



**PENSÉES  
CANADIENNES**

VOLUME 14



*Canadian Undergraduate Journal of Philosophy*  
*Revue de philosophie des étudiants au baccalauréat du Canada*





# PENSÉES CANADIENNES

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

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

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

Canadian Philosophical Association  
Campus Life Fund (SSMU)—*McGill University*  
Dean of Arts Development Fund—*McGill University*  
Arts Undergraduate Society Journal Fund—*McGill University*  
McGill Philosophy Student's Association—*McGill University*  
Société de Philosophie du Québec  
McGill Alumni Association—*McGill University*  
Department of Philosophy—*McGill University*  
Département de philosophie—*Université de Montréal*  
Département de philosophie—*Université de Sherbrooke*  
Département de philosophie—*Université Laval*



# Editorial board | Comité de rédaction

## EDITORS-IN-CHIEF | LA RÉDACTION EN CHEF

Virginie Simoneau-Gilbert (*Université de Montréal*)

Eric Tweel (*McGill University*)

Tiger Zheng (*McGill University*)

## EDITORS | ÉDITEURS ET ÉDITRICES

Joey Baker (*Carleton University*)

Arabella Colombier (*McGill University*)

Ryan Kipp (*McGill University*)

Mikaela Grace Mackenzie (*University of Calgary*)

Ariane Poisson (*McGill University*)

William Rooney (*Queen's University*)

Arthur Van Havre (*McGill University*)

Sean Yang (*Simon Fraser University*)

## DESIGN GRAPHIQUE | GRAPHIC DESIGN

Fanny Vassilatos (*Université du Québec à Montréal*)

## IMPRESSION | PRINTING

Sprint Média

ISSN

1492-2797



9	<b>Introduction</b> ENGLISH
12	<b>Introduction</b> FRANÇAIS
16	<b>Editors-in-chief   La rédaction en chef</b> BIOS
20	<b>Contributors   Auteur-e-s</b> BIOS
26	<b>Interview with Colin Macleod</b>
36	<b>Entrevue avec Marie-Hélène Parizeau</b>
56	<b>Bernard Williams Against Utilitarianism: Integrity, Impartiality and the Moral Point of View</b> WILLIAM MAIDMENT
74	<b>Sartre et La transcendance de l'Ego: exposition d'une thèse non-égologique de la conscience</b> SIMON ROUSSEAU-LESAGE
90	<b>Historical Definitions of Art and the Problem of Plural Ontologies in the Philosophy of Mathematics</b> ERIC CHRISTENSON
108	<b>Les rêveries du promeneur solitaire: un projet philosophique</b> CORINNE LAJOIE
122	<b>Questioning Materiality in Sartre's Early Theory of Art</b> SARAH GORMAN



# Introduction

The project of putting together a truly nationwide Canadian undergraduate journal of philosophy always comes with a unique set of challenges and difficulties, from coordinating logistics across time zones, to ensuring adequate representation and competency in both of our national languages. Luckily, our project this year was made much easier with the involvement of an exceptional editorial staff. With the 14<sup>th</sup> edition of our journal, made by and for Canadian undergraduate students, we tried to broaden the scope of our reach, and, having an editorial board and numerous submissions from coast to coast, we can truly say that we have succeeded.

The intellectual diversity of this year's edition is no less broad, and spans a variety of topics from aesthetics to normative ethics. This year, we received numerous exceptional submissions that reaffirmed our belief of the quality of work being completed in

undergraduate student bodies across the country across a wide variety of fields of inquiry. We spent countless hours debating which papers to accept, and ultimately settled on five papers that we believe demonstrates some of the best of what Canadian undergraduate students have to offer. We open this year's edition with a paper by William Maidment with an exegesis critical assessment of Williams' critique of utilitarianism on the basis of integrity and personalized projects in "Bernard Williams Against Utilitarianism: Integrity, Impartiality and the Moral Point of View". Simon Rousseau-Lesage then presents a novel interpretation of Sartre's account of the ego as one continuous with the tradition of phenomenology in "Sartre et la transcendance de l'Ego". Following this, we have Eric Christenson's exploration of philosophy of math through the lens of the historical definitions of art in the aptly named "Historical Definitions of Art and the Problem of Plural Ontologies in the Philosophy of Mathematics". Corrine Lajoie interest Rousseau's view on society as haunted by deception and solitude, in "Les rêveries du promeneur solitaire: un projet philosophique". Concluding, we have Sarah Gorman's "Questioning Materiality in Sartre's Early Theory of Art", which provides a defense of Sartre's theory of art and examines the nature of appreciation of the materiality of art as a whole.

In addition to this, this year's edition features two interviews with esteemed Canadian philosophers, both presented in their original language. The first of these, our English interview, features Prof. Colin Macleod, a philosopher at the University of Victoria interested in moral, political, and legal philosophy. Our second interview, conducted in French, features Prof. Marie-Hélène Parizeau at Université Laval, who's research interests include bioethics, environmental ethics and animal ethics. In both interviews, we were especially concerned with moving philosophy out of the ivory tower, so to speak; and both philosophers offered great insights and commentaries on their perceptions of both the future of our discipline and the impact of philosophy outside of the academy. The editor-in-chiefs

offer our deepest gratitude to these two wonderful professors who took the time to speak to us.

With all this in mind, we are pleased to present to you the 14<sup>th</sup> edition of *Pensées Canadiennes – The Canadian Undergraduate Journal of Philosophy*. It has been an incredibly exciting year for us, and we are more than pleased with the result. We hope you will enjoy reading this as much as we enjoyed putting it together for you!

11

**From the editors-in-chief,**

VIRGINIE SIMONEAU-GILBERT  
ERIC TWEEL  
TIGER ZHENG

# Introduction

Le projet de mettre sur pied un journal canadien de philosophie de premier cycle à l'échelle nationale vient toujours avec un ensemble unique de défis et de difficultés, de la coordination des éditeurs et éditrices de différents fuseaux horaires, à la représentation adéquate des deux langues officielles. Heureusement, cette année, notre projet s'est vu facilité par la mise sur pied d'une équipe éditoriale exceptionnelle. Avec la 14<sup>e</sup> édition de notre revue, faite par et pour les étudiant-e-s canadien-ne-s de premier cycle, nous avons tenté d'élargir la portée du journal et, en ayant un comité de rédaction et des textes en provenance d'un bout à l'autre du Canada, nous pouvons affirmer que nous avons réussi.

La diversité intellectuelle de l'édition de cette année est considérable et couvre une variété de sujets allant de l'esthétique à l'éthique normative. Cette année, nous avons reçu de nombreuses soumissions remarquables qui sont venues réaffirmer notre croyance en

la qualité du travail des étudiant-e-s canadien-ne-s de premier cycle issu-e-s de différents domaines de recherche. Nous avons passé d'innombrables heures à débattre ensemble des textes à accepter et à refuser, pour finalement nous entendre sur cinq travaux qui, selon nous, démontrent la qualité exceptionnelle du travail que les étudiant-e-s canadien-ne-s de premier cycle ont à offrir. Nous ouvrons l'édition de cette année avec un texte de William Maidment, «Bernard Williams Against Utilitarianism: Integrity, Impartiality and the Moral Point of View» qui propose une analyse de la critique de Bernard Williams contre l'utilitarisme sur la base des notions d'intégrité et de projet personnel. Simon Rousseau-Lesage présente ensuite une interprétation intéressante de la théorie sartrienne de l'Égo au sein de la tradition de la phénoménologie, dans son texte «Sartre et la transcendance de l'Égo: exposition d'une thèse non-égologique de la conscience». Par la suite, nous avons l'exploration d'Eric Christenson de la philosophie des mathématiques à travers les lentilles des définitions historiques de l'art, dans un texte appelé «Historical Definitions of Art and the Problem of Plural Ontologies in the Philosophy of Mathematics». Corinne Lajoie présente ensuite une interprétation du point de vue de Jean-Jacques Rousseau sur la société, point de vue qui est hanté par la déception du lien social et la solitude authentique, dans «Les rêveries du promeneur solitaire: un projet philosophique». En conclusion, nous avons le texte de Sarah Gorman, «Questioning Materiality in Sartre's Early Theory of Art», qui fournit une défense de la théorie sartrienne de l'art et qui examine la nature de l'appréciation de la matérialité de l'art vu comme un tout.

En plus des différents textes, l'édition de cette année comprend deux entrevues qui ont été réalisées, respectivement en anglais et en français, auprès de deux philosophes canadien-ne-s estimé-e-s.

Le premier entretien, en anglais, porte sur les travaux du professeur Colin Macleod, un philosophe de l'Université de Victoria qui s'intéresse à la philosophie morale, politique et juridique. Notre deuxième entrevue a été

menée en français auprès de Mme Marie-Hélène Parizeau de l'Université Laval, dont les intérêts de recherche portent, notamment, sur la bioéthique, l'éthique environnementale et l'éthique animale. Au cours de la réalisation de ces deux entretiens, nous avons été particulièrement préoccupé-e-s par la question de la sortie de la philosophie «en dehors de sa tour d'ivoire», pour ainsi dire; et les deux philosophes ont offert des commentaires très pertinents sur leur perception de l'avenir de notre discipline et de l'impact de la philosophie en dehors de la vie universitaire. La rédaction en chef tient à exprimer sa plus profonde gratitude à ces deux professeur-e-s qui ont pris le temps de nous accorder ces entrevues.

Nous sommes heureux et heureuses de vous présenter la 14e édition de *Pensées Canadiennes* – La Revue canadienne de premier cycle de philosophie. Cette année a été incroyablement excitante pour nous, et nous sommes plus que satisfait-e-s du résultat. Nous espérons que vous apprécierez la lecture du journal, autant que nous avons apprécié le mettre sur pied pour vous.

De la part de la rédaction en chef,

VIRGINIE SIMONEAU-GILBERT  
ERIC TWEEL  
TIGER ZHENG



# Editors-in-chief

## La rédaction en chef

Tiger Zheng is a recent McGill graduate with a keen interest in moral philosophy, especially in the tradition of Neo-Aristotelian virtue ethics following Hursthouse and Foot. He will be continuing his education at the University of Guelph in the coming September where he hopes to examine the juxtaposition of metaethical constructivism and situated epistemologies with virtue ethics. His secondary interests include the reconciliation of virtue ethics with alternative moral frameworks such as care ethics and those propounded in Eastern traditions, and the extension of virtue ethics into applied arenas, especially those involving environmental ethics and bioethics. He devotes what little spare time he has left to music and finding the hoppiest IPA imaginable.

Tiger Zheng est tout récemment diplômé de McGill et a un intérêt marqué pour la philosophie morale, en particulier pour la tradition de l'éthique de la vertu néo-aristotélicienne de Hursthouse et Foot. Il poursuivra ses études à l'automne prochain à l'Université de Guelph où il compte se pencher sur la juxtaposition du constructivisme métaéthique et des épistémologies de la connaissance situées avec l'éthique de la vertu. Ses intérêts secondaires incluent la réconciliation de l'éthique de la vertu avec les théories morales alternatives, telles que l'éthique du care ainsi que celles proposées par les traditions orientales. Il s'intéresse également à l'extension de l'éthique de la vertu aux situations appliquées, en particulier celles impliquant l'éthique environnementale et la bioéthique. Il consacre le peu de temps libre qu'il lui reste à la musique et à la recherche de la bière IPA la plus houblonnée.

18 **Eric Tweel grew up in Toronto and has also spent a lot of time in Charlottetown, PEI. He graduated from McGill with a Joint Honours B.A. in Philosophy and Political Science in June 2016. While at McGill, Eric's studies focused on modern European philosophy and culminated in a Joint Honours thesis entitled "Eternity in Time: The Role of History in Nietzsche's Philosophy". Eric will begin studying for his J.D. at the University of British Columbia in September 2016.**

Eric Tweel a grandi à Toronto et a également passé beaucoup de temps à Charlottetown, Île-du-Prince-Édouard. Il est diplômé, en juin 2016, de l'Université McGill avec une spécialisation B.A. commune en philosophie et science politique. À McGill, ses études se sont concentrées sur la philosophie européenne moderne et ont culminé avec une thèse intitulée «L'éternité dans le temps: Le rôle de l'histoire dans la philosophie de Nietzsche». Eric va commencer à étudier le droit à l'Université de la Colombie-Britannique en Septembre 2016.

Virginie Simoneau-Gilbert est étudiante au baccalauréat en philosophie à l'Université de Montréal. Parmi ses champs d'intérêt, on compte notamment l'éthique animale, à laquelle elle s'intéresse de plus en plus depuis l'angle de la phénoménologie animale française et belge. En dehors de ses études, Virginie est impliquée auprès de la Société de Philosophie du Québec, ayant été récemment élue responsable des communications et des adhésions de cette organisation. Elle compte également compléter son baccalauréat en philosophie à l'Université de Montréal en mai 2018, pour s'inscrire ensuite au baccalauréat en droit à la même université. Elle souhaite, après l'achèvement de ses études en philosophie et en droit, défendre activement la cause des droits des animaux.

Virginie Simoneau-Gilbert is currently pursuing a bachelor's degree in philosophy at the Université de Montréal. She is particularly interested in animal ethics, especially those incorporating recent French and Belgian works in the phenomenology of animal life. Besides her studies, Virginie is involved in the Société de philosophie du Québec; for which she has recently been elected as the communications officer and membership manager. She intends to complete her bachelor's degree in philosophy at the Université de Montréal in May 2018, followed by an education in law at the same institution that coming September. Following the completion of her education, she hopes to actively advocate for animal rights.

# Contributors

## Auteur-e-s

Sarah Gorman currently studies Humanities and Philosophy at Carleton University. She has also studied at KU Leuven in Belgium, where she wrote a bachelor's thesis exploring moral theory for bioethics under the supervision of Paul van Tongeren. Sarah is currently interested in the intersection between relational autonomy and religious faith, and she plans to pursue further studies in philosophy once she has completed her bachelor's degree.

Sarah Gorman étudie présentement en sciences humaines et en philosophie à l'Université de Carleton. Elle a également étudié à l'université KU Leuven en Belgique, où elle a rédigé une thèse de baccalauréat ayant pour objet les théories morales en bioéthique, sous la supervision de Paul van Tongeren. Sarah s'intéresse notamment à la relation entre l'autonomie rationnelle et la foi religieuse. Elle prévoit poursuivre des études poussées en philosophie après l'obtention de son diplôme de premier cycle.



22 William Maidment is a third year undergraduate student studying philosophy at Queen's University. He spent the past summer conducting research on the philosophy of happiness through a fellowship from Queen's. Will is currently in the United Kingdom on an academic exchange at King's College London. Will's research interests lie largely in ethical philosophy, both ancient and modern, and with the metaphysical and epistemological problems surrounding questions of how to live and act. He has ambitions of becoming a litigator in Toronto, but is keen to explore philosophy at the graduate level before embarking on law school. When not doing philosophy, Will enjoys playing skiing and playing basketball, representing the Queen's Debating Union, and being unjustifiably optimistic about any of Toronto's professional sports teams.

William Maidment est un étudiant de troisième année au baccalauréat en philosophie de l'Université Queen's. Durant l'été dernier, il a conduit une recherche sur le bonheur en philosophie au sein d'une association de l'Université Queen's. Will est présentement en échange académique au Royaume-Uni, au King's College de Londres. Ses recherches portent principalement sur l'éthique (ancienne et moderne), et plus particulièrement sur les problèmes métaphysiques et épistémologiques entourant la manière de vivre et d'agir. Par ailleurs, Will souhaite devenir plaideur dans la ville de Toronto, mais désire entreprendre des études supérieures en philosophie avant de s'inscrire en droit. En dehors de ses activités philosophiques, Will aime également faire du ski, jouer au basketball, représenter la Queen's Debating Union et être optimiste de manière injustifiée concernant les équipes professionnelles sportives de Toronto.



Eric Christenson is a graduating student at McGill University. Although his diverse philosophical interests span German idealism to psychoanalytic theory to the philosophy of mathematics and logic, he primarily directs his attention towards aesthetics (continental, analytic, and historical). His current research focus is the intersection of German proto-romanticism and Kantian moral psychology. Eric intends on pursuing a career in psychoanalysis.

Eric Christenson est un finissant de premier cycle en philosophie à l'Université McGill. Il s'intéresse, notamment, à l'idéalisme allemand, aux théories psychanalytiques, à la philosophie des mathématiques et à la logique, mais il porte un intérêt particulier à l'esthétique (continentale, analytique et historique). Ses recherches actuelles portent sur la relation entre le proto-romantisme allemand et la psychologie morale kantienne. Eric prévoit, par la suite, entreprendre une carrière en psychanalyse.



24

Corinne Lajoie est étudiante à la maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal depuis janvier 2016 et détient une majeure en philosophie et une mineure en littérature comparée. Ses recherches actuelles portent sur le rôle de la normativité en perception dans la phénoménologie de Edmund Husserl et Maurice Merleau-Ponty, principalement à travers les paradigmes de l'habitude et de l'orientation.

Corinne Lajoie holds a bachelor's degree in philosophy (major) and comparative literature (minor) and began pursuing a master's degree in philosophy at the Université de Montréal in January 2016. Her current research focuses on the role of normativity in perception in the phenomenology of Edmund Husserl and Merleau-Ponty, mainly through the paradigms of habit and orientation.



C'est un intérêt poussé pour les questions concernant les théories de la connaissance qui a conduit Simon Rousseau-Lesage vers la philosophie. Après trois années d'études à l'Université de Montréal, il termine aujourd'hui son baccalauréat et commencera sa maîtrise l'année prochaine au sein de la même institution. Il s'intéresse plus particulièrement aux questions à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives, convaincu de la pertinence d'un dialogue interdisciplinaire entre les sciences humaines et naturelles qui étudient l'esprit humain. Récipiendaire d'une Bourse d'études supérieures du Canada au niveau maîtrise (CRSH), son projet de recherche devrait porter sur la question de la naturalisation de la phénoménologie, les enjeux épistémologiques qui s'y rattachent, ainsi que les avancées dans le domaine depuis deux décennies. Simon est également assistant de recherche à l'unité de neuroéthique de l'Institut de recherches cliniques de Montréal, où il a notamment participé à certains projets touchant au libre-arbitre dans les contextes de dépendance ainsi qu'à la communication du pronostic dans les soins de neurologie néonatale difficiles.



Simon Rousseau-Lesage was driven to philosophy by an interest in questions on the theories of knowledge. Three years into his studies at Université de Montréal, he is currently completing his degree and will begin pursuing a master's degree next year at the same university. Motivated by the relevance of an interdisciplinary dialogue between the humanities and natural sciences in the study of the human mind, he is particularly interested in the intersection of phenomenology and cognitive science. As a recipient of a Canada Graduate Scholarship for master's level (SSHRC), Simon's research will address the naturalization of phenomenology, its epistemological issues, and the progress that has been made in the field during the last two decades. Simon is also a research assistant at the Neuroethics Unit of the Institut de Recherches Cliniques de Montréal (IRCM), where he has participated in projects related to free will in dependency situations and the communication of prognostic in difficult neonatal neurology care.

# Interview with Colin Macleod

*Professor Colin Macleod is an associate professor and current chair of the philosophy department at the University of Victoria in Victoria, BC. Prior to his appointment at the University of Victoria, he has also taught at the University of British Columbia and Simon Fraser University. His primary research interests lie in political philosophy, ethics, and philosophy of law.*

*Pensées canadiennes*: What initially motivated your critique of liberalism?

28

*Colin Macleod*: A good friend of mine directed me, at one point when I was in graduate school, to the work on equality by Ronald Dworkin. Dworkin wrote two very famous essays, called “What is Equality? part one: Equality of Welfare” and “What is Equality? part two: Equality of Resources”. I read them, and became very interested in them. But I should say there’s a sense in which my book is not entirely a critique of liberalism per se. Many people would characterize the views I would defend there and elsewhere as liberal egalitarian. The book is more specifically an analysis of the particular variety of liberal egalitarianism defended by Ronald Dworkin in his series of essays and books. Dworkin has a very interesting idea that the market – in economic theory, the idealized version of a market – could be used as a tool to understand what equality is and requires. Many egalitarians traditionally have thought that market arrangements tend to be hostile to equality. Dworkin has this very intriguing idea that, at least in theory, markets help us understand what equality really is.

*Pensées canadiennes*: O’Neil wrote a review for this book where he suggests, at least passively, that given the subtitle of the book, you don’t go as far enough in critiquing liberalism. Since the two decades when your book was first published, do you have any new responses to that?

*Colin Macleod*: I guess one thing I would say is that liberalism is what is called an essentially contested concept. There are many different understandings of liberalism. For example, some people would characterize liberalism in ways that I would probably call neo-liberalism: a characterization of liberalism involving a very minimal state, no system of redistribution, and no form of social democracy. Because it is a contested concept, there are difficulties in understanding what liberalism really is. Like many people, I think that we can learn a lot about liberalism by both looking at the historical tradition of famous liberals, whether they be enlightenment liberals like Kant or Locke; 19th century figures like Mill; or most importantly in the 20<sup>th</sup> century, John Rawls. Those theorists all stand for rather different things when we look at the details of their views and examine them. I think liberals understandably think that it’s important that certain kinds of freedoms be protected such as freedom of speech or association in particular. Other basic political liberties such as the opportunity to equally participate in democratic community are also very important. At that level there’s a large degree of consensus about the basic requirements of liberalism. I think when people like O’Neil wonder if my critique of Dworkin goes far enough, they’re wondering

whether we should challenge the assumptions about the role of state, or how a just society tolerates or relies upon economic markets as a way of determining the resources or opportunities to which people have access. My view on that is we should be receptive to some of the values achieved by markets, but we shouldn't think that they are essential to a just society. Consider, for instance, Rawls, who is often characterized as a paradigmatic example of the liberal. What kind of social system does he favour? It's not liberal capitalism. He explicitly rejects liberal capitalism. Instead, he endorses what he calls a property owning democracy. Now if we look at Canada, the United States, Britain, or Australia; are they property owning democracies? No, they're nothing like property owning democracies. A property owning democracy is one in which the distribution of resources and opportunities are much more egalitarian and the ownership of private resources is widely dispersed. In Rawls' ideal, there are still markets, but, as a society, people have genuine equal opportunity in order to achieve and pursue social positions, careers, and so on. That's not the society we live in, but for Rawls that's what liberalism requires and that's the kind of society I find compelling from the point of justice. So I think some liberal ideals – that is, philosophical ideals of liberalism in the Rawlsian egalitarian mold – offer a basis of radical critique of our current institutions. By contrast, I think in popular culture people often think of liberalism as defending the status quo, more or less, with some adjustment.

29

*Pensées canadiennes:* You argue that Dworkin bases too much on the markets. A big part of your critique deals with a distinction between real and actual preferences, and that agents' preferences might not map onto what they should prefer for a good life. There seem to be a lot of hidden premises built into this such as the split between real and actual preferences. How should we understand this distinction? Does it imply, for instance, a value realism about actual preferences?

*Colin Macleod:* In the book, I'm not defending anything that might be called moral realism as a metaethical view, but I am sympathetic to some version of that. When I talk about preferences in my book, I think I am making a less theoretically loaded observation, and that's simply that sometimes there are circumstances when what we prefer doesn't track what is our actual good even by our own lights. So, for example, if you think of occasions in which you have really wanted something, and then you get it and you realize, "Oh that wasn't really valuable." There are many conditions under which we might doubt peoples' preferences reliably track what's really in their interests. Consider the following: lack of information; distorted conditions of ideology, in the extreme case, brainwashing; lack of opportunity to deliberate; intoxication; or serious mental

illness. All these conditions can distort what people perceive themselves to want. So, in the context of the book, I am making a less elaborate claim about the objectivity of value. That being said, I do think that we have reason to believe that there are things that are objectively valuable, and that when we, as agents, try to figure out how to lead our lives or what we should do, some of what we're doing in that deliberation is trying to figure out what really is valuable, and what really is a good life. Should I be a professor of philosophy, or should I try to play tennis? What would make my life good? Should I be married or should I be single? Should I develop this or that talent? In all these choices we face, both profound and banal, we are trying to figure out what really is valuable, not just what we want. We realize, or most of us realize, that we can make mistakes. That doesn't mean that I, or any other philosopher, is in a position to tell others, "I know for you what is valuable, and you don't know, and it's okay for me to force you to do what's good for you", but that's a different issue.

*Pensées canadiennes:* In light of this, what do you see as the relationship between moral and political philosophy?

*Colin Macleod:* I think that they are continuous in the sense that they are dealing with normative principles that affect deliberation about how to act both and individually and collectively. Of course, some moral philosophy deals with issues in metaethics that are not present in political philosophy, and some moral philosophy in the normative areas deal with specific acts in contexts that are not especially political. Some political philosophy focuses on issues of the design of social institutions, or how social institutions should influence the system through which the distribution of benefits and burdens is effected. We recognize that there are many different ways we can organize our collective lives: we can have a democracy or an aristocracy; we can have a democratic socialist community or a libertarian market; and many choices in between. Political philosophy tries to identify the principles that should help guide us in determining what our social institutions should be. But both moral philosophy and political philosophy in the tradition I work in involves making value judgments about what is right or wrong, good or bad, or just or unjust. So I don't think there's a sharp divide between moral philosophy and political philosophy in terms of the concepts or tools that are used. It tends to be area of focus that differentiates moral philosophy from political philosophy.

*Pensées canadiennes:* If you could suggest one general takeaway from your book or work in political philosophy, what would it be?

*Colin Macleod:* The main takeaway is that Dworkin's very influential account of distributive justice is flawed. There's a lot to be learned from it, but it's

flawed. In particular, his claim that markets are essential to the interpretation of justice is mistaken. The other facet of my work which has dominated my work for the last 15 years or so are issues that I mention at the end of that book, but didn't pursue in the book. These are issues of how theories of justice should be adapted or developed to accommodate the distinctive claim of children in families. I've done a lot of work in that vein more recently.

*Pensées canadiennes:* What would you characterize as the practical impact of your work? If the ghost of Plato were to come down from the clouds, so to speak, and declared you the philosopher king to shape social institutions as you saw fit, what would you do?

31

*Colin Macleod:* My view is that we should strive towards creating a community – not just within our own countries, but globally – in which everyone has equally good opportunities to lead fantastic lives, or to flourish. I think we should try to ensure that people have the opportunity to lead good lives, or for the opportunity to lead good lives to be equally good. It shouldn't matter whether one is born in Canada, or India, or sub-Saharan Africa, as to what your life prospects are. At the moment, it makes a huge difference. I think that's a great injustice. Some of us are very lucky. Some of us are very unlucky. I think we should work towards a world in which people can live good lives and work together peacefully and cooperatively and yet lead different lives and do different things. On the door of my office I have a quote from [John Rawls'] *A Theory of Justice*: "Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought". I believe that. I believe we live in a very unjust world, and in a very unjust country. I think a lot of people share that view, though they disagree, at the end of the day, on what we should do to make it better. Moral and political philosophy can play a very important role in helping us determine what justice requires, at least ideally. Philosophical inquiry is relevant to helping us determine what kinds of practical and feasible social reforms we require.

*Pensées canadiennes:* What would be your first prescriptions? What are the first steps we should to take towards this as Canadians?

*Colin Macleod:* It's a difficult question. I guess it would depend on in which domain we are considering. If we're talking about in the domain of global justice, I think that we should make efforts and attach great urgency to eliminating the enormous deprivation and suffering of children in the world who lack the resources, nutrition, and healthcare to live good lives, secure and safe places to live, and receive good education. We should work on making the world better for those who are the worst off.

*Pensées canadiennes*: Do you mean this in a Rawlsian sense?

32

*Colin Macleod*: In one sense, except that Rawls is famously skeptical that principles of egalitarian justice apply globally. But I think that there's many important political philosophers think that there's urgency to eliminating the deprivation of the poorest. Also, although I don't work on the topic, I think both individually and collectively, we need to take seriously issues of climate justice. We need to move more quickly than we are moving to address this both because human caused climate change poses a threat in the long term to many communities, but also because, in the short term, its most severe effects will be on the most disadvantaged who are usually the people who have the least power politically to effect the relevant changes. I think climate justice is an important issue and I see it as associated with distributive justice. If I could snap my fingers, like everyone else, I'd stop the wars and eliminate extreme poverty.

