

**LA PROCRASTINATION EST-ELLE POSSIBLE?  
PROCRASTINATION, SOUCI DE SOI  
ET IDENTITÉ PERSONNELLE<sup>1</sup>.**

Christine TAPPOLET  
(Université de Montréal)

**L**a procrastination est-elle possible ? Bien évidemment, dira-t-on. Qui n'a pas parfois remis à plus tard quelque tâche pourtant urgente ? Quelqu'un qui n'aurait certainement pas pu nier l'existence de la procrastination, c'est bien Ilia Ilitch Oblomov. Rappelez-vous de cette première matinée décrite par Gontcharov dans son célèbre roman.<sup>2</sup> Comme Oblomov en avait parfaitement conscience en se réveillant, plusieurs tâches importantes l'attendaient. Oblomov devait entre autres réagir à une lettre reçue la veille de la part du régisseur de son domaine, et lui annonçant, pour une troisième année consécutive, de fort mauvaises nouvelles – une maigre récolte, des arriérés, une baisse des revenus, entre autres. Oblomov avait « *commencé à échafauder dans sa tête un plan de modifications et d'améliorations diverses à apporter dans la gestion de son domaine* », mais il « *se rendait compte qu'il devait entreprendre quelque chose de décisif avant même d'avoir achevé son plan.* » (1859, p. 19) Voici comment Gontcharov décrit les choses :

A peine réveillé, [Oblomov] eut l'intention de se lever, de faire sa toilette et, une fois qu'il aurait bu son thé, de réfléchir sérieusement, de considérer certaines choses, de prendre quelques notes, bref, de s'occuper à fond de cette affaire. Pendant une demi-heure environ il demeura couché, tourmenté par cette intention. Puis, il jugea qu'il aurait tout son temps après le thé, et qu'il pourrait boire le thé au lit comme d'habitude, d'autant que rien ne l'empêchait de réfléchir dans la position allongée. Aussitôt dit, aussitôt fait. Après le thé, il se souleva même sur sa couche et faillit se lever. Il

---

<sup>1</sup> J'aimerais remercier Sarah Stroud pour les discussions que nous avons eues. Mes remerciements vont aussi à Louis-André Dorion, Pascal Engel, Luc Faucher, Charles Larmore, Philippe Mongin, Kevin Mulligan, David Piché, David Shoemaker et Sergio Tenenbaum. Ce texte, qui est un avatar de Tappolet (2010), a été présenté au Congrès 2009 de la SOPHA, dont je souhaite remercier les organisateurs.

<sup>2</sup> Voir Ivan Gontcharov, *Oblomov*, 1859.

commença même, regardant du côté de ses pantoufles, à y diriger une jambe qu'il ramena aussitôt. (ibid.)

Comme on le sait, Oblomov passa sa matinée, ainsi qu'une bonne partie de l'après-midi, allongé et vêtu de sa robe de chambre adorée, à rêvasser et à bavarder avec quelques visiteurs plutôt que de s'occuper de ses affaires. Comme le roman nous le révèle, Oblomov n'a cesse de remettre à plus tard ce qu'il devrait faire, de sorte qu'après avoir été une proie facile pour toutes sortes d'escrocs, après avoir poussé sa promesse, Olga, au désespoir et l'avoir ainsi contraint à rompre, il meurt appauvri, malade et isolé.

Les conséquences de la procrastination sont en général moins dramatiques. Quoi qu'il en soit, on ne s'étonnera pas que, contrairement au cas de la faiblesse de la volonté, ou plus exactement de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler *akrasie*, personne n'a jamais douté que la procrastination soit possible. Au contraire, comme le confirme l'expérience commune, la procrastination est reconnue comme un syndrome fréquent, parfois parfaitement inoffensif, voir bénéfique, parfois ayant des implications graves pour l'entourage de l'agent ou pour l'agent lui-même, au point d'être parfois considéré comme pathologique.

Pourtant, c'est là un fait un assez étonnant, et ce pour plusieurs raisons. D'abord, quel que soit le rapport exact entre l'*akrasie* et la procrastination, il est clair qu'au moins certains cas de procrastination impliquent un conflit entre motivation et jugement pratique<sup>3</sup>. Une action akratique peut être définie comme une action accomplie en dépit du meilleur jugement de l'agent. Elle est accomplie alors que l'agent juge en même temps qu'il ne devrait pas accomplir cette action, ou encore que ce n'est pas là la meilleure action, ou bien qu'il a des raisons suffisantes pour ne pas accomplir cette action – les formulations exactes varient, mais l'idée reste la même.<sup>4</sup> Quand il y a procrastination, il est clair que c'est au moins parfois en dépit de son meilleur jugement que l'agent remet à plus tard une tâche. Dans ce genre de cas, l'agent juge que toutes choses

---

<sup>3</sup>. Selon Sarah Stroud, la procrastination se distingue de l'*akrasie*, ainsi que de ce que certains considèrent comme étant la faiblesse de la volonté au sens propre, c'est-à-dire le phénomène qui consiste à ne pas se conformer à ce qu'on a décidé de faire (voir Holton, 1999; McIntyre, 2006). Toutefois, elle soutient que comme l'*akrasie*, la procrastination implique un conflit entre le comportement intentionnel d'un agent et son jugement. L'agent ne fait pas ce qu'il juge devoir faire (Stroud 2010).

<sup>4</sup>. Voir Stroud & Tappolet (2003).

considérées, le mieux serait de se lever immédiatement, mais il remet cette étape pourtant cruciale pour commencer une journée à plus tard.

Or, comme on le sait, la question de savoir si l'*akrasie* est possible a fait et fait toujours l'objet de vifs débats. En résumant grossièrement, les philosophes de l'histoire de Socrate à Hare (1963) et, à mon avis, aussi à Davidson, se sont évertués à nier qu'il soit, à strictement parler, possible d'agir librement et intentionnellement contre son meilleur jugement, alors que plus récemment, la tendance était plutôt à admettre avec Alfred Mele (1987), Robert Audi (1990), Michael Smith (1994) ou Thomas Scanlon (1998), entre autres, la possibilité de l'*akrasie*. C'est plus exactement de la possibilité de l'*akrasie* dite « stricte » qui a été discutée. Cette sorte d'*akrasie* est définie comme libre et intentionnelle. Ce serait librement et intentionnellement que l'agent accomplit une action alors qu'en même temps, il juge qu'il ne devrait pas l'accomplir. En simplifiant, la question qui se pose est celle de savoir s'il est réellement possible d'agir librement et intentionnellement tout en agissant à l'encontre de son meilleur jugement. Toute une série d'arguments tendent en effet à montrer que cela n'est tout simplement pas possible. En principe, les différents arguments visant à montrer que l'*akrasie* stricte est impossible devraient aisément se transposer aux cas de procrastination impliquant cette sorte d'*akrasie*. Par conséquent, la question de la possibilité de la procrastination se pose très certainement. Elle se pose en tous cas autant que celle de savoir si l'*akrasie* est possible.

C'est une problématique différente qui m'intéresse ici. La question que j'aimerais discuter est liée à la notion de souci de soi (*self-concern*), ce souci spécial que nous avons, semble-t-il, exclusivement pour nous-mêmes. Il semble indéniable que les personnes, ou du moins les personnes humaines normales, soient dotées d'un tel souci de soi. Ainsi, nous réagissons avec peur si un danger imminent semble nous menacer, nous ressentons de l'espoir si notre situation nous semble devoir s'améliorer, et finalement du soulagement quand nous jugeons que le danger est écarté. Ces réactions sont suscitées non seulement dans des situations actuelles, mais aussi par rapport au futur. En utilisant les concepts de *moi présent* et de *moi futur*, on peut dire que nous avons peur pour notre moi présent, mais aussi pour notre moi futur, ou peut-être plus exactement, pour tous ces différents mois qui peuplent le futur. En bref, il semble bien que nous soyons dotés d'un souci particulier à la fois pour notre moi présent et nos mois futurs.

Le problème qui m'intéresse, c'est que cette thèse pourtant banale semble remise en question par le fait tout aussi banal que nous nous adonnons à la procrastination. En effet, la procrastination implique souvent une prise de risque injustifiée. Ainsi, en remettant au lendemain la dernière cigarette, le fumeur met en danger ses mois futurs. En s'accordant de manière répétée une « dernière » tranche de tarte au sirop d'érable, l'obèse menace clairement la santé de ses mois futurs. Et pourtant, ce sont là des comportements extrêmement courants. Ils sont sans doute bien moins rares que l'imprudence crasse qui consiste à faire simplement du tort à nos mois futurs, peut-être sans même en avoir conscience, et en tous cas sans arrière-pensée, sans conflit intérieur.

En bref, il semble que les trois propositions suivantes sont à fois plausibles et incompatibles :

- a) La procrastination est possible.
- b) Toute personne normale est dotée d'un *souci de soi*.
- c) La procrastination implique souvent une absence de *souci de soi*.

En d'autres termes, la question est de savoir comment la procrastination est possible si elle implique une prise de risque incompatible avec le *souci de soi* qui nous caractérise.

