself as a 'fraud.' As they write, "[t]he client needs to become aware of the superstitious, magical aspects of her imposter belief."⁶ In other words, Clance and Imes argue the key to unlocking women's potential is lifting the ideological veil of inadequacy by means of self-realization through 'consciousness raising,' as was common in feminist circles both inside and outside of academia at the time.

Since the publication of this article, the term imposter phenomenon has been taken up by many different people, both inside and outside of academia.⁷ In an article on women in the medical field, we are told that the syndrome "is but a symptom; [that] inequity is the disease."⁸ The solution, they identify, is the continued promotion of equitable representation of women and minorities in positions of leadership. In another article we are told that the syndrome is a symptom of a culture of perfectionism and desire to contribute to the 'greater good.' In the process of becoming a practitioner, the study found that medical students grow increasingly less confident in their abilities to fulfill this mandate within the first three years of school.⁹ The solution they offer, as found in many others articles, is the need to provide students the space to realize that they are not the only ones experiencing this phenomenon, and just like the women in Clance and Imes's article, that the false sense of inadequacy is exactly that, false.

Another series of articles, however, focuses instead on the modern structures of surveillance and measures of success employed in primary and secondary schools, as well as in junior academic settings.¹⁰ In these, we are reminded of the increasing standardization of measures of knowledge and success, and the anxieties that result from being subject to these methods. Millennials, McAllum argues, are increasingly anxious about receiving good grades, identifying the results they earn with their worth in terms of college admission and potential in the marketplace. Similarly, junior academics face pressure from faculty and administration, as well as a saturated market in many fields, to publish as much material as possible in high-quality journals. As Clance and Imes identified in their seminal piece, the latter examples demonstrate the ways in which individuals modify their interests, and oftentimes, their arguments to fall in line with those of their teachers, university faculties and publishers to get ahead. The result is a dissonance in the work they produce and the worth they internalize as a result of this success or lack thereof, thus leading to feelings of imposterism. The authors also suggest implementing a variety of different grading schemes that prioritize creativity of topic, risks taken, and ability to apply feedback as a potential solution to this 'epidemic.' Although immediate solutions available to junior academics are much more limited, they encourage young scholars to participate in community engagements, such as journalism, applying the skills and insights they develop within their discipline outside of the university.

The primary issue with the methods identified above in mitigating the imposter syndrome is that the authentic-inauthentic binary that structures the experience of the syndrome remains unquestioned. Why, for example, do the men in Clance and Imes' study display a strong sense of confidence in the work they do, and a strong association between that work and the qualities inherent to them as individuals? Is such identification in self-worth and work actually possible?

Running through these texts is the assumption that such an identification is not only possible, but that it is *integral* to well-being. To mitigate the malaise that arises from that appeal, the methods analysed herein seek to remove the veil of inauthenticity that forms a barrier to individuals in reaching their potential. The solutions proposed are either reducible to prescribing 'self-care' routines, establishing consciousness raising support groups, and bolstering affirmative action policies that increase equitable representation. Though these solutions are not in themselves problematic, none of these approaches question whether being authentic is something we should strive for and what it entails.

III. Adorno's Diagnosis: The Illusive Search for 'Essence' (or 'Identity')

In the first part of *Minima Moralia*, Adorno writes that “[t]oday self-consciousness no longer means anything but reflection on the ego as embarrassment, as realization of impotence: knowing that one is nothing.”¹¹ I propose in this essay that we ought to understand the awareness of one’s inauthenticity or fraudulence—the sense that one is simply ‘performing’ a role that is not properly theirs—not as a failure on the part of the individual, but rather as the disavowed interiorization of objective conditions: *that is, the alienation, or dissonance, intrinsic to Being*. Dissonance is not objectively detrimental, it is simply internalized as such, and the question we ask here is: why?

But, if ‘one’ is nothing, as Adorno writes above, what is a ‘one’? As I concluded in the previous section, the discussion of the imposter syndrome does not question the problematics of this association between Being ‘oneself’ and the desire for ‘authenticity,’ or the sense of security in one’s identity. The implication of this approach is that Being is posited as an essence, an identity that does not simply precede Being, but that brings this Being about into the world.¹² This approach implies that being authentic entails the fulfillment of this essence. “Society,” as Adorno argues, “is seen [within this understanding] as an unmediated community of men [/individuals], from whose attitudes the whole follows, *instead* of as a system not only encompassing and deforming them, but even reaching down into that humanity which once conditioned them as individuals.”¹³ In other words, society is seen as the collaboration of already existing individuals, and not as the framework within which individuals come into being. From this perspective, then, dissonance is understood as the failure to bring about this idealised Being that one supposedly ‘is.’ Self-consciousness, more specifically, is consciousness of this already existing essence each of us possesses. This is what Adorno identified as the Western account best defined by Heidegger that he explicitly sought to refute. This approach has deep implications for mental health in that it prescribes individuals an *original* ‘self’ that they must endlessly strive to ‘actualize.’

So what is Being after all if it is not grounded in an *a priori* entity? Adorno admits that Being is the concept with the most ‘remarkable’ ambiguity surrounding it because it describes something transient, a process so to speak.¹⁴ Citing the philosopher Heinrich Rickert, he describes Being in a lecture as the expression of something quite specific that nonetheless contains within itself, as a concept, something like a “heterogenous continuum”—the ‘something’ that escapes, or goes beyond, the “conceptual unity of thought.”¹⁵ The reason for this ambiguity is precisely because the ‘self’ that is invoked in discussions of Being can only be discussed in relation to the social processes within which it emerges. In *Minima Moralia*, Adorno writes that “the individual is a mere reflection of property relations,” that it is not simply and inextricably ‘entwined’ with society, but that “it owes society its existence in the most literal sense.”¹⁶ That is to say, the individual becomes an individual—a Being, or a self—through the social processes of individuation. Being, therefore, refers to both this ‘self’ as a concept—the idea one projects—and this ‘larger-than’ social *process*. This is why he proclaims that there is “no Being without existents.”¹⁷ But as he continues, “[b]ecause the existent is not immediate but [known] only through the concept [of being/of selfhood], one should commence with the concept, not the mere given fact.”¹⁸ And so, we proceed by way of the concept below.

To think, Adorno argues, is to identify.¹⁹ To think is to represent, to assign ‘things’ that are perceived ‘titles’ that are meant to signify, and exhaust, what this ‘thing’ is understood to be or

do. Adorno's intervention, however, is not simply that the concept does not come from an essence interior to it, but that the signifier does not exhaust the signified, that what the concept seeks to describe always exceeds the grasp of the concept.²⁰ *This is the objective contradiction.* As he writes, "[c]ognition holds none of its objects completely."²¹ This means that the signified always exceeds the definition prescribed to it by the signifier.²² In other words, perception is always blinded by the very conceptual schemas that allow it to 'see' in the first place. The concept is, and will always remain, a projection without which there is no perception, that is, no understanding. The danger, however, is in what Adorno calls the 'insatiable identity principle,' a problem intrinsic to thought itself. "Thought is driven," he argues, "out of its unavoidable *insufficiency*, its *guilt* for what it thinks, towards it."²³ In an attempt to sublimate this dissonance, the signifier proclaims itself absolute and reduces the signified to only that which it proclaims in its very enunciation. "Thinking, which went astray in identity," he argues, "capitulates easily to what is indissoluble and turns the indissolubility of the object into a taboo for the subject, which is supposed to irrationalistically or scientifically resign itself not to touch what is not the same as it, surrendering to the current cognitive ideal."²⁴ The problem is only exacerbated in our technocratic and scientific modern rationality where absolute truth is the goal. And yet, what exceeds the concept, what Adorno calls the non-conceptual, or the non-identity, remains immanent to the concept, haunting it in some sense at every turn, inciting further 'abjection': the process of purging the signified from everything that exceeds the signifier. Because this is an impossible task, we are stuck in a vicious cycle. The individual, he argues, experiences these contradictions in the constitution of their being and is left with two options when they become unbearable: submit to the heteronomous and "contrary course of the word"—that is, the dissonance intrinsic to Being—or remain loyal to one's definition, disavow society's impositions, and in turn, "perish by it."²⁵ The aporia of the concept reveals not a fault in the individual, but rather that "no single thing is at peace in the unpacified whole."²⁶

What Adorno offers is not simply a critique of ideology in which we remove the 'veil' that mystifies social reality to reveal things as they 'really' are. Adorno demonstrates that reality, in and of itself, is mired in contradictions. *This means that the task of the reflective consciousness is the reflection upon the insufficiency of the concept by means of the concept itself.* One cannot abandon concepts. It is within this context that I argue that Being, for Adorno, is this process of identification and abjection: a projection without which there would be nothing. Being is, to borrow from Derrida, always "to come" insofar as we are unable to define it simply by its past, because it is elusive in the present, and undeterminable in its future.²⁷ There is no interior essence to be revealed or to be actualized by the subject. Rather, the subject is 'condemned' to search, or create for itself an identity, however illusive it may be, potentially driving this individual to existential malaise, as demonstrated in the imposter syndrome.

IV. Adorno's Solution: Embracing the Clown that We Are!

It is within this Adornian understanding of Being that I argue in this essay that the imposter syndrome is the expression of the subject *rightly* ill in their disposition within society. On the importance of recognizing suffering as part of a critical praxis, Adorno writes that “suffering is the objectivity which weighs on the subject; what it experiences as most subjective, its expression, is objectively mediated.”²⁸ The solution is not, therefore, to propel subjective consciousness into ‘hyperdrive’ in its attempt to resolve these contradictions intrinsic to identity making, or ‘Being making,’ as it is only in and through these identities that we are a Being. Rather, the solution is what he calls the disenchantment of the concept: the intervention in its overgrowth, in its desire to become absolute in itself.²⁹ The Being which is signified by the signifier Being always exceeds this interpellation within which it first becomes conscious of itself. Being, in other words, approximates what Adorno refers to as “clowning”: despite the knowledge that thought’s self-proclaimed totality is nothing but a fraudulent claim, we remain bound to think through identity claims.³⁰

The quest to ‘know’ oneself, to have absolute knowledge of this ‘self’ is nothing but the illusive attempt to become ‘God,’ to achieve the view from ‘everywhere’ that is really the view from nowhere. It posits the individual as a ‘totality’ and not as a fragment. To approach Being as a fragment is to understand it as the expression of a specific *moment* in the indefinite, and indeterminable, *interaction* between individual and society as both subject and object.³¹ This means that the subject, whether it recognizes its own object-ness or not, nonetheless experiences a dissonance intrinsic to its ‘dual’ constitution. This is the objective contradiction identified above in the discussion of concepts. Being is thus both a concept and a process. When the individual finally reckons that it is not the sole author of its ‘life story,’ so to speak, it will finally remove from its shoulders the heavy burden society places on it for failing to adjust itself to its social setting seamlessly. As Adorno writes in the epigraph at the beginning of this essay, the failure to adjust completely in one’s “intellectual composition to the prevailing norms,” is intrinsic to the concept and experience of being. The task now, however, is to seize upon this knowledge, this awareness and, as he continues, to “make the moralistic and, as it were, representative effort to express what the majority, for whom they say it, are not capable of seeing or, to do justice to reality, will not allow themselves to see.”³²

In other words, asking ourselves what one really wants to *be* in life is a much deeper and more complex process than that of reaching deep within ourselves in search of an essence that does not exist. What happens when one remains faithful to the latter narrative is either continued paralysis, such as experiencing oneself as an imposter, or the making of a conceptual leap whereby one comes to believe, however fragile and temporary that belief will be, that one is exactly what it is meant to be. The danger, however, is that this conceptual leap—*this attempted sublation*—will crumble to pieces the moment the external world suddenly fails to hold up as a mirror the projection of one’s desired and imagined Being. In accepting the image of dominant consciousness society imposes on it as the actualization of one’s essence, the individual denies themselves the exercise of their subjective capacity. As Adorno writes:

“[p]rescribed happiness looks exactly [like] what it is; to have a part in it, the neurotic thus made happy must forfeit the last vestige of reason left to him by repression and regression, and to oblige the analyst, display indiscriminate enthusiasm for the trashy film, the expensive but bad meal in the French restaurant, the serious drink and the love-making taken like medicine as ‘sex.’”³³

As in the happiness example cited above, the imposter syndrome rests on the forfeiture of reason and in the blind acceptance of Being as the actualization of an inner essence which they are failing to bring about. What is needed to break the grip of the calcified and sedimented dominant consciousness presenting itself as objectivity is not less subjectivity but more.³⁴ The subject will liberate itself from this grip, Adorno argues, when it refuses to understand *instinctual conflicts* through the concepts of an inferiority complex, mother-fixation, extroversion and introversion as prescribed by psychoanalysis.³⁵ Adorno teaches us that the moment one believes oneself authentic is precisely the very moment it becomes inauthentic, *disavowing everything that falls outside of the conceptual apparatus that remains essential to its very constitution*. A preferable authenticity is thus the knowledge that one is inauthentic, that one is indeed just a clown—that one builds oneself on the illusion that our individuality is an essence that precedes our existence.

V. Conclusion: Re-Imagining 'Self-Care'

An Adornian reading of the imposter syndrome reveals it to be an unjustified false experience of the individual that is the result of the interiorization of disavowed objective contradictions in society. As demonstrated in our analysis of the ways in which the imposter syndrome is discussed today, there is a fundamental, and we may add, dangerous lack of skepticism on the prescription that is the need for authenticity described above. This unrealizable prescription, Adorno demonstrates, is the product of a philosophy of Being that understands selfhood as the actualization of an interior essence. Through an analysis of the Adorno's *magnum opus*, *Negative Dialectics*, and its 'unofficial' companion, *Minima Moralia*, we deconstructed this concept of Being, revealing that it exceeds its signifier. 'Being,' emerges as the concept that describes the expression of the imperfect and interminable mediation between the individual and society, between what the individual has internalized about itself and the actual experience of Being, or attempt, at being this 'self.' What Adorno provides for us is a critical framework through which we can adequately analyze our experiences of imposterism. Perhaps it is the case that one is not where they should be at a given time, but we should take comfort in the knowledge that there truly is no *place* that the individual ought to be to begin with. This knowledge, if it does not cripple those of us who remain desperately attached to this concept of Being as an essence for our sense of purpose, should allow us instead to spend our energy on other meaningful aspects of our lives. In doing so, we will remove a heavy burden from our shoulders. Awareness of dissonance is not a sign of imposterism but that of a subject aware of itself. It should not be internalized as a failure intrinsic to ourselves, but taken instead as an opportunity for reflection, compassion and better choices. Take comfort in feeling ill in your disposition, in being a clown, it is a sign that there is still within you a subjective consciousness seeking to break free!

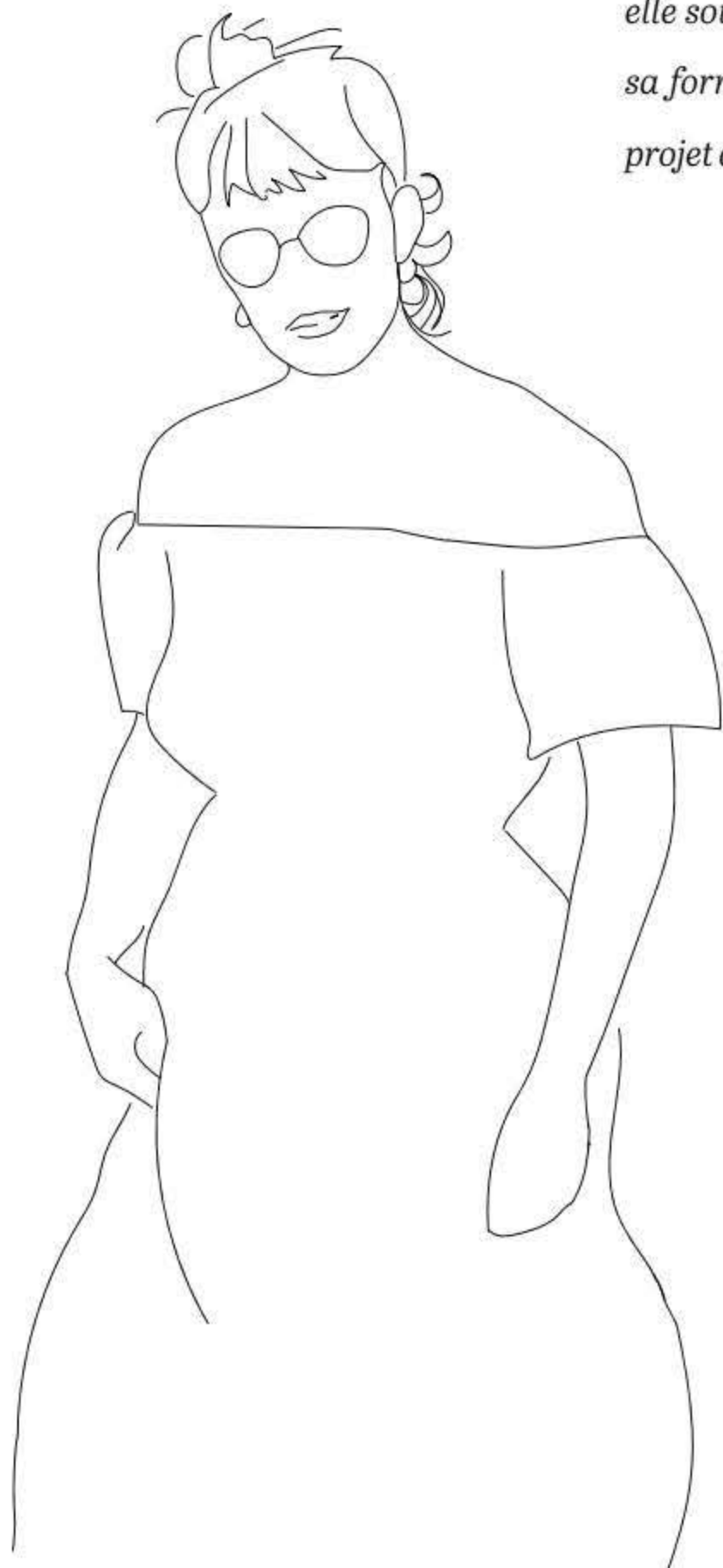
- 1 In the past two decades alone, countless studies published by both academics and mental health practitioners, as well as international intergovernmental bodies, have identified mental health as an and serious problem particularly in Western Europe, North America and Australia. Although data also points to other countries not typically regarded as Western, the data nonetheless demonstrates that across all control variables such as disorder type and prevalence, it is typically Anglophone and formerly colonizing continental countries whose populations suffer from mental health issues. Indeed, mental health has become such a problem for economists that the 2009 Davos conference was organised around the theme of individual well-being and happiness. For more information on this topic, see the following entry on mental health by the Institute for Health Metrics and Evaluation: <https://ourworldindata.org/mental-health>. Moreover, I use 'West' here to denote countries and cultures that include Ancient Greek philosophy as an important, if not central, part of their philosophical heritage and who claim a monopoly on it.
- 2 Pauline Rose Clance & Suzanne Ament Imes. "The Imposter Phenomenon in High Achieving Women: Dynamics and Therapeutic Intervention," in *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, Vol.15, No.3, 1978: 241.
- 3 *Ibid.*: 244.
- 4 *Ibid.*: 242.
- 5 *Ibid.*: 242.
- 6 *Ibid.*: 245.
- 7 From mainstream media platforms such as the Harvard Business Review, Times Higher Education, the CBC, the New York Times, NPR, to marginal/fringe platforms like Bustle, and even Reddit forums, the imposter syndrome is used to describe the experiences of racialized individuals, queer individuals, low-income individuals, and people with disabilities, as well as men and women.
- 8 Samyukta Mullangi & Reshma Jagsi. "Imposter Syndrome Treat the Cause, Not the Symptom," in *Journal of American Medical Association*. Vol.322, No.5, 2019: 404.
- 9 Gallagher, Samuel Rhys. "Professional Identity and Imposter Syndrome," in *The Clinic Reader*, Vol.16, 2019: 426.
- 10 Joel Bothello & Thomas J. Roulet. "The Imposter Syndrome, or the Mis-representation of Self in Academic Life," *Journal of Management Studies*, Vol.56, No.4, 2019: 854-861; Kirstie McAllum. "Managing Imposter Syndrome Among the "Trophy Kids": Creating Teaching Practices that Develop Independence in Millennial Students," in *Communication Education*, Vol.65, Vol.3, 2016: 363-365; Maddie Breeze. "Imposter Syndrome as a Public Feeling," in *Feeling Academic in the Neoliberal University: Feminist Flights, Fights and Failures*, Yvette Taylor & Kinneret Lahad (ed.), London: Palgrave Macmillan, 2018: 191-219.
- 11 Theodor Adorno. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. E.E.N Jephcott (trsl.) London & New York: Verso, 2005: 50.
- 12 Adorno, "What Being Really Is," in *Ontology and Dialectics: 1960/61*, Rolf Tiedemann