*Pensées canadiennes*: Given that, what's your assessment of where we stand as a country?

*Colin Macleod*: I think our success has been mixed. Within Canada, there are ways in which we have tried to address unjust inequalities socially. I think that Canada is well known both in political theory and in political practice for trying to deal with cultural, ethnic and racial diversity and its recognition of multiculturalism and the equal standing of citizens in the community despite these differences. In practice, of course, there are many communities, such as indigenous communities, for whom the fruits of social democracy have not been extended. There's still a lot of racism, disadvantage, and poverty, and I think that Canada needs to wrestle with its legacy of colonialism and consider how best to address that. I think that there are a lot interesting theorists, both indigenous and non-indigenous, who are trying to find positive ways forward on that. I think it's an incredibly difficult task. Has Canada done a good job on that? Well, I think the answer is no. Have we made some modest achievements from the point of justice? Yes. What's the trajectory of the governments we have, both federally and provincially? I think it's mixed. In British Columbia, for instance, despite being one of the wealthier provinces, we have ridiculous rates of child poverty. I don't think we should have any children that are in poverty in British Columbia. I think that the federal government acknowledges that the levels of inequality that we have in Canada are objectionable. They're not as bad as they are in other places, but they are still objectionable. Has Canada contributed enough to the alleviation of problems globally? We like to think of ourselves of

peacekeepers. I think there genuinely is a legacy of contribution in that respect, but we've also failed to, at least in recent years, take an effective leadership role on climate justice. I think our contributions with respect to issues of global poverty have been inadequate, but we're inadequate like many other wealthy countries. We have reasons to be guardedly proud of some of the things we've done, but we also can't be smug, there's still much work to be done and [that] we could have done.

33

*Pensées canadiennes:* Right, so we can't rest on our laurels, so to speak. Moving on to the subject of the environment of academic philosophy, do you think there's an analogous issue or assessment? How do you feel about the current climate of the discipline in terms of inclusion of people of colour and women, for instance?

*Colin Macleod:* That's a good question and important question. I think that professional philosophy, certainly in political and moral philosophy, has become more open to a diversity of voices. Feminist voices in philosophy have received a greater recognition as significance than they used to. There's receptivity to projects that critique mainstream theory and point out ways in which it has been exclusionary, and ignored racial injustice. These critiques demonstrate the importance of giving voice to disadvantaged communities. I think that, at least in the theory, when people think about this, there's a lot of work that grapples with such issues in an interesting and exciting way. Traditional philosophy has benefitted from the critique offered from a variety of sources. With respect to the actual inclusion in the profession of women and other minorities, there's still work to be done. I hope that it gets better, and I think that there are good faith efforts made by departments, but, still, when you look around the departments in North America, white guys are overrepresented in relation to their proportion in the population, and women and people of colour are unrepresented. Other disciplines have made greater strides in this than philosophy has in its professional guise. That is regrettable and gives us reason to think about the degree to which the way in which philosophy is done is inclusive. We need to be open to possibilities. The traditional philosophic canon that people think is important is one that is dominated by male figures, and almost all of those under one description: white male figures. Aristotle, Descartes, Kant, Mill and so on – it's a long list. I think many people think that critically examining the canon is an important thing to do, and, as we move forward in contemporary philosophy, it's much easier from a pedagogical point to find diverse voices to include. But I think many philosophers, and this is true of me too, think that it's important to understand Kant and Mill and Hobbes and Aristotle and Plato. And so, almost given the historical orientation

of the discipline, those figures will be present. We don't have the same set of historical materials and books written by others to draw upon in the same way. Although some critics have pointed out that there are resources we haven't taken seriously. I think it's an ongoing challenge many departments are receptive to: being more inclusive; thinking critically about their curriculum; and maybe [considering that] some things in the canon need to be challenged.

*Pensées canadiennes:* Many of our readers will have faced a recurrent question from their friends and families: what's the importance of philosophy?

*Colin Macleod:* Perhaps understandably given nature of philosophy, people think it's not very practical. They think it may be interesting and it may be hard but not useful. It's partly because, unlike other subject matters, there's no direct route to a career outside of academic philosophy. Aside from professional academics like me, people don't get jobs as philosophers. But I think that there's a lot of evidence that the training that you get in philosophy with regard to carefully analyzing arguments, to reasoning critically, to distinguishing between sound and unsound arguments, to expressing ideas clearly and precisely, to be creative in one's understanding – all those features that are heavily influenced and integral to successful philosophy – just happen to be extremely valuable for doing other things. Just outside my door, there's a list of studies about the power of philosophy and how well people who study philosophy do in other sorts of professions, and actually go on to have rewarding careers and even make money. One thing to observe is that people shouldn't be worried about people studying philosophy in terms of career prospects and so on. It's a very valuable degree for what it offers. I also think, quite independent of its value for getting into law school, succeeding in a profession, getting a job, or being a valuable employee in a whole variety of contexts, philosophy addresses fundamental questions about the nature of reality, nature of knowledge, nature of morality, what is justice, or how to lead our lives; and it does so in a very systematic way. I think all of us, whether we are professional philosophers, or just ordinary people, have reason to engage in these sorts of reflections, and they are relevant to leading a good life both as individuals and collectively. I don't want to say that philosophy is the only domain in which that happens. There are other disciplines that also study such things. You can learn a lot about the nature of a good life by studying literature or the insights of Shakespeare. You can learn a lot about political communities by studying political science. All sorts of disciplines can contribute. Still, there is something valuable about the

way in which philosophy entertains these questions. It's kind of cliché, but Socrates said that the unexamined life is not worth living. Philosophy takes that claim very seriously and systematically engages in that kind of examination of all kinds of things. For me, the point of departure of a lot of philosophy is just what ordinary people encounter in their lives. I don't work in metaphysics or epistemology, but if you think about questions like "how do I know I'm not dreaming or what's real? How do I know things?" I think those are profound and important questions, and studying philosophy gives insight into what other thoughtful people have thought about them. But, perhaps more importantly, it gives students valuable tools to systematically think about these issues for themselves. I honestly think that everyone should study a bit of philosophy. Not everyone should be a philosophy major, that would be silly of course, but I think that it's very valuable both, as we say, intrinsically and instrumentally.

35

*Pensées canadiennes:* Thank you very much for your insights; before we let you go, do you have any final thoughts or pieces of advice that you would like to pass on to the readers?

*Colin Macleod:* I would encourage you to read philosophy passionately and carefully and to discuss it with friends, family, and, if you're a student, with your professors. With my classes, I think classes work better both in terms of their liveliness but also intellectual engagement when people are posing questions critically. Be engaged, ask questions, be puzzled, and explore those puzzles with others, and enjoy it.

# Entrevue avec Marie-Hélène Parizeau

*Marie-Hélène Parizeau est professeure titulaire au département de philosophie de l'Université Laval depuis 1999, après y avoir été engagée en tant que professeure adjointe en 1987, puis professeure agrégée en 1992. Elle est également présidente, depuis septembre 2015, de la COMEST (Commission mondiale de l'éthique des connaissances scientifiques et des technologies). Elle fait aussi partie de la Commission d'éthique de programme européen Agree Skills, qui porte, entre autres, sur l'agriculture, l'environnement et la santé animale. Parmi les intérêts philosophiques de Marie-Hélène Parizeau, on compte, notamment, la bioéthique, l'éthique de l'environnement, l'éthique des nanotechnologies, l'éthique animale ainsi que la philosophie morale et politique.*

**Pensées canadiennes:** Tout d'abord, de manière générale, pouvez-vous expliquer l'origine de votre intérêt pour l'éthique, et plus particulièrement la bioéthique? Comment en êtes-vous venue à questionner le rapport de la science au vivant?

38

**Marie-Hélène Parizeau:** Au départ, j'ai une formation scientifique. J'ai obtenu mon baccalauréat spécialisé en biologie à l'Université de Montréal en 1980 et déjà, plusieurs questions d'éthique et d'épistémologie m'intéressaient, en particulier le clonage animal et humain. À ce moment-là, le débat sur ce qu'on appelait, à cette époque, les manipulations génétiques, émergeait, et plus particulièrement la question de l'utilisation de l'ADN recombinant, qu'on appelle aujourd'hui, la transgénèse ou le transgénisme. J'ai fait mon mémoire de maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal sur ce sujet, avec Louise Marcil-Lacoste, qui m'a formée en éthique. Je me suis alors intéressée aux questions épistémologiques, éthiques et politiques liées à la manipulation du vivant. Ce sont ces questions que je me suis posées d'abord comme scientifique qui m'ont amenée ensuite à la philosophie.

En ce qui a trait à la bioéthique, j'ai fait ma thèse de doctorat en éthique biomédicale, à l'Université de Paris XII, avec Anne Fagot-Largeault, qui est psychiatre et philosophe. Portée par le début de la vague de la bioéthique américaine, j'ai travaillé sur l'expérimentation humaine, la frontière entre le traitement et l'expérimentation, entre la recherche avec l'humain et l'animal. Au début des années 1980, il y avait une grande demande des facultés de médecine pour enseigner l'éthique biomédicale et une ouverture vers les philosophes. En 1988, j'ai terminé ma thèse sur le consentement dans l'expérimentation humaine. J'avais été incluse à une équipe de l'Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM) qui mettait en oeuvre l'essai clinique multicentrique sur la cyclosporine dans le diabète insulino-dépendant. Dans ma thèse se déployaient à la fois un volet empirique et un volet proprement éthique et philosophique. Dans le domaine de l'éthique appliquée, si vous ne savez pas de quoi vous parlez, vous parlez de façon complètement abstraite et fatalement assez peu liées aux réalités, aux pratiques et aux questions que les gens, les scientifiques et le public se posent.

**Pensées canadiennes:** La biologie de la conservation est une thèse que vous abordez, notamment, dans votre livre *Biotechnologies, Nanotechnologies, Écologie: entre science et idéologie*. Tout d'abord, pouvez-vous rappeler, pour nos lecteurs et lectrices, en quoi consiste la biologie de la conservation? Quels sont ses caractéristiques et les principes éthiques sur lesquels elle repose? Comment, durant les dernières années, a-t-elle largement influencé la vie politique et sociale?

*Marie-Hélène Parizeau:* La biologie de la conservation est une partie de la biologie qui est très proche de l'écologie. Au tournant des années 1980, elle s'est affirmée comme une sous-discipline de l'écologie avec un volet double; un volet scientifique (qui consiste principalement à calculer différentes formes de diversité des écosystèmes – génétique, distribution des espèces, etc.) et un volet plus militant dans lequel les scientifiques se faisaient les avocats de la protection de la nature. En effet, puisque la nature ne pouvait pas parler, les biologistes de la conservation avaient tendance à dire qu'ils pouvaient parler en son nom et indiquer quelles étaient les régulations nécessaires ou nuisibles au développement et au maintien des écosystèmes. Par ailleurs, la biologie de la conservation est une discipline qui a eu un impact politique et scientifique énorme, car il faut la replacer dans le contexte des années 1970 et 1980. En 1972, avait lieu la première conférence des Nations Unies sur l'environnement à Stockholm. Dans la foulée, les scientifiques et les ONG internationales se sont mobilisés pour trouver des moyens éthiques et politiques de défendre la nature.

Toutefois, ceux et celles qui ont énoncé les principes directeurs de la biologie de la conservation, consciemment ou inconsciemment, ont affirmé des valeurs très liées à la philosophie de l'environnement et en particulier à la *deep ecology*. Dès le départ, ses défenseur-e-s ont posé la valeur intrinsèque de la nature, qui est un concept philosophique complexe qu'il était un peu étonnant de retrouver dans une sous-discipline de l'écologie. Un certain nombre d'énoncés philosophiques, à la fois épistémologiques et éthiques, ont eu une incidence importante sur les pratiques ces biologistes. Prenez l'exemple de l'Amazonie: l'Amazonie, pour un certain nombre de biologistes de la conservation, est appréhendée comme une forêt vierge, une nature sauvage. Le concept du *wilderness* américain est alors plaqué sur la forêt amazonienne, alors que certain-e-s anthropologues comme Philippe Descola, ont montré que les populations autochtones de l'Amazonie avaient jardiné la forêt brésilienne depuis des millénaires et donc, que la distribution et la densité même des espèces étaient liées à ce jardinage. Mais, selon les biologistes de la conservation, la façon dont nous devons protéger ou gérer sur le plan scientifique l'aire protégée ou le parc naturel doit être liée au concept de *wilderness*, de nature vierge, de nature sauvage sous-jacent à cette discipline.

Au fil du temps, la biologie de la conservation a été prise dans le paradigme et dans les contradictions du *wilderness*, à savoir qu'il n'y a plus beaucoup d'écosystèmes sauvages, de *wilderness* sur la Terre, et que les êtres humains ont toujours été un peu présents. Or, la proposition scientifique des aires protégées entraîne certaines conséquences politiques.

Par exemple, quand les aires protégées sont exportées (comme j'ai vu en Corée du Sud, ou ailleurs en Afrique et en Asie), cela pose des problèmes. Les biologistes et les ONG américain-e-s, à partir d'une certaine conception du *wilderness* de la biologie de la conservation, mettent en place des aires protégées desquelles ils et elles excluent les populations locales. Au Liban, par exemple, on s'est aperçu que les populations locales étaient essentielles à la pérennité des écosystèmes qui avaient évolué depuis plus de 4000 ans, en particulier celui lié à l'espèce du cèdre libanais. On a donc réalisé que l'interaction entre les populations locales et les forêts permettait une certaine orientation de la sélection des espèces dans les écosystèmes et que si l'on arrêta cette action humaine, l'évolution des écosystèmes était complètement différente. Donc, simplement de penser qu'il faille délimiter des zones protégées et en exclure les pratiques humaines montrait que le concept de *wilderness*, à la base de la biologie de la conservation, était un problème qui avait des impacts épistémologiques et pratiques, et qui entretenait une sorte de néocolonialisme scientifique dans les pays du sud. Il s'agit d'un exemple significatif d'une science qui se fait militante.

*Pensées canadiennes:* Dans ce même livre, vous écrivez que «la biologie de la conservation américaine est en crise», et que ce qui est en crise, plus précisément, «c'est la place de l'être humain dans le processus même de l'évolution naturelle et dans temporalité longue». (Paris, Édition Quae, 2010, p. 53)  
 Pourquoi la biologie de la conservation est-elle désormais insuffisante dans sa tentative de penser la question environnementale? Quel nouveau paradigme permettrait de palier à cette faillibilité de la biologie de la conservation?

**Marie-Hélène Parizeau:** Ce que l'on voit émerger de plus en plus comme nouveau paradigme est la biologie de la restauration qui s'est développée encore une fois aux États-Unis, comme sous-discipline produite des communautés scientifiques américaines. Ce paradigme affirme (avec des présupposés éthico-épistémologiques) que la nature n'est pas si fragile, qu'elle a des capacités de régénération en elle-même et qu'il faut simplement lui donner un coup de main. La biologie de la restauration soutient donc qu'il faut faciliter la restauration des milieux pour ensuite laisser la nature suivre son cours, avec des politiques de restauration dans des milieux dégradés ou modifiés par des espèces envahissantes non natives, des zones industrielles, des espaces urbains en friche, etc. dans lesquels on réintroduit des espèces de plantes et d'animaux. Or, cette sous-discipline est très proche de l'aménagement paysager et possède également une fonction réparatrice qui consiste à aider la nature à mobiliser certaines espèces natives qui vont naturellement coloniser les espaces dégradés ou semi-urbains. Du coup, la biologie de la restauration travaille beaucoup

sur l'interaction entre les communautés humaines et les écosystèmes. Par exemple, du côté européen, on trouve des études sur l'aménagement paysager alors que, du côté américain fleurissent des études sur la biologie de la restauration, dans lesquelles on restaure par exemple, des carrières comme on a tenté de le faire au Québec, du côté d'Asbestos.

Par ailleurs, cette branche de l'écologie s'est développée dans un rapport réflexif au concept de wilderness (et sur le fait qu'il s'agit d'un mythe américain), mais également sous l'influence des pays européens et des pays du sud qui affirmaient qu'ils étaient en interaction avec la nature, qu'ils faisaient du «pilotage de la nature», comme disaient Catherine et Raphaël Larrère. Il y a donc une certaine diversité de positions (entre ceux et celles qui défendent une biologie de la restauration et ceux et celles qui défendent davantage un aménagement paysager) qui reflètent des rapports à la nature qui sont fondamentalement culturels.

Je ne peux donc pas vous dire ce qui émergera comme nouveau paradigme mais, ce qui est sûr, c'est que le mouvement actuel en biologie laisse tomber progressivement le concept de wilderness, bien que les Américain-e-s y restent encore très attaché-e-s. Il y a toute une conception de la liberté derrière ce mythe qui est en écho avec l'histoire américaine, la conquête de l'Ouest, etc. et on n'abandonne pas des mythes culturels facilement.

*Pensées canadiennes:* Depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle et le début du 20<sup>e</sup> siècle, la biologie semble davantage se tourner vers la transformation du vivant plutôt que de s'intéresser à la question de la vie, comme vous l'affirmez vous-mêmes dans la conclusion de votre récent article *Comment la biologie répond-elle aujourd'hui à la question: qu'est-ce que la vie?* Selon vous, une biologie purement téléologique peut-elle se passer de questionnements ontologiques ou épistémologiques? Est-il possible de faire de la biologie, à notre époque, sans se questionner sur le traitement éthique du vivant?

*Marie-Hélène Parizeau:* Ce que j'ai voulu montrer dans cet article, c'est qu'effectivement, la biologie contemporaine ne s'intéresse plus à la question de la vie, mais s'intéresse plutôt à la transformation du vivant. La biologie moléculaire, après la Seconde Guerre mondiale, s'est développée de façon exponentielle dans les années 1970 avec le transgénisme. Or, quand on étudie la biologie aujourd'hui, on est dans une situation schizophrénique.

D'une part, la biologie moléculaire est dans l'infiniment petit et opère avec un réductionnisme génétique systématique. Ce mouvement de l'infiniment petit s'est accentué avec la biologie de synthèse qui relance ce réductionnisme à l'échelle des nanotechnologies. Le paradigme de la biologie de synthèse repose essentiellement sur la fabrication du vivant; l'objectif est énoncé sans complexe. Les scientifiques qui travaillent dans

ce champ de la biologie (surtout ceux et celles qui ont une conception d'ingénieur-e), vont dire que les molécules sont les briques du vivant et qu'on peut, par exemple, modifier les nucléotides pour créer une vie synthétique. En bref, il existe d'une part, cette tendance au réductionnisme génétique qui vient affirmer les prétentions des physicien-ne-s qui considèrent le vivant essentiellement comme une échelle de complexité moléculaire. Et d'autre part, on retrouve les écologistes, c'est-à-dire les scientifiques qui s'occupent d'écologie, qui eux, sont dans le macro, dans des échelles de temps incommensurables de l'évolution de la terre et des espèces.

Or, pour un biologiste, ni l'un ni l'autre ne répond à la question «Qu'est-ce que la vie?». L'un dit que le vivant n'est qu'une boîte à outils de biobriques et que l'on peut l'utiliser pour transformer le vivant pour nos propres finalités humaines comme nous l'avons toujours fait. Cet argument de la tradition de la fabrication est utilisé ad nauseam pour montrer l'inéluctabilité du progrès technique: la nature fait des nanotechnologies, l'être humain a utilisé des nanotechnologies au Moyen Âge sans le savoir, etc. On a toujours transformé notre environnement et, maintenant, nous avons de meilleurs outils avec lesquels nous pouvons façonner le vivant selon nos besoins. Dans cette perspective, il n'y a pas de questionnement critique sur la légitimité de la fabrication le vivant: Des questions comme «y-a-t-il des limites à la fabrication du vivant?», ou «pourquoi ou pour quelles finalités modifie-t-on le vivant?», ne sont pas posées. Il s'agit alors uniquement d'un mouvement de coévolution où l'être humain est intrinsèquement lié à la technique et où la technique, qu'elle soit moderne ou antique, est dans un progrès historique continu.

Du côté de l'écologie, on trouve la loi de l'évolution darwinienne. Or, aujourd'hui, quand nous nous mettons à examiner de façon plus précise, sur le plan scientifique, la théorie darwinienne (on se reportera, par exemple, au collectif *Les mondes darwiniens* de Thomas Heams et ses collaborateurs et collaboratrices), nous en venons à la conclusion qu'il y a, dans la construction même de la théorie darwinienne, des lacunes et certaines contradictions. Par exemple, du côté des primates, plusieurs études menées entre autres par Jane Goodall montrent que, dans les sociétés animales un peu plus organisées, certes, il y a de la compétition, mais il y a aussi de la coopération. Par ailleurs, peut-être cette dernière vient-elle modifier l'expression de la sélection naturelle, surtout quand on sait (je me réfère ici à Georges Canguilhem qui a travaillé sur Darwin) que le concept de lutte pour l'existence est directement pris de la théorie économique du XIXe siècle. Il est difficile, vu la spécialisation de la science, d'avoir un regard qui est à la fois distancié et en prise sur les pratiques des biologistes.

Pour revenir à votre question de départ, celui ou celle qui s'intéresse à la biologie aujourd'hui est obligé-e de constater que, par rapport à la compréhension du vivant, celui-ci est appréhendé soit sur le mode transformation dans la biologie moléculaire ou à l'échelle du méta-récit de la théorie darwinienne en écologie. Nous ne parvenons guère à lier et encore moins à réconcilier ces deux perspectives. Quand on fait de la biologie, on a de la difficulté à reconstruire ce qu'est fondamentalement le phénomène de la vie, le hasard et la nécessité chez Jacques Monod, ou la logique du vivant de François Jacob. Aujourd'hui, il semble que les scientifiques sont de moins en moins des philosophes, c'est-à-dire qu'ils et elles sont moins réflexifs et réflexives sur leurs pratiques et leur discipline. Ils et elles sont immergé-e-s dans le monde de la transformation.

43

*Pensées canadiennes:* Pour aller dans le sens de la question précédente, au chapitre 8 du livre *L'être humain, l'animal et la technique* que vous avez codirigé avec Georges Chapouthier, vous affirmez qu'il existe une contradiction importante dans le statut même de l'animal de laboratoire qui est utilisé dans la création d'hybrides et de chimères (Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 173). En quoi consiste cette contradiction? En quoi est-elle représentative de cette perte d'intérêt de la biologie pour le statut ontologique de l'animal?

*Marie-Hélène Parizeau:* Dans un de mes récents articles «Wild, Domestic, or Technical: What Status for Animals?» du livre *French Thinking about Animals* (L. Machenzie, S. Posthumus (eds), Michigan State University Press, 2015), j'ai fait le tour des théories françaises sur l'animal car, aux États-Unis, le débat est posé différemment, davantage en terme de droits des animaux. Du côté français et belge, les philosophes ont essayé de poser la question philosophique de l'animal autrement à partir de la phénoménologie: «comment l'existant animal perçoit-il?».

Or, on retrouve la même schizophrénie dans la question animale que dans la biologie. Par exemple, quand on parle à des biologistes qui s'intéressent au clonage animal, et qui travaillent sur des embryons animaux, pour eux et elles, l'animal est réduit à un matériau biologique ou à un agglomérat de cellules qui a la capacité de se différencier en organes. L'ontologie de l'animal et l'idée de son devenir sont évacuées.

Des ethnologues comme Vinciane Despret ou Dominique Lestel et des philosophes comme Florence Burgat se sont penché-e-s sur le ressentir animal et sur son propre *umwelt* (son propre monde phénoménologique) afin de penser autrement nos relations à l'animal. À partir du moment où l'on pose le monde animal comme un monde différent de perceptions, l'animal compte pour lui-même et ce qui compte, ce sont les relations que nous développons avec les animaux : des relations d'amitié, des relations

d'échanges de services (le chien qui garde la maison et que vous nourrissez, par exemple), etc. Cette perspective permet de casser le modèle moderne de l'objectivation du vivant qui consiste à considérer les animaux comme des simples objets que nous pouvons transformer et manipuler, un peu comme l'animal-machine de Descartes. Ces auteur-e-s sont très intéressant-e-s car, surtout en France où le nom de Descartes est écrit en lettres d'or, ils et elles viennent mettre en cause cette dissociation qui s'est mise en place entre l'être humain et la nature (et en particulier les animaux) avec le cartésianisme. Or, la phénoménologie est ici très riche en descriptions, mais elle n'est pas normative.

Par exemple, le livre de Vinciane Despret, *Penser comme un rat*, est très amusant, car il traite de la façon dont les rats de laboratoire perçoivent la demande du scientifique: le rat voit le rapport au scientifique comme un échange, c'est-à-dire qu'il passe dans un couloir du circuit du biologiste pour avoir sa récompense. Vinciane Despret soulève également le fait que les scientifiques ne veulent pas travailler avec les chats, car ils sont trop indépendants et ne sont pas collaborateurs. Cela montre que les scientifiques qui travaillent avec les animaux ne les perçoivent pas comme des objets, mais que le «contrat naturel» (je fais ici référence au livre de Michel Serres) qui se passe avec ces animaux de laboratoire est un contrat de collaboration. Cette approche phénoménologique pose autrement la question des relations à l'animal de laboratoire telle qu'elle a été abordée par Peter Singer dans les années 1970 dans son livre *La Libération animale*. Il ne faut pas oublier que l'utilitarisme proposé par Singer est un calcul rationnel, même s'il repose sur le critère de la souffrance et du plaisir. Par exemple, si on veut réduire le nombre d'animaux utilisés dans la recherche, on peut le faire au nom «du plus grand bien pour le plus grand nombre». Pour un utilitariste, les animaux restent remplaçables par d'autres êtres sensibles et on peut sacrifier une minorité au nom de ce principe. L'approche phénoménologie permet d'échapper à cette logique utilitariste et de changer la façon de traiter les animaux de laboratoire. Elle vient donc renouveler une réflexion non seulement sur le bien-être des animaux, mais sur la relation aux animaux, quels qu'ils soient: l'animal de laboratoire, l'animal qu'on va manger, l'animal de compagnie, l'animal sauvage, etc.

*Pensées canadiennes:* Selon vous, une nouvelle régulation juridique davantage sévère et accordant un statut d'être sensible à l'animal de laboratoire au Canada aurait quel impact sur la biologie ou la vie scientifique de manière générale? En quoi une nouvelle éthique animale dans le domaine des sciences bouleverserait-elle la méthode scientifique et l'avancement des connaissances?

*Marie-Hélène Parizeau*: La réponse est compliquée parce que je crois fondamentalement que le juridique reflète une partie d'un consensus social qui, lui-même, est l'expression de choix de valeurs collectives plus ou moins explicites mais qui s'enracinent dans une tradition culturelle. On a trop souvent tendance à oublier cela. En d'autres termes, le Canada, par exemple, a adopté avec beaucoup d'enthousiasme la grille utilitariste de Peter Singer et, dans les années 1980 mais surtout 1990, il y a un travail extraordinaire qui a été fait par le Conseil Canadien de protection des animaux. Ce travail était tellement extraordinaire qu'au début des années 1990, je disais de façon critique que les animaux étaient mieux protégés que les êtres humains dans le contexte de la recherche clinique. En effet, les chercheur-e-s font maintenant attention à la dimension des cages et au bien-être des animaux.

Par exemple, dans un autre contexte, si vous allez au zoo de Granby, vous avez des programmes de stimulation des animaux, chose qui était inimaginable il y a 15 ans. La sensibilité collective est en train de changer. Le Canada était donc très en avance dans les années 1990 quand il y a eu toutes ces réformes pour que le bien-être animal soit vraiment au cœur de la préoccupation éthique des scientifiques et que l'on réduise le nombre d'animaux utilisés en laboratoire. Il y a eu des progrès parce qu'en tant qu'étudiante en biologie en 1980, je peux affirmer que le nombre de rats que j'ai dû utiliser en laboratoire pour certains cours était épouvantable: cela me rendait personnellement assez malade. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles je n'ai jamais pris le cours de physiologie où les étudiant-e-s opéraient sur des chats et des chiens.