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de préciser et d'évaluer chacune des trois propositions. Je suggérerai que c'est la seconde proposition qui pose problème. Comme je le montrerai, c'est là un résultat intéressant, qui a des implications importantes en ce qui concerne notre conception de l'identité personnelle. Mon plan est le suivant. Après avoir précisé ce qu'est la procrastination et distingué ses différentes formes, je me tournerai vers le *souci de soi*. Puis, je discuterai du rapport entre procrastination, prise de risque et *souci de soi*. La partie suivante examinera les implications de ce débat pour nos théories de l'identité personnelle. Il ressortira que les théories réductionnistes, selon lesquelles l'identité est une question de continuité psychologique, sont mieux placées qu'on pourrait le penser.

### 1) Qu'est-ce que la procrastination?

Comme l'étymologie le suggère, la procrastination semble impliquer un ajournement.<sup>5</sup> C'est là une idée généralement admise.<sup>6</sup> Toutefois, l'idée que procrastiner implique remettre à plus tard a été récemment critiquée. Sarah Stroud (2010) soutient en effet que la procrastination n'implique pas que l'agent repousse une action à plus tard. Plus précisément, il ne serait pas nécessaire que l'agent choisisse ou décide d'accomplir l'action plus tard, et une telle décision serait requise pour qu'on puisse parler d'ajournement. La raison invoquée par Stroud, c'est qu'à son avis, il n'est pas nécessaire d'avoir l'intention d'accomplir l'action en question pour qu'on puisse parler de procrastination. Or, avoir une telle intention serait nécessaire pour qu'on puisse parler de choix ou de décision de remettre quelque chose à plus tard.<sup>7</sup> Ainsi, Amanda a le sentiment qu'elle devrait vraiment faire une demande de subvention cette année. Elle imprime les instructions, établit la liste des pièces qu'elle doit réunir (une description du projet de recherche, son CV, etc.), note la date limite, et rassemble ces documents dans nouveau dossier qu'elle pose bien en vue sur son bureau, au sommet de sa pile de choses à faire. Mais à chaque fois qu'elle contemple la possibilité de se mettre au travail, ses vieilles inquiétudes au sujet de la qualité de son projet de recherche l'assaillent. À chaque fois, elle trouve quelque raison pour ne pas commencer à préparer sa demande de subvention. Si bien que la date limite arrive sans qu'Amanda ait même commencé à rédiger sa demande de subvention. Selon Stroud, Amanda ne forme à aucun moment l'intention de rédiger la demande de subvention. Elle ne formerait donc pas non plus l'intention de la rédiger plus tard. C'est pourquoi elle ne remettrait pas cette action à plus tard. Dans les termes de Stroud :

Amanda a-t-elle jamais décidé de se porter candidate pour une bourse cette année? A-t-elle jamais formé ou adopté l'intention de le faire? Il me semble que non. Elle

---

<sup>5</sup> Le terme dérive du latin, *pro* signifiant pour ou vers, et *crastinus* à venir, futur, de *cras*, demain. Ainsi, *procrastinatio* signifie ajournement, remise, délai (Cic. Phil. 6, 7); et *procrastino*, remettre une affaire au lendemain, remettre au lendemain (Cic. Verr. 1, 141 ; 5, 102) (Gaffiot 1934).

<sup>6</sup> Voir Perry (2012), Silver & Sabini (1981), et aussi Steel (2007).

<sup>7</sup> Pour fixer les esprits, on peut supposer avec Bratman que les intentions sont des sortes d'engagements (« *commitments* ») à l'égard d'actions futures, distincts des croyances et des désirs (1984).

a certainement jugé qu'elle devait préparer et soumettre une candidature: mais comme le soulignent Holton et McIntyre, cela ne revient pas à effectivement décider de le faire. Mais il semble aussi plausible de décrire ce cas comme une procrastination d'Amanda, tout au long de la période décrite, quant au fait de se mettre au travail pour constituer une demande de subvention. Pour autant que ces deux attributions sont plausibles, nous avons un cas de procrastination sans intention: une procrastination pour laquelle l'éligibilité est simplement générée par le jugement selon lequel il faudrait faire  $x$ , plutôt que par la formation d'une intention définie de faire  $x$ . C'est pourquoi je suis sceptique quant au fait d'inclure à la définition de la procrastination, soit que l'on doit *avoir l'intention* d'accomplir l'activité que l'on procrastine, soit que l'on doit *remettre à plus tard* cette activité par un choix ou une décision de la faire plus tard, plutôt que maintenant. (2009)

Il semble vrai qu'Amanda procrastine eu égard à sa demande de subvention. De plus, il semble aussi correct d'affirmer que la procrastination d'Amanda ne consiste pas à indûment réviser une intention préalable. Supposons qu'Amanda procrastine au temps  $t$ , mettons deux semaines avant la date limite. Il serait faux de dire qu'elle a au préalable formé l'intention d'accomplir l'action à  $t-n$ . C'est donc bien vrai que la procrastination se distingue de cette forme d'irrationalité pratique, considérée par certain comme la forme authentique de faiblesse de la volonté (Holton 1999; McIntyre 2006), qui consiste à indûment réviser une intention. Mais cela n'implique pas qu'au moment où il y a procrastination, Amanda forme l'intention de préparer sa demande de subvention plus tard. À défaut de cela, on ne pourrait pas vraiment parler de procrastination. On aurait affaire à la sorte de conflit entre motivation et jugement pratique qui est caractéristique de l'*akrasie*, mais qui ne suffit pas pour la procrastination. Amanda considère qu'elle devrait faire une demande de subvention, et elle doit donc, en principe, aussi penser qu'elle doit la préparer avant la date limite. Cela n'équivaut pas encore à avoir l'intention de la faire avant la date limite. Toutefois, sans ce genre

d'intention se projetant dans le futur, il manquerait le trait caractéristique de la procrastination. En effet, comme Stroud le souligne très justement, sans l'ajournement, la procrastination est un problème de planification:

« Fondamentalement, ce qui unifie toutes ces variétés [de procrastination] est, plutôt, que lorsque nous procrastinons, nous accomplissons mal quelque chose d'essentiel à l'agentivité étendue dans le temps: répartir des activités dans le temps » (2009)

On pourrait rétorquer qu'il suffit que l'agent se dise « pas maintenant » alors qu'il juge par ailleurs qu'il devrait faire x maintenant, pour qu'on puisse parler de problème de planification. Mais dans la mesure où l'agent en question se contente de dire « pas maintenant », il ne se projette pas encore dans le futur; il ne dit pas « plus tard ». Pour preuve, un être doté de conscience temporelle, mais dénué d'extension temporelle, pourrait aisément dire la première phrase, mais il ne pourrait affirmer « plus tard » sans mentir ou sans se tromper. Ainsi, si un tel être ponctuel ne peut pas procrastiner, c'est parce qu'il est difficile pour lui d'ajourner quoi que ce soit. Cela semble confirmer que la procrastination requiert un ajournement.

Admettons ainsi que procrastiner implique vraiment remettre à plus tard. Évidemment, remettre à plus tard n'équivaut pas encore à procrastiner. Un premier point qu'il convient de souligner, c'est que l'ajournement doit être libre. Si c'était sous la menace, un pistolet pointé sur sa tempe, qu'Oblomov décidait à contrecœur de rester au lit un peu plus longtemps, on ne pourrait guère parler de procrastination. Corrélativement, l'agent doit être libre, ou du moins il doit croire être libre, de pouvoir accomplir l'action qu'il remet à plus tard. Et il doit être capable, ou du moins croire être capable, d'accomplir cette action. S'il ne croyait pas être libre et capable d'accomplir cette action, il ne pourrait pas décider de la remettre à plus tard. Évidemment, celui qui procrastine finit parfois à se mettre dans l'impossibilité d'accomplir l'action ajournée. Mais si l'agent ajourne une action avec l'intention de se rendre incapable d'accomplir, on ne peut guère parler de procrastination. Il faudrait plutôt parler d'une tentative de ne pas accomplir une tâche. Le prétendu ajournement ne serait qu'une manœuvre dilatoire, en quelque sorte.

Quoiqu'il en soit, l'ajournement libre d'une action que l'on croit

être libre et capable d'accomplir n'est pas encore de la procrastination. Si Oblomov avait décidé de prendre son thé un peu plus tard parce qu'il voulait d'abord rédiger sa lettre, on ne dirait pas qu'il procrastine, tout au contraire. Il faut que l'ajournement soit, d'une manière ou d'une autre, *problématique* pour qu'il puisse y avoir procrastination.

Maury Silver et John Sabini (1981) soutiennent que la sorte de défaillance qui caractérise la procrastination n'est rien d'autre que l'irrationalité.<sup>8</sup> L'irrationalité qu'ils ont en tête semble être de la même sorte qui est habituellement attribuée aux actions akratiques. Elle serait due au conflit entre ce que l'on fait et ce que l'on sait ou croit devoir faire. Voici comment Silver et Sabini formulent cette idée :

« remettre à plus tard n'est un cas de procrastination que lorsque cela est irrationnel, et l'irrationalité est causée par le fait de reconnaître (ou d'imaginer) ce que l'on devrait faire. » (1981, p. 211)<sup>9</sup>

Selon cette conception, Oblomov devrait savoir ou encore croire qu'il devrait prendre son thé avant de rédiger la lettre pour que remettre à plus tard son thé puisse compter comme de la procrastination. Il existe certainement des cas correspondant à cette description. Par analogie avec l'*akrasie lucide* (*clear-eyed akrasia*)<sup>10</sup>, on pourrait parler de « procrastination lucide ».