- (ed.), Nicholas Walker (trsl.). Cambridge & Medford: Polity Press, 2019: 9.
- 13 Adorno, MM: 149, emphasis mine.
- 14 Adorno, "Being and Language (II)," in *Ontology and Dialectics*: 1960/61: 42.
- 15 Ibid
- 16 Adorno, MM: 154.
- 17 Adorno, "Indissolubility of the Something," in *Negative Dialectics*. Denis Redmond (trsl.) Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970, 2001. Aphorism cited as translation does not have page numbers.
- 18 Ibid.: "Outset from the Concept."
- 19 Ibid.: "Dialectics Not a Standpoint."
- 20 Ibid.: "Dialectics Not a Standpoint."
- 21 Ibid.: "Infinity."
- 22 Ibid.: "What is Individual Too is No Ultimate."
- 23 Ibid.: "Dialectics Not a Standpoint, emphasis mine."
- 24 Ibid.: "What is Individual Too is No Ultimate."
- 25 Ibid.: "Objectivity of the Contradiction."
- 26 Ibid.: "Objectivity of the Contradiction."
- 27 Jacques Derrida. *Rogues: Two Essays on Reason*. Pascale-Anne Brault & Michael Nass (trsl.). Meridian: Crossing Aesthetics, Stanford: Stanford University Press, 2005.
- 28 Adorno, ND: "Speculative Moment."
- 29 Ibid.: "Infinity."
- 30 Ibid.: "Infinity."
- 31 Ibid.: "Preponderance of the Object."
- 32 Ibid.: "Privilege of Experience."
- 33 Adorno, MM: 62.
- 34 Adorno, ND: "Mediation Through Objectivity." 35
- 35 Adorno, MM: 65.

- Adorno, Theodor W. "Being and Language (I)," in *Ontology and Dialectics: 1960/61*. Rolf Tiedemann (ed.), Nicholas Walker (trsl.). Cambridge & Medford: Polity Press, 2019: 32-41.
- , "Being and Language (II)," in *Ontology and Dialectics: 1960/61*. Rolf Tiedemann (ed.), Nicholas Walker (trsl.). Cambridge & Medford: Polity Press, 2019: 42-51.
- , "What Being Really Is," in *Ontology and Dialectics: 1960/61*. Rolf Tiedemann (ed.), Nicholas Walker (trsl.). Cambridge & Medford: Polity Press, 2019: 1-9.
- , *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. E.F.N Jephcott (trsl.) London & New York: Verso, 2005.
- , *Negative Dialectics*. Denis Redmond (trsl.) Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970, 2001.
- Bothello, Joel & Thomas J. Roulet. "The Imposter Syndrome, or the Misrepresentation of Self in Academic Life," *Journal of Management Studies*, Vol.56, No.4, 2019: 854-861.
- Brad Johnson, W. & David G. Smith. "Mentoring Someone with Imposter Syndrome," in *Managing People: Harvard Business Review*, 2019. Available: <https://hbr.org/2019/02/mentoring-someone-with-imposter-syndrome>
- Breeze, Maddie. "Imposter Syndrome as a Public Feeling," in *Feeling Academic in the Neoliberal University: Feminist Flights, Fights and Failures*. Yvette Taylor & Kinneret Lahad (ed.). London: Palgrave Macmillan, 2018: 191-219.
- Clance, Pauline Rose & Suzanne Ament Imes. "The Imposter Phenomenon in High Achieving Women: Dynamics and Therapeutic Intervention," in *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, Vol.15, No.3, 1978: 241-247.
- Davies, William. *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. London & New York: Verso, 2015.
- Derrida, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. Pascale-Anne Brault & Michael Nass (trsl.). Meridian: Crossing Aesthetics, Stanford: Stanford University Press, 2005.

- Gallagher, Samuel Rhys. "Professional Identity and Imposter Syndrome," in *The Clinic Reader*, Vol.16, 2019: 426-427.
- Grosz, Elizabeth. *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. Abingdon: Routledge, 1995.
- Levinson, Anna. "Queer Imposter Syndrome Can Be Challenging, But Here's How To Move Past It," *Bustle*. Available: <https://www.bustle.com/p/queer-imposter-syndrome-can-be-challenging-but-heres-how-to-move-past-it-18013185>
- McAllum, Kirstie. "Managing Imposter Syndrome Among the "Trophy Kids": Creating Teaching Practices that Develop Independence in Millennial Students, in *Communication Education*, Vol.65, Vol.3, 2016: 363-365.
- Molinsky, Andrew. "Everyone Suffers from Impostor Syndrome — Here's How to Handle It," in *Leadership: Harvard Business Review*, 2016. Available: <https://hbr.org/2016/07/everyone-suffers-from-imposter-syndrome-heres-how-to-handle-it>
- Mullangi, Samyukta & Reshma Jagsi. "Imposter Syndrome Treat the Cause, Not the Symptom," in *Journal of American Medical Association*. Vol.322, No.5, 2019: 403-404.
- Robinson-Walker, Catherine. "The Imposter Syndrome," in *Nurse Leader*, Vol.9, No.4, August 2011: 12-13.

Ariane Belzile réalise actuellement ses études de premier cycle en philosophie à l'Université Laval. Elle a préalablement butiné dans des domaines conjoints, touchant notamment à l'histoire, à la linguistique et à la sociologie. Elle affectionne particulièrement les approches phénoménologique, féministe, décoloniale, post-structuraliste et le soleil du mois de mai. Intéressée par les thèmes de la violence, du désir et de la corporéité, elle souhaite arrimer un certificat en création littéraire à sa formation en philosophie avant de se lancer dans un projet de maîtrise à l'intersection de ces champs d'intérêts.



Regard et jeu dans l'esthétique de Gadamer et de Saint-Denys Garneau
Ariane Belzile

*Cet article présente la thèse esthétique de Gadamer qu'il expose dans *Vérité et Méthode* en la liant à celle de Saint-Denys Garneau dans son poème *Le jeu*. Un mouvement de va-et-vient entre ces deux oeuvres permet d'explorer les caractéristiques établissant des ponts entre le jeu et l'expérience de l'art, la transmutation en figure et la médiation totale. *Le jeu* procède à une double (re) présentation de la pensée esthétique de Gadamer en mettant en scène le jeu d'un enfant au cœur d'un jeu poétique.*

Si toute une tradition esthétique prend racine dans le concept de *mimèsis*, l'imitation, en tant qu'elle dévoile une vérité, est délaissée dans les thèses modernes sur l'art. En effet, à partir de Kant, le rapport à la connaissance dévie de ce qui était traditionnellement admis. Gadamer ramène pourtant la *mimèsis* au premier plan de sa thèse sur le mode d'être de l'art. Il développe son argumentation en prenant pour appui le concept de jeu et son mode d'être, l'autoreprésentation. Dans *Vérité et Méthode*², le philosophe allemand établit des parallèles entre l'œuvre d'art et le jeu pour poser que l'art n'est pas l'objet de la conscience esthétique, mais qu'il a une individualité propre. Le même mouvement de va-et-vient propre au jeu sera mis à profit dans ce texte pour montrer le mode d'être de l'art et le type de connaissance auxquels il donne accès. Afin d'illustrer la thèse gadamérienne, le chapitre *L'expérience de l'art* sera mis en dialogue avec le poème *Le jeu*³ de Saint-Denys Garneau. Dans les deux thèses explorées, il se dégage l'idée d'une connaissance propre à l'expérience de l'art : la connaissance par reconnaissance. Ainsi, trois caractéristiques du jeu et de l'expérience de l'art seront d'abord exposées, soit leur autonomie, leur temporalité et leur réalité propres. Nous aborderons ensuite la manière dont la *mimèsis* et la représentation donnent accès à une vérité spécifique à l'art.

Avant de nous plonger dans l'analyse, il convient de préciser ce que Gadamer entend par le concept de jeu. Il l'utilise pour interroger le mode d'être de l'expérience esthétique afin d'obtenir une meilleure compréhension de la vérité de l'art. Dans cette optique, le concept de jeu doit être entendu comme la manière d'être de l'œuvre d'art comme telle. Bien que le créateur soit impliqué dans le jeu, ce n'est pas sa liberté ou son attitude qui intéresse Gadamer. La rencontre d'une subjectivité et d'un objet – l'œuvre d'art – n'aboutit pas à une connaissance achevée de l'expérience esthétique. Ainsi, le jeu est employé comme fil conducteur de l'explication ontologique de l'expérience de l'art. Similairement à Gadamer, nous commencerons notre analyse par le langage, ce qui nous introduira à la thèse esthétique de Saint-Denys Garneau. Rarement étudiée, la philosophie du poète et peintre québécois, ici abordée avec des outils herméneutiques, nous engage dans les thèmes du regard et de la liberté authentique. Le poème *Le jeu* procède à une double représentation qui le rend particulièrement adéquat pour appuyer la thèse gadamérienne et introduire celle de Saint-Denys Garneau.

1. L'autonomie de l'expérience de l'art

I.I Glissement de la subjectivité

Les expériences du jeu et de l'art se posent comme autonomes à la lumière de l'analyse de la subjectivité qui s'y livre. Gadamer brouille la dichotomie entre sujet et objet en posant que «l'œuvre d'art n'est pas un objet placé en face du sujet existant pour lui-même»⁴. Dans l'expérience de l'art, le sujet rencontre une œuvre qui a une individualité propre. Le joueur, et parallèlement l'artiste, de même que le spectateur, s'évanouissent dans le jeu. Gadamer analyse ici le langage pour montrer l'autonomie du jeu : «C'est ainsi que nous disons par exemple que quelque chose "joue" à tel endroit ou à tel moment, que quelque chose "se joue", que quelque chose "est en jeu".»⁵ Le langage nous révèle que, pour lui, le sujet du jeu n'est pas la subjectivité qui s'y livre, mais le jeu lui-même. En effet, l'absorption de la conscience du joueur par le jeu crée un glissement de la subjectivité :

«Le *subjectum* de l'expérience de l'art, qui subsiste et perdure, n'est pas la subjectivité de celui qui la fait mais l'œuvre d'art elle-même. Tel est exactement le point où le mode d'être du jeu prend une grande importance. Car le jeu a une essence propre, indépendante de la conscience de ceux qui jouent.»⁶

Comme nous pouvons le voir, le joueur devient l'objet d'un jeu qui ne le nécessite pas, même s'il est impliqué dans celui-ci. Tandis que c'est le jeu qui dicte un mouvement au joueur et qui l'extrait de lui-même, le lecteur du poème de Saint-Denys Garneau peut sentir rapidement que le sujet n'est guère l'enfant qui se livre au jeu, mais le jeu lui-même. Ce sont les éléments qu'il déplace qui occupent la première partie du poème. La subjectivité placée au premier plan est celle du jeu et non pas celle de l'enfant, bien que son implication dans l'activité soit sentie. Ce déplacement du *subjectum* fait écho à la thèse gadamérienne et souligne l'indépendance du jeu. L'absorption totale de l'enfant par le jeu se voit dès le premier vers : « Ne me dérangez pas je suis profondément occupé. »⁷ Dérangez l'enfant, ce serait couper court à cette sortie de lui-même, par lequel il est libéré de toute tension : « La légèreté du jeu qui, bien sûr, ne signifie pas nécessairement absence réelle d'effort, mais qui, phénoménologiquement, désigne l'absence de tension, est subjectivement ressentie comme soulagement. »⁸ Cette légèreté s'arrime à un sérieux propre au jeu : « En effet le jeu ne remplit son but que lorsque le joueur s'oublie dans le jeu. Ce qui fait que le jeu est entièrement jeu, ce n'est pas son rapport, qui en détourne, au sérieux, c'est le sérieux dans le jeu. »⁹ L'expérience ludique du jeu est vécue en s'attachant au sérieux qu'il comporte. C'est en cette liberté que réside le plaisir supérieur pris au jeu, et par le fait même à l'art, puisque le concept de jeu réfère à la manière d'être de l'œuvre d'art. Le joueur sait que ce n'est *qu'un jeu*, mais il s'implique dans celui-ci « comme si cela pouvait avoir une grande importance. »¹⁰ Le jeu explicite aussi cette rencontre particulière entre légèreté et sérieux. L'activité ludique qu'est le jeu procure un plaisir à l'enfant. Il mentionne la « joie de jouer »¹¹, « le clair éclat du rire »¹², la « légèreté »¹³ et l'« espiègle plaisir »¹⁴ que nous pouvons lire dans ses yeux. « Et pourtant dans son œil gauche quand le droit rit / Une gravité de l'autre monde s'attache à la feuille d'un arbre. »¹⁵ Nous retrouvons le sérieux dans l'enfant qui est « profondément occupé »¹⁶, qui bâtit l'univers, dont l'importance est comparable à la « guerre d'Éthiopie dans [la balance] de l'Angleterre. »¹⁷

I.II Le monde clos de l'art

L'œuvre d'art se démarque de la réalité, mais s'ancre dans celle-ci. L'art caractérisé par la *mimèsis*

imite la réalité en lui octroyant un surcroît d'être. L'objet imité devient lui-même un objet, décuplant ainsi le réel et devenant le sujet de la conscience esthétique. Gadamer aborde cet aspect avec le concept du jeu qui prend place à l'intérieur de cloisons spécifiques. Celles-ci sont définies comme un espace hermétique distinct du monde des buts à l'intérieur duquel le joueur est extrait de son attitude ordinaire, comme Gadamer l'explique ici : « Le jeu humain exige son terrain de jeu. La délimitation du champ réservé au jeu [...] oppose sans transition ni intermédiaire le monde du jeu, comme monde fermé, au monde des buts. »¹⁸ Les contraintes du réel sont repoussées en arrière-plan. Le joueur est soumis à une double extraction. Son intention est hors de lui-même et il se donne à un jeu qui dicte ses propres règles. Il bâtit un monde qui lui est propre dans des cloisons fermées, comme l'enfant qui construit un monde tout autre que celui de la chambre dans laquelle il se trouve. Le jeu libère des tensions associées au monde des buts précisément parce qu'il en sort le joueur. La vie de la survie et de l'écoulement du temps est momentanément suspendue : « Le jeu est ainsi fait qu'il absorbe en quelque sorte le joueur, le dispensant d'avoir à assumer l'initiative, ce qui fait tout l'effort de l'existence. »¹⁹ Nous retrouvons cette idée chez Saint-Denys Garneau dans le vers « Nous ne sommes pas des comptables. »²⁰ L'enfant absorbé par le monde du jeu peut voir au travers de l'argent « en toute liberté / Sans que du tout la piastre l'empêche ni ses limites / Ni sa valeur d'une seule piastre. »²¹

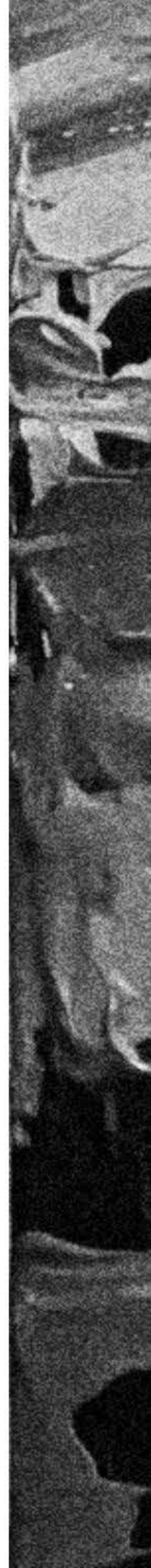
Nous touchons ici à un thème important chez Saint-Denys Garneau que nous n'aborderons que brièvement pour les besoins de cette réflexion. Il s'agit du regard : celui qui est nécessaire pour que se donne la vérité propre de l'art, mais aussi celui qui permet de voir au-delà du monde sensible. L'enfant, dans le poème, est soustrait du monde des buts et construit une réalité qui prévaut durant le temps du jeu. La rivière qui coule le long du tapis, les montagnes, l'étoile qui se balance : tout cela est bien réel pour l'enfant qui joue.²² Qui plus est, ce monde est plus vrai pour lui que la réalité matérielle des choses. La réalité du tapis laisse la place à celle du cours d'eau. Nous pouvons également remarquer la construction d'une réalité dans le « paradis des libertés »²³ qu'offre le jeu. Le paradis est par définition un monde en soi où des règles différentes de celles du monde de la survie s'appliquent. Si son existence n'est peut-être pas véritable, il est un espace idéal où se déploie la forme suprême d'éléments donnés - la liberté dans ce cas-ci - et s'oppose à l'existence matérielle. L'art abordé par le concept du jeu révèle une vérité qui lui est propre et participe à l'éducation à la liberté authentique selon Saint-Denys Garneau.²⁴ Si le joueur se sent libéré de toutes contraintes, cette liberté demeure précaire. « On jouit par là d'une liberté de décision qui cependant est à la fois menacée et irrévocablement limitée. »²⁵ Le joueur, comme l'enfant, peut à tout moment voir le monde du jeu faire place au monde des buts. En commençant son poème par « ne me dérangez pas »²⁶, Saint-Denys Garneau souligne cette précarité. Le monde du jeu, qui dicte une conduite spécifique à la conscience du joueur, peut s'effondrer en un instant et ramener le joueur dérangé à la réalité matérielle. Le passage du jeu à l'œuvre d'art est éclairé par le concept de transmutation en figure. Il s'agit d'une métamorphose où la chose est en un instant changée au point d'être complètement autre. Dans le poème, les éléments de la chambre de l'enfant sont d'un coup et en totalité autres que ce qu'ils sont dans le monde des buts. La réalité de ces éléments s'impose pourtant et leur facticité n'est pas ressentie. La chambre est tellement autre que « vraiment l'on ne s'y reconnaît plus. »²⁷ Le jeu subit une transmutation en œuvre. Dans le cas d'une œuvre picturale par exemple, le canevas et les couches de peinture, le jeu des couleurs et les figures sont subitement métamorphosés pour ne laisser place qu'au tableau dans sa totalité. Nous reconnaissons dans l'œuvre