La sensibilité à la souffrance animale et les moyens de protéger les animaux ont été pensés à travers la grille de l'utilitarisme. Toutefois, actuellement, nous nous apercevons qu'il y a eu des remplacements (par exemple, on travaille davantage sur les tissus *in vitro*) mais que, dans beaucoup de domaines de recherche, nous devons obligatoirement passer par l'animal comme organisme vivant. On ne peut pas simplement, dans l'utilisation des médicaments, se servir de données sur des tissus *in vitro*, car un tissu n'est pas un organe ou un organisme complet. Est-ce qu'on a fait assez de travail dans les universités pour limiter l'utilisation des animaux dans la recherche? Quand je vois ce qui s'est passé à l'Université Laval et dans d'autres universités, je trouve qu'il y a un travail vraiment remarquable qui a été effectué.

Or, à la question «est-ce que nous sommes allé-e-s au bout de la conception utilitariste qui a mené à ces changements de comportements?», je répondrais par l'affirmative. Toutefois, si on veut aller plus loin et si on adopte une approche phénoménologique, la question se transforme : Faut-il

commencer par les animaux de laboratoire ou ne faudrait-il pas s'intéresser à ce qui se passe dans nos assiettes, à la manière dont les animaux sont élevés, à l'élevage en batterie, au fait que nous avons des poulaillers de 5000 poules qui n'ont jamais vu le soleil? Où sont les urgences éthiques? Je ne crois pas que le droit va changer la perception, la compréhension, la relation des scientifiques ou de la société avec les animaux. Ce sont les comportements de quelques uns et de quelques unes qui forcent la réflexion et induisent des changements de valeurs. Aujourd'hui, des jeunes de plus en plus nombreux (je les vois parmi mes étudiant-e-s) sont végétarien-ne-s ou végétalien-ne-s et, par leur comportement, montrent qu'ils ne sont pas d'accord avec la façon dont on traite les animaux.

Dans la recherche médicale, sommes-nous allé-e-s au bout de ce que nous pouvions faire? Cela reste à voir. Je pense en particulier au clonage animal où finalement, les scientifiques savent que pour un animal créé qui est à peu près sain, ils ont produit  $x$  animaux malades. Ces biologistes savent donc pertinemment qu'ils et elles produisent des animaux malades et pour moi, il y a un véritable problème éthique ici, surtout quand on sait que le clonage animal (de veau ou de mouton, par exemple) vise la chaîne de production alimentaire. Ce sont ces problèmes qu'abordent le collectif L'être humain, l'animal et la technique que j'ai co-dirigé avec Georges Chapouthier.

Bref, il y a matière à amélioration, mais c'est collectivement et politiquement que nous devons nous poser d'abord la question de notre rapport à la production animale. Derrière cette question surgissent des enjeux éthiques et environnementaux. Par exemple, les 5000 poules ou les 2000 porcs, génèrent des déchets qui ont des impacts sur les terres agricoles, sur la pollution de l'eau, etc. Que dire quand on fait le calcul des protéines végétales utilisées pour produire 1kg de protéine animale! La question devient un enjeu planétaire global dans le cadre d'une économie mondialisée. L'élevage industriel ouvre donc tout le circuit de notre rapport à l'environnement dans la façon dont nous produisons des animaux de consommation.

*Pensées canadiennes:* Selon vous, que doit-être le rôle du Canada, en tant que pays, dans la protection de l'environnement et de l'animal (bref, du vivant en général)? Quelles politiques ou quels projets de lois le gouvernement fédéral devrait-il adopter pour mobiliser une certaine conscience collective?

*Marie-Hélène Parizeau:* Je ne suis pas certaine que tout cela doive passer par la loi. La loi sert à poser des interdictions et à régler les différends. Des réglementations pourraient être faites, par exemple, dans le champ des nanotechnologies. Actuellement, il n'y a pas d'encadrement réglementaire

dans l'utilisation des nanotechnologies au Canada, alors que l'on sait qu'on produit et qu'on importe toutes sortes de nanotechnologies: des nano-poudres, des nano tubes de carbone, etc. Certains produits commercialisés utilisent des nanotechnologies et les questions de toxicité doivent être examinées (comme celle des emballages alimentaires, dans lesquels on utilise des atomes d'argent comme bactéricide).

Une bonne loi doit s'appliquer partout et être minimaliste. Dans le domaine de l'innovation technologique, je crois beaucoup plus dans des formes de régulations, de réglementations, d'incitatifs pour abandonner certaines pratiques ou en interdire d'autres. Or, le Canada est très en retard si on le compare à l'Europe car, en matière animale et environnementale, on a tendance à s'inspirer de la réglementation américaine qui est laxiste. On a autorisé, aux États-Unis, la production de saumon transgénique et la consommation humaine d'animaux clonés (de bœufs, de brebis, etc.). La tendance actuelle du Canada est le mimétisme par rapport aux États-Unis dont nous sommes les voisin-ne-s et dont 80% de notre économie dépend. Il est très difficile d'introduire la perspective des Européen-ne-s qui demandent, par exemple, un étiquetage sur les organismes génétiquement modifiés (OGM) et sur les nano-produits. Simplement l'étiquetage crée une différence par l'information aux consommateurs et consommatrices qui deviennent plus vigilant-e-s et conscientisé-e-s.

Au Canada, nous favorisons la réponse juridique, mais il faut que la loi réponde à une fonction très précise et nous devons être conscient-e-s qu'une loi, en science, peut causer des complications pratiques car la techno-science crée continuellement des situations inédites. La loi que l'on énonce peut devenir complètement obsolète cinq ans ou 10 ans plus tard. C'est pourquoi, en France, certaines lois sont régulièrement révisées, mais ce processus n'est pas tellement dans les moeurs canadiennes car, contrairement au Québec qui a un code civil, le reste du Canada a une tradition de Common Law.

Nous allons vers un monde qui va être de plus en plus difficile à réguler, car tout le système économique veut, au contraire, augmenter les opportunités et les possibles individuels. Il y a un hiatus. La loi doit être utilisée à bon escient, ce qui n'est pas toujours facile. Par exemple, regardez les débats que nous avons sur «la fin de vie» au Canada: si vous ouvrez ou fermez la porte à certaines pratiques, cela entraîne des impacts à plusieurs niveaux et parfois, nous ne mesurons pas toujours ce qui passe dans la vraie vie et dans les pratiques quotidiennes. Par ailleurs, une loi ne va pas régler tous les problèmes automatiquement, car il faut également une police pour appliquer la loi. L'encadrement de l'utilisation des cellules souches embryonnaires humaines pour la recherche au

Canada est une réglementation très vertueuse : les scientifiques n'ont pas le droit de créer des embryons humains pour faire des lignées de souches embryonnaires et ils et elles ne peuvent ni créer ni utiliser ces lignées. Il est donc très difficile de faire de la recherche au Canada sur les cellules souches embryonnaires humaines. Résultat: certain-e-s scientifiques les importent, et les problèmes éthiques sont tout simplement déplacés dans les pays émergents. À l'échelle de la mondialisation, d'autres problèmes plus aigus sur le plan éthique surgissent, comme: Qui sont les donneuses d'ovules ? Dans quelles conditions donnent-elles les ovules? Actuellement, en Inde, il existe un large trafic d'ovules. Ceux-ci sont exportés dans des laboratoires en Israël qui vont produire des embryons humains dont sont produits des lignées de cellules-souches pour ensuite être exportés dans les laboratoires de recherche dans des pays où la réglementation ou la loi est très stricte. Céline Lafontaine a bien montré cette marchandisation du corps et de ses produits dans son livre *Le corps-machine*.

La réglementation devient donc de plus en plus compliquée. La réglementation nationale est souhaitable, mais il ne faut pas oublier que nous sommes en Amérique du nord dans un contexte où la liberté individuelle est de plus en plus stimulée. Le droit national n'est pas toujours suffisant.

*Pensées canadiennes:* Selon vous, quels sont les impacts pratiques des thèses que vous soutenez dans vos livres, articles et conférences? Comment la bioéthique peut-elle influencer de manière significative les décisions politiques, et particulièrement au Canada? Quelle est sa portée décisionnelle?

*Marie-Hélène Parizeau:* Il est difficile de mesurer un impact mais, à long terme, on peut voir des changements. Par exemple, dans les années 2000, il y avait tout un mouvement et des lobbys pour promouvoir la xéno-transplantation (qui est l'utilisation des organes animaux à des fins de transplantation humaine, comme les organes de porc), car la demande de transplantation d'organes croît. Face à ce mouvement, des juristes, des éthicien-ne-s et des philosophes ont mis en œuvre une consultation nationale sur ces questions et de leur rapport est sortie l'idée que la xéno-transplantation n'était pas une filière à développer pour des raisons davantage culturelles que scientifiques (parce qu'en science, on peut justifier beaucoup de pratiques au nom du progrès ou de l'intérêt thérapeutique). Au plan culturel, beaucoup de résistance se manifestait. Au plan scientifique, la contamination de l'animal à l'humain avec les prions représentait un risque important. Il existait donc toutes sortes de bonnes raisons d'abandonner cette filière de recherche et cette consultation a fait en sorte qu'elle n'a pas été développée au Canada. L'exemple de la xéno-transplantation est un

exemple très concret de l'impact que peut avoir la réflexion en bioéthique.

Or, la mise en place d'une consultation publique et d'équipes de recherche prend du temps. Dans les technologies de procréation médicalement assistée, l'évolution des convictions et des pratiques est très complexe. De nombreuses personnes, aujourd'hui, affirment le fait d'avoir un enfant comme un droit. C'est un domaine dans lequel il y a eu régulièrement des consultations publiques et même une commission royale d'enquête en 1993, le rapport Baird. Dans ces consultations, les philosophes sont appelé-e-s à participer.

Prenez un autre exemple: en 2010, il y a eu une consultation faite par le Commissaire à la santé sur le test de dépistage sérique pour la trisomie 21 et certaines recommandations, qui ont été retenues par le commissaire, ont inspiré les modalités d'accès et la réglementation. Inversement, prenez, depuis 2015, le fait que la fécondation in vitro, au Québec, ne sera plus gratuite. De facto, cela renvoie cette pratique au secteur privé. Cette décision, selon moi, est une catastrophe, car aucune consultation publique n'a été faite et aucun consensus social n'a été construit autour de ces questions. Même si ce consensus est temporaire, il aide à fixer des bornes de bonnes pratiques, à prendre la mesure des arguments pour et contre et à essayer de trouver des solutions qui sont concrètes et surtout équitables. Or, concernant cette question, le gouvernement du Québec a créé une sérieuse situation d'iniquité au sein du système de santé québécois.

Comme présidente de la Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies (COMEST) de l'UNESCO, je peux affirmer que les réflexions en bioéthique ont un impact à l'échelle mondiale. Dans la fracture entre les pays du nord et les pays du sud (ou entre les pays pauvres et les pays développés), nous retrouvons des pays qui, parce qu'ils n'ont pas les moyens, les laboratoires, les scientifiques, les entreprises pour élaborer leurs propres produits, se retrouvent en position de consommateurs et ils n'ont pas de repères. À la COMEST, la réflexion se situe à un niveau mondial, et aborde les enjeux éthico-politiques sur le développement des connaissances scientifiques et donne des outils de pensée à des décideurs et des décideuses. Il est certain que nous ne changeons pas la face du monde, mais nous participons tout de même à un mouvement global qui clarifie les débats et propose des alternatives.

*Pensées canadiennes:* En ce qui a trait aux études en philosophie plus précisément, comment percevez-vous le climat académique en général? Que pensez-vous de certains commentaires discriminatoires (sexistes, racistes ou homophobes) qui peuvent être assez fréquents en philosophie? Comment la philosophie peut-elle se sortir de ce problème?

*Marie-Hélène Parizeau:* Je ne crois pas que ce soit seulement la philosophie qui ait ce problème. Ce sont avant tout des problèmes sociaux. Comme j'ai été la première professeure femme engagée à la faculté de philosophie de l'Université Laval, au début, j'ai dû lutter pour faire ma place et changer certaines pratiques administratives. Cela n'a pas été facile. Aujourd'hui, presque 30 ans après, les mentalités et les pratiques ont changé. Donc, si je compare les deux époques, il est certain que je trouve le climat meilleur qu'avant.

Cependant, au sein de notre société et ailleurs dans le monde, on semble assister à des discours culturels et idéologiques (films, séries TV, internet) qui ne sont pas très tolérants et qui entraînent une remontée de certains schémas très sexistes.

Par ailleurs, dans mon cours d'éthique de l'environnement, je fais une place à l'éco-féminisme. Ceci permet de sensibiliser certains jeunes hommes (car, en philosophie, il y a plus de garçons que de filles) à des dimensions qu'ils ne connaissent pas: l'histoire des femmes, les pensées féministes, etc. Par ailleurs, dans une faculté, en tant que professeur-e, il faut montrer que certains propos sont inacceptables et être actif ou active sur le plan individuel ou dans la façon d'encadrer les étudiant-e-s. Bref, il faut appliquer une certaine déontologie professionnelle.

Cependant, dans la réalité quotidienne, ces questions sont très compliquées. Comme j'enseigne l'éthique, j'ai eu, durant ma carrière, des jeunes femmes qui sont venues me raconter des histoires très problématiques. De plus, nous sommes dans une société dans laquelle chacun-e affirme son individualité. Homme ou femme utilise parfois un pouvoir de séduction pour obtenir des choses ; ça va dans les deux sens. Ces questions sont très compliquées dans leur dimension culturelle et historique. Peut-être devrions-nous plutôt avoir une réflexion collective sur les relations hommes-femmes en société pour éviter l'attrait des stéréotypes ou des assujettissements religieux.

*Pensées canadiennes:* Plusieurs de nos lecteurs et lectrices sont des étudiant-e-s au baccalauréat qui peuvent subir des commentaires négatifs ou des préjugés de la part d'ami-e-s et de membres de la famille concernant la philosophie. Selon vous, quelle est l'importance de la philosophie, non seulement dans la vie politique, mais également dans la vie des gens, celle de tous les jours? Pourquoi faire de la philosophie?

*Marie-Hélène Parizeau:* Évidemment, comme professeur-e, si vous avez le moins le souci de vos étudiant-e-s qui sont au baccalauréat et qui viennent vous voir pour faire une maîtrise puis un doctorat, il faut être très honnête et leur rappeler que la société considère qu'un diplôme de

philosophie, ce n'est pas «sérieux» comme un diplôme d'administration. Or, en même temps, il y a un paradoxe, car si un diplôme de philosophie n'est pas valorisé, on reconnaît tout à fait les qualités des philosophes, comme l'analyse, la synthèse, la capacité de s'exprimer à l'écrit ou à l'oral, etc. Ici, je parle du cas du Québec, car en France, par exemple, la philosophie et les intellectuel-le-s font partie intrinsèque de la vie sociale et culturelle. Au Québec, nous manifestons encore un complexe d'infériorité par rapport à l'intellectuel-le et on lui préfère l'artiste et le travailleur ou la travailleuse. Peu de place est faite aux intellectuel-le-s et la philosophie est donc un peu entraînée dans ce sillage.

Quand certain-e-s de mes étudiant-e-s en philosophie viennent me voir à la fin de leur baccalauréat pour me dire qu'ils ou elles ne feront pas de maîtrise, je leur dis toujours que la philosophie est partout. Nous pouvons très bien faire de la philosophie en étant comptable, employé-e, technicien-ne, peu importe. Dans un métier, il y a toujours des dimensions philosophiques et la philosophie est avant tout un rapport à soi-même; c'est penser, réfléchir sur le monde tel qu'il est, et en même temps, entretenir des relations avec quelques auteur-e-s qui avaient une certaine sagesse sur le monde. La philosophie est donc fondamentalement un rapport intime, un rapport réflexif à soi-même. Dans nos facultés de philosophie, nous faisons beaucoup d'histoire de la philosophie. Bref, «penser sur ce que nous faisons», comme le disait Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*, est quelque chose que beaucoup de gens sont capables de le faire par eux-mêmes et collectivement.

Donc, que pouvons-nous faire face à cette situation? À la fois beaucoup et peu de choses. Il est certain que je souhaiterais qu'il y ait plus de philosophie dans le cursus scolaire – entendu ici comme le développement de la pensée critique (il y en a déjà au CÉGEP et c'est formidable) mais aussi que l'on continue de réinventer des espaces réflexifs publics comme différentes formes de cafés philosophiques, des journées thématiques collectives dans des lieux de la cité, etc. Ce sont des initiatives intéressantes, car elles se situent dans la vraie vie et créent du lien social en habituant les gens à dialoguer, à discuter collectivement. Je souhaiterais aussi que le tournant vers l'interdisciplinarité ne soit pas un vain mot dans la communauté universitaire, et que chacun-e ne soit pas seulement cloisonné-e dans sa discipline. Cela pourrait avoir un effet sur les professions, car nous nous apercevons que, quelque soit le métier, nous devons avoir une réflexivité par rapport à la finalité de ce que nous faisons ou par rapport aux décisions que nous prenons individuellement et collectivement. Il faut inventer de nouveaux lieux, ce qui est plus difficile aujourd'hui, car

les gens ont davantage comme compagnon leur téléphone portable ou leur ordinateur. Les réseaux sociaux apportent de nouvelles dimensions de sociabilité s'ils sont couplés au face-à-face. Il est davantage ardu d'être en rapport interpersonnel, car ce rapport est de plus en plus médiatisé par la technique. Bref, recréer des lieux, des milieux de vie qui intègrent cette dimension réflexive collective, on peut penser à cette petite utopie. En tout cas, de tels milieux nous aideraient à mieux vivre collectivement.

*Pensées canadiennes:* Souhaitez-vous dire un petit mot de la fin pour nos lecteurs et lectrices?

*Marie-Hélène Parizeau:* Aujourd'hui, l'éthique, la philosophie politique et l'épistémologie des sciences sont des champs qui sont vraiment fascinants, car ils sont absolument d'actualité. Ce sont des domaines exigeants intellectuellement car, en éthique appliquée, il faut connaître la science ou la technique dont on parle pour avoir une réflexion qui est pertinente pour les scientifiques et pour la société. Ces champs de la philosophie proposent de beaux défis, et des défis assez urgents.

L'ouverture philosophique, celle que je souhaite, dépasse les sillons traditionnels de la philosophie occidentale ou du miracle grec. Depuis quelques années, une réflexion sur la diversité culturelle, – et avec mon dernier collectif sur la philosophie japonaise contemporaine –, m'a ouverte à la réflexion philosophique non moderne. Des dialogues philosophiques avec d'autres cultures et leur philosophie, nous aide à penser notre monde commun.



M-H Parizeau, S. Kash (sous la direction), *À chacun son développement durable ? De la diversité culturelle aux nanotechnologies*, Collection Bioéthique critique, Presses de l'Université Laval. À paraître automne 2016.

M-H Parizeau, Jacynthe Tremblay (sous la direction), (2015), *Milieus modernes et reflets japonais. Parcours philosophiques*. Collection Bioéthique critique, Presses de l'Université Laval.

M-H Parizeau, J-P Le Goff (textes réunis par), (2013), *Au cœur des débats politico-économiques de la décennie 2000-2010. Les grandes conférences publiques du Prix Gérard-Parizeau*, Presses de l'Université de Montréal.

M. Le Sommer, M-H Parizeau (sous la direction) (2012), *Éthique de la relation*

de soin. *Récits cliniques et questions pratiques*, Paris, Éditions Séli Arslan.

J. P Pierron, M-H Parizeau (sous la direction), (2012), *Repenser la nature. Dialogue philosophique Europe, Asie, Amériques*. Collection *Bioéthique critique*, Les Presses de l'Université Laval.

M-H Parizeau, (2010), *Biotechnologies, Nanotechnologies, Écologie: entre science et idéologie*, collection «Sciences en question», Paris, Éditions Quæ.

M-L Delfosse, M-H Parizeau et J-P Amann (sous la direction) (2009), *La recherche clinique avec les enfants: à la croisée de l'éthique et du droit. Belgique, France, Québec*. Collection *Bioéthique critique*, Les Presses de l'Université Laval.

M-H Parizeau, G. Chapouthier (sous la direction), (2007), *L'être humain, l'animal et la technique*. Collection *Bioéthique critique*, Les Presses de l'Université Laval.

M-H Parizeau, S. Kash (sous la direction), (2006), *Néoracisme et dérives génétiques*. Collection *Bioéthique critique*, Les Presses de l'Université Laval.

M-H Parizeau, S. Kash, (sous la direction), (2005), *De l'inégalité dans le dialogue des cultures: Globalisation, santé et environnement*. Collection *Bioéthique critique*, Les Presses de l'Université Laval. 279 p.

M-H Parizeau, S. Kash, (sous la direction), (2001), *Pluralisme, modernité et monde arabe. Politique, droits de l'homme et bioéthique*. Les Presses de l'Université Laval, Bruylant (Bruxelles), Delta (Beyrouth).

M-H Parizeau (sous la direction), (1997), *La Biodiversité. Tout protéger ou tout cultiver?* Bruxelles, De Boeck.

M-H Parizeau (sous la direction), (1995), *Hôpital & Éthique: rôles et défis des comités d'éthique clinique*. Les Presses de l'Université Laval.

G. Hottois, M-H Parizeau (sous la direction), (1993), *Les mots de la bioéthique. Un dictionnaire encyclopédique*, Bruxelles, Montréal, De Boeck ERPI.

M-H Parizeau (sous la direction), (1992), *Les fondements de la bioéthique*, Bruxelles-Montréal, De Boeck ERPI.

# Bernard Williams Against Utilitarianism: Integrity, Impartiality and the Moral Point of View

56

WILLIAM MAIDMENT

*Bernard Williams' objection to Utilitarianism stands out from other attempts to disprove the moral theory. While most take the object of their criticism to be the consequentialist mode of moral evaluation, Williams' arguments against Utilitarianism use consequentialism as an evidentiary tool to support a unique challenge to the moral theory: Utilitarianism and genuinely rich human agency are incompatible. This paper draws out and evaluates the arguments found in Williams' remarks concerning Utilitarianism, integrity, and happiness and whether or not their limited scope qualifies the strength of Williams' bold contention that a person who follows the edicts of Utilitarianism cannot attain robust human happiness. It then considers the extent to which Williams' argument can be applied to any theory or system which purports to be the locus of moral imperatives. The paper concludes by attempting to reconcile impartiality and integrity such that morality is sensible from the personal standpoint.*

Bernard Williams contends that if a person deliberates according to the requirements of utilitarianism, the result would be a loss of her integrity, or the coherent relationship between her views, commitments, and projects, and her actions. Williams sees integrity as an essential facet of a robustly happy and meaningful human life, thus utilitarianism's inability to make sense of it counts overwhelmingly against its tenability: to demand that a person sacrifice such a vital condition of their life in order to deliberate and act morally is absurd. As we shall see, this argument strikes utilitarianism at a point it shares with moral systems in general: morality places *overriding* demands on people to act a certain way, and blames them when they fail to respond appropriately to these imperatives. The frequent incongruity of motives that are necessary for a meaningful life and motives whose overwhelming force morality requires belies a deeper sense in which the personal and the moral can conflict. For Williams, the result is that the project of moral systematization is a fool's errand in search of a psychological oddity. The aim of this paper is to explicate Williams' complex assault on utilitarian reasoning, before attempting to mute its threatening implications for morality in general by reconciling the personal and moral points of view.

Following the complexity of Williams' thought on the matter, this paper takes a number of steps to reach its conclusion. First, I highlight the essential commitments of utilitarianism as Williams envisions them and use this picture to reveal the strong form of the doctrine of negative responsibility it implies. Then, after having explained the system Williams' seeks to undermine, I present his argument for the absurd demands that utilitarianism places on a person. To do so, I draw on a reconstruction of the case of Jim and Pedro from Williams' *Critique of Utilitarianism* to illuminate the reasons for which utilitarian deliberation destroys a person's *integrity*. This illumination consists in explication of the concept of integrity, support for the claim that it is necessarily absent in the life of someone who genuinely deliberates and acts in the manner demanded by utilitarianism, and proof that being a good utilitarian agent rules out the possession of what is required for robust happiness. Finally, after demonstrating the serious threat this argument poses to utilitarianism I explore an expanded scope of Williams' arguments about the relation between moral imperatives and a person's fidelity to what Williams calls commitments or "projects".<sup>1</sup> I contend that Williams' argument goes beyond

1 Williams, Bernard. "Persons, character and morality" in *Moral Luck: Philosophical Papers*, 1973-1980. Cambridge: Cambridge UP, 1981. Print. Pg. 4

60 utilitarianism to challenge the view that morality is the source of agent-independent imperatives people have reason to observe, without stripping us of the unique projects, commitments, and other aspects of our character that imbue our lives with richness and meaning. If Williams is right that these commitments give shape to a person's character and meaning to her life, their (at least partial) preservation seems to be a concern for the advocates of any reasonable moral theory. The final section of this paper thus consists of an effort to preserve the view that morality places legitimately binding demands on us, while also permitting the robust agency and integrity of persons that seems necessary for happiness and a meaningful life. I attempt to show, essentially, that the "actually happy people"<sup>2</sup> Williams values can still engage with and conform to the force of impartial, binding moral reasons.

UTILITARIAN COMMITMENTS AND NEGATIVE RESPONSIBILITY

In order to understand why Williams takes character, and a genuinely meaningful life, to be incompatible with psychological and behavioral conformity to the requirements of utilitarianism, it is necessary to outline more fully this view and its deliberative constraints. One central feature of utilitarianism is its instantiation of the consequentialist principle: the moral value of an action is assessed in terms of whether it produces the best state of affairs available to the agent for production. In addition to this consequentialist commitment that states of affairs are value-bearers, utilitarianism is characterized by a further, eudaimonistic, feature: happiness forms the basis for the evaluative standard by which states of affairs available for production are compared amongst one another. This comparison is settled by a *maximal* determination: to say that an action is right is just to say that it produces the maximally happy state of affairs available for production<sup>3</sup>. A moral system which identifies happy states of affairs as the sole occupant of the category of intrinsically good things, and thus the goodness of actions with the extent to which they conduce to these states of affairs, entails a "strong form of the doctrine of negative responsibility"<sup>4</sup>. To be responsible for something in the negative sense, according to utilitarianism, is to preclude the incidence of a

2 Williams, Bernard. "Utilitarianism and Moral Self-Indulgence" in *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge UP, 1981. 51.

3 Williams, in his "Critique of Utilitarianism" does not extensively probe the question of how much a utilitarian agent must investigate potential states of affairs before acting. For the purposes of his argument, and for this paper, we can operate as if the deliberating agent has a good sense of what states of affairs will be produced by her action.

4 Williams, Bernard. "Critique of Utilitarianism" in *Utilitarianism: For and against*. Cambridge: Cambridge UP, 1973. 95.

maximally happy state of affairs by refraining from acting in a way which would bring it about that this state of affairs obtained. The agent is, thus, a cause of a sub-optimal outcome relative to those available to her for production. This is an uncontroversial claim about the utilitarian view of causation and responsibility, for it falls directly out of the consequentialist and eudaimonistic features of the theory. It is structurally analogous to the framework of Peter Singer's intuition pump about the blameworthy status of an agent whose explanation for refraining from wading into a pond to save a drowning child consists in the remark 'I would have ruined my shoes.' The intuitive force of this example concerns the unjustifiability of conduct which disregards a clear moral obligation to produce certain outcomes (in this case, one in which a child does not drown) absent any strong countervailing (utilitarian) reasons. At a level of philosophical depth beyond which intuitions are sufficient evidence of a theory's tenability, however, it is unclear that the structure of thought entailed by utilitarian deliberative rationality is as acceptable as Singer's conclusion. We might think intuitively there are strong reasons to care about consequences, but if Williams' argument is successful it will show that utilitarianism builds upon this intuition a moral system whose acceptance eschews a recognizable form of human agency. Instead of caring about the consequences of what *I* do, because of *my* character, utilitarianism as a moral theory demands of each of us that we abstract away from our character, who we are as a person, when its content comes into conflict with an action that could produce maximally happy consequences. The result is a moral theory that determines what action is morally required based on nothing more than one's relation to causal facts about a given situation. There is no room for any other consideration once it has been determined that a certain action produces maximal happiness.