Toutefois, il y a aussi des cas dans lesquels l'agent change d'avis quand vient le temps d'agir. Supposons qu'avant de se coucher la veille, Oblomov ait jugé qu'il doit se lever à 7 heures du matin, et ait même pris la résolution de se lever à cette heure-là. Mais au matin, la douce chaleur de son lit lui fait changer d'avis. On peut décrire de tels cas comme impliquant une inversion de préférence. La veille, la préférence d'Oblomov était de se lever à 7 heures, alors que l'heure venue, il préfère rester au lit plus longtemps. Dans la mesure où ces cas ne s'expliquent que par l'inversion des préférences, ils se prêtent à une explication en termes d'escompte temporelle, une idée qui est souvent considérée comme un

---

<sup>8</sup>. Selon Stroud (2010), qui se réfère notamment à Scanlon (1998, pp. 25-30), l'accusation d'irrationalité est trop forte, de sorte qu'il vaudrait mieux parler de défaillance rationnelle.

<sup>9</sup>. La même idée est défendue par Chrisoula Andreou (2007).

<sup>10</sup>. Voir notamment Pears (1984) et Charlton (1988).



principe fondamental en économie (Loewenstein 1992; Ainslie 1992). Le point crucial est que la préférence accordée à une chose vue de loin peut aller en diminuant quand cette chose s'approche dans le temps, les préférences pouvant complètement s'inverser. Ainsi, la veille Oblomov préfère se lever à 7 heures plutôt que de se lever plus tard, mais au moment de se lever, il préfère se lever plus tard.

Le modèle de l'inversion des préférences explique bien certaines formes de procrastination. D'autres pourtant lui échappe. La raison à cela est qu'il n'est pas nécessaire que l'agent fasse un jugement, ait pris une résolution ou ait eu une préférence donnée pour qu'il y ait procrastination. Il peut être suffisant que l'agent remette à plus tard une tâche alors qu'il a plus de raisons d'accomplir cette tâche maintenant, quelque chose que cet agent aurait, en principe, pu savoir, s'il avait réfléchi un peu mieux.<sup>11</sup> Ainsi, il semble possible qu'Oblomov procrastine eu égard à la rédaction de la lettre même s'il ne juge pas qu'il devrait écrire cette lettre ce matin même. S'il réfléchissait, il réaliserait rapidement qu'il devrait écrire cette lettre au plus vite. Et cela semble suffisant pour qu'on puisse parler de procrastination. De la même manière, Oblomov pourrait procrastiner sans avoir eu auparavant la préférence d'écrire la lettre ce matin. A l'inverse du cas de figure précédent, il pourrait simplement juger qu'il doit écrire cette lettre ce matin tout en repoussant son écriture.

Ainsi, ce qui est problématique dans les ajournements qui constituent de la procrastination ne peut pas seulement venir d'un conflit entre le jugement pratique et la motivation. Si l'on retrouve ce genre de conflit dans les cas de procrastination lucide, d'autres cas sont caractérisés par un parallélisme entre jugement pratique et motivation. L'agent procrastine bien qu'il juge ne pas devoir accomplir l'action en question. La définition proposée par Chrisoula Andreou permet ces cas qu'on pourrait qualifier de « procrastination confuse », par contraste avec la procrastination lucide. Selon Andreou, la procrastination consiste en l'ajournement, parfois indéfini, ce qu'on devrait, selon ses fins et ses informations, avoir fait plus tôt.<sup>12</sup> Aussi longtemps que l'agent ne juge pas qu'étant donné ses fins et ses informations, il devrait accomplir une

---

<sup>11</sup>. Les raisons en questions sont internes, dans le sens que l'agent pourrait y accéder en réfléchissant plus. Pour cette notion, voir Williams (1976).

<sup>12</sup>. Andreou (2007, p. 183).

action donnée à un moment donné plutôt que plus tard, ce genre de procrastination ne peut pas être qualifiée de lucide.

La difficulté que pose la définition proposée par Andreou, c'est qu'elle exclut les cas dans lesquels les fins et les informations de l'agent, ou plus simplement ses raisons, militent en faveur de l'ajournement, alors que l'agent juge de manière erronée que l'action doit être accomplie à tel et tel moment. Un tel cas s'apparente aux cas de l'*akrasie* raisonnable, qui sont caractérisés par le fait que contrairement au meilleur jugement, l'action correspond aux raisons d'agir de l'agent.<sup>13</sup> En modifiant quelque peu notre exemple, on peut imaginer un cas dans lequel Oblomov a, tout bien considéré, plus de raison de ne pas se lever. En effet, on peut supposer qu'en fait, il a besoin de plus de sommeil et serait de toute façon trop fatigué pour écrire sa lettre. Il pourrait néanmoins juger qu'il doit se lever immédiatement. Dans un tel cas, remettre cette action à plus tard constituerait un cas de procrastination. Mais étant donné que ses raisons pèsent dans l'ensemble en faveur de l'ajournement, procrastiner peut être considéré comme raisonnable. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas pour autant de défaillance de la rationalité dans ce genre de cas. D'abord, le jugement pratique d'Oblomov est irrationnel, car ce jugement ne tient pas bien compte des raisons d'agir de l'agent. De plus, le conflit entre le jugement pratique et la décision est lui aussi révélateur d'une défaillance de la rationalité. Toutefois, comme dans les cas d'*akrasie* dans lesquels le meilleur jugement de l'agent ne correspond pas à ses raisons d'agir, procrastiner peut être, en un sens, moins déraisonnable qu'agir sans délai.

Un dernier point qu'il convient de souligner, c'est que selon le genre d'action impliquée, deux cas de figure peuvent être distingués. Dans certains cas, l'action qui est reportée est une action « ponctuelle », comme rédiger une lettre ou encore se marier. La procrastination concerne souvent des actions qu'on peut appeler par opposition « étendues », comme faire du sport, suivre un régime ou fumer. Pour un fumeur, fumer une cigarette est un des nombreux éléments qui constituent l'action étendue de fumer. Ainsi, pour cesser complètement de fumer, il faut ne pas fumer cette cigarette-là et toutes les cigarettes qu'on aurait fumées. D'où la difficulté à arrêter de fumer. Celui qui décide d'arrêter de fumer peut aisément ajourner sa décision en fumant à chaque fois encore une

---

<sup>13</sup>. Voir McIntyre (1993), et aussi Audi (1990) et Arpaly (2000).

« dernière cigarette ». Notons aussi que pour des actions complexes, qui impliquent différentes phases, un agent peut procrastiner eu égard une partie de l'action. Souvent, il s'agit d'ailleurs de la dernière partie. Ce que le procrastinateur ajourne, c'est l'accomplissement de la tâche. Par exemple, Oblomov aurait pu commencer sa lettre, mais ne jamais écrire le dernier paragraphe, ou encore ne jamais l'envoyer – c'est d'ailleurs ce qu'il fait pour une autre lettre urgente, adressée à son logeur.

Pour tenir compte de toute la variété des cas de procrastination, il nous faut une définition plus libérale que celle que l'on trouve habituellement dans la littérature. Voici ce que je propose :

- (P) Un agent S procrastine eu égard à l'action ou la partie d'action A ssi
- a) S est ou croit être libre et capable d'accomplir A aux temps  $t$  et  $t+n$ , et
  - b) les raisons de S exigent ou sont crues par S exiger l'accomplissement d'A au plus tard à  $t$ , mais
  - c) au temps  $t$ , S décide librement de faire A à  $t+n$ .

On s'étonnera peut-être de la tentative de donner une définition stricte de la procrastination. Le concept de procrastination admet-il vraiment une analyse en bonne et due forme ? N'est-ce pas plutôt un phénomène qu'il convient de cerner à l'aide de prototypes ? Cette hypothèse expliquerait bien pourquoi on trouve différentes définitions dans la littérature psychologique et philosophique : chacun tenterait de saisir les cas qui lui paraissent prototypiques. Il est certainement vraisemblable que le concept ordinaire de procrastination soit plus flou que ce que la définition proposée suggère. Si cela était le cas, cela ne changerait pas grand-chose, toutefois. Il faudrait simplement reconnaître que la définition que je propose ne cherche pas seulement à recouvrir le concept ordinaire de procrastination : elle contiendrait une part de reconstruction conceptuelle. À ma décharge, j'ajouterai que la plupart des théoriciens qui s'intéressent à la procrastination ont avancé des définitions strictes, ne serait-ce que pour rendre le concept théoriquement opérationnel.<sup>14</sup> De plus, un des avantages de la définition que je propose, c'est que contrairement à ses rivales, elle rend compte de la variété des formes de procrastination.

Bien que cela n'apparaisse pas explicitement, tous les cas qui

---

<sup>14</sup>. Voir Steel (2007).

satisfont la définition proposée impliquent l'une ou l'autre forme d'irrationalité. Soit il y a un conflit entre la motivation et l'action, d'une part, et le jugement pratique de l'agent, d'autre part – Oblomov juge qu'il devrait se lever maintenant, mais remet cela à plus tard – soit l'action ne reflète pas les raisons d'agir de l'agent – Oblomov devrait se lever maintenant, mais remet ça à plus tard – soit il y a un conflit entre le jugement pratique et la motivation, mais par contre l'action reflète les raisons d'agir – Oblomov juge qu'il devrait se lever maintenant mais remet ça à plus tard, alors que remettre à plus tard correspond à ce qu'il devrait faire.