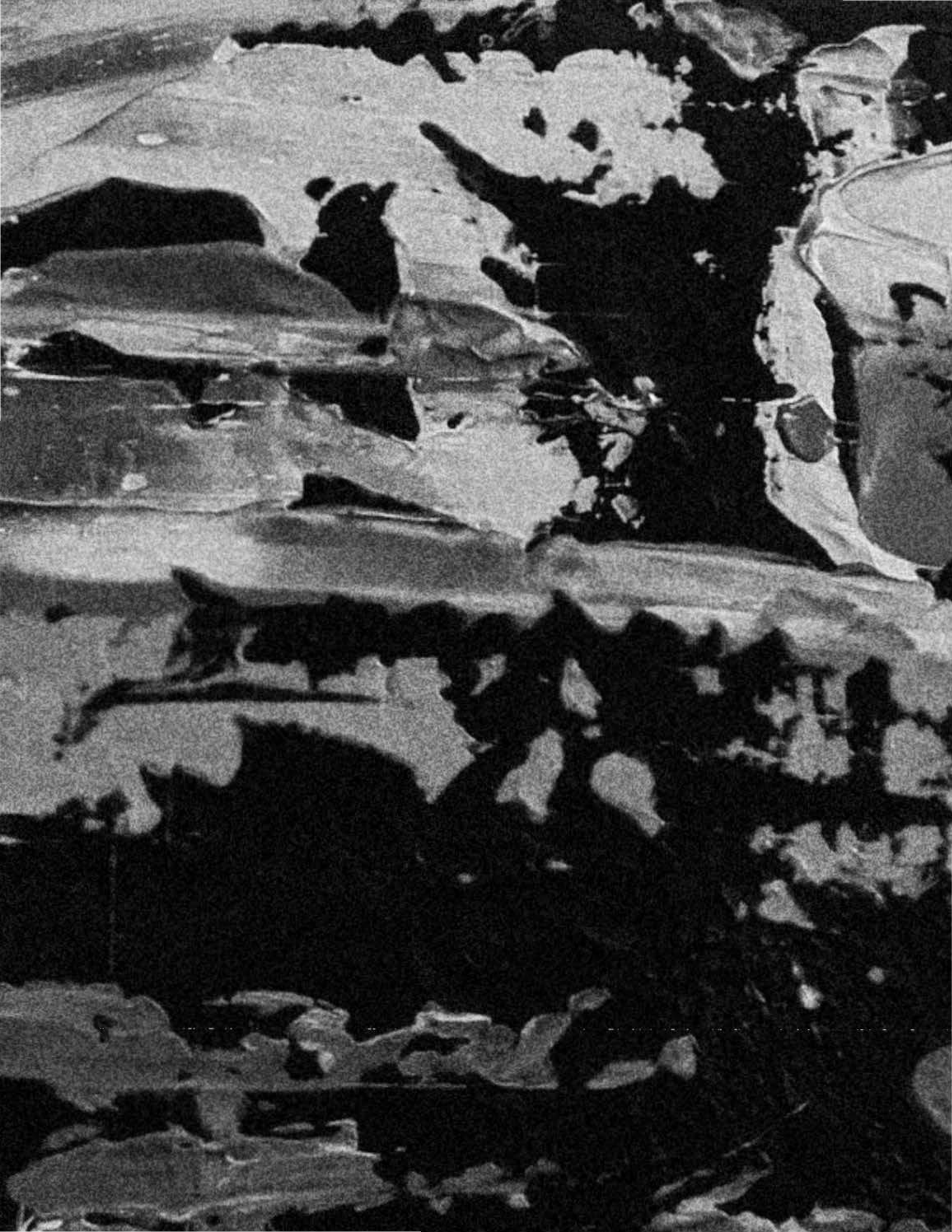
d'art ce qui y est représenté et non la réalité sensible de ses composantes. En tant que tout, elle a un sens qui s'impose et qui se présente dans une non-distinction esthétique. Par la transmutation, l'œuvre accède à son être vrai: « Ainsi l'expression employée, celle de "transmutation en figure" signifie que ce qui existait auparavant n'existe plus, mais aussi que ce qui existe maintenant, ce qui se représente dans le jeu de l'art, est le vrai qui subsiste.»²⁸ La transmutation en figure s'allie au concept de représentation, comme la dernière citation l'indique. Au cœur du mode d'être de l'art interrogé par Gadamer, nous retrouvons ce concept caractérisé par une « exhibition de ce qui est »²⁹ : « à travers les joueurs c'est le jeu lui-même qui accède à la représentation.»³⁰ Il est spécifié dans une note que le terme *Darstellung*, traduit par représentation, doit être compris comme une (re)présentation, dans le sens où l'œuvre d'art donne accès à une connaissance par reconnaissance. Ainsi, c'est à travers le jeu de l'art que le spectateur reconnaît ce qui est (re)présenté. La finalité du jeu et de l'art est donc en eux-mêmes parce qu'elle est représentation. Or "représenter" c'est toujours virtuellement représenter pour quelqu'un.»³¹ L'une des cloisons fermées du monde du jeu tombe et présente le jeu en tant que spectacle. C'est à ce moment que le jeu accède à son idéalité. Le spectateur fait l'expérience la plus authentique du jeu, puisqu'il se présente ainsi dans sa totalité «tel qu'on l'entend.»³² Le spectateur est inclus dans le spectacle du jeu, même s'il n'est pas directement impliqué dans celui-ci. Le jeu absorbe l'esprit du joueur et l'attire à lui de telle manière qu'il est pris dans le jeu. Il le vit comme une réalité qui le dépasse, alors que le spectateur accède à la représentation du jeu et peut en capter son essence. Il en va de même avec l'art. C'est en tant que spectateur que nous effectuons cette reconnaissance. C'est lui qui est visé par le jeu de l'art et qui doit se perdre en lui, non pas le joueur.³³ De la même façon, Saint-Denys Garneau donne le jeu de l'enfant en spectacle. Celui-ci joue en vérité pour le lecteur. Seulement en le lecteur le poème accède-t-il à son idéalité et révèle-t-il sa vérité. Il est important de préciser comment le poème de Saint-Denys Garneau conserve sa validité pour illustrer la thèse de Gadamer. Le philosophe allemand écrit que « les enfants jouent pour eux-mêmes, même quand ils se donnent en représentation.»³⁴ Il semble pourtant clair que dans *Le jeu*, nous n'avons pas simplement accès au jeu ludique d'un enfant. Il s'agit d'un spectacle orchestré par Saint-Denys Garneau, dans lequel le poète joue avec les images et les mots. Il fait tomber les cloisons du monde dans lequel l'enfant joue, donnant au lecteur accès à une réalité qui l'inclut malgré son éloignement. Nous n'assistons donc pas au simple jeu d'un enfant dans ce poème; Saint-Denys Garneau ouvre le rideau sur une scène singulière qui nous dévoile sa vérité propre. L'enfant est précisément un représenter pour-autrui, ce qui concorde avec la thèse de Gadamer. « Le jeu est œuvre, cette thèse veut dire : malgré la nécessité où il est d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens.»³⁵ Le jeu de l'enfant et le spectacle qu'Hector de Saint-Denys Garneau nous en donne se posent comme une réalité qui a un sens et qui dépasse le simple jeu.

I.III La temporalité spécifique du jeu et de l'art

La rencontre avec l'œuvre d'art est définie par Gadamer comme un *même toujours renouvelé*. En tant qu'événement qui a son être dans la représentation, le jeu, comme l'art, se renouvelle dans une temporalité particulière. En procédant à l'extraction du joueur de son monde, le jeu suspend de façon singulière les buts qui caractérisent l'existence. Nous avons vu comment l'enfant du poème *Le jeu* s'active dans un monde autre que celui de la survie. Son orientation est temporairement déviée des buts de sa vie. « Le mouvement qui est *jeu* n'a aucun but auquel il se terminerait,

mais il se renouvelle dans une continuelle répétition.»³⁶ Par la représentation, l'œuvre d'art prend vie et le passé se fait présent, au sens où le passé est présenté et devient actuel, mais aussi au sens où il est une présence qui remplit l'esprit du spectateur. L'expérience du jeu, comme celle de l'art, est aussi caractérisée par le mouvement de va-et-vient. L'œuvre d'art absorbe le spectateur et est une représentation de soi. Celui-ci reconnaît l'essence de l'œuvre, mais cette reconnaissance ne va pas sans un mouvement de va-et-vient entre l'œuvre, son individualité, et la subjectivité du spectateur. Initialement sorti de lui-même, il est appelé à plonger en lui. « Ce que l'on reçoit essentiellement d'une œuvre d'art et ce à quoi on prête attention, c'est, au contraire, la manière dont elle est vraie, c'est-à-dire dans la mesure dans laquelle on y connaît et reconnaît aussi bien soi-même que quelque chose.»³⁷ Ce détournement du dualisme, caractérisé par la présence d'un sujet connaissant et d'un objet connu, est exploré par Merleau-Ponty à partir du regard, semblablement à Saint-Denys Garneau. L'être voyant est simultanément être visible et cette duplicité ontologique se retrouve dans l'esthétique du poète québécois. Ce dernier conçoit que le jeu du regard permet de traverser la réalité sensible et d'établir une correspondance entre celle-ci et le monde spirituel. Ce mouvement de va-et-vient entre la conscience esthétique et ce qui est représenté, mais aussi entre le monde sensible et spirituel, est également présent dans le jeu poétique. La richesse sémantique des mots avec lesquels Saint-Denys Garneau joue expose au monde sensible le jeu qu'il fait de toutes choses.





II. La mimésis comme source de connaissance

II.I Transfiguration et médiation totale

Comme nous l'avons vu, c'est par la transmutation en œuvre que le jeu et l'art deviennent un spectacle et qu'ils accèdent à leur représentation. Nous assistons cependant à la médiation totale quand il y a une non-distinction de la matière avec ce qui est représenté. L'élément médiatisant se supprime lui-même, se confond et laisse entièrement place à la représentation. La reproduction, en tant qu'imitation, n'apparaît pas comme simple copie. Par elle et en elle, l'œuvre accède à la représentation. La véritable expérience de l'art requiert donc une non-distinction de l'œuvre où la matière laisse entièrement place à la représentation de ce qui est. Dans l'œuvre réussie, nous ne sentons pas la matière. Les contraintes du réel s'évanouissent devant la présentation immédiate de ce qui est représenté. « Ne subsiste que ce qu'il représente et si quelque chose doit être deviné, c'est justement cela. Il faut qu'on reconnaisse ce que "c'est". »³⁸

Dans *Le Jeu*, les contraintes matérielles laissent entièrement place à la représentation. La transfiguration est, pour ainsi dire, double. Le lecteur est deux fois spectateur, puisqu'il assiste au spectacle de l'enfant qui, dans son jeu avec la réalité de la chambre, se donne en représentation, mais aussi puisque sa conscience est absorbée par le jeu des mots du poète. L'œuvre poétique joue avec les mots, les allie, les sépare, les marie. Nous pouvons voir aussi un jeu dans la configuration des vers.³⁹ Saint-Denys Garneau joue avec le rythme, les images et les sens que son poème évoque, mais tous ces jeux appartiennent à une totalité qui dépasse leur individualité spécifique. Dans la transfiguration, les mots imprimés prennent vie et révèlent leur sens au lecteur. Il est également intéressant de soulever la brève incursion du poète dans les vers suivants : « Voilà ma boîte à jouets / Pleine de mots pour faire de merveilleux enlacements. »⁴⁰ Si le poème est écrit à la troisième personne, plaçant l'enfant dans la position du joueur, quelques vers trahissent l'implication immédiate du poète dans le jeu qui se déroule. Saint-Denys Garneau rapproche ici explicitement l'art et le jeu en posant que ses jouets à lui sont des mots, qu'il peut « allier séparer marier »⁴¹ pour transfigurer sa réalité. Nous sentons également qu'il parle de lui-même et non de l'enfant dans le vers « À voir que sous les mots il déplace toutes choses. »⁴² Ce va-et-vient qui trouble la position du sujet illustre ainsi le mouvement caractéristique du jeu et de l'art, comme le montre Gadamer. Saint-Denys Garneau inclut sa propre subjectivité dans un poème où le sujet est un enfant, dont la conscience est elle-même orientée ailleurs, c'est-à-dire vers le jeu.

II.II Connaissance par reconnaissance

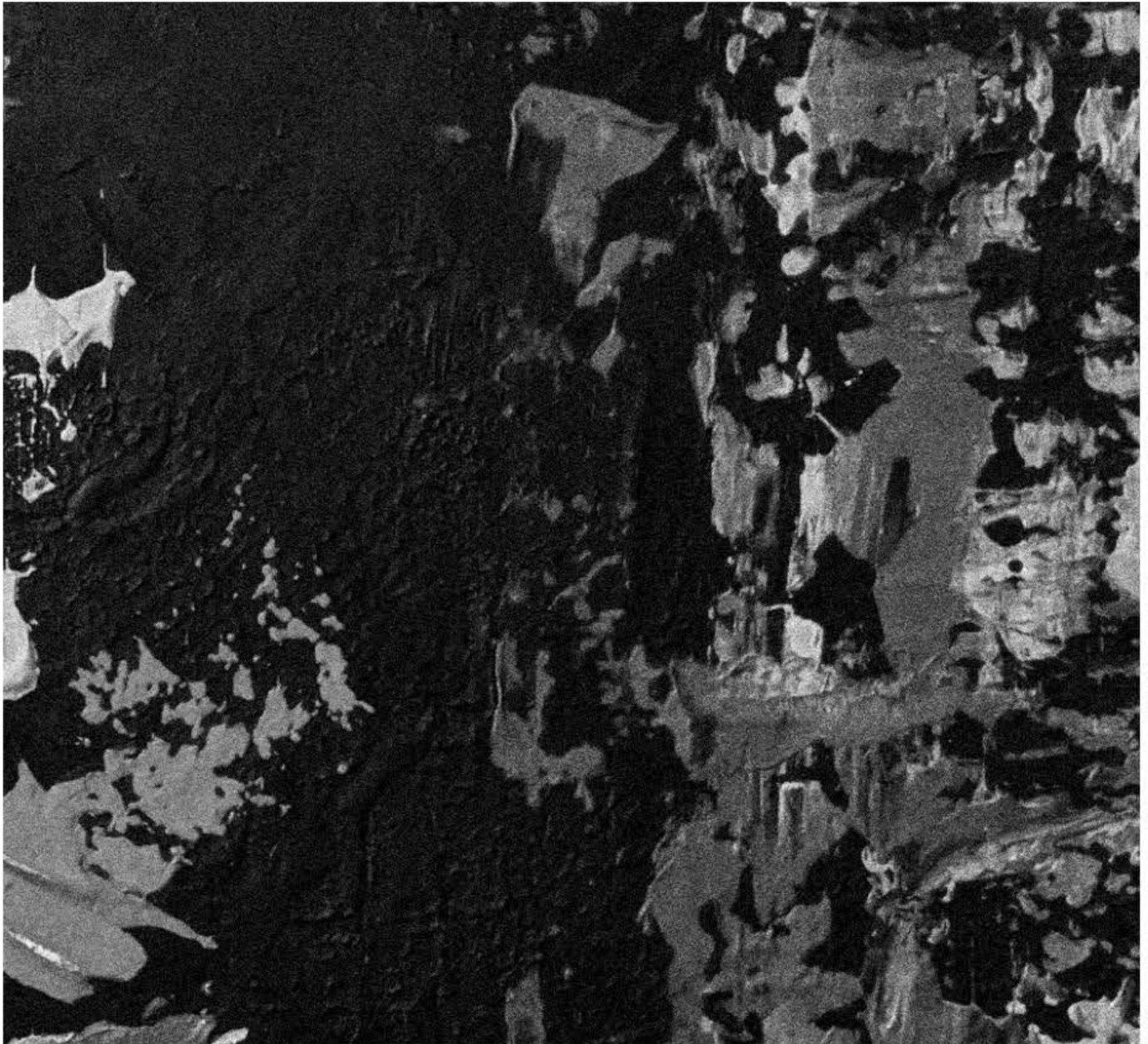
Gadamer soutient que l'expérience esthétique est profondément une expérience de vérité. Il s'éloigne d'une tradition philosophique à laquelle appartient Platon et qui considère l'imitation comme une copie en deuxième puissance des Idées. La reproduction est donc une copie d'une copie - la forme matérielle - d'une Idée - la forme éternelle. Le degré d'être est ainsi moindre. Au contraire, la *mimésis* est considérée par Gadamer comme une source de connaissance. L'art vient toujours de la réalité, mais est tout autre qu'elle. Imitation ne signifie donc pas que copie. Cette « réalité » que Gadamer aborde implique un horizon de possibles en attente d'accomplissement. Le présent est sans cesse "en retard", alors qu'il y a un accomplissement pur de la réalité dans les cloisons de l'expérience artistique. Il soutient que « l'être de n'importe quel jeu est indéfiniment promesse tenue. »⁴³ L'œuvre en tant que *mimésis* reçoit d'ailleurs un surcroît d'être de part la représentation qui fait « émerger ce qui est. »⁴⁴ La représentation engendre un processus de connaissance par reconnaissance, dont la réminiscence est une expérience du souvenir de l'être. Il ne s'agit pas de la reconnaissance de ce qui est déjà connu, mais de la reconnaissance de ce dont nous n'avons qu'une connaissance voilée. Par la représentation, le spectateur a entièrement accès à l'essence de l'œuvre, qui lui permet d'affirmer que « c'est ainsi ». Ce qui autrement se déroberait sans cesse peut être saisi et procure une joie liée à la connaissance. L'art n'est pas purement une copie au sens où il n'est pas un moyen de représenter l'original, mais plutôt une manière de le faire. La *mimésis* procure ici un surcroît d'être à l'œuvre. L'enfant

dans *Le Jeu* transforme la réalité matérielle des choses qui l'entourent de telle manière qu'elles sont plus que ce qu'elles sont. « Ces cubes de bois sont des maisons qu'il déplace et des châteaux. »⁴⁵ Il en agit avec les fruits de son imagination de telle manière qu'ils apparaissent plus vrais que les choses desquelles ils s'inspirent. La réalité des maisons et des châteaux s'impose à l'enfant dans le cadre temporel spécifique du jeu comme plus vrais que les cubes de bois qu'ils sont matériellement.

Dans l'expérience esthétique, nous reconnaissons notre monde comme si nous le connaissions pour la première fois. L'œuvre transcende ainsi l'apparence par l'apparence. Nous pouvons souligner le caractère inépuisable de l'art ici, puisqu'il est considéré comme un *même toujours neuf*. Même les œuvres anciennes font revivre un passé et ne peuvent être reléguées au rang d'inutiles. Dans leur représentation, elles reviennent à la vie.