#### UTILITARIANISM AND INTEGRITY

Utilitarianism, in the form Williams describes as a theory in which action is morally right insofar as it causally contributes to a maximally happy state of affairs relative to those available for production, is indifferent to the independent importance of our dispositions to condemn certain characters and esteem others, our unwillingness to carry out certain actions regardless of what they might produce, and to our commitments about what our personhood will look like general. Insofar as utilitarianism imputes moral significance to these things, it does so in the language of causal contribution: the value of dispositions, emotions, and other features of a person's character, and the conduct they motivate, is derived from their

62 productive contribution to maximally happy states of affairs.<sup>5</sup> Thought and action that rigidly coheres with the requirements of such a moral system, Williams thinks, will often require a dismissal of the importance of our dispositions, commitments, and projects when they do not conform to utilitarian aims. The upshot of this seemingly innocuous requirement is that being the kind of person who can set aside these commitments once the utilitarian bell rings bars one from meaningfully having them in the first place. If producing maximally happy states of affairs is what one must do, then the features of our character such as wholehearted commitments to the importance of treating people a certain way, or the conviction that there are things one simply could never do, that constitute the integrity of persons over time cannot be made. One is a pacifist, but only in the moments where maximal happiness cannot be produced by a violent act on one's part. Utilitarianism understands these commitments strangely because once computed in utilitarian terms of relation to maximally happy states of affairs, the phenomena of character that we imagine as 'making us who we are' cede their influence and importance to the demands of the utility calculus. The motivational states required to unfailingly generate action that satisfies this calculus means adopting a viewpoint of our inner character and its manifestation in the world that prizes whatever produces maximal happiness in a given situation. This dispels the thought that being a person who cultivates a sense of equanimity, deep loyalty to one's partner, or compassion for all people, is an important and worthwhile commitment from which a human life can, at least in part, acquire some meaning and coherence. Once the relevant causal phenomena of a situation have been viewed through a utilitarian lens, and this utility-maximizing deliberation yields a requirement to act in a way that conflicts with these aspects of one's character, their hold on a utilitarian agent would immediately evaporate, taking the possibility of integrity with it. The onerousness of utilitarian demands thus stem in part from this tendency to view persons as causal factors rather than persons with character. The absurdity, for Williams, lies in the theory's suggestion that moral agents should turn this lens inward when deliberating and view themselves as "just the representative of the satisfaction system"<sup>6</sup> that happens to be conditioned by their situation in the world, when this is not the psychological content of a person whose life is happy and meaningful.

5 It can also be the case that, say, kindness is good in utilitarian terms because agents who possess this trait gain happiness from it. But this is merely a causal story being told in terms of one person: its value is understood in terms of its ability to *produce* happiness in people who are kind.

6 Williams, Bernard. "Utilitarianism and Moral Self-Indulgence" in *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge UP, 1981. 4.

In order to press this line of argumentation, Williams constructs an example of a man, Jim, who is conducting a botanical expedition in the forests of a South American country when he stumbles upon a town square in which 20 members of the local population are standing against a wall, kept in place by rope-ties and the ominous presence of many armed militiamen. Standing in front of these unfortunate townspeople is a captain who, after some questioning of the botanical savant, reveals that the people are political protesters who are going to be killed in order to send a message that it is advantageous to refrain from insurrectionist conduct. But out of respect for the honor of his guest, Pedro, the unsavory captain, provides Jim with a grim offer of hospitality: he may kill one of the townspeople himself, and Pedro will mark the occasion by releasing the other nineteen with their lives intact. Utilitarianism, with its essential claim that acts are right when they produce the maximally happy state of affairs available for production, prescribes the judgment that Jim ought to shoot one person, and its calculation is made with relative ease. The utilitarian ledger reads 'cost: twenty lives' in the case where Jim refrains and 'cost: one life' when he shoots. The scales of pain and suffering are significantly heavier in the former case, hence Jim will have chosen the correct action between the two just if he is Pedro's triggerman. Utilitarianism furnishes him with no justificatory reason to refrain from accepting Pedro's offer, hence he will be morally accountable for what follows from failing to do so since "what matters with respect to a given action is what comes about if it is done".<sup>7</sup>

## REASONING AND RESPONSIBILITY

The weakness of utilitarianism which Williams seeks to exploit vis-à-vis responsibility is, importantly, not the content of its claim that Jim should accept Pedro's repugnant offer. Unlike many objections to utilitarianism which concern its permissibility of unsavory acts in certain circumstances, Williams here is not drawing on the moral content of the conclusion about Jim's action to undermine its source. Utilitarianism, if it collapses, will do so because of a problem with the *reasoning* its advocates undertake in order to arrive at their conclusion about Jim's moral obligation in this case. In particular, this process is problematic because it cannot make sense of the *precise* relation between an agent and the actions which they undertake.

The reason Jim must kill one townspeople according to utilitar-

64      ianism is that failing to do so would mean he is responsible for the the non-maximally happy state of affairs that is produced by the shooting of 19 townspeople. This is so because, from the impartial moral point of view that one must inhabit to be a utility-maximizer, right conduct is revealed by an evaluation of which action produces the maximally happy state of affairs available to the agent for production. Jim's evaluation, if he is to think like a utilitarian, thus consists in considering his two options from a third-person identity-abstracting perspective, 'someone kills one person, and nineteen go free' and 'someone kills twenty people', and deciding which one satisfies the requirements of utilitarianism. Without doubt, a maximally happy state of affairs obtains where the former statement describes what takes place in the town square.

Jim, if he is to think like a utilitarian about Pedro's offer, has reached the conclusion that he must kill in part by abstracting away the identity of the causal factors. It is not a morally significant difference through which causal lever, Pedro pulling the trigger or Jim doing so, the two outcomes are caused. Responsibility rests equally on the shoulders of Jim and Pedro in the case where Jim refrains from shooting one person, even though Pedro's willingness to imprison and kill twenty people is a project his character clearly permits, while Jim, if he does choose to refrain, will have done so because killing an innocent person is anathema to his character. Expressed in terms of the example, it does not matter to the utilitarian that in the first case 'someone' denotes a person who has commitments and projects which are anathema to killing someone, and in the second it picks out a man whose central project of the day is precisely pre-meditated murder. Jim and Pedro are equally accountable for the production of sub-optimal consequences.

Utilitarianism's inability to capture the importance of viewing Pedro and Jim as distinct moral agents, each with a separate "moral identity"<sup>8</sup>, lies at the core of Williams' objection. The commitments, values, desires, and projects which structure agency are inaccessible from the perspective of impartiality which characterizes utilitarianism's deliberative calculus. As a result of abstracting away features of our personal identity, impartial utilitarian deliberation cannot account for the importance that our projects and commitments have to us, nor can it make sense of the "relation between a man's projects and his actions"<sup>9</sup>. The result for Jim is that if he truly occupies such a perspective, which he must in order to think like a utilitarian, he will be estranged from the projects, goals, and commitments which structure his identity in the first person point

8            *Ibid.*, 104.

9            *Ibid.*, 100.

of view, but have no bearing on his status as a productive force from the impartial point of view. The moment it becomes clear that fidelity to these phenomena of character conflicts with the prescriptions of the utility calculus, Jim must leave them aside to be an effective causal force. He will, if utilitarianly rational, dismiss the importance of his prior commitment to never shoot an innocent person, and recognize that the moral point-of-view gives him no reason to regret what he's done. Acquiescence to the utility calculus thus cleaves Jim from an essential feature of his character, one that partly constituted *who he was as a person* before stumbling on the manifestation of Pedro's barbarous project.

65

## INTEGRITY AND HAPPINESS

One might wonder why integrity, a sort of personal wholeness which expresses itself as coherence between one's commitments and conduct, is so weighty on Williams' view. Indeed, someone with a consequential agenda might suggest that cases like Jim's rare, but that their lamentable tragedy does not give us reason to believe that moral imperatives are any less significant. 'Morality is not always easy', however true, is by itself an unsatisfactory response if one takes seriously the argument Williams presents about the way utilitarianism views the agents on whom it places demands. Williams' argument is so important because of the conception of happiness (and the kind of life) is available to someone who genuinely thinks like a utilitarian. In particular, Williams draws on the role of genuine commitments in a happy human life to show that since these commitments depend on one's personal integrity remaining intact, and the utilitarian's psychological outlook rules out integrity and bars this type of happiness.

The first move Williams makes in this particular argument is an appeal to the fact that the concept of happiness accommodates more than the pleasurable consciousness that advocates of classical utilitarianism had in mind. He contends we have reason to view happiness in more robust terms. Contrary to classical utilitarian usage, the semantics of the word happiness do not restrict the use of the term to instances in which we seek to designate a certain affective state. Indeed, there is a rich tradition of philosophy which draws on the objective loading of the word to note that happiness is a feature predicable of a life which goes well for the person leading it, something that Williams find absent in earlier articulations of utilitarianism. The type of happiness human beings generally seek is this robust conception. Pleasurable consciousness is likely to be a constituent element of a happy life, but it is something

66 more akin to “satisfaction”<sup>10</sup> that we seek in our own lives and the lives of loved ones. From this conception of happiness, Williams’ move to bring in the value of integrity is an obvious one: if being an agent who leads a fulfilling and satisfied life is a necessary condition of this deep happiness, it is important that the things which agents take to be worthwhile can plausibly be the things around which their lives are structured. In other words, to care about certain things and manifest this commitment in the world is a necessary condition of living a happy and meaningful life. Utilitarianism makes this impossible because it precludes an agent from possessing integrity; the impartial perspective, by cleaving from the agent the projects and commitments which animate her life from the first-person perspective, hollows out the central part of human agency which consists in the relation between our commitments and how we choose to act.

Utilitarianism cannot make sense of this because the impartial view of commitments is irreconcilable with the view of an agent whose identity consists in fidelity to these projects. The discordance between the view of oneself as an impartial productive apparatus, on one hand, and a person with goals, projects, and commitments on the other, reveals itself in the radically contingent nature of these commitments on the utilitarian view. The effect of utilitarianism’s inability to leave room for the latter viewpoint is to make the concept of commitment unrecognizable. You must be willing to undertake any action, regardless of its precise content, if the utility calculus reveals that this action conduces to a maximally happy state of affairs. It is plain to see that this diminishes the intelligibility of the concept of commitment by mandating that agents act without hesitation in ways which flout these commitments. To be prepared to dismiss the claims which our commitments and projects have on our identity, which one must if they are to be motivated by utilitarian reasons, is to be unable to wholeheartedly make such commitments in the first place. The result, in light of the conception of happiness, which requires animating one’s life with worthwhile projects, is disastrous: one will be unable to adopt the genuine commitments and projects with which happiness is intertwined. For parents who stake so much of their happiness on providing for their children, or people for whom lessening the impacts of global poverty by donating to certain charities constitutes a life-animating project, devotion to the utility principle may well turn out to frequently revoke their claim to be justified in acting on these commitments. If they really wish to act like utilitarians, these people will come to view their counter-utilitarian dispositions and desires as mental content which has no rational hold

on them when they prescribe action which runs counter to the utility principle. To be an effective moral agent on the utilitarian view requires being unmoved by dispositions like fairness and generosity when unfair or ungenerous conduct happens to conduce to a maximally happy state of affairs. This Williams thinks, is an affront to the possession and cultivation of these dispositions of character in the first place. Utilitarian effectiveness is purchased with the incredibly high price of the type of genuine identity, without which robust happiness seems impossible.

67

#### A HEDONISTIC REJOINER

One conceivable way out of the problem is a defense of hedonism. If, as Bentham, Sidgwick, and Mill in his oddly bi-furcated way theorized, happiness truly consists in the experience of pleasurable consciousness at a given instant then the alienating consequence of inhabiting the impartial viewpoint is muted. Williams' conclusion fails to move the hedonist because the wholeness of one's agency is much less intertwined, if it is connected at all, with the conception of happiness entailed by this psychological commitment. If integrity is not a condition of happiness, its absence does not bear on how happy we are. Yet this earns, at best, a pyrrhic victor for most of us: this rejoinder is only genuinely capable of refuting Williams' argument if one is willing to operate within a hedonistic framework of happiness. In addition to greatly restricting the number of people who would make such a claim about conceiving of their own happiness as consisting in psychological pleasure, it is an incredibly arduous, and probably futile, task to speak meaningfully about how an agent's life is going for them solely with reference to the pleasure which they experience. A wave of sophisticated objections about the hedonist's validation of many psychologically pleasurable existences which some of us plausibly would not wish for our loved ones to have, such as a bouncing around from one bar to another like a Hemingway supporting character, can be deployed to undermine any evaluative potential of hedonism. It is one judgment, perhaps unintuitive but not absurd, that such a life has significant value for the person leading it; hedonism's weakness lies in its inability to support such a claim, since its primary evidentiary resources are an agent's affective states.

That the theory has no such evaluative pretensions may satisfy the hedonist, but it would saddle with what would be, for most of us, an intolerably narrow conception of happiness, one insufficient for evaluating our own lives and for making sense of the desirability of others. The hedonist's conception certainly would not be attractive to someone

who desires the type of fulfilling, committed life Williams' argument aims to safeguard. In this sense, Williams' objection about the relation between integrity and happiness stands. Insofar as utilitarianism's erosion of the former precludes it from accommodating a robust conception of the latter, which depends importantly on being able to commit to the projects which animate an agent's life and can even form the standards by which she evaluates her own existence, it is a theory whose consequences for happiness seem dire. This is a good reason to reject it as a desirable, or even conceivable, psychological outlook. As we will see, for Williams this invites an even more pressing question about the possibility of inhabiting an impartial moral perspective. Before posing this question more clearly and attempting to provide a solution that preserves moral theory and integrity, I consider the role that *production* plays in utilitarianism's peculiar conception of the moral life.

THIRD-PARTY CULPABILITY:  
UTILITARIANISM, PRODUCTION, AND THE MORAL DOMAIN

Williams makes a compelling point when he notes that to view a person as morally responsible for a non-maximally happy state of affairs in which they were causally involved is to mischaracterize, or even overlook entirely, what it means to be an agent with goals, projects, and commitments. It suggests that constituents of character like kindness, fairness, or a love of justice, feature in accounts of moral conduct, to the extent they are present at all, in terms of their conduciveness to action that produces maximally happy states of affairs. This is why Jim's strong aversion to shooting an innocent person, in light of Pedro's proposed alternative, cedes any utilitarian importance once it cannot be instrumentally valuable to production; there is no utilitarian language, in Williams' conception of the theory, available to describe the moral relevance of Pedro being a person for whom murder is a useful political tool, and for Jim a largely incomprehensible act. Extension of this mischaracterization to a person's conception of their own life morphs the misunderstanding of agency and responsibility that takes place at third-person level into alienation from the constituents of one's own character at the first-person one. Stringent acceptance of this view of morally permissible action precludes a person from conceiving of things like overwhelming loyalty to their children, or an outright prohibition on a certain action as important to what Williams calls their "practical or moral identity"<sup>11</sup>. The importance of these to a

11 Williams, Bernard. "The point of view of the universe: Sidgwick and the ambitions of ethics" in *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 169.

person cannot be captured in terms of their causal power to bring about happiness; they are not the sort of thing whose value is understood solely instrumentally.

WILLIAMS BEYOND UTILITARIANISM:  
THE POINT OF VIEW OF MORALITY

Doubts about our access to an impartial moral perspective present themselves implicitly and explicitly throughout Williams' writing. One instance that at least partially corroborates this observation takes place in a discussion of Sidgwick's attempt at ethical theory. This attempt goes poorly, Williams thinks, largely because of its suggestion that we have an abstract, impartial point of view from which we can observe moral facts about the world and deliberate accordingly. In Williams' words, "there is no conceivable exercise that consists in stepping completely outside myself and from that point of view evaluating *in toto* the dispositions, projects, and affections that constitute the substance of my own life."<sup>12</sup> Here, as elsewhere, Williams is keen to emphasize the essentially personal nature of moral deliberation; the actions which spring from it are, if free, endorsed by a person whose perspective is shaped by the commitments, values, and dispositions of character that give their life meaning. To suggest that these are explicable from another point than one's own is absurd. Another view of Williams' that fits neatly with an opposition to the plausibility of impartial deliberation about how to *act* is revealed in his now famous paper "Internal and external reasons". Williams' conception of what reasons for action exist for a given person can be distilled down, without too much loss, to one thought: the only reasons for action derive from the contents of an agent's "subjective motivational set", which is constituted by their desires, dispositions, inclinations, and in general their projects and commitments.<sup>13</sup> Reasons of this sort, internal ones, are contrasted with what Williams calls *external* reasons. These are reasons that people have to act regardless of the content of their subjective motivational set. Thus, on this view, 'you have reason to go to the gym' is true of someone even if they have no desire to do so, or no important project, value, or commitment with which such an endeavor conflicts. It is this type of reason that a utilitarian would ascribe to Jim when he stumbles onto Pedro's contrivance, and his departure from its prescription would not be justified by reference to the content of his subjective motivational set. Williams thinks that as far as reasons for conduct go, external reasons

12 Ibid., 169-170.

13 Williams, Bernard. "Internal and external reasons" in *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge UP, 1981. 102.

state are chimerical; they are never true, and operate far removed from any coherent explanation of a person's action.

Given these views, it is easy to envision the scope of Williams' integrity objection expanded beyond the precise brand of utilitarianism he explicitly takes on. Any theory which purports to generate reasons for action that are categorical runs afoul of the character of subjective experience. This is, it seems to me, an indictment of the general perspective of objectivity and impartiality that features in accounts of moral conduct. Any moral theorist, not merely utilitarians, whose concern is to craft a system to which moral agents can subscribe must reckon with this concern. I attempt to do so in the final section of this paper, with full knowledge that Williams' doubts invite considerably more reflection and analysis than I can give here.

70

#### THE PLAUSIBILITY OF IMPARTIALITY

I take it that Williams is right to note that commitments and other constituents of meaningful first-person experience are understood strangely by utilitarianism, but the oddity of its view does not stand as an indictment of impartiality as a general means of deliberating. To inhabit a viewpoint which is not explicitly conscious of the depth of one's subjectivity is not a sufficient condition of alienation. This phenomenon requires a concept of moral responsibility which is so onerous that it separates action from identity - no fact about who *you* are could alter the fact that your moral obligation is to produce the happiest state of affairs, and any reasons you offer against doing so could never mitigate your utilitarian wrongdoing. The result of an indiscriminate approach to the sources of action is that it morphs the agency of different people. But this amalgamation of moral agents follows from the utilitarian's narrow focus on production as the central mode of moral conduct, and is part of a general reduction of moral life that excludes many of the moral items people care about. Impartiality does not involve denying the fact that my projects, commitments, and dispositions are important to me independent of their utilitarian instrumentality; rather, when we reason impartially we adopt a standpoint from which our subjectivity, still intrinsically important, is balanced against others'. From this perspective, we can see that the interests and importance of other people can, in some circumstances, provide reasons in favor of action that override a particular feature of our character. Moral responsibility thus consists not in one's causal relation to states of affairs, but to one's susceptibility to the motivational force that other-regarding considerations embody. It is true that this requires some basic first-person

willingness to regard other people as real and feel them worthy of our concern – thus psychopathy may represent an instance where moral reasons are never accepted, and a motivational analogue never formed, for certain people – but the basic thought is an impartial one. It is from this view that, along the lines of the altruistic thought Thomas Nagel defends in *The Possibility of Altruism*<sup>14</sup>, one can see that a commitment being *mine* does not give it automatic authority to override the interest of someone else. This, unlike the utilitarian emphasis on producing happiness, does not imply a conception of these commitments and projects as things whose importance is derivatively acquired through a causal relation with happy states of affairs. It is unsurprising that the imperatives of a theory with that reductive implication do not preserve the agent's integrity: the source from which these imperatives flow is conceptually divorced from the view people take of their own lives and their own character. If, however, one moves away from the onerous moral burden to act on every opportunity to produce a maximally happy consequence, a requirement that provides the utilitarian with reason to observe fidelity to their character only when it is consistent with this consequence, the concerns about alienation do not seem to attach themselves to impartiality as a mode of deliberation. If one is not bound by a narrow commitment to producing happiness and a strong sense of negative responsibility, robust agency is not obviously antithetical to impartial moral imperatives. It remains possible that I sacrifice fidelity to a commitment, disposition, or some otherwise important feature of my character, while still understanding it to be something of value. This preserves the view that morality is a burdensome endeavor but not one that is incompatible with robust personhood.

71

#### CONCLUSION

This paper has attempted to shed light on a fascinating and complex argument against a basic form of utilitarianism. The novelty of the argument, that its opposition takes place at a structural level well before a substantive one, lies in Williams' focus on moral psychology. As far as instantiating an overwhelming commitment to the utilitarian tenets discussed in this piece, I take it that his argument about the denial of agency is forceful. It is difficult to imagine people conceiving of their creativity, egalitarianism, or love of justice *solely* in terms of its relation to happy states of affairs. It is even harder, it seems to me, to wish for people to feel this way. The integrity argument is of great importance to moral philosophy for reasons

72 other than its fierce opposition to a popular moral school of thought. I hope to have revealed this significance in my discussion of Williams' broader doubts about the plausibility of an impartial moral perspective, not merely the extremely abstract and production-oriented utilitarian one. To this sobering thought I replied with an appeal to the co-existence of impartiality and integrity, where impartiality consists in a perspective that grants the full reality of other people and the obligations this thought generates. There is, however, one line of Williams' thought that stands regardless of whether one is sympathetic to the impartial perspective I tried to sketch: if a person does not care about, or fails to see the value in, this basic imperative of morality, there is little reason to believe they will simply go beyond their first-person viewpoint and conform to a moral system. Thus the relation between agent-independent moral imperatives and reasons internal to an agent demands more analysis than I have provided here. I hope, however, I have brought a particularly pressing question of his to the fore. Like so much work relating to Williams' thought, there is much more to be said.

Williams, Bernard. "Persons, character and morality" in *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge UP, 1981. Print.

Williams, Bernard. "Utilitarianism and moral self-indulgence" in *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge UP, 1981. Print.

Williams, Bernard. "Internal and external reasons" in *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge UP, 1981. Print.

Williams, Bernard. *Utilitarianism: For and against*. Cambridge: Cambridge UP, 1973. Print.

Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970. Print.

# Sartre et La transcendance de l'Ego: exposition d'une thèse non-égologique de la conscience

SIMON ROUSSEAU-LESAGE

76 *Depuis Descartes au moins, la question de l'Ego n'a cessé d'occuper une place centrale pour la philosophie. Si le cogito, expérience universelle de la pensée réflexive, révèle qu'il y a forcément un «Je» qui pense, la nature de cet Ego n'en demeure pas moins une question largement débattue. Ce court essai propose de mettre en relief la pensée de Sartre sur cette question par une analyse de sa toute première publication, La transcendance de l'Ego. La première section est consacrée à une exposition succincte de sa thèse non-égologique et de son analyse du cogito. La deuxième partie tente de montrer que, loin de rompre avec la phénoménologie husserlienne, la position sartrienne renoue plutôt avec certains aspects centraux des Recherches logiques. Trois justifications avancées par Sartre en faveur de sa thèse sont enfin résumées en troisième partie de cet essai. Ce travail a été recommandé par Maxime Doyon, professeur adjoint au département de philosophie de l'Université de Montréal.*

L'entreprise méditative de Descartes, qui avait pour but de refonder l'édifice de la connaissance sur des bases apodictiques, trouve dans cette citation de la deuxième méditation sa première certitude. « Je suis, j'existe ». On sait, de plus, les rapports qu'entretient la phénoménologie avec le cartésianisme. Husserl affirmera dans ses propres *Méditations cartésiennes* que : « Les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de France. »<sup>1</sup> Pour Husserl, Descartes aurait été le premier, du moins avec autant d'attention, à soulever le caractère d'évidence du *cogito*, quoiqu'il en ait manqué la pleine portée transcendante.<sup>2</sup> Le retour réflexif de la pensée sur soi-même n'en offre pas moins pour l'un comme pour l'autre une certitude toute particulière. Tous sont à même de réaliser cette expérience frappante, celle qu'il y a forcément un « Je » qui pense, car même celui qui doute ne peut du moins douter de son Ego à lui.

La nature de cet Ego n'en est pas moins demeurée une question philosophique largement débattue. Le *cogito* serait cette expérience universelle qui révélerait avec certitude l'Ego. Soit, mais de quoi s'agit-il exactement? Qu'est-ce que l'Ego et quelle place occupe-t-il réellement dans la pensée? Comment expliquer cette clarté et cette distinction qui frappent la conscience réfléchissant sur elle-même et déclarant « Je suis, j'existe »? La thèse de Sartre à cet effet de pourrait se résumer très synthétiquement dans cette proposition radicale, qui figure en introduction à sa toute première publication, *La transcendance de l'Ego* : « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui. »<sup>3</sup> Autrement dit, le « Je » ne serait pas un habitant de la conscience et le moi n'accompagnerait pas chacune de nos perceptions : nul besoin de le postuler au fondement de la conscience. L'originalité de cette position a quelque chose de tout à fait intéressant qui mérite, à notre avis, que l'on y porte une réflexion approfondie.

Dans ce court essai, nous tâcherons d'expliquer cette thèse en abordant dans un premier temps quelques-uns de ses points fondamentaux. Nous discuterons successivement de la structure formelle du *cogito* chez Sartre et des conditions psychiques particulières de la production de l'Ego. La deuxième partie de cet essai tente de montrer que, loin de rompre avec les postulats centraux du mouvement phénoménologique, la thèse de Sartre préfigurait déjà au sein même des *Recherches logiques* de Husserl. Enfin, les

1 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (Paris : Vrin, 1992), 17.

2 Notre texte ne se penchera pas davantage sur les liens entre la philosophie husserlienne et le cartésianisme. À ce sujet, le lecteur est reporté à l'ouvrage de Husserl cité en note 1, tout spécialement au § 10. « Disgression. Comment Descartes a manqué l'orientation transcendante ».

3 Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego* (Paris : Vrin, 2003), 13.

trois justifications essentielles avancées par le philosophe en faveur de sa thèse non-égologique sont résumées en troisième partie de ce travail.

1. THÈSE NON-ÉGOLOGIQUE DE SARTRE  
L'EGO COMME SYNTHÈSE RÉFLEXIVE

78

Aussi différentes qu'elles puissent être, la psychanalyse, le kantisme (et le néo-kantisme), et la théorie transcendantale de Husserl partagent néanmoins ceci en commun que l'Ego est conçu comme une *structure* de la conscience, indissociable de celle-ci. Sartre, quant à lui, concède volontiers qu'un « Je » puisse, de *droit*, se manifester à n'importe quel moment lors de nos réflexions. Spontanément, je puis dire que c'est bel et bien *moi* qui suis en train de faire telle action; et à tout instant je suis à même d'accomplir ce fameux cogito. La présence de droit n'en implique pas pour autant une présence *de fait*. Celui-ci s'oppose à l'idée que le « Je » serait indissociable de notre conscience, voire que c'est lui qui rendrait possible l'unité de notre conscience. Pour le kantisme, par exemple, et à plus forte raison pour le néo-kantisme, l'Ego est bien la condition de possibilité d'une conscience, car c'est parce qu'il y a unité d'un « Je » qu'il peut y avoir unité de l'expérience. Voilà l'aspect que Sartre n'est pas prêt à concéder. Le « Je » n'a pas besoin d'être présent à la conscience ni *en fait*, ni comme *a priori* formel pour la rendre possible. Plutôt, *l'Ego est second par rapport à l'unité originaire d'une conscience*.

Sartre entreprend de fonder sa thèse à partir d'une réflexion proprement phénoménologique. Celui-ci nous dit « qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'objet. »<sup>4</sup> En cela, Sartre demeure donc fidèle à la tradition phénoménologique husserlienne pour qui *l'intentionnalité* est la marque caractéristique du psychique. Rapidement, cela signifie que la conscience est toujours *visée* d'un objet et qu'il n'existe pas de conscience « vide », qui ne soit conscience *de* quelque chose. Plus encore, cette conscience, nous dit-il, « est toute légèreté, toute translucidité »; précisant qu'« une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. »<sup>5</sup> Ainsi, bien que la conscience soit toujours conscience d'un objet qui, lui, ne s'offre pas dans une parfaite clarté; elle n'en demeure pas moins un absolu, précisément parce qu'elle se dévoile *entièrement*, dans sa pure transparence. L'objet intentionnel, l'objet visé, transcende la conscience. Ses déterminations ne sont jamais entièrement éclairées de la même façon : cette table s'offre sous un *profil* qui dissimule nécessairement ses autres faces, ses autres profils. Or, la conscience est dévoilement sous un tout autre mode. Toute conscience est toujours en même temps

4 Ibid., Appendice 6 (*L'Être et le Néant*, Introduction. III), 114.

5 Ibid., 25.

conscience d'elle-même: son être coïncide avec son apparaître.