La question est de savoir si la procrastination implique une dissociation entre nous et nos mois futurs. Commençons par examiner le souci de soi.

## 2) *Le souci de soi*

Nous supposons d'une manière générale que quelle que soit exactement notre nature, nous persistons dans le temps. Quand nous faisons des projets, comme quand nous planifions des vacances, quand nous signons un contrat ou que nous faisons une promesse, nous, et cela est aussi vrai de notre entourage, tenons pour acquis que nous maintenant sommes les mêmes, du point de vue numérique, que *nous dans le passé* et *nous dans le futur*. De plus, chacun de nous semble avoir un souci spécial pour ce qu'il considère son propre futur, souci qui semble concerner seulement sa propre personne.<sup>15</sup> Il semble que nous sommes concernés d'une manière spéciale par le sort de ces personnes futures qu'on peut nommer nos « mois futurs ». Comme John Perry l'a noté (1976, p. 66), si je me fais dire que quelqu'un va se faire renverser par un camion demain, je ressentirai sans doute de la tristesse ou de la pitié et je songerai à la fragilité de l'existence humaine. Mais si j'apprends que je suis celle qui se fera renverser par un camion, je ressentirai une toute autre gamme d'émotion. Je vais être prise de peur, voire de panique. L'idée que c'est moi, et non pas autrui, que la mort attend semble avoir un impact radicalement différent sur mes réactions émotionnelles.

---

<sup>15</sup>. Je précise que le souci de soi qui m'intéresse ici n'a que peu à voir avec la notion foucauldienne de souci de soi, qui s'exprime notamment dans la volonté de contrôler son corps, tel qu'il se manifeste dans l'hygiène ou encore dans les interdits sexuels, mais qui semble aussi relié à la connaissance de soi-même (Foucault, 1984).

Ce n'est pas seulement l'intensité des réactions émotionnelles qui caractérise ce souci de soi. Le point central est que ce souci semble bien ne viser que nous-mêmes. Ainsi, il ne suffit pas qu'une personne soit *qualitativement* identique à moi-même pour que je m'en soucie. Si on me disait qu'un clone parfait de moi-même était sur le point de se faire torturer, je serais sans doute concernée par son sort et j'aurais peut-être même peur pour lui.<sup>16</sup> Mais mon attitude se distinguerait certainement de ce que je ressentirais si on me disait que c'est moi qui subira la torture. La différence, semble-t-il, c'est que c'est seulement dans le second cas que je peux anticiper la douleur.

Le souci de soi dont il est question ici implique une disposition émotionnelle complexe. Il s'agit de la disposition à ressentir une gamme d'émotion en fonction de comment les choses se passent pour nos mois futurs. Celui qui se soucie de lui-même ressent de la peur s'il pense que ses mois futurs sont menacés, de la joie dans le cas contraire, de l'espoir s'il juge qu'une situation précaire a de bonnes chances de s'améliorer, etc.<sup>17</sup> En somme, il s'agit d'une sorte d'attachement émotionnel. Nous sommes en général attachés à différentes personnes – nos proches, nos amis, etc.<sup>18</sup> Quand une mère se fait dire que son enfant va se faire renverser par un camion, il est probable qu'elle ressentira non pas une vague pitié, mais de la peur ou de la panique. Toutefois, dans la mesure où elle n'anticipe pas ressentir elle-même la douleur de son enfant, l'émotion qu'elle ressentira est de la peur pour son enfant. Cette peur pour autrui sera certainement mélangée avec la peur de perdre un être cher, mais cela ne change rien au fait que le souci exprimé par la peur pour l'enfant n'est pas un souci de soi.

On peut penser que cette sorte de souci spécial que nous ressentons pour nous-mêmes est un trait naturel, que nous partageons avec la plupart des autres êtres vivants, et qui résulte de la sélection naturelle. Dans les mots de Derek Parfit : « Des animaux dénués d'un tel intérêt seraient plus susceptibles de mourir avant de transmettre leurs gènes. » (1984, p. 308)<sup>19</sup> Il est certainement vrai que le souci de soi nous aide au moins parfois à nous tirer d'affaire, ce qui contribue en principe à

<sup>16</sup>. Pour cet exemple, voir David Shoemaker (2009, p. 4).

<sup>17</sup>. Voir David Shoemaker (2003) pour cette notion, ainsi que Nussbaum (2001).

<sup>18</sup>. Selon Jennifer Whiting (1986, p. 557) les relations entres proches, parents ou amis sont caractérisées par le même genre d'attitude que le souci de soi.

<sup>19</sup>. Pour l'affirmation qu'il s'agit d'une propension naturelle, voir McDowell (1997, p. 246) et Johnston (1997, pp. 158-59).

la propagation de nos gènes. Et il est vraisemblable que ce même souci de soi a contribué à nous tirer d'affaire dans les périodes déterminantes pour la sélection naturelle. Toutefois, il faut noter qu'un être qui se sacrifie pour ses descendants peut être encore plus efficace en ce qui concerne la propagation de ses gènes. De plus, on peut se demander si le souci pour notre moi présent n'est pas plus fermement inscrit dans nos gènes que le souci pour ce même moi dans quelques dizaines d'années.

La question qu'il s'agit d'examiner est celle de savoir s'il est vrai que toute personne normale est dotée d'un tel souci de soi. La notion de normalité, ou du moins celle qui ne se contente pas d'être statistique, n'étant pas des plus simples, cette thèse est difficile à évaluer.

Commençons par une thèse plus ferme, celle selon laquelle toute personne a nécessairement un souci spécial de son moi présent. Contrairement à l'affirmation que nous avons, nécessairement ou au moins toujours, un souci spécial pour nos mois futurs, il s'agit là d'une thèse qui jouit d'une certaine plausibilité. En effet, il semble inconcevable que nous puissions être indifférents à l'égard de nos peines et plaisirs actuels, de sorte qu'un souci pour notre moi présent semble clairement nécessaire (voir Sydney Shoemaker 1969, p. 121; Kind 2004 p. 547).

On objectera que certaines substances, ainsi que certaines formes de lobotomie, ont pour effet que les patients affirment avoir des douleurs sans pour autant être préoccupés par elles (Dennett 1978). La question est de savoir si ces patients ont raison de dire qu'ils ressentent de la douleur. Il se pourrait bien que ce que ces patients qualifient de 'douleur' n'est qu'en fait une sensation phénoménologiquement proche, mais distincte. Si ça faisait vraiment mal de se brûler le doigt sur une bougie, on peut penser que ces personnes s'en préoccuperaient et chercheraient à éloigner le doigt de la flamme. C'est évidemment une question délicate de savoir ce qui est nécessaire pour qu'on puisse parler de douleur. Quoi qu'il en soit, il est clair que les personnes en question ne sont pas dans un état normal.

C'est pour cela que la thèse minimale qui se dégage est que les êtres humains normaux se soucient (peut-être nécessairement) de leurs plaisirs et douleurs actuels, ou plus généralement de ce qui leur arrive maintenant, dans la mesure où ces choses ont un impact sur leurs états hédoniques actuels. Mais évidemment, cela n'implique pas grand-chose concernant le souci pour nos mois futurs. Nul doute qu'il est

conceptuellement possible de ne pas se soucier des plaisirs et des peines de nos mois futurs, sans parler de leurs intérêts et projets plus vastes.

Une considération qu'on pourrait peut-être avancer en faveur de la thèse selon laquelle les êtres humains normaux ont un souci spécial pour leurs mois futurs, c'est que l'absence d'un tel souci peut être considérée comme une pathologie. Ainsi, Fabio Sani écrit :

« L'absence, ou un sens particulièrement amoindri de la contunuité de soi, est considéré comme l'un des désordres les plus typiques du soi [...]. Certains individus souffrant de schizophrénie, d'états organiques ou de névroses et de dépressions peuvent ressentir cette affection. » (2008, p. 3)

Sani mentionne le cas d'un patient qui considère son moi passé comme un nain à l'intérieur de lui-même.<sup>20</sup> Il n'est pas trop difficile de construire un cas analogue qui soit orienté vers le futur. On peut imaginer le cas du lecteur de Kafka qui pense qu'il se transformera en un insecte monstrueux, dont les projets maléfiques doivent être contrecarrés. C'est pourquoi on pourrait suggérer que c'est seulement dans les cas pathologiques qu'il y a absence d'identification émotionnelle avec nos mois futurs.

Comme nous le verrons, c'est bien là ce qui semble présupposé dans les débats au sujet de l'identité personnelle. La question est de savoir si cette hypothèse est défendable. Comme nous allons le voir, l'absence de souci pour nos mois futurs n'est pas nécessairement pathologique. À vrai dire, cette absence semble aussi courante que la procrastination.