Conclusion

Nous avons donc vu comment Gadamer tire le mode d'être de l'art de celui du jeu et comment le poème *Le Jeu* permet d'illustrer la thèse du philosophe. Le jeu absorbe la conscience du joueur et joue avec celle-ci, de telle façon que le sujet du jeu est précisément le jeu lui-même. Il dicte un comportement au joueur et module la réalité en ayant lieu dans un monde particulier, celui du jeu. Le joueur est non seulement extrait de lui-même, mais il est plongé dans une temporalité spécifique, caractérisée par le renouvellement d'un « même » toujours différent. De cette autonomie est tiré le mode d'être du jeu qui permet d'éclairer celui de l'art. Il accède à son être vrai dans la transmutation en œuvre, qui métamorphose l'activité ludique en figure. La représentation *de ce qui est* se pose comme une connaissance par reconnaissance. L'imitation dans l'art dévoile l'essence de l'œuvre et est ainsi fondamentalement une expérience de connaissance. Le poème de Saint-Denys Garneau explicite clairement le primat du jeu sur la conscience du joueur, la tension entre la légèreté et le sérieux dans le jeu, le mouvement de va-et-vient qui le caractérise et la temporalité singulière de celui-ci. Dans les deux thèses esthétiques, nous retrouvons une valorisation ontologique et épistémique de la perception sensible. Elle est conçue comme un moyen d'accéder à une vérité propre à l'art, à un élément essentiel du monde. Saint-Denys Garneau et Gadamer nous présentent la portée métaphysique de l'expérience esthétique. Cette question est également explorée par Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'Esprit*⁴⁶, où il conçoit l'œuvre picturale comme un moyen de donner à voir la façon dont nous voyons. L'analyse perceptive de Merleau-Ponty s'allie à la conception gadamérienne de l'art comme étant une expérience autonome. En effet, il soutient que le monde recèle une puissance active à se faire voir, brouillant lui aussi le dualisme qui oppose le sujet connaissant à l'objet connu. Le regard ère en l'œuvre picturale et n'arrive pas à en trouver le lieu, autrement dit à la fixer. Dans l'expérience esthétique, le regard s'engage dans un visible manifeste doublé d'un visible secret. L'herméneutique et la phénoménologie se croisent sur le champ esthétique et cette intersection singulière nous permet de stipuler que la présence de l'œuvre au spectateur, pour et en qui se donne véritablement le jeu, s'actualise précisément parce qu'il y a distance à soi. Un autre lien qui peut être établi entre la thèse de Gadamer et celle de Saint-Denys Garneau est la possibilité que la nature soit un prototype de l'art : « En tant que jeu sans cesse repris, sans but ni intention, ni effort, la nature peut franchement être considérée comme un prototype de l'art. »⁴⁷ Nous pouvons percevoir cette idée dans *Le Jeu* par l'importance des éléments de la nature. L'enfant joue avec la nature comme elle joue avec lui.



Le jeu

Ne me dérangez pas je suis profondément occupé

Un enfant est en train de bâtir un village
C'est un ville, un comté
Et qui sait
Tantôt l'univers.

Il joue

Ces cubes de bois sont des maisons qu'il déplace
et des châteaux
Cette planche fait signe d'un toit qui penche
ça n'est pas mal à voir
Ce n'est pas peu de savoir où va tourner la route
de cartes
Ce pourrait changer complètement
le cours de la rivière
À cause du pont qui fait un si beau mirage
dans l'eau du tapis
C'est facile d'avoir un grand arbre
Et de mettre au-dessous une montagne
pour qu'il soit en haut.

Joie de jouer ! Paradis des libertés !
Et surtout n'allez pas mettre un pied dans
la chambre
On ne sait jamais ce qui peut être dans ce coin
Et si vous n'allez pas écraser la plus chère
des fleurs invisibles

Voilà ma boîte à jouets
Pleine de mots pour faire de merveilleux
enlacements
Les allier séparer marier,
Déroulements tantôt de danse
Et tout à l'heure le clair éclat du rire
Qu'on croyait perdu

Une tendre chiquenaude
Et l'étoile
Qui se balançait sans prendre garde

Au bout d'un fil trop ténu de lumière
Tombe dans l'eau et fait des ronds.

De l'amour de la tendresse qui donc oserait en douter
Mais pas deux sous de respect pour l'ordre établi
Et la politesse et cette chère discipline
Une légèreté à en scandaliser
les grandes personnes

Il vous arrange les mots comme si c'étaient de
simples chansons
Et dans ses yeux on peut lire son espiègle plaisir
 voir que sous les mots il déplace toutes choses
Et qu'il en agit avec les montagnes
Comme s'il les possédait en propre.
Il met la chambre à l'envers et vraiment l'on
ne s'y reconnaît plus
Comme si c'était un plaisir de berner les gens.
Et pourtant dans son œil gauche quand le droit rit
Une gravité de l'autre monde s'attache à la feuille
d'un arbre
Comme si cela pouvait avoir une grande importance
Avait autant de poids dans sa balance
Que la guerre d'Éthiopie
Dans celle de l'Angleterre.

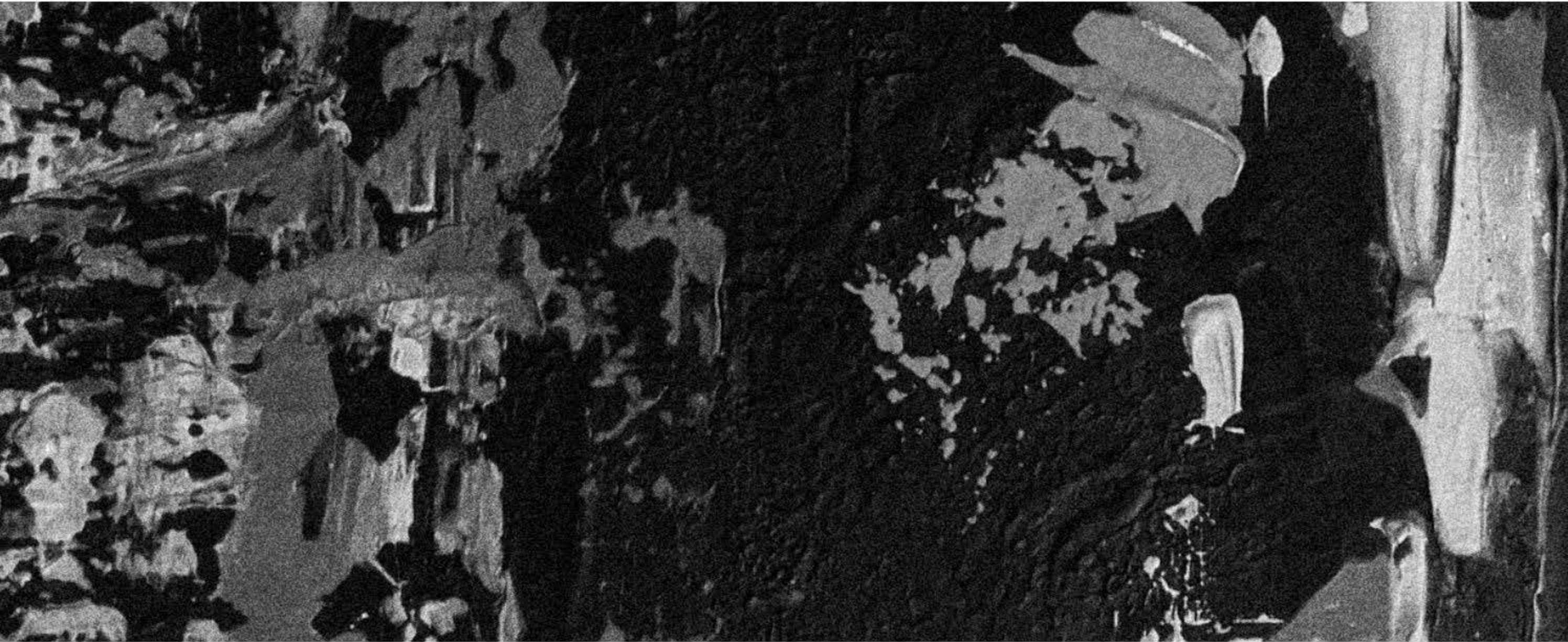
Nous ne sommes pas des comptables

Tout le monde peut voir une piastre de papier vert
Mais qui peut voir au travers
si ce n'est un enfant
Qui peut comme lui voir au travers en toute liberté
Sans que du tout la piastre l'empêche
ni ses limites
Ni sa valeur d'une seule piastre

Mais il voit par cette vitrine des milliers de
jouets merveilleux
Et n'a pas envie de choisir parmi ces trésors
Ni désir ni nécessité
Lui
Mais ses yeux sont grands pour tout prendre.

- 1 Mis en Annexe 1.
- 2 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode* (Paris: Seuil, 1960), 120.
- 3 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 122.
- 4 Ibid., 120.
- 5 Hector de Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace* (Montréal: Biblio Fides, 1949), 21.
- 6 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 123.
- 7 Ibid., 120.
- 8 De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 23.
- 9 Ibid., 22.
- 10 Ibid., 22.
- 11 Ibid., 23.
- 12 De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 23.
- 13 Ibid., 23.
- 14 Ibid., 21.
- 15 Ibid., 23.
- 16 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 125.
- 17 Ibid., 123.
- 18 De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 24.
- 19 Ibid., 24.
- 20 De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 22.
- 21 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 124.
- 22 De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 21.
- 23 Ibid., 23.
- 24 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 129.
- 25 Ibid., 120.
- 26 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 131.
- 27 Ibid., 126.
- 28 Ibid., 127.
- 29 Ibid., 128.
- 30 Ibid., 126.
- 31 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 134.
- 32 Ibid., 121.
- 33 Ibid., 132.
- 34 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 138.

- 35 Ibid., 131.
- 36 Voir Annexe 1.
- 37 De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 22.
- 38 Ibid., 22.
- 39 Ibid., 23.
- 40 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 130.
- 41 De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 21.
- 42 Gadamer, *Vérité et Méthode*, 123.

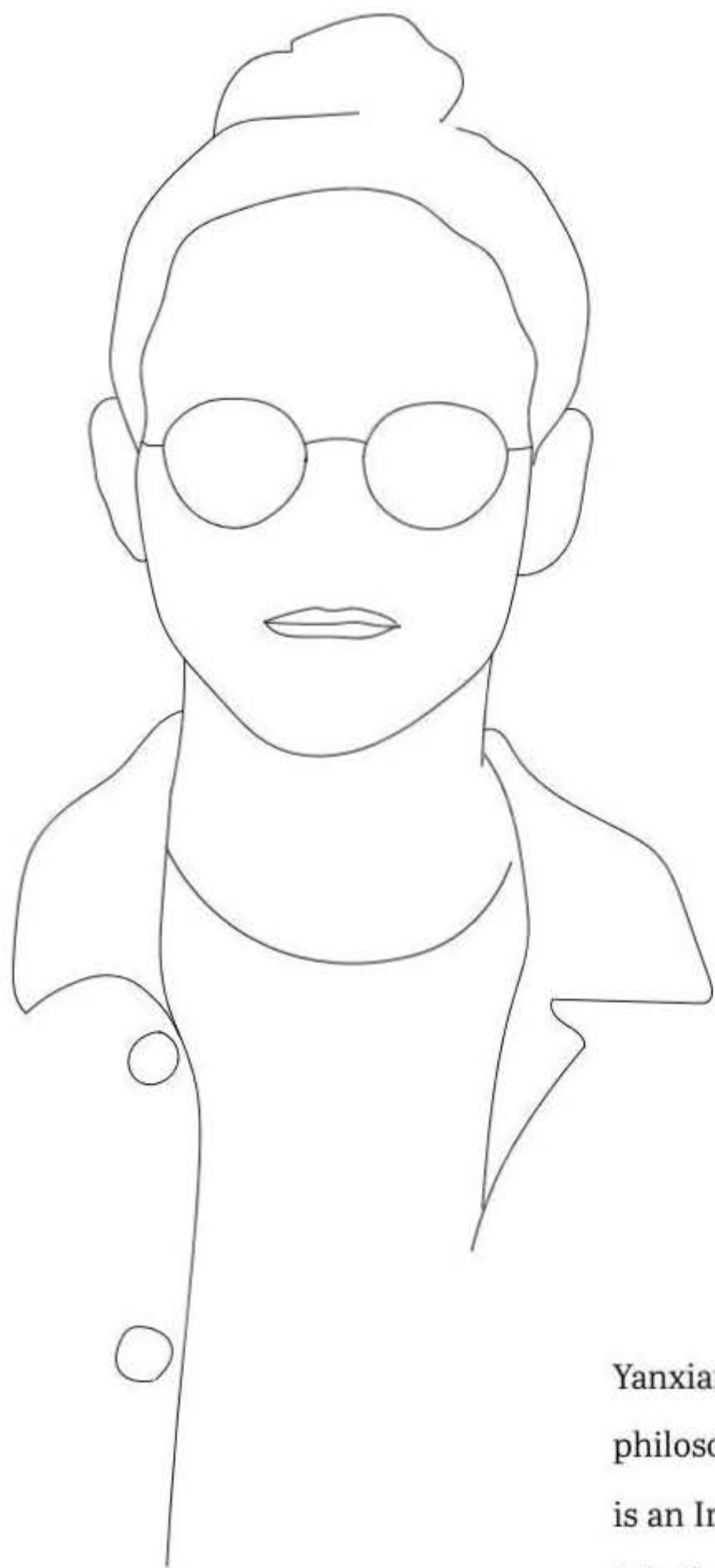


Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*. Paris: Éditions du Seuil, 1960.

De Saint-Denys Garneau, Hector. *Regards et jeux dans l'espace*. Montréal: Éditions Biblio Fides, 1949.







Yanxiang Li is a third-year Joint Honours student in philosophy and German studies at McGill University and is an Iris Marion Young Diversity Scholar. His specialty is in German idealism (esp. Hegel), the Frankfurt School, and phenomenology, but he also holds interests in ancient philosophy and psychoanalysis. His research has focused on the condition of meaning and intelligibility, selfhood and subjectivity, and the temporal features in allegorical/metaphorical narratives. To the writings of Walter Benjamin, he owes his profound intellectual indebtedness.

*Rereading the Transcendental Deduction:
The Ambivalence of Imagination and Apperception*
Frank Li

This paper offers a comparative reading of the Transcendental Deduction in the A and B editions of Kant's Critique of Pure Reason, while attempting to give a consistent account of imagination. It consists of five sections.

In the first section, I will lay out the premise of my research, i.e., the widely-accepted consensus that the B edition of Critique of Pure Reason is the substitution of the A edition. I will then introduce my strategy of using Kant's conception of imagination as a clue, which, as suggested in §10, should be both able and unable to unify a manifold and bring forth a cognition.

In the second section, I will show how this inconsistent characterization of imagination extends into the A deduction by examining the two conflicting meanings of imagination as suggested by what Kant calls the productive imagination of the threefold synthesis.

In the third part, I will argue that corresponding to these two meanings of imagination are two distinct and indeed conflicting strategies of

relating the categories to the sensible content, both of which are unconvincing and potentially invalid.

In the fourth part, I will show how the B deduction may potentially resolve the problems of the A deduction if read as the substitution of the latter. I will then show that this substitution-reading would give too limiting a definition of apperception and judgement which could be fatally problematic to Kant's whole project.

In the fifth part, I will show that the B deduction should be read as the extension rather than the substitution of the A deduction. Under such reading, imagination unifies a manifold under the concept of numerical identity, while apperception unifies a manifold under the discursive concept. This twofold meaning of concept would effectively bring consistency to Kant's conception of imagination.

1. Introduction

In the Preface to the B edition of the first Critique, Kant claims “to *remove* as far as possible those difficulties and obscurities from which may sprung several misunderstandings ... of this book.”¹ Such a claim can easily lead us to read the B edition as an intended substitution of the A edition and to prioritize one edition over the other, the most famous example of which, perhaps, is the polemic between Heidegger and the Marburg School.² When it comes to the Transcendental Deduction, which underwent some major argumentative alterations, Kant similarly lays clear his intention as to “[remove] the obscurity in the Deduction of the Concepts of the Understanding, next the supposed lack of sufficient evidence in the proofs of the Principles of Pure Understanding.”³ Such a goal, however, does not make the B deduction necessarily the substitution of the A deduction. As shall be argued in this paper, the ambiguity of Kant’s language in fact opens up the possibility of reading the B deduction as the extension of the A deduction, especially if we aim to give a consistent account of imagination, which, as first presented in the §10 of the Transcendental Analytic, appears to be self-contradictory.

In A78/B103, Kant identifies synthesis in general as “the mere effect of the imagination,” whereas synthesis in general as previously characterized includes in itself the act of “*unifying*” a manifold “in one cognition.”⁴ Thus understood, imagination is a faculty of synthesis which “first brings forth a cognition.”⁵ But Kant also identifies imagination as “blind,” “raw and confused,” i.e., imagination alone cannot yet generate a cognition.⁶ As Kant puts it, “the synthesis of this manifold by *means of the imagination* ... does not yield cognition,” and only insofar as this synthesis is *further unified* under concepts, an act undertaken by the faculty of understanding, can it yield a “cognition in the proper sense.”⁷ In the first account, imagination as the faculty of synthesis *in general* is capable of unifying a manifold and thereby bringing forth a cognition; yet in the second account, it is suggested that imagination is incapable of unifying a manifold and rather relies on understanding to bring forth a cognition.

This inconsistency poses more disconcerting problems when Kant, in order to derive the categories, introduces the same-function argument, i.e., “the function that gives unity to the different representations in a judgement also gives unity to the mere synthesis of different representations in an intuition.”⁸ Taking the first account of imagination, we would find trouble explaining the possibility of this argument. For the unity of giving a judgment is subject to understanding, whereas the unity of a manifold in intuition is subject to imagination: how is it possible, then, that a unity brought forth by imagination would conform to the logical functions of judgements? Taking the second account of imagination, on the other hand, *might* resolve this difficulty, for both unities could conform to the same function insofar as they are subject to the same faculty of understanding. Yet the coherency of §10 would then be at stake: for why would Kant trouble himself extensively characterizing imagination, in whichever account, while simply pointing out the necessity of unifying a manifold by understanding is sufficient enough to introduce the same-function argument and thereby derive the categories? In other words, how is imagination even relevant to the categories derived from understanding?

This paper thus has two tasks. First, it aims to bring consistency to Kant’s account of imagination. Second, by showing that this anticipated consistency would entail reading the B deduction as the extension rather than the substitution of the A deduction, it serves to compare the Transcendental Deduction as in the two editions of Kant’s *Critique of Pure Reason*.

II. The Two Meanings of “Reproductive Imagination” in the A Deduction

While the Metaphysical Deduction derives the categories from the logical forms of judgements, the Transcendental Deduction aims to ground the objective validity of the categories, i.e., to offer a ground on which the categories *a priori* can be applied to the objects in experiences. In the A deduction, Kant embarks on the deduction by first offering an account of the “threefold synthesis,” i.e. apprehension, imagination, and apperception, that underlies our cognition in general. Before our investigation of the threefold synthesis, it should be noted that Kant, while expounding each of the threefold synthesis, attempts to reveal both its empirical use and its transcendental use, i.e., the “pure synthesis” of space and time, which grounds the former or “make[s] this empirical use itself possible.”⁹ Thus read, the A deduction is a natural extension of the Transcendental Aesthetic which identifies space and time as the *forms* of any possible intuition, i.e. pure intuition.