Toutefois, et c'est là l'élément central de la thèse de Sartre, «cette conscience de conscience [...] n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet.»<sup>6</sup> La conscience ne pose devant elle que l'objet visé, et ce n'est que *non-thétiquement* qu'elle apparaît à travers son objet. En d'autres termes, la conscience ne vise pas systématiquement son être à elle. Cette opération est plutôt le propre de la réflexion, comme nous le verrons dans un instant. La conscience «de base», celle qui accompagne la plupart de nos vécus au quotidien, est conscience de soi comme tacitement, sans que sa propre existence soit l'objet qui occupe son contenu. La conscience demeure ainsi totalement absorbée par sa visée ; et la conscience de soi est le corollaire immédiat, comme la facette intérieure de sa visée, sans pour autant qu'elle devienne à son tour un objet de cette même visée. Une telle conscience, Sartre la qualifie d'*irréfléchie* ou de «premier degré», et il n'y a évidemment pas de place pour l'Ego dans cette dernière. «[Ce] Je n'est ni l'objet (puisqu'il est intérieur par hypothèse) ni non plus *de la conscience*, puisqu'il est quelque chose *pour* la conscience [...]»<sup>7</sup>. Or, si le «Je» n'est ni l'objet actuellement visé par la conscience irréfléchie ni simplement une caractéristique inhérente de cette dernière, il en résulte forcément qu'il est tout simplement absent de celle-ci.

La conscience du premier degré demeure tout de même consciente que c'est *elle* qui réalise la visée ou l'acte en question. Le fait que quelqu'un puisse à tout moment me demander «Que fais-tu?», et que je puisse lui livrer spontanément mon activité (*je compte, je regarde un paysage, je suis en train de lire un texte sur Sartre*) en étant conscient que c'est bien *moi* qui réalise cette activité, n'est-il pas justement la preuve que l'Ego accompagne tous nos états de conscience? C'est précisément parce qu'une conscience est toute transparence et qu'elle s'apparaît en même temps à elle-même, qu'elle est aussi conscience de son activité. La conscience est un absolu: elle livre l'ensemble de son contenu dans une parfaite clarté et de manière totalement unitaire; cette conscience de son activité est comme «en filigrane» sur l'activité qui elle-même occupe tout l'espace posé devant elle. «Nous comprenons à présent pourquoi la conscience première de conscience n'est pas positionnelle: c'est qu'elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est conscience»<sup>8</sup>. Formulé autrement, la conscience est une *expérience*: elle n'est pas posée devant le sujet comme un objet d'observation (elle est non-thétique), mais elle est vécue par lui. De telle sorte, un *Je* de fait, un *Je* qui saisirait sa propre activité

6 Ibid., 24.

7 Ibid., 24-25.

8 Ibid., Appendice 6 (*L'Être et le Néant*, Introduction. III), 119.

présente comme objet, demeure à tout instant possible, mais seulement parce qu'il y a d'abord cette conscience non-thétique originaire. Le *Je* qui répond «je compte; je regarde un paysage, je lis, etc.» est, la plupart du temps, *vide*: une forme grammaticale, mais non pas un réel contenu de conscience. La conscience première, celle qui se révèle au quotidien dans nos activités les plus banales, est la plupart du temps impersonnelle, ou plutôt *pré-personnelle*.

80

C'est ce que Sartre postule dans son «analyse du cogito» et qu'il nous semble pertinent d'expliquer afin de mieux comprendre les notions précédentes. «Ce Cogito», dit-il, «est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet.»<sup>9</sup> À tout moment il est donc possible d'effectuer une opération réflexive où la conscience qui était alors *irréfléchie* devient justement *réfléchie* par une «conscience *réfléchissante*». Pour être plus clair, la conscience qui n'était alors que «visée d'objet» devient alors «visée de la visée d'objet», et cependant, toujours dans la même unité du flux de conscience en gardant l'objet posé de la conscience réfléchie (il n'est évidemment pas question d'un quelconque «dédoulement de personnalité» ici). C'est ce que Sartre nomme la *conscience de second degré*. Même ici, la conscience réfléchissante demeure toujours non-positionnelle d'elle-même: ce n'est pas elle-même qu'elle vise, mais bien la conscience réfléchie. La conscience ne devient positionnelle d'elle-même que parce qu'il y a «synthèse de deux consciences dont l'une est conscience *de l'autre*»<sup>10</sup>. Il y a parfaite *coïncidence* pourrait-on dire entre la conscience réfléchissante et la conscience réfléchie, de telle sorte que la première se pose elle-même comme son objet uniquement dans le fait qu'elle soit visée de la seconde. Sartre nomme cette opération la conscience du *troisième degré*. Et il n'est nullement besoin d'avoir recours à un autre degré, évitant ainsi la régression à l'infini: cette synthèse non-thématique de la conscience, qui la rend positionnelle, *apparaît d'elle-même* à la conscience, puisqu'il en va de la caractéristique fondamentale de toute conscience que de s'apparaître en toute transparence, comme nous l'avons mentionné précédemment.

#### L'EGO COMME UNITÉ TRANSCENDANTE DU PSYCHIQUE

Il résulte des considérations précédentes que l'Ego *est un objet pour la conscience*; un objet qui se donne sur un mode particulier (comme production synthétique de la conscience avec elle-même), certes, mais qui demeure toujours une visée intentionnelle objectivante. L'Ego est *transcendant* par rapport à la conscience. Il est constitué par une visée de cette dernière qui

9 Ibid., 28.

10 Ibid., 28.

le pose comme son objet. La conscience elle-même, tel qu'elle se manifeste dans le vécu de la plupart des expériences quotidiennes, est épurée d'une structure égotique formelle. Sartre précise toutefois sa thèse en nous montrant que cet objet n'est pas tout à fait comme n'importe quel autre objet du monde. La façon dont ce dernier est posé pour la conscience a quelque chose de tout à fait particulier: «L'Ego apparaît à la réflexion comme un objet transcendant réalisant la synthèse permanente du psychique.»<sup>11</sup> Une exposition exhaustive de la notion de «psychique» chez Sartre nous éloignerait sans doute de notre sujet ici, et d'autant plus sa critique. Aussi, nous contenterons-nous de résumer brièvement comment le philosophe envisage la production de l'Ego à partir de la division du psychique entre états, actions et (facultativement) qualités, tels que décrits dans le court essai qui nous préoccupe depuis le début. Les premiers sont envisagés comme «unités transcendantes des consciences», et donc aussi comme visées objectivantes. La haine, par exemple, déborde le contenu immédiat de la conscience sur laquelle elle s'offre. Elle n'est pas que répulsion présente, en ce moment, mais plutôt engagement de la conscience dans un horizon temporel: je hais, c'est je haïssais et je haïrai en même temps. La répulsion est comme «le profil visible de l'objet» d'où émane la haine, comme synthèse de ce profil et de profils non-visibles. Autrement dit, la haine n'est pas qu'une succession de répulsions présentes, mais projection par la conscience de son affection actuelle sur ses autres affections futures et passées. La haine, comme tous les autres états, concerne donc la conscience tournée vers elle-même, celle qui prend ses affections pour objet.

L'action doit, elle aussi, être posée comme objet transcendant. Si toute conscience est activité, spontanéité, une différence s'impose entre le doute irréfléchi et le «doute méthodique», pour prendre un exemple. Entre le doute d'un instant, et l'action de douter à proprement parler, une série d'actes et de réalisations particulières les séparent. Je puis douter de ma perception présente («est-ce bien un oiseau ou une ombre que je viens de voir passer?») sans pour autant quitter le seuil de la conscience de premier degré, irréfléchi. Le doute momentané peut aussi bien s'éclipser devant l'évidence de la perception («c'était bien un oiseau») que céder les devants à d'autres contenus dans le flot de la conscience. *L'activité de douter*, elle, appartient à la sphère réflexive et pose sa propre activité comme son objet. Le doute comme action est un engagement de la conscience par rapport à ses propres contenus, et plus précisément la synthèse de ces actes et réalisations de la conscience se portant sur elle-même.

Enfin, la qualité, sorte de cas limite, est définie dans un rapport de potentialité et d'actualisation par rapport aux états et aux actions. «De

ce type sont naturellement les défauts, les vertus, les goûts, les talents, les tendances, les instincts, etc.»<sup>12</sup> Même si la haine ne se donne pas présentement à la conscience, la visée de telles dispositions demeure toujours *possible*: «j'ai une disposition à haïr, je suis de nature coléreuse, etc.» La qualité est donc bien posée, elle aussi, pour la conscience. Qu'il s'agisse des états, des actions ou des qualités, la sphère du psychique en entier appartient à la dimension réflexive: ce sont eux qui poussent vers le second degré identifié ci-haut.

L'Ego pointe alors au terme de cette activité réflexive, indissociable des transcendances psychiques, sans pour autant se réduire à elles. En effet, il ne peut apparaître qu'à travers le calque des consciences réfléchie et réflexive, lorsque l'intériorité de la conscience irréfléchie devient objet de la conscience. Pour éclairer un peu cette idée, disons que «l'Ego est aux objets psychiques ce que le monde est aux choses.»<sup>13</sup> S'inspirant ici de Heidegger, Sartre compare l'apparition de l'Ego à celle toute particulière du *Monde*, entendu comme au-delà des catégories habituelles d'appréhension, comme horizon externe absolu. À l'inverse, l'Ego serait comme la «face intérieure» de ce monde, horizon absolu d'une intériorité qui se pose devant elle-même. De même que le monde représente une totalité dont on ne saurait jamais complètement se saisir, l'Ego ne se dévoile jamais entièrement lui non plus. À cet effet, la citation suivante ne saurait être plus claire:

En effet, l'Ego n'apparaît jamais que lorsqu'on ne le regarde pas. Il faut que le regard réflexif se fixe sur l'«Erlebnis»<sup>14</sup>, en tant qu'elle émane de l'état. Alors, derrière l'état, à l'horizon, l'Ego paraît. Il n'est donc jamais vu que «du coin de l'œil». Dès que je tourne mon regard vers lui et que je veux l'atteindre sans passer par l'«Erlebnis» et l'état, il s'évanouit. C'est qu'en effet en cherchant à saisir l'Ego pour lui-même et comme objet direct de ma conscience, je retombe sur le plan irréfléchi et l'Ego disparaît avec l'acte réflexif.<sup>15</sup>

Production synthétique de la conscience avec elle-même, l'Ego *ne peut pas* se dévoiler en toute limpidité. Seule la conscience irréfléchie, a droit à ce privilège, précisément parce qu'en elle ne se trouve aucun être-autre. Du moment que la conscience tente de se saisir elle-même immédiatement, indépendamment de tout contenu disons, elle chasse

12 Ibid., 54.

13 Ibid., 58.

14 Terme emprunté chez Husserl que l'on traduit souvent par «vécu» et qui recoupe avec la notion de conscience comme expérience tel qu'expliqué ci-haut. Nous revenons sur la notion de vécu dans la deuxième partie de ce travail, mais le lecteur peut aussi se référer au § 36 des *Idées* pour plus de précision: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paris: Gallimard, 1950), 115.

15 Jean-Paul Sartre, *Transcendance*, 70.

le moment d'opacité que l'état, objet de la réflexion, y avait introduit et retombe au premier degré.

## 2. ANTICIPATION CHEZ HUSSERL

Il pourrait sembler étrange, pour quiconque un tant soit peu familier avec le Husserl des *Méditations cartésiennes*, qu'un phénoménologue rejette ainsi le «Je» transcendantal. Avant d'aborder les justifications mobilisées par Sartre à l'appui de sa thèse, il convient de consacrer un moment afin de montrer que plusieurs des aspects énoncés ci-haut préfiguraient déjà chez le Husserl des *Recherches logiques*. Quelques considérations générales devraient donc nous permettre d'entrevoir de quelle façon Sartre se positionne plutôt en continuité avec certaines intuitions au fondement de la phénoménologie.

Husserl se présente d'emblée en critique de Brentano et de sa théorie de la «perception interne». Brentano employait ce terme pour notamment désigner la perception des sensations qui accompagnent inévitablement toute perception externe. À la perception externe d'un son, par exemple, correspondrait simultanément la perception interne de mon audition. Le même acte intentionnel viserait ainsi deux objets à la fois : celui de ma perception externe et celui de ma perception interne. Husserl rejette ce concept brentanien au profit d'un autre qu'il juge plus adéquat et plus précis: celui de *vécu* (*Erlebnis*). «Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal»<sup>16</sup>. Au contraire de Brentano, il n'existe qu'un seul acte chez Husserl, mais aussi *un seul objet visé par la conscience*. Le fait que les phénomènes soient *vécus* est suffisant pour nous révéler la face subjective de l'expérience, puisqu'ils se donnent et apparaissent toujours dans la trame *d'une* conscience. «De ce fait, ce n'est pas l'acte isolé qui apparaît dans la *réflexion naturelle*, mais le moi en tant que l'un des termes de la relation dont il s'agit, le second étant l'objet»<sup>17</sup>. Il s'agit donc d'une seule relation à deux pôles, dont l'un est l'objet et l'autre simplement le revers subjectif de l'expérience. On constate aisément le lien direct entre cette dernière notion et la caractéristique fondamentale que Sartre attribuait précédemment à la conscience. Une conscience est toujours conscience d'elle-même puisqu'elle est toute transparence. De même chez Husserl, la phénoménalité d'une conscience, le fait qu'elle est conscience d'être conscience, est tout simplement un trait fondamental de la relation intentionnelle (son pôle subjectif) et forme une *unité* indissociable avec l'objet intentionnel.

16 Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, Tome 2, Volume 2 (Paris : Presse Universitaires de France), 149.

17 *Ibid.*, 178.

De plus, pour le Husserl des *Recherches logiques*, la conscience n'a nullement besoin d'un pôle d'identité pour s'unifier. «Les unités de la coexistence fusionnent constamment d'instant en instant, elles constituent une unité dans le changement, celle du flux de conscience[...]»<sup>18</sup>. La conscience actuelle se compose toujours d'un certain renvoi aux états de conscience passés et d'une anticipation de ceux à venir. Par ce procédé de *réentions* et de *protentions*, le vécu présent de la conscience conserve en lui-même une certaine présence des vécus passés, mais qui coexistent simultanément avec lui, non pas sur le mode du souvenir, mais comme un «faire-signer» ce qui vient tout juste de se passer (*mutatis mutandis* pour ce qu'elle anticipe à venir). Sartre indique clairement qu'il emprunte cette notion dans *La conscience interne du temps* de Husserl.<sup>19</sup> C'est sur la base de cette réflexion que Sartre peut postuler que la conscience irréflechie n'a nullement besoin de l'Ego pour s'unifier, mais qu'elle est au contraire à elle-même son principe unificateur. Ce sera d'ailleurs l'une de ses justifications pour sa thèse comme nous le verrons au point suivant. Quoi qu'il en soit, Husserl avait vraisemblablement anticipé l'idée que c'est l'unité des vécus à travers le temps qui fonde la définition originare d'une conscience.

Sur la base de ces notions, les *Recherches logiques* plaidaient déjà en faveur d'une thèse non-égologique de la conscience. «D'ailleurs je dois reconnaître, à vrai dire, que je ne puis absolument pas arriver à découvrir ce moi primitif, en tant que centre de référence nécessaire»<sup>20</sup>. Husserl élimine d'emblée le moi physique (qui n'est qu'un objet du monde comme les autres) et constate qu'il ne demeure plus que la connexion du flux des vécus décrite ci-haut en guise de fondement pour le moi, car nulle part ne peut-il trouver un moi qui serait plus originare par rapport à l'unité de la conscience. «Cette complexion» dit-il, «se comporte par rapport au moi psychique, de manière analogue à la “face tombant sous la perception” d'une chose extérieure perçue, par rapport à la chose totale»<sup>21</sup>. Le «noyau phénoménal» du moi psychique serait donc composé par les vécus unifiés, lesquels laisseraient paraître à travers eux le moi psychique, comme étant aussi vécu et co-visé intentionnellement à travers eux. L'expérience s'unifie d'elle-même, puisque chaque perception présente comporte une épaisseur de passé et d'anticipation, et fournirait ainsi comme un pôle auquel les actes psychiques peuvent se rattacher sans qu'il s'agisse d'une structure formelle à proprement parler (un «Je» transcendantal). Bien que distincte de ce que Sartre nous décrivait plus tôt, la thèse de Husserl postule tout

18 Ibid., 56.

19 Cité dans : Jean-Paul Sartre, *Transcendance*, 22.

20 Edmund Husserl, *Recherches logiques* V, 161.

21 Ibid., 162.

de même de manière semblable que l'Ego réflexif est second par rapport à une autre unité plus originaire, celle de la connexion des vécus à travers la temporalité.

Cependant, Sartre fait remarquer que le Husserl des *Idées* aura tôt fait de laisser tomber une thèse non-égologique et succombera lui aussi sous le coup de la critique des kantien et des néokantien<sup>22</sup>. Quoi qu'il en soit, la critique de Brentano, la conscience comme relation à un acte et à un seul objet, l'unification de la conscience par elle-même ainsi que l'absence de moi primitif sont autant d'éléments des *Recherches logiques* qui témoignent de l'anticipation de la thèse de Sartre par Husserl.

85

### 3. JUSTIFICATION UNITÉ ET IDENTITÉ

Sartre avance trois justifications essentielles pour nous convaincre de la validité de sa thèse. La première constitue une réponse directe aux théories kantien et néo-kantien que nous avons déjà esquissées dans certains passages précédents. De manière générale, pour ces dernières, le recours au «Je» comme principe originaire est nécessaire, car sans lui, l'unité et l'identité de la conscience ne pourrait être assurées. «[Les] diverses représentations qui sont données dans une certaine intuition ne constitueraient pas toutes ensemble mes représentations si elles n'appartenaient pas toutes à une conscience de soi[...]»<sup>23</sup>. Il faut donc qu'il y ait un socle, un pivot, qui lui est déjà unifié et qui possède déjà sa propre identité pour «projeter» ces caractéristiques sur ses objets et pour rendre possible l'expérience consciente. Ce pivot ce serait le «Je».

L'argument de Sartre consiste à souligner que ces deux caractéristiques peuvent être réalisées par la conscience elle-même, sans qu'il y ait recours au «Je». Nous avons déjà mentionné au point 2. de quelle façon, pour Husserl, les vécus de conscience s'unifiaient par la temporalité. Sartre reprend volontiers ces notions et postule que «l'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c'est en lui que se trouve leur unité.»<sup>24</sup> L'intentionnalité de la conscience suppose qu'elle «s'échappe» d'elle-même vers l'objet doté d'un sens qui est transcendant et peut être reproduit tel quel par cette conscience ou par d'autres. La conscience acquiert donc son unité à travers l'objet. Et c'est parce que chaque état de conscience

22 Au sujet de ce changement dans la pensée de Husserl, voir la note en bas de page (l) au Chapitre 1, §8, dans *Ibid.*, 161: «Depuis lors j'ai appris à le trouver [ce moi primitif] ou plutôt appris qu'il ne fallait pas se laisser retenir, dans l'appréhension pure du donné, par la crainte de tomber dans les excès de la métaphysique du moi.»

23 Voir: Emmanuel Kant, «De l'unité originairement synthétique de l'aperception», *Critique de la raison pure* (Paris : Garnier-Flammarion, 2006) 198-201.

24 Jean-Paul Sartre, *Transcendance*, 22.

renvoie *en même temps* aux états de conscience antérieurs et anticipe ceux à venir, grâce au jeu des rétentions et protentions, que celle-ci conserve cette unité à travers la durée. Quant au principe d'identité, nous n'avons qu'à rappeler les remarques précédentes sur la conscience de soi non-positionnelle (irréfléchie). «[Toute] conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non-positionnelle d'elle-même»<sup>25</sup>. La conscience en s'apparaissant pour elle-même, s'identifie du même coup comme étant *sa* conscience; sans qu'il y ait besoin d'un foyer d'identité réellement présent en elle. Encore ici, la temporalité de la conscience assure que l'identité demeure la même à travers la durée et qu'il s'agisse bel et bien de la même conscience. Les caractéristiques mêmes de la conscience rendent par conséquent totalement inutile le rôle du «Je» comme centre de référence.

## IMPOSSIBILITÉ FORMELLE

Sartre poursuit en affirmant que non seulement le «Je» est inutile, mais qu'en plus, pour des raisons essentielles, le «Je» *ne peut pas* être un habitant permanent de la conscience. Le «Je» détruirait tout simplement la définition cristalline que nous avons conférer à la conscience. «En effet, le Je, avec sa personnalité, est, si formel, si abstrait qu'on le suppose, comme un centre d'opacité»<sup>26</sup>. L'Ego apparaît avec un lot de déterminations obscures: il possède une profondeur, une épaisseur de significations qui ne nous apparaissent pas spontanément (émotions, qualités, angoisses, histoire personnelle, etc.). Il ne se révèle donc pas sur le même mode que la conscience qui, elle, apparaît comme absolue, entièrement déterminée. Il se présente ainsi un écart insurmontable entre la caractéristique fondamentale de la conscience et l'Ego. En postulant qu'il serait une structure indissociable de la conscience, il faudrait alors abandonner la définition de la conscience comme pure spontanéité, où son être et son apparaître ne font qu'un, car la conscience comporterait alors toujours au moins une composante qui elle n'est pas transparente pour cette dernière.

## EXPÉRIENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Qui voudrait s'opposer à cette thèse pourrait sans doute tout simplement rejeter cette définition de la conscience. L'expérience consciente, pourrait-on dire, se présente toujours avec un «moi percevant», avec une certaine tâche obscurcie. La troisième justification de Sartre se base donc sur un retour à l'expérience même pour nous montrer que ce «Je» est bel et bien absent. C'est par son exemple de la lecture, plus précisément, que celui-ci tentera de nous montrer ce fait. Sartre dit qu'il nous faut essayer de reconstituer

25 Ibid., Appendice 6 (L'Être et le Néant, Introduction III.), 117.

26 Ibid., 25.

une expérience de conscience irréfléchie, et cependant sans la prendre pour objet de réflexion, sans quoi il en résulterait assurément la présence de l'Ego. Si j'ai le souvenir que «j'étais en train de lire tout à l'heure», alors je *pose* réflexivement cette activité dans le souvenir comme étant mienne et l'Ego apparaît inévitablement à ce moment. «[Il] faut au contraire que je dirige mon attention sur les objets ressuscités, mais *sans la perdre de vue* [la conscience irréfléchie], en gardant avec elle une sorte de complicité et en inventoriant son contenu de manière non-positionnelle.»<sup>27</sup> Il s'agit en sorte de «revivre» la façon dont la conscience se manifestait pour nous à ce moment, plutôt que de nous «visionner» nous même comme faisant cette activité. Dans l'exemple de la lecture, je percevrais alors «qu'il y avait conscience *du livre, des héros du roman*»<sup>28</sup>, mais que le «Je» était tout simplement absent dans ce cas-ci. Bien entendu, il se révèle que c'est *moi* qui lisais à ce moment, mais ce «moi-lisant-ce-roman» n'était vraisemblablement pas *posé* par la conscience. Et ce qui vaut pour l'exemple de la lecture vaut en général pour toute activité que nous faisons ; tous sont à même d'effectuer un raisonnement similaire sur la base de leurs propres expériences vécues. Nous devrions constater alors que la conscience est entièrement immergée dans son activité. «Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint*, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience»<sup>29</sup>. Le «Je» lui-même s'efface pour laisser place à la pure spontanéité de la conscience. Il s'agit en somme d'une justification tout à fait phénoménologique que de dire : nous devons constater qu'une posture égologique *n'est tout simplement pas représentative de notre expérience*, de la façon dont les phénomènes se manifestent pour nous.

#### 4. CONCLUSION

La thèse peut se résumer en ce que la conscience originaire, celle qui anime la plupart de nos activités quotidiennes, est essentiellement *impersonnelle*. Le «Je» est absent de la conscience en tant que structure formelle. Il s'agit plutôt d'un objet «dans le monde» qui transcende la conscience elle-même et ne se livre qu'à l'occasion d'actes réflexifs particuliers. La conscience *non-positionnelle* peut devenir *positionnelle* d'elle-même par la synthèse non-thématique d'une conscience réfléchissante qui prend la conscience réfléchie comme objet. Par conséquent: «[le] contenu certain du pseudo "Cogito" n'est pas "j'ai conscience de cette chaise", mais "il y a

27 Ibid., 30.

28 Ibid., 30.

29 Ibid., 32.

conscience de cette chaise”». <sup>30</sup> Ce n’est que sur la base de cette conscience positionnelle d’objet et non-positionnelle d’elle-même que l’apparition de l’Ego comme objet est possible. Nous avons montré que les *Recherches logiques* anticipaient d’une certaine façon cette thèse, bien que le Husserl de la maturité se soit plutôt rangé du côté égologique. Les trois éléments soulevés au point précédent constituaient une justification par Sartre tant sur le plan de *droit* que de *fait*: l’Ego comme structure inhérente est inutile et impossible pour des raisons essentielles, mais tout simplement absent lorsque nous nous en remettons au témoignage de notre propre expérience.

Certains éléments avancés dans l’ouvrage gagneraient sans doute à être précisés, quoique notre entreprise ici ait surtout été d’éclairer ces réflexions originales plus que de les critiquer. Il eut été intéressant, dans un travail plus élaboré, de se pencher sur le développement de ces notions dans les œuvres subséquentes de Sartre, notamment dans *l’Esquisse d’une théorie des émotions* et dans *L’Être et le Néant*. L’idée même d’une conscience non-égologique n’en demeure pas moins en soi intéressante et illustre, à notre avis, le genre de rôle que la phénoménologie est potentiellement appelée à jouer en dialogue avec d’autres disciplines telles la psychologie, la psychiatrie, voire même la sociologie. Les réflexions issues de l’entreprise phénoménologique ont sans aucun doute une pertinence pour notre compréhension de la conscience dans son ensemble, mais aussi de certaines pathologies, peut-être aussi bien sur le plan définitionnel que clinique. Comprendre les racines, les différences et les lacunes de cette tradition n’en demeure pas moins essentiel avant d’entreprendre un tel dialogue.

Françoise Dastur, Husserl. *Des mathématiques à l'histoire* (Paris : Presses universitaires de France, 1995), 128 pp.

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (Paris : Vrin, 1992), 256 pp.

Edmund Husserl, *Idées directrice pour une phénoménologie* (Paris : Gallimard, 1950), 567 pp.

Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, Tome 2, Volume 2 (Paris : Presse universitaires de France), 392 pp.

Edmund Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (Grenoble : Jérôme Million, 2003), 292 pp.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Garnier-Flammarion, 2006), 749 pp.

Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego* (Paris : Vrin, 2003), 134 pp.

Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris : Hermann, 2010), 66 pp.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (Paris : Gallimard, 2004), 675 pp.

# Historical Definitions of Art and the Problem of Plural Ontologies in the Philosophy of Mathematics

ERIC CHRISTENSON

*Throughout the history of philosophy, many attempts have been made to characterize the ontology of mathematics. Rather than absolutely refuting previous attempts, newer ontologies typically come to coexist alongside their predecessors. The hunt for a true or singular ontology of mathematics is still an area of active research within philosophy, but in the meantime multiple differing ontologies inform the viewpoints of research mathematicians. Despite their radically different ontological commitments, however, mathematicians demonstrate a remarkable cohesion in the kind of results they accept. Using historical definitions of art, our goal is to understand why this is the case; that is, what is mathematics such that it can maintain plural ontologies?*

Throughout the history of philosophy, many attempts have been made to characterize the ontology of mathematics. Rather than absolutely refuting previous attempts, newer ontologies typically come to coexist alongside their predecessors. The hunt for a true or singular ontology of mathematics is still an area of active research within philosophy, but in the meantime multiple differing ontologies inform the viewpoints of research mathematicians. Despite their radically different ontological commitments, however, mathematicians demonstrate a remarkable cohesion in the kind of results they accept. Our interest in the forthcoming will be to try to understand why this is the case; that is, what is mathematics such that it can maintain plural ontologies? This will include a brief survey of some disparate mathematical ontologies and then a description of how similar issues of ontological pluralism arise in aesthetics. We will then investigate how historical definitions of art can account for this kind of pluralism. Finally, we will argue that a historical definition of mathematics can explain the cohesion of mathematics, despite the existence of multiple different ontologies thereof. This will be accomplished by demonstrating that a historical definition of mathematics does not require that mathematicians appeal to particular ontological commitments when engaging in mathematical practice.