### **3) Imprudence et procrastination**

Silver et Sabini décrivent la procrastination de manière assez parlante quand ils affirment que celui qui s'y adonne lance un « *assaut contre lui-même* ».<sup>21</sup> La question qui se pose est de savoir si la procrastination implique toujours ce genre d'assaut contre soi-même. De plus, il nous faut voir si un tel assaut implique un manque de souci pour nos mois futurs. Celui qui s'inflige volontairement une peine ou un fardeau ne manque pas nécessairement de souci de soi. À titre d'exemple,

---

<sup>20</sup>. Voir Jaspers (1997), rapporté dans Sani (2008, p. 3).

<sup>21</sup>. Dans leurs termes: « *an assault on the self, one the actor appreciates.* » (1981, p. 208).

on peut considérer le cas d'Ulysse (Ainslie 2001, p. 40). C'est clairement parce qu'il se soucie de son moi futur et veut le protéger contre lui-même contre les Sirènes qu'Ulysse s'arrange pour que les désirs de son moi futur ne soient pas satisfaits en se faisant attacher au mât de son bateau.

Quant à lui, Piers Steel admet que le terme « procrastination » est parfois utilisé de manière positive, mais il soutient sur la base d'un bref historique du terme que la forme négative est première. Le problème, c'est que Steel ne distingue pas entre différentes sortes de défaillance. Selon lui, celui qui procrastine remet quelque chose à plus tard alors qu'il s'attend à se retrouver en moins bonne posture de ce fait (2007, p. 66). Comme nous l'avons vu, il est plausible que toute forme de procrastination implique une forme ou l'autre d'irrationalité. Toutefois, il existe des cas dans lesquels l'agent ne s'attend pas à une diminution de son bien-être.

Considérons tout d'abord les cas de procrastination immorale, c'est-à-dire des cas dans lesquels la procrastination produit des torts, mais ces torts sont infligés à autrui. Par exemple, Oscar peut remettre à plus tard l'envoi d'une lettre dans laquelle il avoue avoir commis un crime, et qui permettrait d'innocenter une personne faussement accusée. Toutes sortes de défaut sont susceptibles d'affliger Oscar, mais il n'est pas nécessaire de supposer qu'il souffre d'un manque de souci pour ses mois futurs. Au contraire, c'est certainement parce qu'il craint les conséquences pénibles de son aveu qu'il procrastine. C'est un souci de soi peut-être exagéré qui l'empêche de faire ce qu'il juge devoir faire.

La procrastination peut toutefois aussi être moralement admirable. Supposons qu'Otto, un fervent adepte du nazisme, pense qu'il devrait dénoncer ses voisins juifs, mais qu'à chaque fois qu'il en a l'occasion, il remet la chose à plus tard. Comme dans les cas d'*akrasie* raisonnable, ce genre de procrastination peut avoir des conséquences bénéfiques et être moralement admirable. Évidemment, ce serait faux de penser que cela doit être par prudence qu'Otto ajourne la dénonciation. Au moins deux cas de figures sont possibles : on peut supposer qu'Otto pense avoir tout intérêt à repousser la dénonciation – ses voisins pourraient le récompenser – tout comme on peut penser que c'est imprudent de le faire.

La procrastination peut aussi manifester de la prudence. Prenons le cas du héros finlandais d'Arto Paasilinna, Onni, qui nourrit des envies



de suicide, mais qui à chaque fois qu'il s'apprête à mettre fin à ses jours trouve quelque prétexte pour repousser le moment fatidique.<sup>22</sup> Il est à nouveau possible d'admettre qu'il s'agit d'un cas de procrastination lucide : ce serait contre son meilleur jugement qu'Onni remettrait l'acte fatidique à plus tard. Mais évidemment, il faut convenir que l'ajournement favorise les mois futurs d'Onni.<sup>23</sup>

Toutefois, beaucoup de cas de procrastination impliquent un manque de souci à l'égard des mois futurs. L'ajournement implique un coût futur non compensé et souvent consciemment assumé.<sup>24</sup> Les premiers cas qui viendront à l'esprit sont ceux qui impliquent des actions que j'ai qualifiées d'étendues. On peut penser aux exemples familiers des fumeurs, qui remettent toujours et encore la « dernière cigarette » à plus tard. Comme Chrisoula Andreou l'affirme, on peut considérer que ces cas impliquent un problème de « resquilleur inter-temporel ». <sup>25</sup> Le moi présent ne fait pas sa part dans la production du « bien collectif », comme la santé, dont l'ensemble des mois espère profiter.

Selon Andreou, ce genre de cas n'implique pas toujours une absence d'identification avec les mois futurs. La raison à cela, selon elle, c'est que le coût de l'ajournement est souvent minimal. Le coût qui résulte d'une cigarette de plus, par exemple, est si petit qu'il est raisonnable de le considérer comme négligeable. C'est pourquoi Andreou écrit :

« Elle est confrontée au problème du resquilleur intra-temporel, même si elle se soucie de son futur soi et s'y identifie [...] En effet, elle peut correctement voir sa décision du moment, quant à continuer ou reporter une tâche, comme négligeable par rapport à ses objectifs à long terme et son bien-être futur. »<sup>26</sup>

Est-il vrai que de tels cas de procrastination n'impliquent pas d'absence de souci de soi ? Il faut d'abord convenir que même si le tort peut être minime, il n'est pas entièrement absent. De plus, ce qu'il faut souligner,

---

<sup>22</sup>. Voir *Petits Suicides entre Amis*, 2003.

<sup>23</sup>. Comme John Perry (2012) le souligne, procrastiner eu égard à certaines tâches permet souvent d'accomplir toutes sortes d'autres choses utiles.

<sup>24</sup>. Parfois, ce qui pousse à la procrastination, c'est une angoisse orientée vers le futur. On craint un échec, par exemple. Dans de tels cas, il y a bel et bien souci à l'égard des mois futurs. Merci à Pat Greenspan pour ce point.

<sup>25</sup>. (2009). Comme on ne peut pas s'attendre à ce que les mois futurs peuvent faire quoi que ce soit au moment présent, l'analogie est imparfaite. Merci à Sarah Stroud pour ce point.

<sup>26</sup>. (2010).

c'est qu'en général il y a répétition – les soi-disant « dernières cigarettes » s'entassent dans le cendrier. Ainsi, le coût imposé aux mois futurs devient vite considérable. En négligeant des coûts même minimes, l'agent finit par nuire sérieusement à ses mois futurs. Il semble donc bien qu'un tel agent manifeste un manque de souci de soi.

Comme nous l'avons vu, la procrastination peut impliquer des actions qualifiées de ponctuelles. Dans certains cas, évidemment, le coût imposé aux mois futurs peut être de moindre importance. Mais il peut très bien être considérable. Oblomov, par exemple, impose un fardeau très important à ses mois futurs. Et comme Oblomov lui-même ne pourrait le nier, ce fardeau est loin d'être compensé par le plaisir qu'il s'octroie, comme le plaisir de dormir et de rêvasser. De tels cas manifestent eux aussi un manque patent de souci de soi.

J'aimerais terminer avec un dernier cas de figure, qui me paraît particulièrement éloquent. Il s'agit de cas dans lesquels procrastiner n'a pas pour conséquence que des choses indésirables se produisent ; ce qui se produit, c'est que le moi futur se retrouve à accomplir les tâches ajournées. Voici un exemple. Quand Odette procrastine eu égard à la vaisselle qui s'empile dans son évier, elle a pleinement conscience du fait que la vaisselle doit être faite à un moment donné – personne d'autre ne la fera et elle n'a pas l'argent pour s'en racheter – et elle sait aussi que quand elle s'y mettra finalement, il sera bien plus pénible de laver une immense pile de vaisselle encrassée que de s'en occuper immédiatement. Quand il est possible de le faire, on est souvent tenté de se décharger de ce genre de tâche sur autrui. Structurellement, ce qui se passe dans le cas intersubjectif ressemble à ce qui se passe au niveau intra-subjectif. Odette cherche à se débarrasser de la vaisselle sur ses mois futurs. C'est pourquoi il semble particulièrement clair que ce genre de procrastination implique une absence de souci de soi. Les mois futurs sont, en quelque sorte, traités comme des étrangers.

Selon les fardeaux imposés, les différents cas de procrastination, qu'on pourrait qualifier d'imprudente, peuvent se comparer à ce que Parfit appelait une « *grande et délibérée imprudence* ». Voici comment Parfit décrivait de tels cas :

« Au nom des petits plaisirs de ma jeunesse, je cause le fait qu'il sera vrai que je souffrirai grandement dans mes vieux jours. Par exemple, je peux commencer à fumer

quand je suis encore un jeune homme. Je sais que je suis susceptible de m'imposer une mort prématurée et douloureuse. Je sais que je fais ce qui est probablement le pire pour moi. » (1984, p. 317)

Dans de tels cas, l'agent semble clairement ne pas être autant concerné par ses mois futurs que par son moi présent. Un tel agent ne satisfait pas ce que Parfit considère comme central à la théorie de l'intérêt personnel<sup>27</sup>, selon lequel une personne rationnelle devrait être concernée également par chaque partie de son futur.<sup>28</sup> En fait, il semble que le jeune fumeur n'est pas seulement inégalement concerné par le sort de ses mois futurs ; il semble ne pas vraiment être concerné du tout par leur sort.