“The synthesis of apprehension in the intuition” is that by which a manifold is first distinguished in time.¹⁰ More specifically, since any manifold in intuition must belong to inner sense and thus be in time, we must first distinguish a particular manifold at one particular moment from another. As Kant puts it, the “synthesis of apprehension” is the action “to run through and then to take together this manifoldness ... as contained in one moment.”¹¹ The synthesis of apprehension can be either empirical or pure, as both the empirical intuition, e.g., redness of a table, and the pure intuition, e.g., roundness of a circle, need to be distinguished in time.¹²

A manifold synthesized by apprehension, however, cannot yet yield a cognition and must further undergo “the synthesis of reproduction in the imagination.”¹³ But Kant’s account of imagination/reproduction in the A deduction is by no means consistent. While first offering some empirical examples, Kant identifies imagination as an associative faculty of synthesis *in general* that offers rules which govern the succession and accompaniment of representations in their reproduction. As he puts it, “this law of reproduction presupposes that the appearance themselves are actually subject to such a rule, and that in the manifold of their representations an accompaniment or succession takes place according to certain rules.”¹⁴ For example, in the representation of cinnabar, weight and redness accompany each other and are thus associated. In a representation of cinnabar without the actual existence of cinnabar, i.e., in a reproduction of this representation, I must also associate weight and redness, behind which must be a rule that makes this association necessary. The problem is, however, that the association of cinnabar and of empirical representations overall are *a posteriori*, i.e., not necessary and universal, and the rule it follows can be merely subjective. It follows that the reproductive rule, in order to make all associations necessary, must be *a priori*, or that “there must therefore be something that itself makes possible this reproduction of the appearances by being the *a priori* ground of a necessary synthetic unity of them.”¹⁵

Following the structure of the section¹⁶ of apprehension, we may expect Kant to give an account of the *pure* synthesis of reproduction of space and time as the *counterpart* of the *empirical* one. More specifically, this pure synthesis of reproduction would necessarily associate representations of space and time and reproduce these associated representations in accordance with *a priori* rules rather than empirical rules; and since all intuitions must be in space and time, this pure synthesis of reproduction in accordance with *a priori* rules would ground the necessary associations of empirical representations.

However, the examples of pure synthesis which Kant offers are by no means *counterpart* to the empirical examples.¹⁷ After pointing out a “synthesis of the imagination ... *prior* to all experience”, Kant offers an example of “drawing a line.”¹⁸ Namely, in drawing a line which is necessarily in time, I must draw different parts of a line successively; therefore, to draw a complete line, I should not “lose the preceding representations [of the parts of the line]” and must reproduce these preceding representations in the following representations.¹⁹ Similarly in counting, in order to obtain number 3, I should not lose the preceding numbers of 1 and 2 and must reproduce them at the moment when I obtain number 3. While this account of pure synthesis of reproductive imagination is coherent in its own, it by no means resolves the problem raised in its supposedly empirical counterpart.²⁰ For how does this a priori act of reproduction, which is indeed a necessary act in order to have cognition, relate representation to the necessary a priori laws, without which the empirical association would not be well-grounded?²¹

In summary, by offering examples of the empirical and pure synthesis of reproductive imagination, Kant has, intentionally or not, proposed two meanings of imagination. I venture to call the first meaning associative imagination, i.e. an act of synthesis that associates representations in accordance with certain rules. In its empirical use, it associates representations merely empirically and the rule it follows might not be well-grounded. In its pure or transcendental use, it associates pure representations of space and time in accordance with universal and necessary rules *a priori*. The latter grounds the former and thus makes the association in experience necessary. I venture to call the second meaning reproductive imagination *proper*, i.e., an act of synthesis that reproduces the preceding representation in time in the following representation. In its empirical use, it reproduces the representation of some part of the object in order to represent the object as a whole, similarly as in counting and drawing a line in its pure or transcendental use. However, the reproductive imagination *proper* cannot explain the necessity of association in experience.

In the following section, I will examine the role of these two meanings of imagination in the A deduction by examining their relation to the synthesis of apperception, the yet unexamined synthesis in the threefold synthesis. I will show that underlying these two dissimilar accounts of imagination are actually two distinct strategies of the Transcendental Deduction due to Kant's inability to relate the categories to apperception and henceforth to experience, a problem that may have led Kant to write the Transcendental Deduction in the B edition.²²

III. Apperception and Imagination as the Two Clues of the Transcendental Deduction

“The synthesis of recognition in the concept” is an act by which we are conscious that “that which we think is the very same as what we thought a moment before.”²³ In other words, having reproduced the preceding representation in the following one is not enough to have a cognition; only if we recognize that all these representations are mine under my own consciousness, can we bring this unorganized manifold of representations under a *unity* of synthesis and bring forth a cognition. The representations recognized and unified under one consciousness are then termed by Kant as “*numerically identical*.”²⁴ Furthermore, since the unity of synthesis is a necessary condition *prior to* all cognitions, and since “every necessity has a *transcendental* condition as its ground”, the synthesis of recognition which unifies a manifold is by means of what Kant calls the “transcendental apperception.”²⁵

Following this characterization of apperception, it would be what I call the reproductive imagination *proper* that fits into Kant’s overall exposition of the threefold synthesis. For if imagination here means the associative faculty of synthesis in general which combines different representations under certain rules, either empirical or *a priori*, it would have already presupposed a cognition, and hence a unity of the manifold by apperception; as a result, it would undermine the threefold structure of synthesis. For example, if imagination is supposed to under certain rules make a synthesis by associating weight and redness in a *cognition* of cinnabar, I must already have recognized that the intuitions of weight and redness belong to my consciousness, even if this rule is merely empirically obtained from my repetitively encountering cinnabar in experience: the unity of apperception is therein presupposed. Now, if adopting the meaning of the reproductive imagination *proper* into the threefold synthesis, we may find that imagination in this sense corresponds to the “raw and confused” synthesis as identified in §10, for imagination as the second-fold of the threefold synthesis cannot yet bring forth a cognition.²⁶ However, the other meaning of imagination, i.e. the associative imagination which has already brought forth a cognition and presupposes a unity, should not be disregarded, for it keeps recurring when Kant, on the basis of the threefold synthesis, tries to ground the objective validity of the categories in the A deduction.

Kant’s argument for the objective validity of the categories is, if not invalid, at least not compelling.²⁷ Right after the section on apperception, Kant reiterates the necessity of the unity of synthesis in one consciousness and then, abruptly, assumes some necessary connections among appearances in accordance with *a priori* law. He states, for example, “but in that case [where there is no unity of apperception] all relation of cognition to objects would also disappear, since the appearances would lack connection in accordance with universal and necessary law.”²⁸ Without any explanation, Kant is *assuming* that the unity of apperception would automatically bring the categories to the experience. His own language also confirms this unexplained assumption, namely, “I *assert* that the categories ... are nothing other than the conditions of thinking in a possible experience.”²⁹ Later on, in the recapitulation of the threefold synthesis from apperception to apprehension, Kant does offer a more detailed account on how apperception can bring the categories to experience by identifying apperception as belonging to the faculty of understanding.³⁰ Apperception can then relate the categories to experience, insofar as the unity of apperception is the necessary condition of any cognition, and as apperception and the categories belonging to the same faculty of understanding. I shall argue, however, that this explanation is not satisfying.

The claim that apperception and the categories belong to the same faculty does not entail that apperception would necessarily involve the categories. More specifically, the categories are derived from the forms of *judgements*, whereas apperception is merely an act of recognizing “I” in the manifold of representations; only insofar as we can show apperception is identical to the act of judging, can we relate the categories to experience with apperception.³¹ Guyer recognizes the same problem, when he identifies that “the unity of apperception ... must therefore in some *unspecified* way involve the categories because they are [merely] part of the package of the understanding.”³² Longuenesse reveals the same problem by giving a twofold meaning to what Kant calls “concept.” Corresponding to apperception, or to “the synthesis of recognition in the *concept*”, concept means “the consciousness of the unity of synthesis” or “the numerical identity of self-consciousness”; corresponding to judgement, concept means a “discursive concept”, or a “universal and reflected representation.”³³ The concept under which is the unity of apperception corresponds to the former meaning, whereas the categories as *pure concepts* correspond to the latter: apperception is thus insufficient to bring objective validity to the categories.

Kant, I shall argue, may well recognize this problem, which explains why he, in addition to apperception, constantly appeals to the associative imagination throughout the A deduction, even though the associative imagination does not fit into the structure of the threefold synthesis and should be disregarded. In A118, Kant claims that “this synthetic unity [of apperception], however, presupposes a synthesis”, and since the synthetic unity of apperception is pure and *a priori*, the presupposed synthesis is also *a priori*.³⁴ He then identifies this presupposed synthesis as the “productive synthesis of the imagination” and distinguishes it from the reproductive synthesis.³⁵ It is natural to assume that imagination here designates what I call the reproductive imagination *proper*, for this particular passage appears in the context of an upside-down recapitulation of the threefold synthesis from apperception to apprehension and directly follows the recapitulation of apperception. Accordingly, that apperception presupposes imagination means that imagination is “*prior to*” apperception in the threefold structure.³⁶ Yet we are meanwhile confronted with the following question: How is imagination, insofar as it is *a priori* and pure, not reproductive but productive? For Kant, when first introducing “the synthesis of reproduction in the imagination”, also conceives of the pure and “transcendental faculty of imagination” that is nonetheless “reproductive”; his examples, such as counting and drawing a line, though pure and transcendental, all conform to this reproductivity.³⁷

The productive synthesis of the imagination, therefore, seems to mean something different than the reproductive imagination *proper* that is pure,³⁸ and it is not presupposed by the transcendental apperception because it sequentially precedes the latter. Rather, it should mean the associative imagination insofar as it is pure and *a priori*. As has been expounded in the last section, the productive synthesis of the imagination in this sense would designate an act of synthesis that associates pure intuitions, i.e., representations of space and time, in accordance with universal and necessary laws *a priori* and hence under the categories.³⁹ Thus defined, the transcendental apperception presupposes the productive synthesis of the imagination, insofar as the latter can not only bring forth a cognition, but also bring this cognition *under the categories*, an act that apperception is unable to perform. In fact, both Longuenesse and Guyer’s writings would support my interpretation. Longuenesse holds that all the threefold synthesis, i.e., apprehension, reproductive imagination

proper, and apprehension, should be attributed to transcendental imagination.⁴⁰ Guyer holds that the productive synthesis of the imagination “involves apprehension, reproduction of data over time ... results in apprehension and involves a concept”.⁴¹ Both would agree that transcendental imagination would be a faculty of synthesis in general that can already bring forth a cognition, which, if combined with my interpretation, would further imply its ability to relate the categories to experience.

In the remainder of the A deduction, Kant alternatively uses the transcendental apperception or the transcendental synthesis of imagination in order to relate the categories to experience. For example, Kant once claims that “it is only by means of this transcendental function of the imagination that ... the association and through the latter [association] finally reproduction *in accordance with laws*, and consequently experience itself, become possible.”⁴² But right in the following paragraph, he claims that “it is this apperception that must be added to the pure apperception just as all sensible intuition in order to make its function intellectual” and through an unspecified way relates the categories to experience.⁴³ If revisiting the Introduction, we will find that when Kant uses apperception as the clue to relate the categories to experience, imagination as a synthesis that is not yet unified by apperception would correspond to the “raw and blind” synthesis in §10. We can then resolve the corresponding problem, i.e., why does Kant extensively characterize imagination?, by recognizing Kant’s inability to ground the objective validity of the categories with apperception. More specifically, since apperception and judgements are not intrinsically the same, it is unclear how apperception would necessarily involve the use of the categories; Kant has to appeal to something else, in this case, the transcendental imagination, to fulfill his argument. On the other hand, when Kant uses imagination as the clue to relate the categories to experience, imagination as the transcendental imagination would correspond to the faculty of synthesis *in general* insofar as it is pure. Yet we are unable to resolve the problem raised thereby, i.e., how imagination and understanding as two distinctive faculties can both conform to the forms of judgements? In other words, Kant merely asserts that the transcendental imagination, due to its associative nature, can bring necessary accompaniment and succession under the categories, without explaining how this is possible. To resolve this problem, we need to investigate the new strategy employed by Kant in the B deduction.



IV. *Synthesis Speciosa* and the Discursive Apperception in the B Deduction

At first glance, the strategy shown in the first few sections of the B deduction does not diverge from that in the A deduction. In §15, Kant points out that synthesis, which is now equated to “combination”, belongs to the faculty of understanding.⁴⁴ In §16, he claims that the “I think”, which is *supposedly* equivalent to the unity of *numerical identity* by the transcendental apperception in the A deduction, must “be able to accompany all my representations”.⁴⁵ Apperception, as he concludes in §17, would then belong to the faculty of understanding.⁴⁶ And since all intuitions must be accompanied by the “I think”, the transcendental apperception is said to be “objectively valid”, as shown in §18.⁴⁷ As in the A deduction, we would fall into the same impasse of relating the categories to apperception and hence to experience, until in §19 where Kant explicitly and unequivocally equates apperception to judgements.⁴⁸ This can be shown in the title of §19, namely, “the logical form of all judgements consists in the objective unity of the apperception of the concepts contained therein.”⁴⁹ Even more obviously, Kant claims that “a judgement is nothing other than the way to bring given cognitions to the objective unity of apperception”.⁵⁰ Thus characterized, apperception would be able to bring a manifold under the concept of universal and reflected representations, or the discursive concept corresponding to judgements. The categories can thus be related to apperception due to the latter’s homogeneity with judgements; and since apperception as “I think” must accompany all the manifold, the categories can further be related to experience.⁵¹

The strategy of the B deduction differs from that of A, because it starts with a much more specific and limiting characterization of understanding and descends to its application in sensibility, whereas the A deduction starts with sensibility, explicates the necessary procedures, i.e., the threefold synthesis, that a given manifold must go through, and then tries (though fails) to ascend to the functions of judgments in understanding on the basis of the threefold synthesis.⁵² The “descending” strategy of the B deduction can explain why the transcendental synthesis of imagination, which Kant also terms as “figurative synthesis” or “*synthesis speciosa*”, appears after the categories has acquired its objective validity in §22.⁵³ Apperception must accompany all experience; apperception belongs to understanding; understanding *consists of nothing but judgements*: thus, apperception is unequivocally equated to judgement. The forms of judgements, it follows, must be applied to the content given in any sensibility. *Synthesis speciosa*, in a literal way, aims only to designate an instance wherein the logical forms of judgements apply to the experience of human, as a specific *species*, whose sensibility happens to have space and time as its forms; it no longer serves as a clue of the Transcendental Deduction, i.e. as that which relates the categories to experience, as if in the A deduction. Due to this difference in the direction of the argument, many interpreters consider the two deductions as incompatible and that the B deduction is the substitution of the A.

To read the B deduction as the substitution of the A deduction, however, would pose some disconcerting problems, the most obvious of which would be the consistency of Kant’s characterization of imagination. §10 of the Transcendental Logic, or what is generally identified as the Metaphysical Deduction, is clearly before the supposed divergence of the two Transcendental Deductions. To disregard the A deduction would mean to fully adapt the transcendental imagination as *synthesis speciosa*, which leaves unexplained how imagination could be “raw and blind”. In other words, the substitution-reading would automatically forsake the possibility of bringing consistency to imagination, which is exactly the aim of this paper.

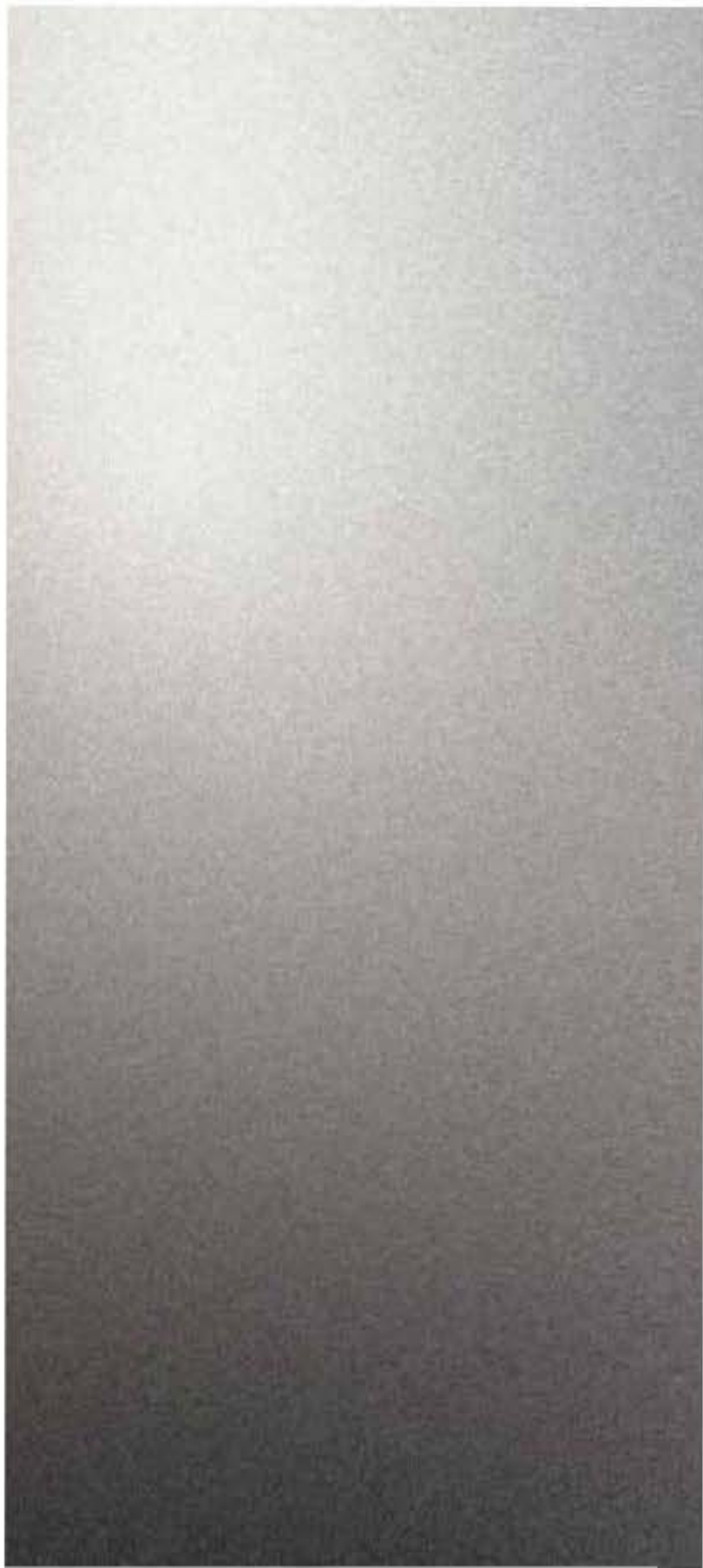
More problematic is that the equation of apperception to judgement would contradict Kant's own account of unity, synthesis, and combination in §15 of the B deduction.⁵⁴ "But in addition to the concept of the manifold and of its synthesis, the concept of combination also carries with it the concept of the unity of manifold."⁵⁵ Kant is here suggesting the twofold meaning of concept, namely, the "concept of unity", or what we identify as the concept of numerical identity which supposedly pertains to the apperception, and the "concept of combination", or what we identify as the discursive concept of judgement which supposedly pertains to the categories. Moreover, "this [concept of] unity, which *precedes* all concepts of combination *a priori*, is not the former category of unity."⁵⁶ By drawing the contrast between unity and the category of unity, Kant is clearly distinguishing the former from the latter, which would contradict the main claim of §19, namely, that the two are simply identical. As a result, to equate apperception to judgement would leave no place for a unity that *precedes*⁵⁷ the concept of judgement and is clearly distinguished from the latter.