As stated, we begin by surveying part of the ontological landscape of mathematics. Historically speaking, one of the first and most resilient ontologies of mathematics is Platonism. This view, proposed by Plato posits that mathematics is about a certain group of abstract objects (including lines and points, numbers and polyhedra) that exist independently of human thought and existence<sup>1</sup>. Although mathematical Platonism has been heavily revised since its original iteration, it continues to enjoy acceptance from some of the most venerable mathematicians of recent times, such as Kurt Gödel<sup>2</sup> and Gottlob Frege<sup>3</sup>. Another ontology, Formalism, is generally credited to David Hilbert; this view holds that mathematics is about sets of axioms and the emergent relations thereof. The primitive terms of these axioms (terms such as “point” or “line”) are understood to be intrinsically meaningless and any meanings attributed to them emerge from the contingent interactions of axioms within a system<sup>4</sup>. Yet another

- 1 Shapiro, Stewart. *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 53.
- 2 Gödel, Kurt. “What is Cantor’s Continuum Problem?” *The American Mathematical Monthly* 54 (1947): 483-484.
- 3 Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic*. Translated by J.L. Austin. Evanston: Northwestern University Press, 1980. 6.
- 4 Hilbert, David. “Hilbert to Frege 22.9.1900.” *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Translated by Hans Hermes et al. Edited by G. Gabriel et al. Oxford: Basil Blackwell, 1979. 51.

ontology is Intuitionism, which – although owing its conceptual heritage to Immanuel Kant – comes from the work of L.E.J. Brouwer. Intuitionism is the view that mathematics is about mental constructions derived from certain primitive intuitions about time<sup>5</sup>.

94

This, of course, is not an exhaustive list of mathematical ontologies. Bertrand Russell's Logicism and Moritz Pasch's Deductive Empiricism are also important innovations in the philosophy of mathematics but for the purposes of this investigation, we merely want to demonstrate here that there are multiple ontologies and that – more importantly – these ontologies are not, in principle, compatible. Take, for instance, the commitments belonging to a Platonist versus those belonging to a Formalist. The Formalist will argue that the Platonist's "lines" and "points" are mere fictions and that all we can say about such terms is that they receive implicit meaning when used in an axiomatic system. Intrinsically, "lines" and "points" are meaningless and cannot be discussed coherently outside of the system within which they reside.

The Platonist, on the other hand, will be baffled – after all, how can we set up axioms unless these axioms are *about* something? "Lines" and "points" are hardly meaningless terms – they are precisely what make axioms meaningful statements. Unless "lines" and "points" really exist and we have intuitions thereof, there is no way to set up an axiom system unless arbitrarily. But this is precisely the formalist's contention: axiom systems *are* arbitrary. Indeed, a formalist could – in principle – generate a set of axioms wherein such terms as "lines" and "points" have none of the properties or relations that a Platonist attributes to them. Of course, Formalists don't actually do this and hence incompatibilities do not emerge in mathematical practice. Formalists believe this is merely a result of convention; Platonists, on the other hand, believe this is a result of intrinsic properties and relations that inhere for certain abstract entities.

We can see already that there are irreconcilable differences between the commitments of Platonists and Formalists. And there are, of course, similar problems between Platonists, Formalists, and those who adopt other ontologies. What's important to note here is that there is internal disagreement between mathematicians (and philosophers) regarding what mathematics is about. But, remarkably, this internal ontological disagreement does not produce disagreements regarding mathematical results. For instance, when Kurt Gödel, a Platonist, introduced his Incompleteness Theorems to the mathematics community, the Formalist disciples of Hilbert accepted these results without much controversy.

We should take a moment to point out just how remarkable this observation is. Gödel's First Incompleteness Theorem proves that no consistent axiom system of arithmetic is capable of proving all the truths about arithmetic. This is generally interpreted as stating that there exist meaningful mathematical relations that cannot be articulated within, and are therefore independent of, axiom systems. Now, recall that Formalists adopt the position that mathematical relations are only meaningful within and because of axiom systems. The generally accepted interpretation of Gödel's First Incompleteness Theorem is therefore fundamentally incompatible with the Formalist's ontological commitments. Nevertheless, Formalist's have no trouble accepting Gödel's First Incompleteness Theorem – they simply reject the standard interpretation out of hand. Similarly, the nominalist proofs of Intuitionists are not rejected but openly accepted by those with disparate ontological commitments, especially because these proofs – by virtue of their constructive method – are considered to be more informative than their counterparts.

Now, given these observations, we should pause to reflect on how mysterious this situation is. Presumably, mathematicians are investigating *something* – but they don't agree on whatever this *something* is. Platonist's believe they're investigating metaphysically abstract entities, Formalists believe they're investigating axioms, rule sets, and the relations thereof, and Intuitionists believe they're investigating mental constructions based on primitive intuitions about time. Despite these radically disparate ontological commitments, mathematicians are extraordinarily successful at communicating with one another and, more surprisingly, at developing complementary theories. Practically speaking, this situation doesn't appear to pose a problem, since mathematics remains cohesive *despite* its ontological disputes. Philosophically speaking, however, this is a problem that warrants investigation. How is it possible that mathematics remains cohesive despite its plural ontologies?

A similar phenomenon emerges in aesthetics and, as such, it will be useful to characterize the ontological situation of art. Like mathematics, there have historically been multiple disparate ontologies of art, many of which are still adopted by artists and aestheticists. Representationalism, yet another ontology attributed to Plato, maintains that art is about representing reality as closely as possible<sup>6</sup>. For Kant – and more modern aestheticists such as Jerome Stolnitz – art is about the evocation

6 Plato. "Republic X." In *Plato Complete Works*, edited by John M. Cooper and D.S. Hutchinson, 598a-d. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

of the “aesthetic attitude”, characterized as universal<sup>7</sup>, necessary<sup>8</sup>, and formally purposive disinterested pleasure<sup>9</sup>. Another ontology of art can be credited to Leo Tolstoy, who maintained that art is about the transmission of emotion from one person to another<sup>10</sup>.

96

Just like our overview of the ontologies of mathematics, we have neglected to discuss many remaining ontologies of art. Similarly, those ontologies of art we have recounted are not, in principle, compatible. An adherent of Tolstoy’s ontology would balk at Kant’s affectively uninvolved aesthetic attitude and those who adopt Kant’s view would condemn Tolstoy’s ‘emotional transmission’ for conflating emotionally interested contemplation with the emotionally disinterested contemplation of the aesthetic attitude. Yet both Kant and Tolstoy would not hesitate to categorize the “Winged Victory of Nike” as a work of art, despite the fact that this work was likely produced by a sculptor committed to Representationalism, the common view during the Hellenic era<sup>11</sup>. Similarly, we might imagine that J. M. W. Turner happened upon an English translation of Kant’s ‘Critique of Judgment’ and produced “Dutch Boats in a Gale” with the intention of evoking the aesthetic attitude. Certainly, there is little reason to believe that Tolstoy would have rejected this painting as art. If anything, Tolstoy might – in this thought experiment – suggest that either Turner had accidentally created art or that Turner had, in spite of his own convictions, been working towards transmitting emotions all along.

We see, therefore, that a similar ontological situation arises in aesthetics as it does in mathematics. Historically, ontological disputes between artists, like the ontological disputes between mathematicians, did not result in any practical problems; artists had little difficulty communicating with one another and developing complementary art theories, styles, and techniques. Before, say, the turn of the 20<sup>th</sup> Century, art enjoyed a similar level of internal cohesion as mathematics. In more recent times, however, art has lost much of this internal cohesion. With the advent of Marcel Duchamp’s “Fountain” and the subsequent emergence of conceptual art, it is no longer clear what counts as art and what distinguishes art from non-art in cases where the difference is empirically imperceptible.

In reference to Arthur Danto’s ‘Transfiguration of the Common-place’, we might imagine a case of imperceptibility as follows. We have

7 Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987. 219.

8 *Ibid.*, 240.

9 *Ibid.*, 211.

10 Tolstoy, Leo. *What is Art?* Translated by Aylmer Maude. New York City: Funk and Wagnalls Company, 1904. 48.

11 Dissanayake, Ellen. *What is Art For?* Seattle: University of Washington Press, 1988. 35-36.

a display in an art gallery that features nine identical paintings, all of them red squares. Each has a different purpose, history of making, and meaning. Danto, among many other aestheticists, artists, and critics, maintain that these non-empirical differences are constitutive of real differences between the artworks<sup>12</sup>. And since these non-empirical differences are taken to be real differences, it should be clear that a tenth red square designed with no artistic intent will not be art.

97

From these considerations, it is evident that there exists a practical problem regarding how to correctly identify art. And because art can no longer be effectively identified, it is no longer obvious what counts as art. Unsurprisingly, this results in identification disputes and these disputes are often resolved by appeals to ontological commitments. An artist who, for instance, creates a contentious candidate artwork may claim that his artwork meets certain ontological criteria and can therefore be identified as a legitimate artwork. But because, as we noted earlier, artists possess disparate ontological commitments, identification disputes quickly become irreconcilable ontological disputes. Art therefore fractures along ontological lines and thereby loses its internal cohesiveness – that is, artists, critics, and the public no longer agree on what counts as art. Whereas in earlier eras, when art could be straightforwardly identified, ontological differences remained benign, now these differences have significant practical consequences.

Mathematics, conversely, seems entirely immune to such identification disputes; after all, mathematicians are rarely perplexed as to whether a new piece of research really is a work of mathematics. Because the problem of plural ontologies has remained a purely philosophical, rather than practical, concern for mathematics, there is little – if any – literature on its internal cohesion. Aesthetics, on the other hand, has expended a great deal of effort to abrogate its ontological disputes with the hope of bringing cohesion to art. It will therefore be useful to utilize the existing cohesion-relevant aesthetics literature for the purposes of our investigation. Before proceeding, however, we should note that the concerns of aestheticists are different from those of philosophers of mathematics. Whereas the former are interested in (re)introducing cohesion to art, the latter are interested in why this cohesion already obtains for mathematics. Although these are different problems from different philosophical domains, we believe that they are sufficiently similar to justify comparison.

Now, one possible way of establishing internal cohesion in art is by appealing to the common history of artworks. Likewise, our ultimate

goal in the forthcoming will be to premise the cohesion of mathematics on certain historical relations within mathematical practice. As such, we will survey a few different historical definitions of art, reformulate these definitions to pertain to mathematics, and determine which amongst these definitions shows the most promise for explaining math's internal cohesion. To aid these goals, we will model our overview of historical definitions of art on Kathleen Stock's "Historical Definitions of Art".

98

Stock begins by separating historical definitions of art into two distinct classes: internalist definitions and externalist definitions. The first of these classes posits that artworks can be defined in terms of their *intended* relation to previous artworks. One such definition, given by Jerrold Levinson, is as follows:

X is an artwork at time *t* if and only if the person who owns (or has a proprietary right over) X intends X to be regarded "in any way or ways in which objects in the extension of 'artwork' prior to *t* are or were correctly or standardly regarded".<sup>13</sup>

We can recast this definition for mathematics as follows:

X is a work of mathematics at time *t* if and only if the person who owns (or has a proprietary right over) X intends X to be regarded in any way or ways in which objects in the extension of 'work of mathematics' prior to *t* are or were correctly or standardly regarded, where 'work of mathematics' is some instantiation of mathematical practice, such as a proof, calculation, or conjecture.

An internalist definition such as this, indeed any definition that relies on a would-be mathematician's intention, is insufficient to characterize mathematics' internal cohesion. Mere intentions are not enough for something to count as a work of mathematics, since such intentions are *over-inclusive* and hence problematic. Someone might, for instance, write some arbitrary and incoherent concatenation of mathematical symbols and intend for this to be regarded as algebra. We can imagine a young, mathematically ignorant child who, after observing her mother performing some calculation, attempts to emulate what she has observed by nonsensically putting together letters, numbers, and operators. Clearly this isn't mathematics, regardless of whatever intentions the child has; likewise for any similar case wherein subjective intention alone attempts to claim that some activity is mathematics.

Moreover, in relation to the specific definition given above, there is a difficulty surrounding the proper identification of 'revolutionary'

13

Stock, Kathleen. "Historical Definitions of Art" In *Art and Essence*, edited by Stephen Davies and Ananta C. Sukla, 160. Santa Barbara: Praeger.

mathematics. The advent of calculus, non-Euclidean geometry, and group theory introduced new ways of regarding mathematics and, as such, could not have been historically identified as mathematics if the above framework held true. But it is obvious that these branches of mathematics are, and were historically, accepted as mathematics. Thus, the above definition (and internalist definitions more broadly) ought to be abandoned.

This leaves us to consider the second class of historical definitions of art, those that are externalist. Externalist definitions are causal rather than intentional and posit the existence of specific and externally identifiable relations between past, present, and future artworks. James Carney provides us with a definition of this kind:

An object is (an) artwork if and only if it can be linked by those suitably informed along one or more of various specific dimensions to a past or present general style or styles exhibited by prior artworks.<sup>14</sup>

Recasted for mathematics, we have:

X is a work of mathematics if and only if X can be linked by those suitably informed, along one or more of various specific dimensions, to a past or present general style or styles exhibited by prior works of mathematics.

For Carney, the “various specific dimensions [of linkage]” refer to a broad and non-exhaustive list of connective devices, including repetition, amplification, and repudiation<sup>15</sup>. These connective devices can apply equally for our externalist definition of math above; for instance, we can think of non-Euclidean geometry as a repudiation of Euclid’s parallel postulate. With respect to “styles” of artwork, Carney has both genres and mediums of art in mind. The mathematical counterpart is a little less obvious. We suggest here that “schools of mathematics” act in the same capacity as Carney’s “styles”. By “school of mathematics”, we mean a collection of related (mathematical) ideas and methods. It should be noted that we have defined a work of mathematics in terms of collections of related mathematical ideas and methods. Clearly this definition is defective and requires an account of the first mathematical ideas and methods. We will address this concern in due time. Thus, we can consider Archimedes’ investigation into infinitesimals as a “school” or “style” of mathematics.

We might be concerned here, just as we were for our internalist definition, about the status and identification of revolutionary mathematics.

14 Carney, James D. “The Style Theory of Art.” *Pacific Philosophical Quarterly* 72, no. 4 (1991): 273.

15 *Ibid.*

Fortunately, Carney's linkage devices allow us greater freedom than we had at our disposal when we were dealing with our internalist definition. Even though a mathematician may not intend for their work to be regarded in the same way as previous mathematics, their work will nevertheless be built on precursor ideas and methods. Mathematics certainly doesn't take place in a vacuum and even though revolutionary mathematics may change the way mathematics is regarded, it is nonetheless informed by the work of previous generations; and this is accounted for in an externalist definition of the kind above. Already, then, an externalist definition seems to describe mathematics more effectively than an internalist account. But our externalist account is not free from its own difficulties.

Just as with our previous definition, this new one suffers from over-inclusivity. Since what here qualifies something as a work of mathematics is its linkage with a previous school of mathematics, there will be many cases in which a linkage will be made *in the wrong way*. To illustrate what this means, let us consider for a moment the mathematician Arthur Cayley, famous both for co-postulating the Cayley-Hamilton Theorem and for his staunch opposition to the investigation and acceptance of non-Euclidean geometry<sup>16</sup>. Now, let us imagine that Cayley and a group of his students go on an excursion to Hungary, where they stage some sort of protest against János Bolyai's new non-Euclidean geometry. We can also imagine that Cayley and his fellow protestors carry picket signs that denounce non-Euclidean geometry. Now, it is clear that these signs stand in a relation of repudiation to Bolyai's work. Recalling that repudiation is one of Carney's "dimensions of linkage", it follows that Cayley's picket signs are a work of mathematics. But it would obviously be a mistake to characterize them as such.

Similarly, and perhaps less abstractly, we can consider the use of mathematics in population biology as an instance of a repetition relation with, say, the mathematical school of differential equations. And again, it would be a mistake to characterize the research of a population biologist as a work of mathematics; it is, rather a work of biological science. Obviously, the distinction we're making here between biology that utilizes mathematics and mathematics proper (i.e. mathematics for its own sake) is subtle – but the point is that this subtlety is lost when we rely exclusively on the externalist relations in our definition. These externalist relations establish unwanted linkages between mathematics and what is commonly understood as non-mathematics. We see, therefore, that our externalist historical definition is insufficient to characterize mathematics.

Generally speaking, any externalist definition of mathematics will need to strike a balance between sufficient inclusivity to account for revolutionary mathematics and sufficient exclusivity to reject that which is non-mathematical. To generate a set of necessary and sufficient conditions that achieves this balance is not, in principle, impossible – but given the historical record of unexpected developments in mathematics, it seems unlikely that such a set can be formulated easily and for all time. Rather than attempting to generate such a set of conditions, we will instead consider an alternative historical definition provided by Stock. Drawing on the work of Noël Carroll, Stock suggests a definition that can be summarized as follows:

101

X is an artwork if and only if (and because) X stands in an intentional historical relation to previous artworks, this relation has been correctly identified in a narrative, and the narrative is accepted by the relevant experts.

To recast this definition for mathematics, we need only replace the word “artwork” with “work of mathematics”. Now, according to this definition, in order for something to be a work of mathematics, there must necessarily exist historical relations between this new work and previous works of mathematics, and these relations must be intentional and of the kind described in our earlier externalist definition. Moreover, these relations must be identified in a narrative; that is to say, the mathematician creating the work must be able to explain how and why his work relates to other works of mathematics. Finally, this explanation must be accepted by the relevant experts (i.e. the mathematics community).

This narrative definition enjoys several advantages over our previous internalist and externalist accounts. Firstly, the requirement of acceptance from the mathematics community – and the need for correctly identifying historical relations in a narrative – avoids the problem of over-inclusivity that warranted the internalist account’s rejection. Similarly, these same requirements introduce the subtlety of distinction that was missing from our externalist account – now that we appeal to intentions, identifying narratives, and expert opinion, we no longer need to worry about including non-mathematical work in mathematics. Further – and this is most important for our concerns – this historical narrative definition of mathematics *can account for internal cohesion*. Since, on our historical narrative account, works of mathematics make no appeals to ontological commitments, there is no reason to believe that the private ontological views of mathematicians will interfere with their work.

Now, it could be argued that since our account *does* appeal to the opinions of relevant experts, these opinions will inevitably reflect a given expert's ontological commitments and hence works of mathematics do indeed make appeals to, and are dependent on, ontological commitments, albeit *ex post facto*. Of course, it would be imprudent to argue that the opinions of experts reflect none of their ontological commitments. But it isn't obvious that the ontological commitments upon which these opinions are based are necessarily commitments *about* mathematics. As our historical narrative definition indicates, we do not appeal to the relevant experts' opinions about the ontology of mathematics; rather, we make appeals to their historical opinions, *vis-à-vis* their acceptance of particular intentional historical narratives. These historical opinions, which are undoubtedly based in part on an ontology of history, are not obviously related to or dependent upon ontological views of mathematics. It is in this sense that works of mathematics make no appeals to ontological commitments (about mathematics).

We might therefore consider the relation between mathematical practice and the ontology of mathematics as analogous to the relation between a government bureaucrat's day-to-day work and her privately held political beliefs. Certainly, there is no reason to believe that the latter's private beliefs have any direct impact on her work. Likewise, there is no reason to believe that these political beliefs will cause her to reject the work of her subordinates who have incompatibly different beliefs, or that her own work will be rejected by her superiors for similar reasons. Thus, when it comes to the bureaucrat's day-to-day work, her private beliefs are basically irrelevant. Analogously, in the serious business of mathematical practice, privately held ontological beliefs are irrelevant – at least, according to our historical narrative definition. This shouldn't be taken to mean that these beliefs have no importance whatsoever. In fact, these ontological beliefs may have significant psychological and/or existential import for the mathematician who holds them. What we're trying to point out here is that mathematical practice does not appear to be dependent on the privately held ontological beliefs of mathematicians. This can mean one of two things: either mathematics is ontologically agnostic and the metaphysics of math is orthogonal to mathematical practice; or, the existence of mathematics as a historical practice is sufficient to characterize the ontology of math – i.e. math is 'about' itself, what is 'out there' is its history. We will refrain from judgment on this matter, since it exceeds the concerns of the present paper.

Given our above definition of a work of mathematics, we may respond to the question "what is mathematics such that it can maintain

plural ontologies?": mathematics is the collection of all works so defined, i.e. mathematics is the history of mathematical practice. One immediate objection to this kind of historical narrative account is that it seems to relativize mathematics; that is, as a historically situated practice, mathematics here appears to be contingent upon arbitrary historical factors, such as who populates the mathematics community. Whereas the "meandering" and teleologically unguided development of art accords with the arbitrariness anticipated by a historical definition, math demonstrates a consistent trend towards progress that cannot easily be explained by the whims of history. We note here that by progress, we mean the expansion, refinement, and improvement of mathematical ideas and methods throughout history. Our contention here is that mathematics, unlike art, relies on much stricter standards for deciding what historical relations consist in. Likewise, standards for narrative acceptance are much higher in mathematics than in art.

In a word, mathematics is "rigorous" and has at its disposal a different, stricter set of narrative tools than does its aesthetic counterpart – hence the appearance of consistent progress. But we should point out that these standards, these narrative tools, are also susceptible to historical change. We cannot imagine, for instance, that the standards of rigour maintained by Augustin-Louis Cauchy would be meaningful for or accepted by Euclid and his students; and equally, the kind of diagrammatic proofs utilized by Euclid would be considered insufficiently rigorous by someone like Cauchy. This kind of conceptual change is not only demonstrated in history, but also accounted for in our historical definition. Moreover, this is not a new observation – our comments here agree considerably with the kind of conceptual change described in Imre Lakatos' "Proofs and Refutations".

Finally, we ought to consider two common criticisms levied against historical definitions of art, since these criticisms apply equally to our own definition of mathematics. The first such criticism is the matter of who counts as a "relevant expert"? This is a difficult question for aesthetics to address, since the art community is dispersed amongst artists, art critics, art historians, patrons, and the common public. Who amongst these is given the final authority on artistic matters is certainly a contentious issue – and we won't try to broach this here. Rather, we merely wish to point out that the mathematics community is much smaller and less dispersed than that of art. The highly institutionalized character of mathematics – not to mention the large body of knowledge required to understand and appreciate contentious mathematics – makes it comparatively easy to identify the "relevant experts": they are "mathematicians",

the ones who've been bestowed with PhD's, who actively work in and contribute to the academic milieu. And when experts must themselves appeal to the "relevant experts", they really just appeal to the opinion of the mathematics community. We see this occurring in the submission process for research in mathematics journals.

104

The second common criticism we consider is the question of first art, or "Ur-Art". This criticism is related to the recursiveness of historical narrative definitions of art and, by extension, mathematics. In defining art as the history of artistic practice, historical definitions are essentially circular and imply an infinite regress wherein new artworks are identified only on the basis of previously identified artworks. No doubt, more critical readers will have already recognized this problem and for good reason, since the criticism here is much more serious than the first. Now, the typical strategy for addressing this criticism is to provide a base case upon which recursive historical definitions can be grounded. However, finding a base case, i.e. a first or "Ur" artwork, is difficult for aesthetics to address, since art has a long history and it becomes increasingly challenging with the passage of time to determine whether such ancient artefacts as cave drawings were the predecessors of art or, say, written language. One suggested method for dealing with this problem can be found in Johan De Smedt and Helen De Cruz's "A Cognitive Approach to Earliest Art". In their paper, De Smedt and De Cruz suggest that Ur-Art is none other than the basic cognitive capacities that are necessary for artistic creation. This is a particularly good strategy, since it relieves both aestheticists and art historians of the burden of finding a single artefact from which the entire history of artistic practice can be derived. Unfortunately, it is far from self-evident what kinds of cognitive capacities are necessary for artistic practice. This remains an area of active research and, as such, the question of Ur-Art remains unresolved.

Clearly, the question of "Ur-Mathematics" is just as pressing for our own historical narrative definition. We contend that a potential answer to this question is more promising for mathematics than it is for art. This is largely due to the extensive research that has been conducted into the axiomatic basis of mathematics. Such research has convincingly shown that certain axioms are absolutely necessary for mathematical developments. Induction axioms, for instance, are essential for getting theories of arithmetic off the ground. Since the concept of recursion is cognitively necessary to generate induction axioms, we may say – quite uncontroversially – that the capacity to comprehend recursion is a primitive cognitive requirement for mathematics. Presumably, research into the axiomatic foundations of mathematics can provide other useful clues into the kinds

of basic cognitive capacities necessary for constructing complex mathematical theories. It is also worth noting that research into the cognitive foundations of mathematics is already underway and yielding results. We cite, for example, David Gaber and Dirk Schlimm's "Basic mathematical cognition" and De Cruz and Schlimm's shared "The cognitive basis of arithmetic". Although we cannot provide a conclusive answer to the question of "Ur-Mathematics", it should be clear that a potential cognitive explanation is not only possible but currently in development. Moreover, we may further clarify our historical narrative definition of mathematics as follows: mathematics is the history of mathematical practice, where mathematical practice is the exploration of and engagement with previous works of mathematics that ultimately originate from certain primitive cognitive capacities,

105

With these objections considered, we should feel confident that our historical narrative definition of mathematics can withstand the first common criticism of historical definitions of art and plausibly the second criticism as well. Further, we've demonstrated that our account is able to adequately explain the internal cohesion of mathematics, despite the disparate ontological commitments upheld by mathematicians; that is, we've provided a potential answer to the question, "what is mathematics, such that it can maintain plural ontologies?" As we pointed out earlier, certain issues remain, such as the status of and relationship between ontologies of mathematics and our historical narrative definition. While important, these lingering concerns are beyond the scope of this paper.

- Brouwer, Luitzen E.J. "Intuitionism and Formalism." *Bulletin of the American Mathematical Society* 20 (1913): 81-96.
- Carney, James D. "The Style Theory of Art." *Pacific Philosophical Quarterly* 72, no. 4 (1991): 273.
- Dissanayake, Ellen. *What is Art For?* Seattle: University of Washington Press, 1988.
- Danto, Arthur. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- De Cruz, Helen, and Johan De Smedt. "A Cognitive Approach to the Earliest Art." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69, no. 4 (2011) : 379-389.
- De Cruz, Helen, Neth, Hansjörg, and Dirk Schlimm. "The cognitive basis of arithmetic." In *Philosophy of Mathematics:*

*Sociological Aspects and Mathematical Practice*, edited by Benedikt Löwe and Thomas Müller, 59-106. London: College Publications, 2010.

Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic*. Translated by J.L. Austin. Evanston: Northwestern University Press, 1980.

Gaber, David, and Dirk Schlimm. "Basic mathematical cognition." *WIREs Cogn Sci*. doi: 10.1002/wcs.1351

Gödel, Kurt. "What is Cantor's Continuum Problem?" *The American Mathematical Monthly* 54 (1947): 515-525.

Gray, Jeremy. *Projective Geometry and the Axiomatisation of Mathematics*. The Open University.

Hilbert, David. "Hilbert to Frege 22.9.1900." *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Translated by Hans Hermes et al. Edited by G. Gabriel et al. Oxford: Basil Blackwell, 1979. 50-51.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

Lakatos, Imre. "Proofs and Refutations I." *The British Journal for the Philosophy of Science* 14, no. 53 (1963): 1-25.

———. "Proofs and Refutations II." *The British Journal for the Philosophy of Science* 14, no. 54 (1963): 120-139.

———. "Proofs and Refutations III." *The British Journal for the Philosophy of Science* 14, no. 55 (1963) : 221-245.

———. "Proofs and Refutations IV." *The British Journal for the Philosophy of Science* 14, no. 56 (1964) : 296-342.

Plato. "Republic X." In *Plato Complete*

*Works*, edited by John M. Cooper and D.S. Hutchinson, 1199-1223. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Shapiro, Stewart. *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Stock, Kathleen. "Historical Definitions of Art." In *Art and Essence*, edited by Stephen Davies and Ananta C. Sukla, 159-177. Santa Barbara: Praeger.