En résumé, ce qui semble expliquer ce genre de procrastination imprudente, dans laquelle un coût non négligeable est imposé aux mois futurs, c'est un manque de souci pour les mois futurs. Les mois futurs sont considérés comme des étrangers, auxquels on peut imposer un fardeau non compensé et parfois important.<sup>29</sup> On pourrait donc suggérer que si l'agent réalisait vraiment que c'est à lui-même qu'il impose le coût de mourir lentement en souffrant atrocement, par exemple, il réagirait de la même manière que si quelqu'un lui annonçait qu'il va mourir tout de suite en souffrant atrocement.

Le manque de souci pour les mois futurs est particulièrement évident dans les cas de procrastination lucide, l'agent sachant, ou du moins croyant savoir qu'il ne devrait pas procrastiner. Mais même dans les cas que j'ai qualifiés de procrastination confuse, il semble que ce qui explique au mieux l'ajournement consiste en un manque de souci de soi. Même si le procrastinateur n'effectue aucun jugement pratique, il semble en général suffire que ses raisons exigent qu'une action soit accomplie maintenant, pour qu'on puisse dire que l'ajournement manifeste un manque de souci de soi. En effet, si l'agent s'était réellement soucie de soi, il aurait fait l'effort de prendre conscience de ce qui est nécessaire pour le bien-être de ses mois futurs.

On peut objecter que si le procrastinateur lucide juge qu'il doit accomplir une action à un certain moment, il doit être vrai qu'il s'identifie

---

<sup>27</sup>. Parfit nomme cela *Classical Prudence* dans son article de 1982, "Personal Identity and Rationality," et *Self-Interest Theory* dans *Reasons and Persons* (1984).

<sup>28</sup>. Parfit (1982, p. 231). Notons que Parfit rejette cette exigence.

<sup>29</sup>. Ce qui peut compenser le fardeau n'est pas nécessairement un avantage pour la personne elle-même. Merci à David Shoemaker pour ce point.

avec ses mois futurs. C'est certainement parce qu'il croit que son moi présent est identique avec ses mois futurs qu'il pense qu'il doit accomplir cette action maintenant. Supposons que cela soit correct. Il restera vrai, pourtant, que si l'agent décide d'ajourner la tâche, il sera non seulement incontestable que son jugement n'aura pas eu l'influence escomptée sur ses motivations, mais aussi que cette décision manifeste un manque de souci de soi. Ainsi, malgré sa croyance que c'est bien lui qui subira les conséquences de sa procrastination, le procrastinateur ne semble pas se soucier de ses mois futurs. En d'autres termes, il n'accorde pas vraiment d'importance à leur sort. Ainsi, l'identification, au sens de croyance que l'on est numériquement identique avec ses mois futurs, ne s'accompagne pas nécessairement d'une identification émotionnelle, d'un souci pour les mois futurs.

D'autres objections sont imaginables. En effet, rien n'interdit de proposer d'autres explications de la procrastination. Il se pourrait que le procrastinateur ait un souci égal pour son moi présent et ses mois futurs, mais qu'il attribue une utilité attendue moindre à ses options plus ces dernières sont éloignées dans le temps. La question qui se pose est de savoir pourquoi cela serait le cas. Une réponse qui paraît raisonnable invoque l'incertitude grandissante attachée aux événements futurs. Pourquoi se soucier de ce qui se passera dans 30 ans, puisqu'on ne peut pas vraiment savoir ce qui se passera à ce moment ? Une difficulté que rencontre la suggestion que la procrastination s'explique par le manque de certitude concernant le futur, c'est que cela impliquerait que le procrastinateur est parfaitement raisonnable; il ne fait que tenir compte des différences d'utilité attendue. Or, dans les cas qui nous intéressent, le procrastinateur se nuit parfois réellement, et le fait souvent tout en ayant conscience, c'est-à-dire alors que ses croyances concernant l'utilité attendue le font conclure qu'il devrait agir maintenant. De plus, si on considère des cas qui n'impliquent que peu de distance temporelle, il est peu plausible de faire appel à une diminution de l'utilité attendue qui serait fondée sur le manque de certitude concernant le futur. Il faudrait dire qu'Odette accorde une plus grande désutilité à faire la vaisselle maintenant qu'à la faire demain, et que cette différence se fonde sur son manque de certitude quant à ce qui va lui arriver – aura-t-elle encore besoin de vaisselle, sera-t-elle encore en vie ou bien est-ce qu'un tsunami aura tout emporté ? Il n'est pas impossible qu'Odette entretienne de telles

idées. Mais on peut tout aussi bien imaginer qu'aucune de ces considérations ne lui traverse l'esprit. Odette peut très bien être convaincue qu'elle sera bel et bien en vie demain et encore pour un certain temps, et qu'elle aura bel et bien besoin de vaisselle à l'avenir.<sup>30</sup>

Plutôt que de manquer totalement de souci pour ses mois futurs, il se peut aussi que le procrastinateur soit doté d'un souci dont les manifestations se trouvent contrecarrées par d'autres préoccupations, comme par exemple un souci prépondérant pour son moi présent.<sup>31</sup> C'est là un cas de figure parfaitement possible. La situation serait comparable à celle de la personne qui se préoccupe des autres tout en ayant un souci de soi prépondérant. Au mieux, ce que montreraient les cas de procrastinations, c'est que le souci pour les mois futurs est plus faible que le souci pour le moi présent. La question qui se pose est de savoir si l'imposition régulière de fardeaux souvent importants à quelqu'un est compatible avec un réel souci pour cette personne. Dans beaucoup de cas, la réponse sera négative. C'est pourquoi il n'est pas interdit de penser que si les mois futurs se trouvent systématiquement sacrifiés pour le moi présent, on ne peut pas vraiment parler de souci pour ces mois futurs. Ce que cela suggère, c'est que pour qu'on puisse parler de souci pour les mois futurs, il faut que ce souci puisse parfois l'emporter sur le souci pour le moi présent, et peut-être aussi qu'un certain seuil d'intensité soit atteint.

Quoiqu'il en soit, il n'existe sans doute pas d'arguments décisifs permettant d'exclure l'affirmation que la procrastination implique simplement un affaiblissement du souci de soi. Malgré cela, il est vraisemblable que dans la vaste majorité des cas de procrastination imprudente, on trouve une absence de souci pour les mois futurs. Le procrastinateur imposerait un fardeau non compensé à ses mois futurs. C'est pourquoi de tels procrastinateurs semblent dénués du souci spécial de soi que les philosophes nous attribuent universellement. La procrastination imprudente est extrêmement répandue.<sup>32</sup> On peut donc

---

<sup>30</sup>. On pourrait objecter que le taux d'escompte est une donnée fondamentale qui ne s'explique pas. Toutefois, admettre cela n'interdit en rien de penser qu'un taux d'escompte positif est en fait l'expression d'une diminution du souci de soi en fonction de la distance temporelle. Dès lors, une explication en termes de taux d'escompte ne rivaliserait pas avec une explication faisant appel au souci de soi. Merci à Philippe Mongin pour avoir soulevé ce point.

<sup>31</sup>. Merci à Sergio Tenenbaum pour cette question.

<sup>32</sup>. 80 à 95% des étudiants en souffriraient, et elle occuperait un tiers de leurs journées de travail (Steel 2007).

inférer que le manque de souci pour les mois futurs est répandu. Qui plus est, il semble bien que des personnes tout à fait normales procrastinent. Même si parfois, la procrastination peut sembler pathologique, elle ne l'est certainement pas toujours.<sup>33</sup> Contrairement à ce qu'affirme la seconde proposition de notre trilemme, ce serait une erreur de penser que nous avons normalement un souci de nous-mêmes. Souvent, notre souci pour nos mois futurs est soit défaillant, soit carrément absent.

Qu'est-ce que cette absence ou cette diminution du souci de soi implique au sujet de notre conception de nous-mêmes à travers le temps ? Cette question s'articule différemment selon que l'on considère l'absence du souci de soi ou sa simple diminution. Dans ce qui suit, je me concentrerai sur la question de l'absence totale de ce souci.<sup>34</sup>

#### **4) Identité personnelle et souci de soi**

L'idée que nous avons un souci spécial pour ce que nous considérons nos mois futurs a joué et joue toujours un rôle important dans les débats au sujet de l'identité personnelle. En effet, on a reproché aux théories psychologiques de l'identité personnelle qu'elles sont en tension avec le fait supposé que nous avons un tel souci de nous-mêmes.

Voici comment s'articule la version la plus connue des théories psychologiques, celle de Parfit :

(CP) X à t1 est la même personne que Y à t2 si et seulement si X est, de manière unique, psychologiquement continu avec Y, où la continuité psychologique consiste en des chaînes se recoupant mutuellement de connectivité psychologique forte, qui est elle-même définie comme étant constituée d'un nombre signifiant de connexions psychologiques directes.<sup>35</sup>

Ainsi, ce qui est requis, c'est l'existence de connexions psychologiques particulières, comme quand je me souviens d'avoir gravi le Gran Paradiso,

---

<sup>33</sup>. La procrastination n'est pas mentionnée dans le DSM-IV, par exemple. Selon Steel (2007), par contre, la procrastination est corrélée entre autres avec le trait qu'il nomme « *neuroticism* », un trait de caractère proche de l'anxiété.