Lastly, the equation of apperception to judgement would confine the domain of the unity that *should* be brought by apperception and undermine its supposed ubiquity, especially if we take into account *Prolegomena of All Future Metaphysic*, which was written between the two editions.⁵⁸ In *Prolegomena*, Kant draws the distinction between judgements of experience and judgements of perception. Judgements of experience are those which "take their objective validity" and which "never rests upon empirical... sensuous conditions, but upon a pure concept of the understanding."⁵⁹ In other words, judgements of experience, as conditioned by the pure concepts, bring forth universal and necessary rule to an object in experience. In contrast, judgements of perception are those which "require no pure concept of the understanding, but only the logical connection of perception in a thinking subject" and which "hold good only for us."⁶⁰ In other words, judgements of perception merely designate the subjective state of perception, aiming at no such universality and necessity. To the latter, Kant gives the example of "the room is warm, sugar sweet, and wormwood nasty."⁶¹ But the judgements of perception characterized as such can equally remind us of the *associative imagination insofar as it is empirical*, which I identified in Section III. In the example of cinnabar, we may associate weight and redness by repetitively encountering their accompanying each other and reproduce this mutual accompanying; the association we draw therefrom does not automatically acquire its universality and necessity and remains subjective, i.e., a judgement of perception. However, as I have shown in Section III, the associative imagination as such would presuppose the unity of apperception. In other words, even in these subjective judgements of perception, I must also have recognized that all the representations are unified under one consciousness. Even that the room is warm is merely a subjective judgement, the representations of room and warmth must both belong to me under a *unity*; similarly, even that the representation of cinnabar is merely a subjective judgement, the representations of weight and redness must both belong to me under a *unity*. In conclusion, the unity, which according to the B deduction is brought up by means of apperception, must apply to both judgements of experience and judgements of perception *ubiquitously*. But the equation of apperception to judgement in §19 forbids such possibility, for the judgement in the context of §19 means exclusively the judgement of experience, only with which we can relate the categories along with the universal laws to the experience. As a result, all representations would be subject to universal laws, and all subjective judgements of feelings would be completely excluded from our experience. As Guyer puts it, Kant would "end

up excluding many self-ascriptions of experience from the unity of apperception.”

⁶² This problem would become even more fatal, if we take *Critique of the Power of Judgement* into our consideration, where the faculty of feeling and pleasure in relation to judgement is one of its main themes of investigation.⁶³

All of these problems compel us to find an alternative reading of the B deduction.



V. The Twofold Meaning of Concept and the Transcendental Faculty of Imagination

In fact, the equation of apperception to judgement as shown in §19 does not contradict our characterizations of imagination and apperception in the A deduction, which opens up the possibility of reading the B deduction as the extension, rather than the substitution, of the A deduction. More specifically, the discursivity of the concept brought by apperception, which Kant establishes in §19, can in fact be read as a supplement to the numerical identity: the B deduction is really finishing the argument of A which, due to its failure to introduce *necessary and universal* rules to the concept, is not compelling. What Kant means by “I think” and apperception in the B deduction, therefore, is not “the consciousness of the unity of synthesis” or the concept of numerical identity, as what we might suppose before reading §19; as Longuenesse puts it, the “I think”, or apperception, is rather “characteristic of a *merely discursive*, not an intuitive understanding.”⁶⁴ As a result, the “I think” in the B deduction *presupposes* the unity in one consciousness under the concept of numerical identity, which is under our reading attributed to the transcendental imagination as in the A deduction.⁶⁵ With this new reading of the A and B deduction as a whole, we shall revisit the inconsistency and problems pointed out in the Introduction and see if we can now resolve them.

As revealed in the Introduction, Kant in §10 appears to have proposed two incompatible meanings of imagination. On the one hand, it is the faculty of synthesis in *general* that is capable of unifying a manifold and bringing forth a cognition; on the other hand, it is “raw and blind” that is insufficient to bring forth a cognition. In the A deduction, Kant also suggests two meanings of imagination that correspond to those proposed in §10. On the one hand, there is the associative imagination that must *have already* brought forth a cognition and thus include in itself the *unity* of manifold; on the other hand, there is the reproductive imagination *proper* which seems to rely on apperception to bring forth a cognition. Corresponding to these two meanings are the two strategies of the Transcendental Deduction. With the reproductive imagination *proper*, Kant uses apperception as the clue to relate the categories to experience; it is nevertheless insufficient to bring objective validity to the categories, because it is unclear how the concept of numerical identity can be meanwhile discursive. This explains why Kant constantly uses the transcendental imagination as a second clue and gives a direct response to one of the problems raised in the Introduction, i.e. why would Kant trouble himself extensively characterizing imagination? Transcendental imagination, in this case, has to correspond to the associative imagination insofar as it is pure; since pure associative imagination is *by definition* capable of associating pure intuitions under necessary and universal rules that are prescribed by the categories, and since pure intuitions of space and time are the form of intuitions in general, it is *supposed* to bring objective validity to the categories.

Our new conception of apperception in the B deduction, however, offers a way out of this fruitless vacillation. As Longuenesse puts it, “the combination of the sensible manifold is achieved by the imagination, to be sure, but under the rule (or rules) supplied to it by the unity of apperception”.⁶⁶ More specifically, apperception under the new conception no longer brings a manifold to a unity and *automatically* brings to the latter universal and necessary rules in an unspecified way, i.e. that it simply *shares* “the package of the understanding.”⁶⁷ Rather, it is transcendental imagination that brings a manifold into a *unity*, whereas apperception, since it is simply equivalent to the combination in a *discursive* judgement (or judgement of experience) as shown in §19, supplies to transcendental imagination the universal and necessary rules prescribed by the categories, i.e.,

the pure concepts derived from the logical forms of discursive judgements. This supplement of rules by apperception answers the one remaining question, i.e. how can a unity brought forth by imagination conform to the logical functions of judgements?

The transcendental faculty of imagination, therefore, is a faculty of synthesis in general that is capable of *unifying* a manifold under the concept, the conception of which would be supported by the faculty of “synthesis in general” in §10 and the “associative imagination”, which must *have already* brought forth a *unity*, in the A deduction.⁶⁸ But it is merely capable of unifying a manifold under the concept of numerical identity, but not directly under the discursive concept that corresponds to the forms of judgements. Accordingly, even the judgements of perception, *vis-à-vis* judgments of experience, could be brought under *a unity* by means of imagination and find a place in our overall faculty of cognition; in other words, the *unity* of a manifold can retain its presumed ubiquity. Imagination is sometimes called “pre-conceptual”, insofar as it is *prior to* the discursive concept which supplies it with rules; but it is equally not “pre-conceptual”, because it has already brought a manifold in one cognition under the concept of numerical identity.⁶⁹ In either case, imagination *in principle* can both bring forth a cognition and at the same time be raw and blind, i.e., without rules supplied to it by apperception.

Imagination conceived as such is indeed *ambivalent*, both internally (insofar as it is conceptual and pre-conceptual) and in regard to apperception (for they *together* form a concept that nonetheless has a twofold meaning). But with this ambivalent yet perfectly coherent conception, we can now bring consistency to Kant’s account of imagination as first presented in §10. Meanwhile, we are able to resolve all the problems due to the substitution-reading, which makes it more compelling to read the B deduction as the extension of the A deduction.

VI. Conclusion and Suggestions

In Section I, I explicated the seemingly inconsistent account of imagination in §10 of the Transcendental Analytic, which is suggested to be both *able* and *unable* to bring forth a cognition. In Section II, I showed that this inconsistency extends into the A deduction, according to which imagination bears two dissimilar meanings, i.e. associative imagination and reproductive imagination *proper*. Corresponding to these two meanings, as I argued in Section III, are two distinct strategies of relating the categories to experience, respectively through transcendental imagination and through transcendental apperception, both of which, however, are unconvincing and potentially invalid. I then showed in Section IV that the B deduction may potentially avoid the argumentative impasse of the A deduction if read as substituting the latter; but since the B deduction simply equates apperception to judgments, it fails to bring consistency to imagination, causes contradictions between §15 and §19, and risks the ubiquity of the unity of the manifold in consciousness. Finally, in Section V, I argued that the B deduction should be read as the extension of the A deduction, according to which transcendental imagination unifies a manifold under the concept of numerical identity, whereas transcendental apperception unifies the same manifold under the discursive concept and thereby supplies rules prescribed by the categories. With this twofold meaning of concept, imagination is given a consistent account that is notably characterized by ambivalence, both internally and with regard to apperception. I have heretofore fulfilled the two tasks laid out at the beginning, i.e. to bring consistency to imagination and to offer a comparative reading of the two editions of the Transcendental Deduction.

How, then, can this internal examination of the Transcendental Deduction contribute to the study of the history of philosophy? One obvious possibility is the study of Heidegger's Kant lecture. Heidegger famously identifies transcendental imagination as the common root of sensibility and understanding wherein is the original time.⁷⁰ Imagination, however, holds a circular relation with the reflective and discursive *judging* that in return reflects our *finitude*. For inasmuch as in imagination lies a primordial unity that always gives a view in *advance*, the conceptual and discursive representing, as a look into this unity and as such rendering it visible, must have *always already* mediated it and closed it off.⁷¹ Our interpretation of imagination, which is indeed ambivalent in regard to apperception (understood as giving a discursive concept), can well capture this circularity and clarify its root in the Transcendental Deduction.⁷²

But even more pertinent, as I shall suggest, is the study of early Hegel's engagement with Kant. Though utterly abandoning the Kantian language in his mature works, Hegel in his early Jena writings pays much attention to the transcendental imagination, or what is usually referred to as the productive imagination (*vis-à-vis* reproductive imagination). To give an example, "the productive imagination must rather be recognized as what is primary and original, as that out of which the subjective ego and objective world first sunder themselves..., as the sole In-itself."⁷³ Imagination is clearly given a primary role in cognition, but it equally, if not confusingly, maintains an ambivalent relation to apperception; as is said in the same passage, "the original synthetic unity of apperception is recognized also as the principle of the figurative synthesis."⁷⁴ Our interpretation, which recognizes this ambivalence, not only locates the root of Hegel's reading of Kant within the Transcendental Deduction, but also explains why Hegel attempts to give priority to imagination over apperception. More specifically, apperception is interpreted as that which gives *a priori*, *pre-determined* rules *within subject* to the supposed things-in-themselves, or some as yet unformalized

material, and *objectifies* the latter in our intelligible experience; Hegel's doing away with apperception can thus be read as a challenge to Kant's mentalist and formalist residue of the pre-Critical metaphysics.⁷⁵ To be sure, Hegel at this point is intimating a new, though sketchy, conception of productive/transcendental imagination that is self-intuiting and self-negating, one that is free of the formal rules *within subject* but rather grounds itself in the pre-determined identity of subject and object⁷⁶; but this dubious monism, at the meantime, is nothing but what the later Hegel would vehemently censure.⁷⁷ Therefore, imagination seems to be that with which Hegel, on the one hand, critically accepts Kant's idealism by dispelling the latter's dogmatic residue, and, on the other hand, distances himself with the romanticist, monist idealism of Fichte and Schelling. As such, I hope my interpretation of imagination can foster a better understanding of Hegel, not as a rationalist metaphysician but as one deeply indebted to Kant's critical philosophy.⁷⁸



- 1 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer and Allen E. Wood (Cambridge University Press, 1998), B xxxvii.
- 2 To give an example, Cohen privileged the B edition and disregarded the A edition to avoid the dubious psychologism (*Kants Theorie der Erfahrung*, VIIIc, 315f – 16); Heidegger, on the other hand, privileged B edition over the A edition to diminish the intellectualist tendency in the first Critique and to counter the scientism as intimated by the Neo-Kantianism, namely that the first Critique is not an epistemology of mathematical and natural science but fundamental ontology (cf. *Kant and the Problem of Metaphysics* 47; see also *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 24–40). For a detailed discussion between the two, see Daniel Dahlstrom's Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*."
- 3 Kant, *Critique of Pure Reason*, B xxxviii.
- 4 Kant, A77/B103 & A78/B103.
- 5 Kant, A77/B103.
- 6 Kant, A77/B103 & A78/B103.
- 7 Kant, A79/B104 & A78/B103.
- 8 Kant, A79/B104.
- 9 Kant, A115–116.
- 10 Kant, A99. This is another instance that shows the A deduction is a natural extension of the Transcendental Aesthetics, as it shows that any sensible content whatsoever must conform to time by whatever means (here by the synthesis of apprehension).
- 11 Kant, A99.
- 12 Kant, A99–100.
- 13 Kant, A100.
- 14 Kant, A100.
- 15 Kant, A100.
- 16 Kant, A98–A100, as is expounded two paragraphs earlier.
- 17 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 43–44; Hans-georg Hoppe, *Synthesis bei Kant* (Berlin: De Gruyter, 1983), 182–182; Erich Adickes, *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (Berlin: Mayer & Müller, 1889), 657; Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (New Jersey: Humanities Press, 1984), 247. As much as these commentators noticed the two incompatible meanings of imagination, some jettison one meaning and accept the other, while some simply acknowledge that this section is a argumentative mess.
- 18 Kant, *Critique of Pure Reason*, A101 & A102.
- 19 Kant, 102.
- 20 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 41.

- 21 In other words, counterpart to the examples of the pure synthesis as offered by Kant would be an example as follows. In order to represent cinnabar, I must sense the weight and sense the redness, and since all sensible intuitions must be in time, my sensations of weight and redness must happen at different moments in time. It follows that in order to represent cinnabar as a whole, I must reproduce the preceding intuition in the following intuition, e.g. reproduce weight in redness. Yet the entire pure synthesis above by no means explains how redness and weight are necessarily associated, the explanation exactly asked by the empirical examples Kant has offered (Longuenesse, 41). De Saint-Denys Garneau,
- 22 Paul Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," in *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (Cambridge University Press, 2010), 134.
- 23 Kant, *Critique of Pure Reason*, A103.
- 24 Kant, A107. It is identified as numerically identical, mainly because Kant offers an example of counting analogous to this act of synthesis. Namely, "if, in counting, I forget that the units that now hover before my senses were successively added to each other by me, then I would not cognize the generation of the multitude ... and consequently I would not cognize the number (Kant, A103)."
- 25 Kant, A106 & A107. The relation between the synthesis of recognition and the synthesis of apperception may appear confusing. In A107, Kant first uses the term apperception in his preliminary exposition of the threefold synthesis, and since then Kant has always used apperception, rather than recognition, to designate the last of the threefold synthesis: recognition and apperception should thus be used interchangeably. The interchangeability of these two terms can be further exemplified, when Kant summarizes the threefold synthesis as consists of "sense, imagination, apperception (A115). Apperception, however, does emphasize the transcendental characteristic of this synthesis and can thus be a more revealing term. In the secondary literatures I use, Guyer and Longuenesse both use the term apperception. In this paper I shall follow their use of terminology and use apperception to designate this particular act of synthesis.
- It should also be noted that this transcendental apperception is nothing but the polemic "I think", which is taken issue by Fichte and to large extent triggered the movement of German Idealism. Thus, the readers familiar with German Idealism may assume the famous Fichtean adaptation of apperception, at least in his early works, as a point of non-intentional self-recognition (pure-I) that grounds intentional consciousness and experience (cf. *Gesamtausgabe der Bazerischen Akademie der Wissenschaften* I-4, 196, 214 & 255). I will not dive into this Fichtean adaptation that suggests the ambiguous non-intentionality, and I will stick to the original Kantian language, e.g. the unity that brings a manifold of intuition in one consciousness, which retains the possibility of the former. For a detailed discussion of the above-mentioned implication of transcendental apperception, see Chapter 2 and 3 of Pippin's *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, though the latter is in the context of Hegel exegesis, albeit a post-Kantian one.
- 26 Kant, A77/B103.
- 27 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 134
- 28 Kant, *Critique of Pure Reason*, A111.
- 29 Kant, A111.
- 30 Kant, A119. As Kant puts it, "the unity of apperception in relation to the synthesis of the imagination is the understanding."

31 For example, in associating weight and redness, I also recognize "I" in the manifold of cinnabar as I have a recognition of it, but the rule to which the association conforms can be empirical; namely, the association can be not *a priori* as conforms to the categories.

32 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 134.

33 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 47 & 58. The first meaning of concept can be exemplified by the German etymology. "Begriff" transforms from "begreifen" which means to grasp but not to reflect. Kant gives the same etymological account of concept in A103. But the concept commonly bears the connotation of discursivity, which, at least etymologically, is not necessarily the case.

I will reserve Longuenesse's language "twofold meaning of concept" for convenience reason. Since I will argue later that transcendental imagination occupies one of the twofold meaning of concept, this expression risks assuming that transcendental imagination is necessarily *conceptual* and discursive, which would be problematic for philosophers like Heidegger, for whom transcendental imagination, considered in itself, is a primordial, non-discursive kind of unity/synthesis, which is itself the root of sensibility and discursive understanding (cf. PIK 121-122, 135-136). For the detailed elucidation of imagination, see PIK 326-383. Complicating the issue of imagination in regard to its discursivity is the circular relation between imagination and apperception, which I will briefly discuss in "VI. Conclusion and Implication."

34 Kant, *Critique of Pure Reason*, A118.

35 Kant, A118.

36 Kant, A118.

37 Kant, A102.

38 For example, counting and drawing a line

39 Refer to pp. 6 of this paper.

40 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 36 & 61.

41 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 132.

42 Kant, *Critique of Pure Reason*, A124.

43 Kant, A124.

44 Kant, B130.

45 Kant, B132-34.

46 Kant, B137.

47 Kant, B140.

48 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 139.

49 Kant, *Critique of Pure Reason*, B140.

50 Kant, B141.

- 51 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 141.
- 52 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 60.
- 53 Kant, *Critique of Pure Reason*, B147.
- 54 Paul Guyer, "The Deduction of the Categories," in *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge University Press, 1992), 149.
- 55 Kant, *Critique of Pure Reason*, B130.
- 56 Kant, B131.
- 57 It precedes, however, not in a temporal sense, for that would imply some psychologism which is not licensed by the argument here.
- 58 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 141.
- 59 Immanuel Kant and James W. (James Wesley) Ellington, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science, with Kant's Letter to Marcus Herz, February 27, 1772 / the Paul Carus Translation Extensively Rev. by James W. Ellington*. (Hackett Pub, 2001), 19: 299.
- 60 Kant and Ellington, 18: 298.
- 61 Kant and Ellington, 19: 299.
- 62 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 141.
- 63 Immanuel Kant and Paul Guyer, *Critique of the Power of Judgment* (Cambridge University Press, 2000), xxiii, xvii, xxv, 11.
- 64 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 68.
- 65 Longuenesse, 63.
- 66 Longuenesse, 63.
- 67 Guyer, "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions," 134.
- 68 Kant, *Critique of Pure Reason*, A78/B103.
- 69 Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, 64.
- 70 See PIK, 89-94 & KPM, 131.
- 71 About conceiving, judging, and reflecting, see esp. PIK 217-240. This circular relation between imagination and judging reflects what Heidegger's account of assertion [Aussage] and judgment [Urteil], hence the circular relation between as-structure and fore-structure, in *Being and Time*; see §32-§35 (H148-H166). For a detailed discussion about imagination within *Being and Time*, see Samantha Matherne, "The Hidden Art of Understanding: Heidegger and Merleau-Ponty's Appropriation of Kant's Theory of Imagination," in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XVII* (London: Routledge, 2019), esp. 230-236.
- 72 One potential problem, however, is that the ambivalent relation between imagination and apperception is accounted in terms of the twofold meaning of *concept*, which may presuppose that imagination is necessarily conceptual. I have given a brief response in note 33.
- 73 G.W.F. Hegel, Walter Cerf and H.S. Harris. *Faith and Knowledge* (Albany, New York: SUNY Press, 1977), 73.
- 74 Hegel, Cerf and Harris, 70. I am not following Pippin's interpretation of this passage, particularly concerning apperception (see 60-78), since I interpret

apperception as the discursive concept that supplies rules, not in terms of a point of identity as for Fichte.