Tolstoy, Leo. *What is Art?* Translated by Aylmer Maude. New York City: Funk and Wagnalls Company, 1904.

# Les rêveries du promeneur solitaire: un projet philosophique

CORINNE LAJOIE

*L'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est hantée par une pensée radicale du hiatus entre être et paraître. Dans l'horizon d'une consternation profonde face au règne de l'apparence, que Starobinski reconnaît comme point de convergence entre les pensées de Montaigne et Rousseau (Starobinski, 1982, p.8), un choix s'impose. On peut d'abord privilégier, comme l'auteur des Essais, la réconciliation avec le règne de l'apparaître pur. Ou, comme Rousseau, choisir de se retrancher du lien social et cultiver seul l'authenticité prisée. Si notre être véritable est entamé par l'opacité du monde qui nous entoure, argumente Rousseau, seule la solitude véritable peut nous sauver et seul l'exil peut nous réconcilier avec notre nature propre. Nous tenterons de voir comment le projet philosophique des Rêveries du promeneur solitaire répond à la déception profonde du lien social, chez Jean-Jacques Rousseau.*

L'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est hantée par une pensée du hiatus entre *être* et *paraître*. Clivés par cet écart, les institutions, valeurs et projets politiques des sociétés modernes renvoient le reflet d'un milieu social défiguré par le processus de civilisation, comme la statue de Glaucus ravagée par des siècles de tempêtes et d'orages.<sup>1</sup> L'analyse anthropologique rousseauiste de la décadence des moeurs et de l'accroissement des inégalités propose l'alternative d'un mode d'organisation primitif idéalisé. L'honnêteté et la transparence privilégiées par Rousseau doivent en effet permettre la cultivation d'un souci pour soi et pour autrui, que nous devrions répugner naturellement à voir souffrir. L'hypocrisie est moins féconde dans les sociétés de petite taille, lesquelles ignorent en outre l'usage malsain des faux-semblants, devenus monnaie-courante parmi les hommes 'civilisés'. Si les autres hommes ne sont pas des étrangers et partagent plus étroitement notre vie, dans une petite communauté à échelle humaine, il semble plus difficile de tromper délibérément son prochain. L'échelle des rapports entre les hommes dans l'état de nature joue un rôle essentiel dans l'explication de la qualité de leurs rapports. Rousseau s'imagine comme en rêve l'idéal de transparence d'un état de nature fictionnel, favorable à l'essor de natures bonnes et sincères.

Or, à quel type de projet philosophique une telle déception peut-elle conduire? Chose certaine, pour Rousseau, la pratique philosophique ne pourra être divorcée du mouvement de la vie. Toute philosophie détachée du réel serait une abstraction qui participe à arracher l'homme à sa nature propre et reproduit le régime d'illusions dénoncé. La philosophie a plutôt le devoir de s'enraciner dans l'existence, coextensive de son dynamisme propre et sensible aux modulations de la vie intérieure de l'homme. Dans l'horizon d'une consternation profonde face au règne de l'apparence, que Starobinski reconnaît comme point de convergence entre les pensées de Montaigne et Rousseau,<sup>2</sup> un choix s'impose. On peut d'abord privilégier, comme l'auteur des *Essais*, une réconciliation avec le règne de l'apparaître pur. Ou, comme Rousseau, faire le choix d'un retrait du lien social et cultiver seul l'authenticité prisée. Si notre être véritable est entamé par l'opacité du monde qui nous entoure, argumente Rousseau, seuls la solitude et l'exil peuvent nous réconcilier avec notre nature propre.

Le choix d'une réponse à formuler contre le règne de l'apparence se double chez Rousseau d'une sensibilité profonde au rôle de l'écriture dans le *dire* philosophique. L'idéal de transparence rousseauiste trouve en

1 Rousseau, Jean-Jacques. 1985. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard. 52.

2 Starobinski, Jean. 1982. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard. 8.

effet dans les *Rêveries du promeneur solitaire* son expression la plus poétique. Véritable effort d'une écoute attentive de la vie intérieure d'un homme et écho existentiel de la hantise de l'écart qui suivra Rousseau toute sa vie -écart entre la langue et l'expression, l'authenticité et le mensonge, l'illusion et la vérité, la richesse et la pauvreté-, elles offrent à la lecture l'élégance et la subtilité du littéraire, mais aussi et surtout l'inquiétude vivante du questionnement philosophique. L'idéal de transparence des *Rêveries* remplit une double exigence: l'exigence intime d'une présence à soi, certes, mais aussi le devoir éthique de lutter contre la perméabilité du monde au mal. Le constat posé par Rousseau est univoque: si le monde des apparences dissemble sans cesse de lui-même, l'homme ne peut être sauvé qu'en cherchant l'adéquation de soi avec soi. La présence à soi devient l'ultime résolution du philosophe profondément déçu par la nature du lien social. Contre les affaires humaines corrompues, le choix d'une existence menée authentiquement devient un geste de résistance résolument politique. Paradoxalement, donc, et même s'il se vit dans la plus grande solitude, l'exil a partie liée avec un projet politique et moral pour le monde commun. Si Rousseau souhaite conserver au niveau de l'âme le dynamisme de la pensée et la transparence du coeur, le retranchement du lien social qu'il propose a toujours minimalement partie liée avec le milieu qu'il quitte. Les *Rêveries* doivent permettre à Rousseau de se retrouver lui-même, ménager un accès à la valeur de l'existence, mais aussi déjouer *les ombres du réel* dans le monde des hommes.

## 2 LES RÊVERIES: UNE DÉMARCHE AUTONOME

La corruption des moeurs dénoncée par Rousseau entraîne d'importantes répercussions morales pour l'homme. Absorbé dans la pratique de loisirs qui le désintéressent de toute réelle activité de pensée, anesthésié par le poids des conventions sociales et étranger à toute attitude réflexive, l'homme est plongé dans un mode d'existence profondément illusoire. Or, Starobinski écrit: «[Cette] fêlure, qui empêche "la contenance extérieure" de correspondre aux "dispositions du coeur" fait entrer le mal dans le monde.»<sup>3</sup> La dissemblance de cette contenance extérieure avec les dispositions intérieures de l'homme reproduit à l'échelle sociale la tension même qui partage *l'homme de la nature de l'homme de l'homme*, selon la distinction proposée par Rousseau. En somme, si le philosophe cherche partout la transparence, il ne la retrouve qu'en ses derniers retranchements, dans la recherche même d'une présence à soi qui puisse réaliser l'adéquation souhaitée.

Les *Rêveries* peuvent par moments à juste titre sembler à leur lecteur solip-sistes ou autoréférentielles. À travers elles, une « conscience personnelle, dédoublée en une conscience discourante et une conscience réceptrice, [s'alimente] de sa propre substance. »<sup>4</sup> En effet, Rousseau s'y pose simultanément comme l'origine, l'objet et le destinataire d'un discours. Si les philosophes modernes écrivent une philosophie exogène, destinée à nourrir la réflexion d'autrui, Rousseau travaille à élaborer une pensée qui puisse d'abord rejoindre la trame de sa propre existence et substitue aux philosophies gouvernées par des intérêts extérieurs un projet qui devra s'accomplir avec prudence et probité, dans le recès de l'existence. C'est soi-même qu'il faut d'abord connaître, avant d'espérer instruire autrui sur les sciences, la religion ou les arts. La connaissance de soi doit servir de tremplin pour jeter les bases d'une connaissance du monde et instituer un discours philosophique. À nous qui lisons les *Rêveries*, Rousseau offre la mise en garde suivante: libre à chaque homme – et même, qu'il le fasse s'il veut atteindre au même idéal de transparence – de parcourir le sentier des rêveries pour lui-même, mais la démarche méditative contenue dans ces pages concerne d'abord celui qui la mène. La rêverie compte parmi ses conditions de possibilité l'engagement de l'homme qui s'y résout; bien plus, elle confirme l'implication essentielle du sujet philosophique dans le développement de nouvelles formes de vie et de pensée.

113

Pour Rousseau, la pratique de la philosophie n'est pas un exercice de style ou une entreprise prométhéenne de connaissance du monde: elle se réalise avant tout dans l'humilité de l'examen de soi par soi et dans l'écoute attentive de ce qu'il nous dévoile. L'immanence du projet philosophique des *Rêveries* au spectre de la pensée de celui qui s'y prête contient néanmoins déjà en germe le paradoxe pour l'écrivain d'un retrait du lien social et l'ambiguïté du chemin qui mène à l'idéal de communauté chez Rousseau. Nous le disions, l'ambition de l'auteur est double: s'il cherche à renouer avec les textures de sa vie intérieure, Rousseau est trop conscient de sa participation inaliénable au monde politique pour renoncer en dernière instance à consigner ses pensées à l'écrit. Malgré l'exil solitaire dont elles attestent, les *Rêveries* trahissent donc un effort de communication et de partage qui suit l'oeuvre de Rousseau comme une ombre nécessaire. En somme, le chemin vers la communauté idéale nécessite d'abord un détour par l'effort intime de transparence à soi, mais ce projet privé situe toujours déjà le sujet dans un lien éthique plus large avec la communauté politique qu'il critique.

Si elles sont portées par un questionnement philosophique, les *Rêveries* n'introduisent pas à proprement parler une approche rigoureuse-

ment systématique. À l'image du trajet équivoque de leur protagoniste -une flânerie distraite et transgressive-, elles ne sont ni un geste intellectuel, ni une digression strictement poétique. L'oeuvre de Rousseau nourrit plutôt un mouvement exploratoire de la pensée qui navigue entre ces voies. bercé par le mouvement de son existence propre, le promeneur est rétif au déploiement d'une pensée strictement rationnelle. Au fil de la *Cinquième promenade*, Rousseau se réjouit même de «sentir avec plaisir [son] existence sans prendre la peine de penser.»<sup>5</sup> La méditation rousseauiste emprunte un sens différent que chez Descartes, même si les *Rêveries* ont par moments une consonance familière avec la *tabula rasa* du rationaliste. Ainsi, nous lirons chez Rousseau

Tout ce qui est extérieur m'est étranger désormais. Je n'ai plus en ce monde ni prochain, ni semblable, ni frères. Je suis sur la terre comme dans une planète étrangère ou je serais tombé de celle que j'habitais.(...) Écartons donc de mon esprit tous les pénibles objets dont je m'occuperais aussi douloureusement qu'inutilement. Seul pour le reste de ma vie, puisque je ne trouve qu'en moi la consolation, l'espérance et la paix, je ne dois ni ne veux plus m'occuper que de moi.<sup>6</sup>

Si le geste sceptique cartésien est fondationnel et doit valider universellement l'objectivité de la pratique philosophique, Rousseau lui emprunte l'objectif de faire coïncider l'intuition existentielle singulière avec le dévoilement de l'universel, mais la clarté et la distinction de la certitude apodictique deviennent chez le promeneur l'apologie des valeurs de liberté, de vertu et de sincérité. Starobinski rapproche certains aspects du projet des *Rêveries* du geste cartésien: l'intuition sensible débouche sur l'évidence universelle et tourne le dos aux croyances infondées, comme au règne de l'apparence. (Starobinski 1971, 58)<sup>7</sup>

## 2 LA DÉCEPTION DU LIEN SOCIAL

Starobinski attribue à l'impatience de Rousseau face à l'échec de toute transformation sociale positive la décision d'entreprendre la démarche personnelle des *Rêveries*. La déception du politique et l'espoir d'une société meilleure se soldent pour Rousseau par le choix du désengagement et de la solitude. Si plusieurs de ses oeuvres portent la marque distinctive d'une réflexion politique et anthropologique sur la communauté des hommes, les *Rêveries* seront celles d'un *promeneur solitaire* et ne concernent *a priori* que

5 Rousseau, Jean-Jacques. 1985. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard. 99.

6 Ibid., 40

7 Starobinski, Jean. 1971. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard. 58.

lui. Profondément déçu par son expérience négative de la communauté, Rousseau renonce au projet ambitieux de sauver le lien social. Starobinski écrit: «L'époque n'est pas prête à résoudre ces problèmes et Jean-Jacques n'est pas désireux de se quitter lui-même et de sortir dans le monde de l'action.»<sup>8</sup> La réflexion historique de Rousseau (cf. Rousseau 1985) cède tranquillement la place à une réflexion existentielle, plus proprement attachée à la réalisation en soi de l'idéal de transparence visé. Rousseau a en outre le sentiment profond que les hommes ne le voient pas tel qu'il est vraiment et «[lui] imposent une opacité qui [lui] est étrangère.»<sup>9</sup> Non seulement se sent-il vu partout où il va, scruté et dévisagé par les hommes, mais encore leurs regards lui renvoient une image fautive ou tronquée. Rousseau ne pourra se soustraire au regard d'autrui et aux obstacles de l'apparence qu'en s'exilant.

En se remémorant dans la *Troisième promenade* les leçons apprises au fil du temps et les sentiments qui l'habitent depuis toujours, Rousseau évoque les tourments précoces d'une impression d'inadéquation qui ne le quitte pas et l'empêche encore à ce jour de trouver sa place sur terre: «Jeté dès mon enfance dans le tourbillon du monde, j'appris de bonne heure par l'expérience que je n'étais pas fait pour y vivre, et que je n'y parviendrais jamais à l'état dont mon coeur sentait le besoin.»<sup>10</sup> Rousseau se sent comme un étranger parmi les hommes modernes parce qu'il refuse de se soumettre à leurs moeurs: lorsqu'il ne peut souffrir les fausses marques d'amitié de madame d'Ormoys<sup>11</sup> et la prie de ne plus venir le voir, par souci d'honnêteté, celle-ci s'indigne et se dit blessée par ses manières. Trop habituée à la fautive politesse de son temps, elle ne peut tolérer la transparence naïve de son interlocuteur. Même les philosophes, qui se prétendent les plus sévères critiques de la perversion des institutions sociales, sont soumis au règne des apparences et ont encore partie liée avec le monde qu'ils critiquent.<sup>12</sup>

Les souffrances et déceptions que lui ont infligées ses concitoyens sont d'une sévérité telle que Rousseau abandonne tout espoir et s'en remet à ses cahiers méditatifs, lesquels font le pari de réconcilier l'échec du monde social avec la possibilité d'une paix intérieure. L'amertume et le désenchantement doivent faire place à «une gradation particulière [qui] se dessine en cours de route: de l'extériorité vers l'intériorité, de l'étrangeté vers l'intimité, de l'opacité vers la transparence, du malaise vers l'euphorie.»<sup>13</sup>

8 Ibid., 50.

9 Ibid., 302

10 Rousseau, Jean-Jacques. 1985. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard. 58.

11 Ibid., 51

12 Starobinski, Jean. 1971. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard. 51.

13 Ibid., 422

La seule réponse au monde des apparences sera pour Rousseau l'exil et la rupture. La vie en société est profondément dysfonctionnelle, mais l'appareil social marginalise en plus ceux qui refusent de s'y conformer. Starobinski écrit: «Le mal étant coextensif à l'univers social, le mensonge et l'hypocrisie prévalent aussi loin que s'étend la société. Il faut donc à tout prix en sortir, il faut devenir une belle âme.»<sup>14</sup> L'exil de Rousseau confirme l'intuition précédemment exposée d'une double fonction de la solitude: elle répond d'une part à une exigence intime de transparence à soi, d'autre part à la responsabilité morale de choisir le bien là où on peut encore le faire. Persécuté par les hommes, Rousseau s'éloigne du bal des apparences mondaines pour se retrouver absolument seul dans la nature. Son geste marque un «désintérêt à l'égard des choses de la vie quotidienne et des occupations régulières.»<sup>15</sup> à proportion inverse de l'accroissement d'une passion et d'une sensibilité sincères pour son environnement, la flore qu'il étudie et les havres de paix découverts sur terre. Les promenades de l'auteur donnent lieu à certaines des analyses les plus pénétrantes et lucides du sentiment d'exaltation que peut fournir à l'homme le contact avec la nature.

Dans un incipit devenu célèbre, Rousseau écrit «Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même.»<sup>16</sup> Tout le paradoxe des *Rêveries* y tient: l'homme coupé du monde y retrouve finalement sa place, se sent enfin chez lui. Si le geste sceptique chez Descartes élimine ce qui ne peut constituer une vérité certaine, Rousseau met plutôt à l'écart ce qui risque de contaminer son besoin de solitude et d'authenticité. Un réel détachement du monde ne peut s'opérer en milieu hostile; il s'agit donc de créer, sur terre, une retraite où vivre. Pour y parvenir, le dépouillement des biens physiques doit s'accompagner d'une «grande révolution» (ou «grande revue») intérieure.<sup>17</sup> La «réforme externe et matérielle» et la «réforme intellectuelle et morale»<sup>18</sup> sont les deux versants d'une même transformation totale. L'austérité des biens et des parures, la modestie des possessions et l'examen extérieur s'accompagnent donc d'un examen scrupuleux de la nature intérieure de l'homme. Rousseau écrit:

Je quittai le monde et ses pompes, je renonçai à toute parure,  
plus d'épée, plus de montre, plus de bas blanc, de dorure, de

14 Ibid., 52

15 Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard. 28.

16 Ibid., 35

17 Ibid., 61

18 Ibid., 63

coiffure, une perruque toute simple, un bon gros habit de drap, et mieux que tout cela, je déracinai de mon coeur les cupidités et les convoitises qui donnent du prix à tout ce que je quittais.<sup>19</sup>

Pour Starobinski, si Montaigne et Rousseau ont en commun une méfiance face à l'omniprésence des apparences, Montaigne semble davantage réconcilié avec elles lorsqu'il abandonne le projet d'atteindre l'être pur et se résout à leur accorder une légitimité propre, dont son oeuvre se fera peut-être le plus brillant éloge; «en revanche Rousseau, irréconcilié, voit s'accumuler autour de lui l'ombre hostile, afin de ne pas perdre la conviction qu'en son propre coeur la transparence a trouvé un dernier asile.»<sup>20</sup> Car c'est précisément un asile que cherche Rousseau lorsqu'il quitte le monde des hommes, dont les ombres hostiles le traqueront jusqu'à la fin de ses jours.

Au terme de la *Première Promenade*, Rousseau écrit: «Livrons-nous tout entier à la douceur de converser avec mon âme puisqu'elle est la seule que les hommes ne puissent m'ôter.»<sup>21</sup> Une fois l'artifice des possessions et des faux sentiments dépouillé, il ne reste à découvrir que l'âme mise à nue: plus libre que jamais, elle pense, espère, souhaite, rêve et imagine encore. La civilisation a beau contaminer la nature humaine et hanter l'homme de nouveaux tourments, elle ne peut se saisir tout à fait de la vie qui bat comme un pouls dans l'âme. Si même on détruisait tous les cahiers de Rousseau ou effaçait l'inscription des *Rêveries* sur la page blanche, rien ne pourrait enlever à l'auteur le plaisir de les avoir écrites et le souvenir de les avoir vécues. Ces promenades procurent à Rousseau le sentiment de finalement retrouver, en deçà de son profond malaises du lien social, une présence pleine au monde et à soi: «Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée ou je sois pleinement moi à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu.»<sup>22</sup>

L'apprentissage que poursuit l'homme toute sa vie ne consiste pas à accumuler vainement des connaissances sur le monde extérieur. La richesse d'un homme ne se mesure pas à la quantité de ses possessions, mais se reconnaît à son humilité dans le développement et la cultivation des valeurs les plus hautes. Ce sont les seules qui accompagnent notre âme après la mort et dont on ne finit jamais d'apprendre à user: «la patience, la douceur, la résignation, l'intégrité, la justice impartiale sont un bien qu'on emporte avec soi, et dont on peut s'enrichir sans cesse [...].»<sup>23</sup>

19 Ibid., 61

20 Starobinski, Jean. 1971. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard. 8. Je souligne.

21 Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard. 41.

22 Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard. 44. Je souligne.

23 Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard. 72.

L'ambition du projet des *Rêveries* n'est toutefois pas sans soulever quelques problèmes, qu'il nous faut adresser pour défendre l'ambition philosophique de l'ouvrage. En effet, si Rousseau quitte la société civile, il s'adonne toute sa vie à la pratique de l'écriture pour critiquer le milieu social et mondain et n'y perd donc jamais toutes ses attaches. Mais aussi, la valeur méditative des réflexions qu'il porte à l'expression est sans cesse compromise par les limites du langage rationnel auxquelles elles sont acculées et laisse croire qu'elles perdent dans cette traduction quelque chose de leur fugacité. À cet effet, pourrions-nous demander, pourquoi faire un pas hors de la rêverie en choisissant l'écriture? Rousseau n'ignore certainement pas les accusations qui sont parfois faites au langage de trahir cela même qu'il souhaite exprimer. L'intimité ou l'inhérence à soi qui font le style propre de l'approche méditative ne sont-elles pas compromises par les contraintes du langage? En écrivant, Rousseau ne trahit-il pas tragiquement la pureté du sentiment qu'il cherche à exprimer, puisque «quiconque recourt à l'écriture tombe dans le monde malheureux des objets et des moyens opaques.»<sup>24</sup> Or, incapable de se résoudre à l'anonymité de la rêverie, Rousseau bascule dans le privilège du texte de la philosophie. Ici encore, le décalage entre le sentiment véritable et son expression ou entre les signes langagiers et l'expérience intérieure évoquent la hantise rousseauiste de l'écart.

Pour Starobinski, l'impasse est toutefois faussement posée, puisque l'expression du passé contenue dans les *Rêveries* a pour Rousseau la portée d'une *reviviscence*.<sup>25</sup> L'inadéquation n'est qu'apparente, puisque l'auteur «met tout en oeuvre pour que la transcendance intime et la “distance intérieure” s'annulent et se résorbent au sein d'une *immanence retrouvée* [...] La parole ne sera pas la rêverie originelle, mais son écho différé.»<sup>26</sup> Ainsi, par le moyen de l'écriture, Rousseau constitue ce que Starobinski appellera une *seconde rêverie*, qui ne trahit pas la rêverie première, mais la porte seulement au langage. Celui-ci n'est alors ni un obstacle, ni le lourd vêtement d'une pensée intérieure: plutôt, il devra être une mince pellicule qui glisse librement sur la peau du souvenir.

Malgré les réponses apportées à la résolution de ces apories, Rousseau demeure déchiré toute sa vie par un noeud de contradictions qu'il ne résout jamais tout à fait. S'il tourne le dos aux hommes et s'exile des milieux mondains, il se retourne souvent vers eux pour s'indigner de leur indigence morale, de la pauvreté de leurs aspirations et du caractère

24 Starobinski, Jean. 1971. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard. 416

25 Ibid., 417

26 Ibid. Je souligne.

illusoire de leurs institutions. Dans une très belle formule, Starobinski conclut: «[Rousseau] renie le monde sans mourir au monde.»<sup>27</sup> En somme, le promeneur solitaire n'a jamais fini de s'expliquer avec le monde qu'il quitte.

5 REMARQUES CONCLUSIVES:  
LA RÉVERIE COMME ESPACE DU BONHEUR

119

La tension philosophique de l'oeuvre se situe dans la recherche d'une extase qui ne soit ni pure quête de transcendance et insatisfaction de l'ici bas, ni recherche mystique de l'anéantissement. Entre surcroît d'être et effacement, la voie mitoyenne des *Rêveries* cultive le projet d'une transcendance logée au coeur même de l'existence humaine. Grenier écrit, dans son introduction à l'ouvrage: «Le promeneur solitaire ne cherche pas [...] à s'évader de l'existence [...]. Il veut y demeurer et y établir son bonheur.»<sup>28</sup> Le bonheur n'est pas un but lointain ou impossible: il est à la portée de chacun, au coeur d'un dialogue sincère et transparent avec soi «et l'écriture qui fixe la rêverie sera le support de cette *rencontre du même avec le même.*»<sup>29</sup> Pour y parvenir, l'homme devra apprendre à se débarrasser des artifices extérieurs et opérer une conversion du regard vers l'expérience du monde et de la vie intérieure. Le chemin du bonheur est esquissé lorsque «la pensée pivot de l'extroversion douloureuse à l'introversion heureuse».<sup>30</sup> Sur cet accès, Rousseau écrit:

L'habitude de rentrer en moi-même me fit perdre enfin le sentiment et presque le souvenir de mes maux, j'appris ainsi par ma propre expérience que la source du vrai bonheur est en nous, et qu'il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux.<sup>31</sup>

L'auteur compte parmi les plus beaux mois de sa vie le temps oisif passé à l'île de St-Pierre,<sup>32</sup> décrit comme une période douce et clémente. Dans l'abondance tranquille de ses paysages, il lui semble pouvoir réduire le décalage qui s'insère entre le moi et le moi, l'être et l'apparaître, le sujet et son monde. Au milieu de la nature, Rousseau n'a plus à sortir de soi pour se trouver. Au terme de la réduction proposée, il ne devra lui rester que *le sentiment de l'existence*, l'intuition sans cesse dérobé d'une «présence inaltérable et limpide»<sup>33</sup> à soi. Les *Rêveries* de Rousseau insèrent une lame

27 Ibid. 54.

28 Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard. 30.

29 Starobinski, Jean. 1971. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard. 426. Je souligne.

30 Ibid., 424.

31 Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard. 45.

32 Ibid., 95.

33 Ibid., 429.

120 de transparence dans la société qui l'a déçu et accomplissent une résistante mi-philosophique, mi-poétique. Or, et c'est peut-être tout le tragique des *Rêveries*, il ne semble pas réellement y avoir de transparence totale possible de soi à soi; il restera toujours quelque part des angles morts, des taches aveugles d'obscurité. Malgré tous les efforts déployés pour se voir dans la lumière la plus claire, la déhiscence de l'homme au monde lui arrache l'atteinte de l'idéal de transparence absolue et «la rêverie ne s'exalte, ne s'accroît et ne devient mémorable que dans son contraste avec un donné oppressif dont elle travaille à se délivrer.»<sup>34</sup>

Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard.

Rousseau, Jean-Jacques. 1985. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard.

Starobinski, Jean. 1971. *La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.

Starobinski, Jean. 1982. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard

Starobinski, Jean. 2012. *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard

# Questioning Materiality in Sartre's Early Theory of Art

SARAH GORMAN

*Jean-Paul Sartre's early theory of art in The Imaginary does not show a great deal of appreciation for the materiality of artworks. Mori Norihide (2012) defends Sartre's theory from a possible criticism by arguing that Sartre does have a theory of artworks which includes an appreciation for their materiality. This argument has little support in the text. However, I will defend Sartre's theory by arguing that a lack of appreciation for the material qualities of artworks is not a problem. Sartre's theory is valuable because it raises questions of what it means to appreciate the materiality of art, and whether it is important to do so – questions which are fundamental concerns for the history of Western art.*

In *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*, Jean-Paul Sartre provides a theory of art based on his theory of imagination. This theory has been criticized for showing inadequate appreciation for the materiality of artworks.<sup>1</sup> Mori Norihide, a scholar of aesthetics, attempts to defend Sartre's early theory of art by arguing that it does, in fact, show an adequate appreciation for materiality. In this paper, I discuss the parts of Sartre's theory of imagination in *The Imaginary* upon which his theory of art depends, and then explain his theory of art. I then question what Norihide means by the term "materiality". I look at two possible meanings of "materiality" and find in both cases that Sartre does not, in fact, appreciate it in his theory. This problem nevertheless raises important questions about art.

The criticisms Norihide attempts to defend against stand upon a certain conception of what art is that one need not endorse. Perhaps Sartre's early theory of art does not hold that it is possible to have aesthetic appreciation for the materiality of an artwork, but this would only be a mistake in Sartre's theory if we had some definitive proof of what art really is. As things stand, Sartre's theory is valuable and interesting, lack of appreciation for materiality notwithstanding, because it provides an in-depth analysis of the appreciation of art under the assumption that art, beauty, and meaning always transcend material. Even if we do not find this theory viable, it raises important questions in a new light: it inspires us to ask what art is, what *good* art is, and what role the imagination plays in aesthetic appreciation. I will conclude with some suggestions along these lines for further theorizing art through *The Imaginary*. My aim in this paper is to clarify the problem of materiality in Sartre's early art theory, and to demonstrate that his theory lacks the possibility of appreciating materiality, in order to develop a better understanding of his art theory and its potential applications in general.