<sup>34</sup>. Notons que dans l'hypothèse d'une diminution de ce souci, il faudrait conclure un peu de la même manière : les théories dites psychologiques se verraient renforcées, car elles sont à même de bien expliquer pourquoi mon souci pour la personne que je serai va en diminuant.

<sup>35</sup>. Voir Parfit (1984, p. 207). Voir aussi David Shoemaker (2008).

ou que j'agis maintenant en fonction de ma décision de Nouvel An de jouer plus souvent de la clarinette. Comme je peux avoir oublié certaines choses dont je me souvenais auparavant, ce qui est nécessaire, ce sont des recoupements de telles connexions. De plus, la force de la connexion psychologique est une question de quantité. Il faut que X et Y ait un nombre significatif de connexions psychologiques, pas juste un ou deux souvenirs des états de X, par exemple. Le critère psychologique de Parfit exige aussi l'absence de bifurcation (« *branching* »). Cela veut dire que sont exclus les cas dans lesquels X a une psychologie qui est continue avec plus de deux mois futurs allégués. Y doit être le seul à être continu avec X.

En deux mots, l'objection aux théories comme celle de Parfit liée à la notion de souci de soi se base sur l'affirmation que de telles théories ne parviennent pas à expliquer le souci que nous portons à nos mois futurs.<sup>36</sup> Ce serait seulement si on postule l'existence d'une entité, comme un *ego* cartésien, à laquelle on pourrait attribuer les expériences passées, présentes et future que ce souci pourrait être expliqué. Mais en l'absence d'un tel *ego* qui puisse traverser le temps, on ne devrait pas s'attendre à ce que nous nourrissons un souci spécial pour quiconque dans le futur. Pourquoi se soucier d'une personne dont le seul lien avec moi est que sa psychologie est en continuité avec la mienne ?<sup>37</sup> Mes sentiments pour une telle personne devraient en principe être du même ordre que ceux que j'entretiens pour n'importe qui. Toutefois, et c'est là le point central, comme nous avons un tel souci spécial à l'égard de certaines personnes futures, il faut conclure que le présupposé selon lequel l'identité personnelle n'est qu'une question de continuité psychologique est erroné.

De plus, et cela nous mène à un argument quelque peu différent, il semblerait que s'il n'y avait pas un *ego* qui puisse traverser le temps, aucun souci spécial de ce genre ne serait justifié ou encore rationnellement exigé. Le problème, selon cette objection, c'est qu'il est naturel de penser que nous avons des raisons d'avoir un tel souci pour nos mois futurs. La prudence semble effectivement affirmer que nous avons

---

<sup>36</sup>. Cet argument remonte aux objections faites à la théorie de Locke. Voir Perry (1976), et aussi Butler (1936) et Sidgwick (1907, p. 419).

<sup>37</sup>. Pour s'en convaincre, on peut penser à une des expériences de pensée proposées par Bernard Williams (1970). On vous dit qu'on va prendre le contenu de vos états mentaux et les charger dans le cerveau de quelqu'un d'autre, tandis que votre psychologie sera remplacée par celle de cette autre personne. Puis, on vous dit que cette autre personne, qui aura vos souvenirs et vos projets, etc., sera torturée, tandis que vous recevrez de l'argent.

l'exigence rationnelle de nous soucier de nos mois futurs, voire même de nous soucier autant de nos mois futurs que de notre moi actuel. C'est là en tous cas ce que pensait Henry Sidgwick :

« Ce que je ressens à un an de distance devrait m'être aussi important que ce que je ressens à la prochaine minute, si seulement je pouvais le prévoir avec autant de certitude. Et cet intérêt égal pour toutes les parties de sa vie consciente est probablement l'élément le plus proéminent dans la notion commune de poursuite *rationnelle* du plaisir - par opposition à sa poursuite *impulsive*. »<sup>38</sup>

Une objection importante faite aux théories psychologiques, qui remonte à la « Thèse Extrême » de Parfit (1984, p. 307-312)<sup>39</sup>, c'est que selon ces théories, un moi actuel n'a pas de raison de se soucier de ses mois futurs, ou du moins qu'il n'a pas plus de raison de s'en soucier qu'il en a de se soucier de parfaits étrangers.<sup>40</sup>

La question de savoir si cette seconde objection est probante a été abondamment discutée. Certains, comme John Perry, ont soutenu que les théories psychologiques peuvent rendre compte des raisons d'avoir un souci spécial pour nos mois futurs même si l'on suppose seulement que ces derniers sont nos descendants psychologiques. Après tout, nos mois futurs sont les plus susceptibles de poursuivre les projets qui nous tiennent à cœur.<sup>41</sup> D'autres, comme Parfit lui-même, pensent qu'il faut simplement accepter les conséquences de sa théorie, quelles que soient leur plausibilité initiale : aucun souci spécial de ce genre ne serait rationnellement requis. Cela ne signifie pas que c'est permis d'agir contre les intérêts de nos mois futurs, car, comme Parfit le suggère, nous pourrions étendre notre théorie morale et affirmer que nuire à l'intérêt des personnes avec lesquelles nous sommes psychologiquement continues est, ou du moins pourrait être, moralement condamnable.<sup>42</sup>

De manière plus drastique, certains, comme Susan Wolf, ont remis en question l'existence d'une relation entre les théories de l'identité

---

<sup>38</sup>. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (p. 124, fn. 1), cité dans Perry, "The Importance of Being Identical," (p. 88). Voir aussi Jennifer Whiting, "Friends and Future Selves," et David Shoemaker, "Personal Identity and Practical Concerns" (p. 362).

<sup>39</sup>. Voir aussi Nagel (1970).

<sup>40</sup>. Voir Whiting (1986) pour différentes versions de la thèse extrême.

<sup>41</sup>. Voir Perry (1976).

<sup>42</sup>. Voir Parfit (1984, pp. 318-20).



personnelle et les questions concernant nos attitudes à l'égard de nos mois futurs.<sup>43</sup> Selon Wolf, nous pouvons aisément adopter une conception psychologique tout en justifiant le souci spécial que nous avons pour nous-mêmes, car cette justification dépendrait de considérations d'une toute autre nature. Que les personnes soient constituées de tranches temporelles reliées par des relations de continuité psychologiques ou non n'aurait rien à voir avec la question de savoir quel genre de souci nous avons et sommes justifié d'avoir. Ce qui compte, c'est qu'il s'agit de personnes. On peut toutefois se demander si le fait de découvrir que nos mois futurs ne sont que des êtres plus ou moins psychologiquement continus avec nous-mêmes n'aurait pas pour effet d'étouffer tout souci spécial pour eux.

Un présupposé important dans ces débats est que nous avons normalement un souci spécial pour nos mois futurs. John Perry commence son article « The Importance of Being Identical » avec l'observation suivante : « *La plupart d'entre nous avons un intérêt spécial et intense quant à ce qu'il nous adviendra.* » (1976, p. 66) Mais que reste-t-il au juste des objections aux théories psychologiques une fois reconnu qu'il n'est pas vrai que nous sommes normalement dotés d'un tel souci ?

Nous avons vu qu'il y a deux arguments distincts se basant sur l'idée de souci de soi. Le premier, que je qualifierai d'argument descriptif, se base sur la thèse descriptive que nous avons normalement un tel souci pour les personnes que nous considérons nos mois futurs. Le second, par contre, prend appui sur l'idée normative que nous avons des raisons d'avoir un tel souci – on peut parler d'un « argument normatif ». Comme il deviendra apparent, ces deux arguments sont en fait intimement liés l'un à l'autre.

Considérons d'abord l'argument descriptif. L'argument commence par affirmer que nous avons un souci spécial pour nos mois futurs et conclut que cela pose un problème pour les théories psychologiques. Évidemment, cet argument ne résisterait pas à la découverte que nous manquons souvent du souci spécial en question.

L'argument normatif, par contre, ne paraît pas menacé. Il part d'une prémisse concernant les raisons que nous avons d'avoir un souci spécial pour conclure que les théories qui mettent en doute l'idée que nous sommes numériquement identiques avec nos mois futurs sont

---

<sup>43</sup>. Voir Susan Wolf (1986).

erronées. Ces théories seraient incapables d'expliquer pourquoi nous avons des raisons de ce genre. Bien sûr, il se pourrait que nous ayons des raisons d'avoir un tel souci spécial même si, de fait, nous sommes dénués d'un tel souci. Au plus, il faudrait qu'un tel souci soit possible, quelque chose que personne ne met en doute.

Il me semble, pourtant, que le fait de supposer que nous avons normalement un souci spécial joue tout de même un rôle dans l'argument. Voilà pourquoi : l'argument normatif semble menacé par une pétition de principe qui peut être évitée seulement si on fonde la thèse normative sur la thèse descriptive. Supposons que je n'ai aucun souci pour de quelconques êtres futurs et qu'un philosophe bienveillant tente de me convaincre que je devrais avoir un tel souci. Que me dira ce philosophe ? Il soulignera sans doute que je suis numériquement identique avec telle et telle personne future, de sorte que la douleur que quelques négligences de ma part vont provoquer chez cette personne sont des douleurs que je vais ressentir dans ma propre chaire. Cet argument parviendra peut-être à me convaincre. Mais il ne convaincra pas celui qui a adopté la théorie psychologique de l'identité personnelle. En effet, cette considération ne peut guère être utilisée dans un argument contre les théories qui sont accusées de rendre trop ténu le lien entre les mois actuels et les mois futurs. Comparons maintenant ce cas avec celui qui consiste à convaincre quelqu'un qui est déjà doté d'un tel souci spécial. Il semble bien que cela ne sera pas tellement difficile. Étant donné son souci, il acceptera certainement qu'il a des raisons d'avoir un tel souci.