- 75 Cf. George di Giovanni, *Hegel and the Challenge of Spinoza: A Study in German Idealism: 1801-1843* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming in 2021), esp. 11-32. Also see Jürgen Habermas, "From Kant to Hegel and Back Again – The Move towards Detranscendentalization," *European Journal of Philosophy*, 1999, esp. 133-138 and 142-147; I do not, however, agree with Habermas that Hegel eventually falls back to mentalism.
- 76 E.g. "Thus transcendental Imagination is itself intuitive intellect (*Faith and Knowledge*, 89)." Hegel in this period is freely borrowing the Schellingian language, and self-negating seems to mean the same thing as self-intuiting. It is likely that the later Hegel, who abandons the Kantian and Schellingian terminologies, indeed developed the negativity of consciousness, one that nonetheless is no longer grounded by the "abstract" identity but, arguably, by the concrete identity upon difference.
- 77 Cf. di Giovanni, 32-35, 172-184.
- 78 In other words, I hope this paper can provide additional support for the post-Kantian, non-traditional reading of Hegel who accordingly does not have an evident realist commitment e.g. rationalism, conceptual realism, etc.

- Adickes, Erich. *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Mayer & Müller, 1889.
- Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3rd. Berlin: B. Cassirer, 1918.
- Dahlstrom, Daniel. "Heidegger's Kantian Turn, Notes to his Commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*," *Review of Metaphysics* 45, no. 2 (December 1991): 329-361.
- di Giovanni, George. *Hegel and the Challenge of Spinoza: A Study in German Idealism; 1801-1843*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 (forthcoming).
- Fichte, Johann Gottlieb; R. Lauth and H. Jacob. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann, 1965.
- Guyer, Paul. "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions." In *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, 118-50. Cambridge University Press, 2010.
- . "The Deduction of the Categories." In *The Cambridge Companion to Kant*, 123-60. Cambridge University Press, 1992.
- Habermas, Jürgen. "From Kant to Hegel and Back Again – The Move towards Detranscendentalization." *European Journal of Philosophy*, 1999.
- Hegel, G.W.F., Walter Cerf and H.S. Harris. *Faith and Knowledge*. Albany, New York: SUNY Press, 1977.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. [PIK]
- Heidegger, Martin, John Macquarrie and Edward Robinson. *Being and Time*. New York: HarperCollins Publishers Inc., 1962.
- Heidegger, Martin, and Richard Taft. *Kant and the Problem of Metaphysics, Fifth Edition, Enlarged (Studies in Continental Thought)*. Fifth Edit. Indiana University Press, 1997. [KPM]
- Hoppe, Hansgeorg. *Synthesis bei Kant*. Berlin: De Gruyter, 1983.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Edited by Paul Guyer and Allen E. Wood. Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel, and James W. (James Wesley) Ellington. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science, with Kant's Letter to Marcus Herz, February 27, 1772 / the Paul Carus Translation Extensively Rev. by James W. Ellington*. Hackett Pub, 2001.
- Kant, Immanuel, and Paul Guyer. *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge University Press, 2000.
- Kemp Smith, Norman. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New Jersey: Humanities Press, 1984.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton University Press, 1998.
- Matherne, Samantha. "The Hidden Art of Understanding: Heidegger and Merleau-Ponty's Appropriation of Kant's Theory of Imagination." In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XVII*, 225-256. London: Routledge, 2019.
- Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.



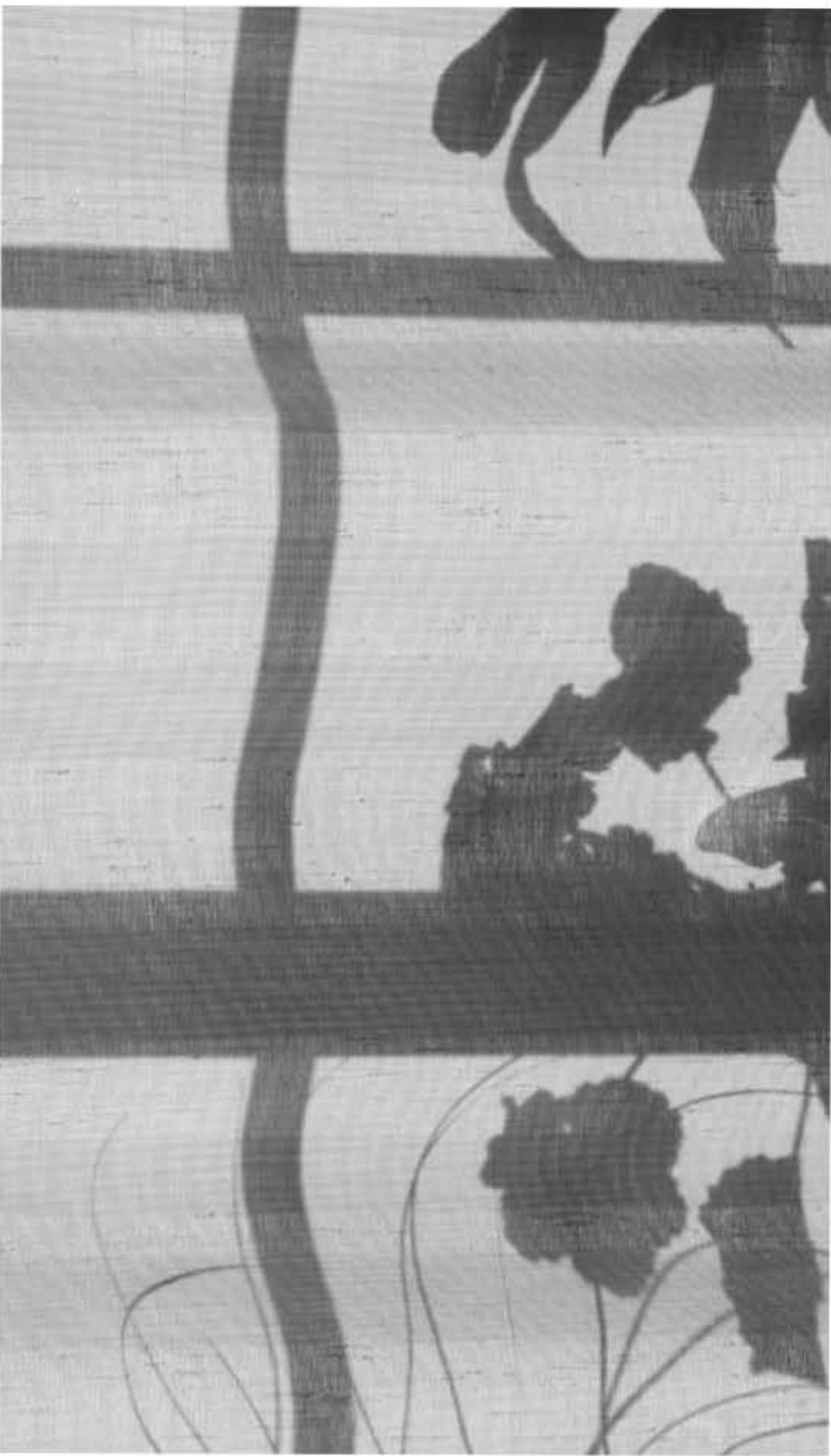


Kristina Dukoski is pursuing her masters degree in philosophy at the University of Toronto. Her philosophical interests include topics in the philosophy of sex, epistemology, and existentialism. Her non-academic hobbies include resistance training, dancing, playing a variety of instruments, and going for nature walks.



Sexual Desire and Sexual Perversion: Disrobing the concepts
Kristina Dukorski

Sexual desire is commonly, albeit mistakenly, equated to the state of sexual arousal. It would appear that mere sexual arousal is distinct from sexual desire, as the former is a passive reactionary state that can take hold of us at any moment and, on its own, does not require a specific identifiable object at all. For instance, one can be sexually aroused by either the general idea of sexual intercourse in itself or by something that one is not immediately aware of, such as in the case of nocturnal penile tumescence or some other kind of subconscious or biological stimulus. Indeed, it seems as though if we wish to say that one has sexual desire, we require more than just an account of their arousal. This can be achieved by considering the connection between the subject's arousal and their mental state in a given situation.



One of the most notable efforts to conceptualize sexual desire comes from Thomas Nagel in his work *Sexual Perversion*. Inspired by sentiments expressed by Sartre, Nagel offers an account that prioritizes the *mutual recognition* of oneself and the object of desire as sexual agents. From his account flow conditions that place any instance of sexual desire that appears to disturb the mutual recognition into the category of 'perverse'.¹ Although Nagel provides a working conception of sexual desire, his account does not provide us with an intuitive method of distinguishing between appropriate sexual desires and perverse sexual desires, which I shall demonstrate subsequently. Because of Nagel's misconception and the overall problematic conceptualization of perversion in philosophy of sexuality², my aim in this paper is to build on Nagel's work in order to provide an account of sexual perversion that allows for the variance of sexual tastes while maintaining the significance of agent reciprocity.³ My analysis is broken down into four main segments: the first uncloaks the nature of sexual desire, namely that it is an emotion; the second aims to determine the formal object of the emotion in question; the third explores the relationship between sexual desire and sexual perversion, characterizing the latter; and the final segment discusses a few implications of the view.

1. What is Sexual Desire?

In order to better understand how we can arrive at a conceptualization of sexual perversion that allows for variations of sexual tastes, we first need to reconsider the definition of sexual desire in relation to sexual arousal, for which it is often misconceived. This will then show us how sexual arousal merely counts as an element of sexual desire without playing an integral part in this phenomenon. I distinguish sexual desire from sexual arousal for various phenomenological reasons. Although one may feel sexual arousal when they experience a sexually intended desire through an interaction with someone else, sexual desire cannot be reduced to a mere sensori-perceptual response. One can be sexually aroused without a particularly identifiable object in mind, whether it be the idea of a sexual relation in itself or a mere stimulation of the sex organs. More importantly, sexual desire can be distinguished by its character of intentionality, in that when one experiences sexual desire they feel a desire for something.

Roger Scruton argues that sexual desire originates from the primal, reactionary state of sexual arousal: “We can understand desire only if we first display the outline of a more passive state of mind – the state of arousal, in which the body of one person awakens to the presence or thought of another.”⁴ Ultimately, I argue that Scruton’s conception of sexual arousal is better suited for defining sexual desire, but I will address this after some crucial premises are laid out.

In *Sexual Desire*, Scruton recognizes a common way of thinking about sexual arousal; namely, that it is purely a bodily state that affects the agent in such a way that they must engage in a sexual act to relieve the bodily itch, portraying it to be the source of some sort of annoyance or irritation.⁵ As such, the drive to have sex when sexually aroused is merely a drive to rid oneself of a particular type of bodily irritation.⁶ However, Scruton argues this conception of sexual arousal does not account for the complexity of this state. When one experiences sexual arousal, they may not view it as an annoyance or an irritation that they must relieve at once with the mere act of intercourse. Instead, it is a state in which the body becomes hypersensitive and hyper aware of a look, a caress, or an intention coming from the other. The aroused subject experiences some kind of pleasure that emerges from the actions of the other, under the condition that the other is viewed as a sexual being with sexual intentions towards the aroused subject. This is not to say that arousal is just the feeling of pleasure at the touch of the other, as then there would be nothing to differentiate it from the pleasure experienced when one is hugged by a dear friend or kissed on the cheek by a relative. Scruton claims that arousal is different in that it occurs when one recognizes the sexual intention of the other under which their touch, glance, or look is a vessel of such intention. He says: “Arousal is a response to the thought of the other, as a self-conscious agent, who is alert to me, and who is able to have ‘designs’ on me.”⁷ Thus, Scruton aims to paint an image of sexual arousal as a *reactionary state* that finds its origin in the recognition of the intention of the other. I suggest instead that this intentionality is characteristic of *sexual desire* as distinct from *sexual arousal*.

In his conception, Scruton aims to show that sexual arousal is more than a purely bodily state in which the agent itches to relieve a bodily sensation. Even though sexual arousal *is indeed* a purely bodily state, it is not one that deserves to be labelled derogatorily as an ‘annoyance’ or ‘irritation’. Sexual arousal is a bodily state that serves as a reminder that our body craves sexual activity, but this craving does not entail the type of intentionality to which Scruton prescribes. One can become

sexually aroused by the thought of a sexual act, an object, or representations from the visual arts. In these cases, one is not recognizing the presence or the actions of another who has sexual intentions towards them but is rather experiencing pleasure in virtue of being stimulated by a sexual object. The intention of the arousing object does not need to be recognized in order for the experience of sexual arousal to be classified as such.⁸

That being said, Scuton's image of sexual arousal lends itself well to the account of sexual desire I wish to appeal to. Namely, that it is an *emotional state*. It coincides with the reactionary nature prescribed to sexual arousal on his account, which is characterized by the recognition of oneself as a sexual agent undergoing sexual impulses. The recognition of the role of the object of desire as a sexual agent is ignited by the possibility to culminate and embody such a mutual recognition in the sexual act. Scuton writes:

"My sense of myself as identical with my body, and my sense of you as identical with yours are crucial elements, both in the aim and in the reception, of the arousing caress. I am awakened in my body, to the embodiment of you. Underlying the woman's state of arousal is the thought: 'I, in my body, am something for him', and her response - the 'opening' to his approaches, and all that is entailed in that - must be understood in part as an expression of that thought, and of the interpersonal intentionality that is built upon it."⁹

As such, alluding to Nagel, when one apprehends the object of their sexual desire, they have a double-recognition of sorts: they recognize something about themselves and recognize something about the object of their desire.¹⁰

11. Formal Objects and Correctness

Following Scruton's evaluation of sexual arousal as an emotion with an intentional character, we can delve further into this conception with regards to the object of the emotion and lay some grounds for a moral evaluation of the emotional state. Most would agree that emotions are intentional in the sense that they are typically directed at something.¹¹ In *Emotions and Formal Objects*, Fabrice Teroni claims that these objects orienting the intentional character of emotions are called particular objects, and the role they have is to "individuate instances of emotions belonging to the same kind."¹² However, when one wishes to uncloak an emotion in its entirety, it helps to determine what is shared by each *particular object* that appeals to each instance of that emotion. Teroni calls this commonality between instances of an emotion the *formal object* of that emotion.¹³

The formal object of an emotion serves to unify different instances of each emotion type by pinpointing a shared property.¹⁴ Since sexual desire cannot be reduced to a state of arousal, the formal object cannot be a mere desire for sexual release following stimulation of some sort, as cases of sexual desire would then lack the intentionality we are seeking to ascribe to them. This would render them indistinguishable from cases of mere sexual arousal. Moreover, we must also go as far as making sure that sexual desire is not reduced to a pleasure experienced at the touch of another, as this would blur the line that distinguishes it from pleasure that arise from non-sexual acts. However, it seems that the formal object of sexual desire shares a similarity with experiences of non-sexual intimacy with others where an intentional recognition of bodily and mental presence is required and reciprocated. To be intimate with someone in this way is to allow a reciprocal embodiment of both the subject and the person-object. Nonetheless, if we identify sexual desire as a mere desire for intimacy, we run the risk of including cases which exhibit intimacy without sexual intent – such as cases of non-romantic love or cases of asexuality. Given that sexual desire is manifestly sexual in nature, perhaps we can modify the characterization of intimacy to hold that sexual desire is a desire for *sexual* intimacy, which we could say is a type of interpersonal, reciprocated physical closeness. In such a case, we can say that a desire is sexual in nature if it is intended towards an object qua sexual partner, where 'sexual partner' is defined as an agent that *would* reciprocate the relevant attitudes, allowing for the exchange of sexual energy that characterizes sexual intimacy. This, however, requires an assumption that the object can be aware of the intentions being directed towards itself. Evidently then, a sexual partner must have some level of consciousness that allows for their ability to reciprocate, at least, in principle. I will not attempt to define consciousness and the degrees of it required to fulfill the standard of assumption, as such an endeavour is beyond the scope of this paper. The notion of consciousness as the component of the object to apprehend such desire experienced by the subject, and to potentially reciprocate, is sufficient for my purposes.¹⁵

In *Emotions and Formal Objects*, Teroni outlines the functions of formal objects in relation to their respective emotions: "The formal objects of emotions allegedly play three roles. They (i) are different for each kind of emotion, (ii) make emotions *intelligible* reactions and (iii) are fundamental in assessing their conditions of *correction*."¹⁶ The second and third of the three conditions are relevant to the discussion on correctness. The second condition constitutes an intelligibility requirement: the formal objects of emotions are needed to make sense of the particular emotions - to determine whether having such an emotion in a given situation is rational. For instance, if the particular object of the emotion 'anger' is injustice, it would seem that when I experience injustice,

there is a rational trigger for my anger. The third condition constitutes a correctness requirement: the formal objects of emotions help to unify the particular objects of the emotion and to assess whether the emotion fits its particular objects. Continuing with my example of anger and injustice, if I suppose injustice is the formal object of anger, then any given particular situation I experience which results in my anger can be said to have involved injustice of some sort.¹⁷

Teroni claims that the two requirements are connected in that the intelligibility of an emotion is characterized by the justifying reasons that prompt an agent to take the stance of the emotion—sexual desire in our case—towards the particular object. Such a stance qualifies as an apprehension of the particular object of the emotion being felt:

“Fear itself evaluates its particular objects as dangerous on the basis of these reasons; these reasons justify taking the characteristic stance of fear towards these objects, a stance that qualifies as an apprehension of danger. An emotion is a characteristic reactive stance taken towards the apprehension of justifying reasons...Fear is a mechanism allowing a creature to be aware of danger as a result of the perception of reasons that make the emotion intelligible.”¹⁸

As such, we can classify as follows for the variance of sexual tastes in society whilst maintaining the importance of agent reciprocity. Sexual desire is *correct* when the subject feeling the sexual desire apprehends the particular object of their desire as a pleasant sexual partner, under the definition of the title given, for purposes that are evaluated on the basis of justifying reasons that serve to make the emotion intelligible. It is important to note that the standard by which we deem reasons as ‘justifying’ in order to make the emotion intelligible is set by the sufficiently rational individual. In that sense, if a sufficiently rational individual were to assess the justifications given by the one who desires and conclude that they make their emotion intelligible, then their desire is justified.¹⁹ The following case illustrates a correct sexual desire: Sam has a correct sexual desire for Alex when the former apprehends the latter as a sexual partner because Sam is conscious, attracted and receptive to Alex’s intentions. Insofar as the justifying reasons serve to support the apprehension of the particular object, Alex in this case, as an agent who would reciprocate the attitudes necessary for the exchange of sexual energy that characterizes sexual intimacy upon the awareness of Sam’s designs on them, the desire is correct.