#### SARTRE'S THEORY OF IMAGINATION OVERVIEW

Sartre's theory of imagination, which provides the basis for his theory of art, revolves around differentiating what is *imaginary* from what is *real*. To begin, we can distinguish imagined objects from real objects by reflecting on the characteristics of each. The terms *imaged object* and *imagined object* are interchangeable and refer to *irreal* objects. Irreal objects

1 Mori Norihide, "The Image and the Real: A Consideration of Sartre's Early Views on Art," *Aesthetics* 16 (2012): 11.

are objects of *images*. Although we may speak of photographs, doodles, and even mental pictures as “images,” these are not what Sartre has in mind with the term. An image is, instead, a dynamic act. It is a way of conceptualizing a material object, but it is not an object itself – it is an image *of* an object. On the other hand, a *real* object is a material thing, available for us to sense and to move in relation to. When we speak of the *materiality* of something, we mean it simply in these terms – that it is a quality of something real, of something available to touch, see, and move around. Through reflection along these lines, then, we can gain a fuller understanding of the nature of imagined and real objects. This allows us to inquire into the process by which different objects are constituted, and this inquiry reveals that objects are constituted as either imaginary or real by acts of *consciousness*. A consciousness is simply a relation to an object. So, if one relates to an object as an image, that object is constituted as unreal, whereas if one relates to the object as a material thing, it is constituted as real. In this light, we can speak of an *imaging consciousness* and a *realizing consciousness*, two consciousnesses which differentiate objects by taking contrasting attitudes towards them. This leads into a final question of *how* and *when* we might hold either attitude of consciousness towards an object. It turns out that we are beings situated in a generally sensible world, and that we can *realize* and *irrealize* particular objects in that world freely. In other words, we freely constitute objects as either real or unreal.

To develop the currents of Sartre’s theory outlined broadly above, I will describe 1) the characteristics of an image, 2) the difference between an act of perception and an act of imagination, and 3) the difference between the constitution of a real object and an unreal object. These three ideas provide the ground for Sartre’s theory of art in *The Imaginary*, a theory which will locate the meaning and beauty of the work of art outside of its materiality.

#### THE CHARACTERISTICS OF THE IMAGE

If we understand the four characteristics of an image, which distinguish it from a real object, we can better contrast imagination and perception more generally. This helps to illustrate how we relate to the materiality of objects, because it shows that we perceive material, but that we necessarily transcend material when we imagine. Before giving a fuller description of an image according to its characteristics, though, I would like to suggest that there are two basic kinds of objects in the world – those which are empirically given to us and those which are not. A *given* object is a concrete thing, available in our time and space. We can experience it with our empirical senses – by observing it, reaching out to touch it, and

so on. Objects which are *not given* to us, by contrast, are those which are nonexistent, absent, or exist elsewhere in relation to a particular time and space of an individual in a world.<sup>2</sup> So, there are *things* we experience (e.g. the apple I currently hold in my hand), and there are also objects we do not experience, but which in some sense we still seem to grasp as things (e.g. a unicorn, a friend living abroad). This vocabulary will help in characterizing images. In my description, now, I will focus especially on the second of four characteristics (the attitude of *quasi-observation*) and I will show that an image is fundamentally an act that aims to give us objects which are empirically not-given. Next, I will contrast this description of an “imaging” act with that of a perceptual act.

The first characteristic of an image is that it is a *consciousness*, which means that it is always an image *of* something outside of consciousness. We must remember that “an image is nothing other than a relation,”<sup>3</sup> and that it is not an object itself. As I hinted at earlier, Sartre only refers to an “image” or “mental image” in a qualified way – as he says, “I can give a description of the object as it appears to me as imaged, but not of the image as such.”<sup>4</sup> This is important for thinking about materiality because the image is not, itself, material.

The second characteristic of the image is that it relates to a *quasi-object*. The quasi-object is unreal, and the attitude we take towards it is called quasi-observation.<sup>5</sup> The possibility of quasi-observation describes how the not-empirically-given object can be given to consciousness. Quasi-observation is partly like observation, which is an act of perception, but it is also partly like conceptualization, which is an act of thought. When we relate to a quasi-object, it appears to us the way that things appear to perception, which is to say, with parts hidden. We cannot observe objects from the front and back at the same time, or from nearby and from far away at the same time. However, we also relate to the quasi object in the way that we relate to a concept, which is to say, we can think of it as a whole. We do not need to connect three lines to think of a triangle, or count to two to think of the number two. In short, perceptual objects *appear*, and conceptual objects *are known*. The object of observation is a thing, and it appears an infinite number of ways depending (for instance) on where and when it is observed. In this way, there is always more to be known about the thing if we continue observing it; the thing can never be known fully. For instance, you could observe a chair for days and never notice every one of

2 Jean-Paul Sartre, *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*, trans. Jonathan Webber (New York: Routledge, 2010), 12, 7.

3 Sartre, 7.

4 Sartre, 4.

5 Sartre, 8-11.

its miniscule scratches, scuffs, and bits of dirtiness – there is always more to learn from a new angle or a closer look. The object of conceptualization, by contrast, is an idea, and it is known in its entirety, all at once – the way we know squares, cubes, and spheres. There is nothing to observe about the object of conceptualization because it does not appear to us in a multifaceted way. It follows that “we can never perceive a thought nor think a perception.”<sup>6</sup> The quasi-object, then, is *known fully as it appears to us*. We are “placed in the attitude of observation, but it is an observation that does not teach anything.”<sup>7</sup> Like the observable thing, we are given an object which has multiple appearances, but the appearances, like the knowable idea, teach us nothing even if we imagine ourselves observing them differently.<sup>8</sup> So, the imagined object (the quasi-object) is not itself a material thing, even though it shares some characteristics of the real, observable object.

One last important point on the characteristic of quasi-observation is that it is possible for imagination to be partly like observation because we somehow “use” material things when we imagine. The image makes use of some matter as an equivalent to perception, and some knowledge as an equivalent to thought.<sup>9</sup> The way this works is that material thing is given to the imagination “not as itself but in the capacity of “analogical representative” of the object aimed at,”<sup>10</sup> so that “in the image consciousness we apprehend an object as an “analogon” for another object.”<sup>11</sup> In other words, we aim at an object which is not-given through an object which is given.<sup>12</sup>

The third characteristic of the image is that it posits its object as a *nothingness*<sup>13</sup> – recall that the image is the consciousness of an object which is not empirically given to us. The object is, in some way, “nothing”, because it does not exist for us as a thing in a particular time, space, or

6 Sartre, 8.

7 Sartre, 10.

8 Unlike the observed object, the object-as-imaged cannot teach us anything—if we imagine a red cube, we cannot imagine that cube-as-imaged from a different angle and be surprised to find that it is blue. An empirically-given cube might reveal different qualities to us as we examine it further, but the red cube given to the imaging consciousness as a red cube is just a red cube, and nothing more. Unlike the conceptualized object, however, it always appears to us as a red cube seen in a certain way, from a certain angle, and not as the general thought of a six-sided red object.

9 Sartre, 18 and 57 respectively.

10 Sartre, 20.

11 Sartre, 52.

12 It is also the case that an object which is not given can be aimed at through a “psychic” content (composed of what Sartre calls affectivity, or feeling, and kinaestheses, or movement) instead of a thing (a given object), but because artwork is physical and not psychic, the psychic analogon is less relevant to Sartre’s theory of art and so I do not discuss it further.

13 Sartre, 11-14.

world. The fourth characteristic of the image is *spontaneity*, which suggests that it is a creative act, not a passive one like perception.<sup>14</sup>

An image is thus “an act that aims in its corporeality at an absent or nonexistent object;”<sup>15</sup> it is an act which aims at giving an empirically-not-given object as a quasi-object through an analogical representative, which is a thing outside consciousness. We are now in a position to clarify the distinction between acts of imagination and perception.

129

## IMAGINATION AND PERCEPTION AS DISTINCT FUNCTIONAL ATTITUDES

An act of imagination differs importantly from an act of perception because the act of imagination is meaningful and the act of perception is not. I have already said that the object of imagination, like the object of perception, appears to consciousness; but, the object of perception differs from the object of imagination because it can be observed infinitely and thus never known fully. The object of imagination is known, thus further observation yields nothing.<sup>16</sup> There is more to say about imagination and perception, though, insofar as they are *functional attitudes*. In this capacity, each act of consciousness has a *use* and a *sense*, and as a result they are either meaningful, or not. Sartre does not state all of this explicitly, but the discussion will nevertheless prove helpful in the following section, where I will distinguish both particular acts from their more general, shared function of establishing one's situation in the world. Distinguishing these functions will allow us to later investigate the function of aesthetic appreciation.

An act of perception has a functional use. Perceiving helps us to move around without bumping into things and to manipulate the things around us as we desire. The *sense* of an act of perception is to aim at an object which is given, which is again helpful because it gives us awareness of our empirical surroundings and allows us to physically apprehend objects so that we can interact with them. However, this awareness is not *meaningful*. Meaning has to do with activity and knowledge. An act of perception, as I have already mentioned, is passive. It lacks meaning since we do not actively manifest any freedom, or make any choices, when we perceive. Also, an act of perception requires the presence of a material object, but it does not require any prior knowledge of that object for observation to be

14 Sartre, 14.

15 Sartre, 20.

16 I use the word “observation” loosely, and for convenience. I do not mean to suggest that we see the object of an image—this would be false. We cannot perceive and sense the object of an image empirically as if it is a given thing. It is a relation, aiming at a thing which is not given.

possible. We gain knowledge of a thing when we observe, but because this knowledge is unneeded for perception, perception alone is unfulfilling. It is possible to spend an infinite amount of time examining any object, even a simple object like a chair, because every individual thing appears in an infinite number of ways.<sup>17</sup> Extensive observation of a chair, however, is not fulfilling, and in this sense the functional attitude of perception is meaningless.

130

The use of an image is to possess an object, to grasp it, but its *sense* is to aim at an object which is out of reach, an object which is somehow absent – a nothingness. This is the attitude of quasi-observation, in that one presents an object to consciousness which is grasped only in appearance, known as such, and in this way “possessed”.<sup>18</sup> The imaging act gives itself the absent object. It is a meaningful act, as I will explain, because it is due to our capacity to imagine that we are free.<sup>19</sup> The tragedy is that the image is a meaningful act, but the imaging consciousness will always fail to truly possess the object it aims at because it essentially aims at an object which is out of reach. The act of perception, on the other hand, can reach its object, but achieves nothing meaningful in doing so.

The functional attitudes of imagination and perception distinguish themselves in relation to their objects, which is to say, they posit their objects differently. The perceptual consciousness posits its object as a meaningless object which is given, and the imaging (i.e. imagining) consciousness posits its object as a meaningful object which is not-given. We are now in a position to make one final point on Sartre’s theory of imagination, which is that each act of consciousness depends on a certain situation in the world. This situation is constituted by perception and imagination more generally, such that the objects of the perceptual and imaginative consciousnesses are either *realized* or *irrealized* in relation to a world. To *realize* an object is simply to posit it as real through an act of perception, while to *irrealize* an object is to posit it as unreal through an act of imagination. It is, furthermore, because we can irrealize objects freely that we are free at all, and can have meaningful lives.

REAL OBJECTS, IRREAL OBJECTS, AND THE WORLD AS A SITUATION

The more general functions of imagination and perception differ from the more particular acts of the imaging consciousness and the perceptual consciousness. The latter acts imbue their objects with meaning or meaninglessness, as I discussed in the previous section. There is a prior condition

17 Sartre, 8.

18 Sartre, 11, 125.

19 Sartre, 184-185.

for imagination and perception to function as attitudes of consciousness, though, which is the apprehension of the world as a *situation*. This must occur before it is possible to realize or irrealize any object, because to do so involves affirming or negating one's particular situation in the world with an act of consciousness.<sup>20</sup> Briefly, apprehending the world as a situation means that the world is understood as a whole from a particular point of view.<sup>21</sup> Imagination and perception, although they are distinct, both first play a role in forming this situation, and second depend on the apprehension of the situation to constitute their objects. It is in relation to this latter function of constituting objects that I spoke of the consciousnesses as functional attitudes in the previous section. Furthermore, in the context of a situation, the perceptual consciousness *realizes* its objects, and the imaging consciousness *irrealizes* its objects, which is vocabulary I highlight to emphasize that the two consciousnesses not only aim at objects, but they do so in the context of a world, either affirming an object in the context of a situation as a *real* object, or negating it as an *irreal* object.

Perception plays a role in apprehending the world as a situation insofar as “we perceive *otherwise* than we see.”<sup>22</sup> Perception does not only aim at observing a particular object, perception passively constitutes “the ground of the world” by presenting to itself what is given by experience and by directing *empty intentions* towards what is not given. These empty intentions allow a perceiver to grasp the world as a whole, because the empty intentions give to the perceiver the appearances of objects which are hidden from the perspective of an individual occupying a particular time and space. For example, when a person looks around a particular room, she might direct empty intentions towards adjoining rooms, and to the earth below her, to understand the space she occupies in a general way and to represent the real world to herself – she is in a room, in a house, in a city.<sup>23</sup>

Imagination, for its part, holds the *totality* of the real, given by perception, at a distance. The possibility of imaging (i.e. imagining), which is to negate something about a situation, is essential to the constitution of

20 It sometimes seems that we constitute certain objects as real, and others as irreal automatically, without taking our situation into account first. This is especially the case with artwork—confronted with a portrait of a friend, for instance, we recognize that friend immediately as an irreal object, and the physical portrait as a real object, without pausing to consider that in this situation in the world, our friend is not given to us but through the portrait, which is given to us. We simply understand this. It is, however, the case that the situation in the world is a precondition for the constitution of any object as real or irreal, and occurs first at least theoretically, even if the apprehension of situation and object seem to us simultaneous.

21 Sartre, 185.

22 Sartre, 121.

23 Sartre, 121-122, 180-181.

a situation by perception. The apprehension of the real world as a particular situation provides the motivation for the formation of an image (i.e. for an act of imaging consciousness towards a certain object, which it irrealizes). Also, it is only due to the potential negation of a situation in a world, by imagination, that the world can only be seen as a world in the first place. In short, perception and imagination together make it possible to constitute a world experienced as a particular situation. Furthermore, the only way it is possible to imagine is if a subject is *transcendentally* free (i.e. if the subject can hold the totality of the real at a distance, and negate it freely), and it follows for Sartre that it is because of the capacity of consciousness to imagine objects that it is a free consciousness at all.<sup>24</sup> For this reason, the “human-reality” emerges in the imaging act, and it is the imaging act which thus constitutes objects in a meaningful way.<sup>25</sup>

It is now possible to explain Sartre’s theory of art in *The Imaginary*, which returns from the discussion of the situation as apprehended by the general functions of imagination and perception, to the discussion of particular acts of the perceptual and imaging consciousnesses. It is important to note that a consciousness is always situated, but the perceptual and imaging consciousnesses do not always act, on the basis of that situation, to constitute objects. When they do, these acts are directed towards particular objects in the context of the apprehended situation, and the acts either realize or irrealize their objects, affirming or negating something about the given situation in doing so. But these acts are functions of free consciousness, so we do not necessarily perform one or the other at any particular time. This distinction between the function of consciousness in situating a world, and the function of consciousness in constituting objects on the basis of that situation, will be important to describe Sartre’s theory of the appreciation of artwork.<sup>26</sup>

#### SARTRE’S THEORY OF ART

In light of his theory of imagination, I explain Sartre’s theory of art in three parts. I describe: 1) the aesthetic object (which is irreal), 2) the sensible object (which is real), and 3) the artwork (which functions as a material analogon).

24 Sartre, 186.

25 Sartre, 187.

26 Consider, in Sartre’s words, that “every object, whether it is presented by external perception or it appears to inner sense, it susceptible to functioning as a present reality or as an image, depending on the center of reference that has been chosen. The two worlds, the imaginary and the real, are constituted by the same objects; only the grouping and the interpretation of these objects varies. What defines the imaginary world, as with the real universe, is an attitude of consciousness” (Sartre, 20).

## THE AESTHETIC OBJECT IS AN IRREALITY

Following from the understanding that meaning is located in the act of the imaging consciousness, which irrealizes its object, it should not come as a surprise that “the aesthetic object is an *irreality*.”<sup>27</sup> When a person views a work of art, she aims at an irreal object, or an “ensemble” of irreal objects, through the art.<sup>28</sup> For instance, confronted with a painting of Charles VIII, Charles VIII himself is not empirically given – a representation of him is. We are confronted with a thing, a portrait. The imaging consciousness, however, in the attitude of quasi-observation, gives Charles VIII in a way – on the ground of a world apprehended as a situation. In this situation, the world is essentially constituted by a nothingness. The world does not contain Charles VIII in this time and space, and so it is seen as a sort of empty world. The image tries to give Charles VIII, though he is not-empirically-given in the work of art; the image tries to possess Charles VIII, though he is out of reach. Charles VIII is thus constituted as the irreal object of the artwork. This constitution as an irreal object contains the negation of a situation in the world, by which the world is seen *as a world*, freedom is exercised, and human reality has meaning. Because the constitution of Charles VIII as an irreal object is meaningful, his portrait can be appreciated aesthetically.

133

## THE REAL OBJECT IS SENSIBLE, NOT BEAUTIFUL

It is also the case that the portrait of Charles VIII can be constituted as a real object – “the results of the brush strokes, the impasting of the canvas, its grain, the varnish spread over the colours” all appear to the perceptual consciousness and can be observed as constitutive of a real object.<sup>29</sup> This observation is not, however, aesthetic appreciation. “So long as we consider the canvas and the frame for themselves, the aesthetic object “Charles VIII” does not appear,”<sup>30</sup> Sartre affirms, and in this case a prolonged examination of a canvas or frame is at best pleasurable to the senses, but not meaningful.<sup>31</sup> Sartre further suggests that the constitution of realizing and irrealizing objects are exclusive acts – an object cannot be

27 Sartre, 189.

28 Sartre, 190.

29 Sartre, 189.

30 Sartre, 189.

31 Also, it is impossible to constitute Charles VIII as a real object because even if, say, we momentarily mistake him for a real person and not an irreal object that we are conscious of through a painted representation, Charles VIII as a “real” object does not yield multiple appearances. The angle at which we view the painting, the light cast on it, and so on, do not cause Charles VIII to appear differently because he is not given empirically. If we mistake him for a real object, this is simply a false perceptual consciousness directed at a thing which is not actually given and thus cannot be constituted as real (Sartre, 189).

apprehended as real and unreal simultaneously. Because the unreal object is the object of aesthetic appreciation, and the real object is not, we see that “the real is never beautiful. Beauty is a value that can only ever be applied to the imaginary and that carries the nihilation of the world in its essential structure.”<sup>32</sup> The world, recall, is given as a situation by imagination and perception together, more generally, but this apprehension of a situation precedes the constitution of real and unreal objects and is a different, and passive, act. Objects are constituted in separate, further acts of either perception (which constitutes real objects) or imagination (which constitutes unreal objects).

The artwork does not realize the image, it functions as a material analogon through which the image aims at its object:

I have already said that the imaging consciousness aims at its object (e.g. Charles VIII) *through* the artwork. This means that the artwork functions as a material analogon for the image.<sup>33</sup> The painter “did not *realize* a mental image at all, but simply constituted a material analogon such that anyone can grasp the image if only they gaze at the analogon. But the image thus provided with an external analogon remains an image.”<sup>34</sup> The image, then, depends on the material analogon, but it does not exist in it, it is only reached through it. This implies that the material analogon is important for the aesthetic appreciation of the image, but is not to be appreciated aesthetically in itself. It is not the image, but a means towards it.

#### THE PROBLEM OF MATERIALITY

I now take up a discussion of the appreciation for materiality in Sartre’s early theory of art from Mori Norihide. Norihide argues that Sartre’s theory does include an appreciation for materiality, but it is just an appreciation which is “accompanied” by the appreciation of the image.<sup>35</sup> Norihide seeks to prove this by comparing the experiences of art appreciation and dreaming to show that we maintain an awareness of reality when we appreciate art. Norihide’s claims suggest two different readings of the term “materiality” – either the materiality of an artwork is located in its *material analogon*, or the materiality of artwork is located in one or more *real objects*. In either case, I will argue, the materiality of the work is meaningless, and thus not available for aesthetic appreciation.

Norihide supports his claims by arguing that in dreams, all contact with reality is severed, but that in the experience of art we maintain contact with reality. The experiences of aesthetic appreciation and dreaming are

32 Sartre, 193.

33 Discussed in the “characteristics of the image” section of this paper.

34 Sartre, 189.

35 Norihide, *The Image and the Real*, 20.

similar, Norihide initially says, because they both involve imagination and are also both *unwilled*.<sup>36</sup> Just as we cannot control the onset of our dreams, when we approach a work of art we cannot help but imagine its object as an irreal thing because we cannot help but try to figure out the meaning of the work.<sup>37</sup> The experiences of aesthetic appreciation and dreaming differ, however, for three reasons: 1) there is always a material analogon involved in the appreciation of artwork – artworks exist as material things. Also, 2) we can put a stop to our aesthetic experience whenever we choose by turning our attention away from the work. And 3) we do not identify with subjects in an artwork the same way we do with actors in our dreams. We may fully feel that we are “inside” a dream, but when we appreciate artwork there is always a part of us which feels like it is “outside,” observing the work from a museum room or gallery space, for instance.<sup>38</sup> Pointing to these comparisons, Norihide concludes that we maintain a “contact with reality” even when we are fascinated by art.<sup>39</sup> On this basis, we can say that the imaginative appreciation of artwork is accompanied by some awareness of its materiality. In Norihide’s words, we can conclude that:

Sartre does not deny the appreciation of materiality at all. He just claims that the consciousness appreciating materiality is also accompanied by an apprehension of the imaginary ensemble. This imaginary involved in appreciation is always located in the situation or in the world. If critics tried to deny this part of Sartre’s claim, they would have to claim that the aesthetic appreciation of the imaginary is perfectly independent from the perception of artwork’s materiality. I think it is impossible, or at the very least, a very difficult task.<sup>40</sup>

So, it seems that because imagination and perception both play a role in constituting situations, it is impossible to separate “the aesthetic appreciation of the imaginary” from “the perception of the artwork’s materiality.”<sup>41</sup>

However, I do not think it is difficult to separate the aesthetic appreciation of the imaginary from the perception of the artwork’s materiality, if by the “artwork’s materiality” we mean the perception of the artwork as a real thing. As I explained earlier, it is the case that the constitution of a real or irreal thing depends on the apprehension of the world as a meaningful whole. However, the act of *realizing* a work of art as a

36 Norihide, 18.

37 Norihide, 18.

38 Norihide, 19.

39 Norihide, 19.

40 Norihide, 20.

41 Norihide, 20.

particular material thing susceptible to endless, meaningless observation is perfectly independent from the act of *irrealizing* an object of art as an isolated, unreachable, self-constitutive object. The irreal object, beautiful or terrible as it may be, is in each case amenable to aesthetic appreciation and the attribution of meaning, but the real object is not. Imagination and perception depend on one another to apprehend a world, but as functional acts which constitute objects, they are mutually exclusive – one cannot constitute an object both ways. It seems that Norihide has not distinguished between the faculties of imagination and perception in constituting the ground of the world, and in constituting objects as real or irreal based on an apprehension of that world.

Furthermore, Norihide seems to describe the use and sense of the realizing consciousness confusedly when he says in the passage quoted above that “the consciousness appreciating materiality is also accompanied by an apprehension of the imaginary ensemble.” In fact, there cannot be a consciousness appreciating materiality. We might say that the perceptual consciousness, which constitutes its objects as material things, is accompanied by an apprehension of a situation in the world which is partly generated by imagination. However, we do not *appreciate* the realized material, because acts of perception are meaningless. We might interpret this quote, instead, as saying that the realizing consciousness constitutes an artwork as material at the same time as the imaging consciousness constitutes an irreal object through that artwork. In one sense, for Sartre, this is not possible – recall that so long as we constitute the artwork as real, the irreal object does not appear.<sup>42</sup> However, if we say that we only constitute the texture of paint strokes and areas of shading as real, for instance, and the object they represent as irreal, we would escape this contradiction. In this case, though, the object constituted as real is not the work of art. There is no case of apprehending an artwork in which any *matter* is an object of appreciation.

It follows that there is not much to be gained even if by the “artwork’s materiality” we refer to the artwork as a material analogon of an irreal object and not to the artwork as a real thing. We can appreciate the material analogon derivatively, insofar as it allows us to access an object worthy of appreciation, but this means it is valuable for the sake of appreciating an end, and not valuable in itself. I do not find it compelling to argue that Sartre adequately appreciates the materiality of artwork on this basis. The materiality is not itself aimed at by the imaging consciousness, the irreal object is aimed at *through* the material. If the material analogon were instead aimed at by the realizing consciousness,

then we would no longer be viewing the meaningful work of art – we would only be observing a thing. So, since the material analogon is not constituted as any object at all, it would seem impossible to appreciate it aesthetically. While we may be aware of it as facilitating our access to the unreal object of an artwork, the presence of an underlying reality in art appreciation only suffices for us to be aware that a piece of art could be otherwise – it could stop being art if we aimed at it through a different act of consciousness. We can only think of the analogon, ultimately, as instrumental to accessing the meaning and beauty of the work of art. This is not the appreciation of any aesthetic quality of an analogon, but a recognition of its function. In conclusion, then, Sartre's theory of art in *The Imaginary* does not include an appreciation for the materiality of artworks.

#### CONCLUSION: SOME SUGGESTIONS

One may criticize Sartre's theory of art on the basis that it does not adequately appreciate the materiality of artworks. In this paper, I have described Sartre's theory of imagination and the theory of art which depends on it, taken from *The Imaginary*, and discussed a claim by Mori Norihide that Sartre's theory adequately takes the materiality of artworks into account. I have indicated that I take this claim to be false. There is more at stake in this conclusion, though, as I think that it shows how Sartre's theory of art in *The Imaginary*, along with its criticisms, can give us a deeper understanding of art for the modern world. The conclusions we have reached raise questions about works of art in general. Perhaps our goal should not be to defend Sartre's art theory against those who criticize it for lacking an appreciation for the materiality of artworks – perhaps instead, our goal should be to wonder how and why this is a criticism at all, and use Sartre's theory to motivate further thinking about aesthetic appreciation. Depending on how we think of what art is, and of what *good* art is, Sartre's theory will highlight different problems. I will give some brief examples.

First, in line with Sartre's theories in *The Imaginary*, we might posit that art is immaterial, but is accessed by way of some material. Interestingly, there is an immediate difficulty for this conception of artwork. Norihide raises this difficulty in the conclusion of his paper when he says that Sartre's theory cannot seem to tell us how “the work's *importance* and *value* are understood” once we come to apprehend its imaginary object.<sup>43</sup> All we can say, it seems to me, is that a better and more important work of art is one which refers to a *more meaningful* imaginary object. This could

benefit from some elaboration. It might also be worth asking whether we need to be able to judge the importance and value of artwork in order to say that it is, in fact, artwork.

138 Second, we might set aside Sartre's opinions and say that the material analogon is itself a work of art. What is good art, in this case? Better art might be that which does a clearer job of referring to a particular imaginary object, as if the consistent representation of something irreal is to be highly valued. Instead, better art might be that which lets different appreciators imagine the greatest variety of irreal objects on the basis of the work. We might ask ourselves, here, if the artwork's meaning must be available in the same way to all appreciators.

Lastly, it might generally be said that the defining characteristic of modern art is that each work insists on being seen as a real object. This could motivate us to go so far as to reject Sartre's theory entirely and assert that artworks are nothing but real, material objects. On the basis of Sartre's theory, though, which we have now spent some time exploring, we would be forced to ask whether artwork in this conception is meaningless. Further, we could ask whether good art has any meaning at all, and whether there can, in fact, be any good art. Along these lines, Sartre's early theory of art calls into question both what it means to appreciate the materiality of art, and whether it is important to do so. On this note, I hope to have gestured in this paper toward the continued relevance of Sartre's early theory of art in the *Imaginary*, and towards its possible significance for understanding art in the contemporary world.

Norihide, Mori. "The Image and the Real: A Consideration of Sartre's Early Views on Art." *Aesthetics* 16 (2012): 11-24.

Sartre, Jean-Paul. *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Translated by Jonathan Webber. New York: Routledge, 2010.