On the other hand, we can say that an instance of sexual desire is incorrect when it does not fit its particular object; i.e., when the subject does not apprehend the particular object of their sexual desire in such a way that is evaluated on the basis of justifying reasons that serve to make the emotion intelligible. For example, keeping with our example of Sam, we can say that their sexual desire for Alex is incorrect when Alex shows no apparent sign of being an agent that would reciprocate the attitudes necessary for the exchange of sexual energy that characterizes sexual intimacy upon awareness of Sam’s designs on them. In other words, the sexual desire is incorrect when the subject cannot provide justifying reasons to suppose that the particular object of their desire embodies its formal object.

III. Sexual Perversion

Now that I have conceptualized sexual desire, I am able to return to the question that constitutes the backbone of this essay: What is perversion and, more specifically, how can we distinguish between non-perverse and perverse instances of sexual desire? An important note to make at this point is that, evidently, if sexual desire is correct, meaning if the desiring agent is justified in apprehending the object of their desire as a pleasant sexual partner, namely someone who would reciprocate the relevant attitudes and intentions upon awareness of such designs being directed towards them, then it is not perverse. An interesting finding along the same line of thought is that some sexual fetishes that have been previously assessed as perverse are no longer classified as such; for instance, polygamy, and sadism and masochism,²⁰ respectively. Deviation from the 'norm' does not instantaneously make one privy to moral denigration. The origin of perversity finds itself in the incorrectness and then follows a process of evolution with the addition of the other features outlined by the three conditions that bring it to its final, morally reprehensible state.

In *Sexual Perversion*, Nagel argues that sexual desire is characterized by the mutual recognition of agents. According to him, agents go through several steps when they experience sexual desire that constitute a sexual interplay of sorts²¹: I first become aware of myself as a sexual agent, then become aware of you, then become aroused at noticing you, then you become aroused at me, then I become aroused at you aroused at me, and so on. This conception stands as an acceptable account of sexual desire, as I have drawn from it myself, but it is misused by Nagel in his discussion of perversion. Nagel holds that anything that disturbs this process of back-and-forth sexual awareness is labelled as perverse.²² This notion lends itself well to my definition of incorrect sexual desire, as when a sexual desire is incorrect, the subject of desire lacks justification for their emotion; i.e., the particular object of their desire is not correctly apprehended as a pleasant sexual partner, namely something that can reciprocate the relevant attitudes.²³ Translating this to Nagel's account, this may take the form of a disturbance at the level that is required from the object of one's desire in order to be aware of themselves as well as of others. We can start the analysis of sexual perversion with the following trial definition: if a sexual desire is incorrect, then it is perverse.

Now, it is clear that when we call something 'perverse', we give it a morally derogatory label. Furthermore, when we say a sexual desire is incorrect, we are implying that it is bad in some way or that it has gone wrong--so it seems fitting to equate the two. However, we can think of cases of sexual desire that are incorrect, but don't seem to be deserving of moral denigration -- for instance, sexual desire for inanimate objects. If one has a sexual desire for an inanimate object, they have an incorrect sexual desire because they are not justified in apprehending the object of their desire as a pleasant sexual partner, namely something that would reciprocate the relevant attitudes necessary to characterize sexual intimacy upon awareness of like designs being directed towards it. It seems evident that, for example if one were to sexually desire a broomstick, the broomstick is incapable of reciprocating, so their desire is incorrect, but not evidently perverse. Thus, incorrectness alone does not get us where we need to be in order to capture the morally non-permissible content of the label 'perverse'.

Perhaps we can try something like the following: a sexual desire is perverse if the object of one's desire is incorrect and, furthermore, that one sexually desires the object *insofar* as they cannot justify their apprehension of desiring the object as a pleasant sexual partner. To illustrate this,

let us suppose one has a sexual desire for an animal. Their sexual desire is incorrect because they cannot provide a reasonable justification for their apprehension of the object of their desire as a pleasant sexual partner and because they desire the animal insofar as it is not an object that would reciprocate the relevant attitudes. This seems to be getting us closer to what we need because, if we suppose that the lack of reciprocity is a feature of what makes the object desirable to the agent, it is akin to saying that the agent is taking advantage of the object of their desire, which can be seen as morally reprehensible. However, it is possible to conceive of cases that are not morally wrong where someone demonstrates an incorrect desire for an object that does not reciprocate. The broomstick is an inert object that could not decline or consent to any desire in virtue of its lack of consciousness. Perhaps what is needed is a definition of perversity that accounts for both the mental state of the desiring agent and that of the desired object.

Therefore, I suggest the following definition. A sexual desire is perverse *if and only if* 1) it is incorrect, 2) the object of desire is such that it has the ability to either reciprocate or not, and 3) the desiring agent is indifferent to the incorrectness of their desire.²⁴ According to this definition, one has a perverse sexual desire if and only if 1) they are unjustified in apprehending the object of their desire as something that would reciprocate the relevant attitudes upon becoming aware of the intentions and designs being directed towards them; 2) their object of desire has the capacity to either reciprocate or not, which assumes that the object has agency and, finally, 3) they are indifferent to the fact that they are not justified in apprehending the object of their desire as someone who would not reciprocate upon gaining knowledge of the intentions being directed towards them.

To illustrate this and make it clearer, let us go back to our friends Sam and Alex. We would say that Sam has a perverse sexual desire for Alex when 1) Sam is not justified in apprehending Alex as someone who would reciprocate upon awareness of sexual designs being directed towards them because they are not giving any signs that suggest their openness to a sexually charged interaction with Sam; 2) Alex has the ability to either reciprocate or not, which demonstrates the presence of agency and, by 1), are not reciprocating; and 3) Sam is indifferent towards the fact that he or she is unjustified in apprehending Alex as someone who would reciprocate the relevant attitudes if they were aware of such designs being directed towards them—Sam is indifferent to Alex's lack of reciprocity. This seems to get us to the point we need in order to fully encompass the morally negative underlings of perverse sexual desire. In order to test this definition for practicability, let us run it through some fetishes and practices that are commonly cited as perverse and see if it classifies them as such.

First, we can assess bestiality, a fetish in which one finds non-human animals sexually pleasant. I will return to this fetish in section IV, as different organisms have different behaviours in virtue of having varying levels of sentience, which makes it hard to determine what exactly constitutes reciprocal behaviour in each case.²⁵ In many cases of bestiality, if not all of them, the animal does not reciprocate the sexual intentions of the human engaging with them. On my account, bestiality is perverse for the following reasons: 1) the human is not justified in apprehending the animal as something that would reciprocate the intentions being directed towards it if it were aware of them—which makes the sexual desire incorrect; 2) the animal, as a conscious organism, has the ability to either reciprocate or not, and it is not; and 3) the human subject is indifferent to

the animal's lack of reciprocity. This is so because, according to the cases in which the animals are not reciprocating, so excluding the marginal cases, the subject sexually desires and directs sexual designs on the animal with the knowledge that the animal lacks the understanding of the circumstances that would allow it to reciprocate in any case; therefore, the individual is indifferent to the incorrectness of their desire, for they sexually desire the animal anyhow. Moreover, even though the object of one's desire can express signs of arousal, such as in cases of rape and zoophilia where the victim experiences physical arousal, this bodily reaction is not indicative of reciprocity of the relevant intentions and designs by the object. This is because having the relevant intentions and designs requires a level of agency and consciousness that, in those cases, do not correlate with the nature of the physical reaction of the object. This point will be addressed more in depth in the next section.

Now let us consider the examples of voyeurism and exhibitionism. Here, we understand voyeurism as an activity in which one gains sexual pleasure from spying on unsuspecting, non-consenting, people in compromising positions such as when they are undressed or engaging in sexual acts.²⁶ This can be classified as perverse for the following three reasons. First, the subject is incorrect in apprehending the object as someone who would reciprocate upon awareness of designs directed towards them, as no evidence points to a possibility of reciprocity from the person being watched. If they knew that they were being spied on, they would not be pleased. However, and secondly, the object has the ability to reciprocate, even though they are not doing so. Finally, the observer is indifferent towards both the lack of actual reciprocity and the potential of such, since they derive sexual pleasure from the fact that they are violating the victim's bodily integrity. In the case of exhibitionism, we consider it to be a fetish in which one derives sexual pleasure from exposing themselves to nonconsenting others.²⁷ This fetish can be classified as fitting our definition of perversion for three reasons as well. Just like in the case of voyeurism, the exhibitionist is also incorrect in apprehending the victim as someone who would reciprocate if they knew about the subject's intentions directed towards them because there is also no evidence that indicates such possibility. Not only is there a temporal constraint in that the 'flashing' occurs too quickly for the victim to be able to show reciprocal signs prior to the act, but there is no reason for the exhibitionist to assume that other people would express an enjoyment of their action given they flash an unwitting audience. Moreover, not only does the targeted person have the ability to reciprocate enjoyment or not, but they do not experience such enjoyment. Finally, the exhibitionist is indifferent as well towards the incorrectness of their sexual desire because the nature of their action is to derive sexual pleasure from the fact that they are exposing themselves to an unwitting, nonconsenting, nonreciprocal audience.

IV. Further Implications of the View

In what follows, I will offer potential implications of my view and an attempt to respond to each of them systematically. The biggest implication of the account pertains to the nature of the connection between the formal object and the particular object; given the variety seen amongst organisms with different cognitive capacities and abilities, it seems difficult to pinpoint exactly what justifies the apprehension of the particular object as the formal object. As a result of being restricted to one kind of consciousness, namely human agential capacities and abilities, the account runs into speedbumps when it faces cases in which the particular object has a questionable agential status. Accordingly, I will outline some cases that make this worry salient.

At this time, we can return to bestiality. Given that organisms vary in their capacities and cognitive abilities, it is hard to determine what constitutes reciprocal behaviour in each case. In fact, as previously stated, it seems evidently perverse if a human being forces themselves on an animal, but what if we conceive of a case in which an animal does not resist the sexual advances of a human? Do we have enough evidence in any case to determine whether the animal is reciprocating or consenting? In my opinion it is still classifiable as perverse when a human being engages sexually with an animal without knowing definitively whether or not the animal intends to reciprocate the activity going on. In order for someone to avoid to be categorized as perverted when engaging with a non-human animal, they would have to know enough about the mental state of the animal in order to tell without a doubt that the animal is fully aware and understanding of their circumstances, prompting them to reciprocate the relevant desires and attitudes, which is not the case in many instances. It is easier with humans because we have become accustomed to verbalizing and making explicit our consent or non-consent, and even when we are unable to do so, we know why we are unable to do so. We do not have the same ability for other species because of communication barriers.

Pedophilia and sexual desire for artificially intelligent objects share the common contention vis-à-vis the object's ability to reciprocate in relation to the degree of awareness that it has. Pedophilia is a troubling situation here because of the nature of cases where it is said that children show signs of being receptive to the intentions of an adult pedophile. There is room to question my definition of perversion through an analysis of the reciprocal status of a child in relation to his or her cognitive maturity. In this case, I leave this interrogation to the debates surrounding the age of consent and cognitive development in order to draw the conclusion that a person under the age of consent does not have the capacity to consent as such. Furthermore, sexual desire for robots -- or any form of technological device that incorporates artificial intelligence -- is another fetish that straddles a similar line, given that the question of the level of its consciousness is a contentious debate. As of now, there still seems to be a clear line drawn between human consciousness and that of even highly developed artificial intelligence, but it is not inconceivable that this could change as time and technology progress. This throws a curveball at my account because it makes it difficult to determine whether we ought to treat sex robots as inert objects or agents deserving of moral consideration. For, if we consider them inert objects, then sexual desire for one would be incorrect, but not necessarily morally reprehensible. Alternatively, if we come to realize that they share the level of consciousness that we do, effectively rendering them able to understand and reciprocate intentions and designs of the relevant sort, they are also included within the scope of moral consideration.

Moreover, one may consider that this implication results in leaving desires for inanimate objects out of our definition of perversion. As follows, one can have a sexual relationship with their table, for instance, and not be labelled as a pervert, which might be objectionable to some. In order to illustrate this worry, I would like to provide a case study: Edward Smith is a 'mechaphile', a person who is sexually attracted to different types of vehicles, whether it be aerial transportive vehicles like airplanes, trains, or simple cars. He had hundreds of such sexual partners before he committed to his Volkswagen Beetle.²⁸ Many people may believe at first that this case study is an example of perverted desire, but I stand by my account and suggest instead that Edward is not a pervert. Instead, he is a man who simply has a taste that goes against what is considered socially normative, and this is because, in desiring what he does and carrying out the subsequent acts that spur from such desire, it is clear from the beginning that these objects fall within an ontological consideration that makes them consenting to his desires. In virtue of the fact that these inanimate objects cannot be in a position of assessing reciprocity and consent, the second and third conditions of my definition, namely that an individual must be indifferent to the object's reciprocal stance to be perverted, find themselves to be cancelled. Smith can be indifferent to the object's situational reciprocity because the object does not even have the ontological means to be as such, and in this way it cannot even be viewed as being harmed by Smith. Much can be said about what constitutes harm for another, but the most important potential receptacle of harms in virtue of Edward's acts are the cars themselves, and given that they are inanimate objects, they are not being harmed at all because of their fundamental lack of subjectivity that would allow them to fit the definition of perversion -- which is not to be confused with lack of cognitive ability and moral agency as discussed earlier.

The discussion on the nature of sexual desire for inanimate objects raises questions about fetishes like necrophilia, in which one derives sexual pleasure from the notion of carrying out various sexual acts with a corpse. If we consider a corpse to be nothing more than an inert object which physically cannot reciprocate in any case, akin to a car or a broomstick, the necrophiliac has an incorrect sexual desire, but not a perverse one. In this way, it would be reminiscent of our discussion on inanimate objects: one can be said to have an incorrect sexual desire when it is towards an inanimate object, but they do not seem to deserve moral denigration for it. Perhaps we can somehow spare ourselves by drawing a distinction between the way we see inanimate objects and corpses: inanimate objects are and always will be exactly that—inanimate and devoid of possibility for experience. On the other hand, corpses once were animate and filled with subjectivity, and are thus identified by more than just their physical status, which motivates the thought that they ought to be respected in ways which inanimate objects are not.

Conclusion

Having an account on hand that effectively distinguishes cases of appropriate sexual desire from cases of sexual perversion is of the utmost importance, not just in a philosophical context, but in a legal or general social context. In this paper, I have aimed to construct a conceptualization of sexual desire that paves the way for determining appropriate sexual desires from perverse sexual desires. The exceptional cases that I have outlined that seem to evade clear classification are not indicative that the account itself suffers from a dysfunction. Rather, they are reminders of the complexity and malleability of society and the organisms that compose it.



- Nagel, T. (1969). Sexual Perversion. *The Journal of Philosophy*, 66(1), 5-17. doi:10.1017/cbo9781107341050.006
- Teroni, F. (2007). Emotions and Formal Objects. *Dialectica*, 61(3), 395-415. doi:10.1111/j.1746-8361.2007.01108.x
- Taylor, G. (1975). Justifying the Emotions. *Mind*, LXXXIV(1), 390-402. doi:10.1093/mind/lxxxiv.1.390
- Taylor, G. (1975). Love. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 147-164. Retrieved April 19, 2019, from file:///C:/Users/Owner-PC/Downloads/PHILOSOPHY - YEAR 5/PHLD88/RESEARCH PROJECT/Taylor, 'Love'.pdf.
- Paraphilic Disorders. (2013). *DSM-5® Clinical Cases*. doi:10.1176/appi.books.9781585624836.jb19, from file:///C:/Users/Owner-PC/Downloads/PHILOSOPHY%20-%20YEAR%205/PHLD88/RESEARCH%20PROJECT/APA_DSM-5-Paraphilic-Disorders.pdf
- Department of Justice. (2017, August 08). Age of Consent to Sexual Activity. Retrieved April 19, 2019, from <https://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/other-autre/clp/faq.html>
- Moye, D. (2013, October 15). WATCH: Man Who Had Sex With 999 Cars Ready To Commit To VW Beetle. Retrieved April 19, 2019, from https://www.huffingtonpost.ca/2013/10/15/eward-smith_n_4098886.html

- 1 'Sexual Perversion', Nagel, *The Journal of Philosophy*, pp.9-13.
- 2 On this topic, see also Halwani, Raja. *Philosophy of Love, Sex, and Marriage: An Introduction*. New York: Routledge, 2010.
- 3 Despite my claim that Nagel's account ultimately falls short of providing an accurate and intuitive characterization of sexual perversion, his notion of using mutual recognition as a basis for correct or successful sexual desire is a useful addition to my analysis. The basis of mutual recognition sets one up quite nicely in order to determine the conditions for qualifying sexual desires as perverse or not.
- 4 'Sexual Desire: A Philosophical Investigation', Scruton, *Bloomsbury Academic*, §2 Arousal, pp. 16.
- 5 *Op. cit.*, pp. 16.
- 6 This idea that sex or love in general is comparable to a bodily "itch" goes as far back as Plato.
- 7 *Op. cit.*, pp.23.
- 8 I am here putting aside a question from feminist aesthetics about the culture of sexualized genders and social norms aiming toward a particular sexual standard (such as hypersexualization, the male gaze, etc.). I acknowledge that this point needs to be addressed further in the research.
- 9 *Op. cit.*, pp.26.
- 10 'Sexual Perversion', Nagel, *The Journal of Philosophy*, pp.10. – "A double reciprocal incarnation".
- 11 'Emotions and Formal Objects', Teroni, *Dialectica*, §1, pp.395-396.
- 12 *Op. cit.*, pp.396.
- 13 *Op. cit.*, pp.396.
- 14 *Op. cit.*, pp.396.
- 15 See also Halwani, Raja. "Sex and Sexuality." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. for further discussion on degrees of awareness required for individuals characterized as objects of sexual acts.
- 16 *Op. cit.*, pp.399.
- 17 *Op. cit.*, pp.399.
- 18 *Op. cit.*, pp.413.
- 19 Determining what characterizes the 'sufficiently rational' individual is a heavy task, which undoubtedly lies beyond the scope of this paper. I take a sufficiently rational individual to be one who can fully understand the justifications presented and accordingly provide a reasonable assessment of their validity. For more discussion on this issue see Halwani's entry in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* cited above. Gadamer, *Vérité et Méthode*, 124.
De Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, 21.

- 20 Sexual Perversion', Nagel, *The Journal of Philosophy*, pp.14-15.
- 21 'Sexual Perversion', Nagel, *The Journal of Philosophy*, pp.9-13.
- 22 Op. cit., pp.13-14, –explicitly stated on pp.13.
- 23 See also Dukoski, Kristina. "Sexual Desire and Sexual Perversion." *UNDERGRADUATE PHILOSOPHY JOURNAL of AUSTRAL-ASIA*, vol. 2, Aug. 2020, pp. 16–28., upja.online/volumes.html for a more in depth discussion of the relation between these conceptual steps and the justification of the emotions associated with perversity.
- 24 The indifference notion was inspired by a comment given to me at the Undergraduate Philosophy Conference at the University of Toronto St. George Campus.
- 25 For the time being, I will focus on cases in which the animal that is the particular object of one's desire is not initiating the sexual interplay and is resisting the advances of the human subject. '
- 26 Paraphilic Disorders', DSM5.
- 27 Op. cit.
- 28 'Man Who Had Sex With 999 Cars Ready To Commit To VW Beetle', Moye, *Huffington Post*.