C'est pourquoi il semble bien que la thèse descriptive joue plus qu'un rôle rhétorique dans les objections aux théories psychologiques. Bien que logiquement indépendante, elle joue un rôle crucial dans l'argumentation. Celui qui accepte la thèse descriptive acceptera aussi la thèse normative. Par contre, il y a tout lieu de douter que l'on puisse fournir une bonne justification de la thèse normative qui ne fasse pas appel à l'idée d'un ego qui persiste à travers le temps. Par conséquent, l'argument normatif ne se retrouve pas en meilleure posture que l'argument descriptif. Les doutes qu'on peut avoir au sujet de la thèse que nous sommes dotés d'un souci de nous-mêmes menace aussi bien

l'argument descriptif que l'argument normatif.

### **Conclusion**

Si ces raisonnements sont corrects, il faut convenir que les théories psychologiques ne sont pas le moins de monde menacées par des arguments invoquant le souci de soi. La thèse que j'aimerais souligner pour conclure, c'est que même si la procrastination n'est pas toujours et nécessairement en conflit avec le souci de soi, elle semble souvent marquée soit par une diminution importante, soit par une absence de ce souci. C'est ce défaut de souci de soi qui, souvent, explique le défaut de planification temporelle de l'agent. C'est ce qui m'amène à terminer avec une suggestion thérapeutique.

J'aimerais suggérer ce qui m'apparaît comme une stratégie négligée pour lutter contre la procrastination.<sup>44</sup> Le tableau que j'ai brossé suggère que notre relation à nos mois futurs n'est pas essentiellement différente de celle que nous avons à l'égard d'autrui. C'est pourquoi il semble plausible de dire que ce qu'il faut faire pour contrer la tendance à la procrastination est du même ordre que ce qu'il faut faire pour se débarrasser d'une absence de souci à l'égard d'autrui. Dans le cas moral, on admet qu'une bonne stratégie consiste à pratiquer de l'identification imaginaire.<sup>45</sup> Il s'agit d'imaginer ce que ressent quelqu'un en imaginant être dans la peau de cette autre personne. En principe, un tel exercice aura pour effet qu'on se souciera un peu plus du sort des autres. Par analogie, la thérapie que je propose consiste à pratiquer l'identification imaginaire avec nos mois futurs. Ainsi, il n'est pas interdit de penser que si Oblomov avait tenté de se mettre dans la peau de la personne qu'il pouvait s'attendre à devenir, il aurait écrit cette fameuse lettre, remis son domaine en état, reconstruit Oblomovka, et fini par se marier avec la charmante et vertueuse Olga.

### **Bibliographie**

---

<sup>44</sup> Elle n'est mentionnée ni dans Andreou (2009), ni dans Heath & Anderson (2010).

<sup>45</sup> On parle parfois d'empathie ou de prise de perspective. Comme les cas de psychopathie le montre, cette technique n'est pas infaillible. Voir Nichols (2004, chap. 2), et Bruce Maxwell (2008, pp. 62-67).

- Ainslie, G. (1992) - *Picoeconomics: the Strategic Interaction of Successive Motivational States Within the Person* (New York: Cambridge University Press).
- Ainslie, G. (2001) - *Breakdown of the Will* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Andreou, C. (2007) - Understanding Procrastination (*Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol.37 (2), p183-193)
- Andreou, C. (2009) - Coping with Procrastination (in Chrisoula Andreou and Mark D. White (eds.), *The Thief of Time. Philosophical Essays on Procrastination*, New York: Oxford University Press)
- Arpaly, N. (2000) - On Acting Rationally against One's Best Judgment (*Ethics*, vol.110, p488-513)
- Audi, R. (1990) - Weakness of Will and Rational Action (*Australasian Journal of Philosophy*, vol.68, p270-81)
- Bratman, M. (1984) - Two Faces of Intention (*Philosophical Review*, vol.93, p375-405)
- Butler, J. [1736](1975) - Of Personal Identity (first appendix to *The Analogy of Religion*. Reprint in John Perry (ed.), *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press)
- Charlon, D. (1988) - *Weakness of Will. A Philosophical Introduction* (Oxford: Basil Blackwell).
- Davidson, D. (1970) - How is Weakness of Will Possible? (in *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980)
- Dennett, D. (1978) - Why we can't make a computer feel pain. (in *Brainstorms*, Cambridge, Mass.: Bradford Books)
- Gaffiot, F. (1934) - *Dictionnaire Latin-Français* (Paris, Hachette)
- Gontcharov, I. [1859](1988) - *Oblomov* (Traduit du Russe par Luba Jurgenson, Lausanne: Editions L'âge d'Homme)
- Foucault, M. (1984) - *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité Tome III* (Paris, Gallimard)
- Hare, R. M. (1963) - *Freedom and Reason* (Oxford, Clarendon)
- Heath, J. (2009) - The Extended Will (In Chrisoula Andreou and Mark D. White (eds.), *The Thief of Time. Philosophical Essays on Procrastination*, New York, Oxford University Press)
- Holton, R. (1999) - Intention and Weakness of Will (*Journal of Philosophy*, vol. 96, p241-262)
- Jaspers, K. (1997) - *General Psychopathology* (Baltimore, John Hopkins)

- University Press, publication originale: 1959)
- Johnston, M. (1997) - Human Concerns Without Superlative Selves (in Jonathan Dancy (ed.), *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell)
- Kind, A. (2004) - The Metaphysics of Personal Identity and Our Special Concern for the Future (*Metaphilosophy*, vol. 35 (4), p536-553)
- Loewenstein, G. (1992) - The Fall and Rise of Psychological Explanation in the Economics of Intertemporal Choice (in G. Loewenstein and J. Elster (eds.), *Choice over Time*. New York, Russell Sage Foundation)
- Maxwell, B. (2008) - *Professional Ethics Education. Studies in Compassionate Empathy*. (Dordrecht: Springer)
- McDowell, J. (1997) - Reductionism and the First Person (In Jonathan Dancy (ed.), *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell)
- McIntyre, A. (1993) - Is Akratic Action Always Irrational? (in Owen Flanagan, A. Rorty (eds.), *Identity, Character and Morality*, Cambridge, Mass., MIT Press)
- McIntyre, A. (2006) - What Is Wrong With Weakness of Will? (*Journal of Philosophy*, vol. 103, p284-311)
- Mele, A. R. (1987) - *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control* (Oxford, Oxford University Press)
- Nagel, T. (1970) - *The Possibility of Altruism* (Oxford, Clarendon Press)
- Nichols, S. (2004) - *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment* (Oxford, Oxford University Press)
- Nussbaum, M. C. (2001) - *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (Cambridge, Cambridge University Press)
- Paasilinna, A. (2003) - *Petits suicides entre amis* (Traduit par Anne Colin du Terrail, Paris, Édition Denoël)
- Parfit, D. (1982) - Personal Identity and Rationality (*Synthese*, vol. 53, p227-241)
- Parfit, D. (1984) - *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press)
- Pears, D. (1984) - *Motivated Irrationality* (Oxford, Clarendon Press)
- Perry, J. (1976) - The Importance of Being Identical (In Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press)
- Perry, J. (2012) - *The Art of Procrastination* (New York, Workman Publishing Company)
- Sani, F. (2008) - Introduction and Overview (In Fabio Sani (ed.), *Self-*

- Continuity. Individual and Collective Perspectives*, Psychology Press, New York, Taylor and Francis Group)
- Scanlon, T. M. (1998) - *What we Owe to Each Other* (Harvard, Belnap).
- Sidgwick, H. (1907) - *The Methods of Ethics* (7th ed., London, Macmillan)
- Silver, M. & Sabini J. (1981) - Procrastinating (*Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol.11 (2), p207-221)
- Shoemaker, S. (1969) - Comments (in Norma Care & Robert Grimm (eds.), *Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy*, Cleveland, Ohio, Press of Case Western Reserve University)
- Shoemaker, D. W. (2003) - Caring, Identification, and Agency (*Ethics*, vol.114, p88-118)
- Shoemaker, D. W. (2007) - Personal Identity and Practical Concerns (*Mind*, vol. 116, p316-357)
- Shoemaker, D. W. (2008) - Personal Identity and Ethics (In Edward N. Zalta, ed., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [http://plato.stanford.edu/entries/.](http://plato.stanford.edu/entries/))
- Shoemaker, D. W. (2009) - *Personal Identity and Ethics. A Brief Introduction* (Toronto, Broadview Press)
- Smith, M. (1994) - *The Moral Problem* (Oxford, Blackwell)
- Steel, P. (2007) - The Nature of Procrastination: A Meta-Analytic and Theoretical Review of Quintessential Self-Regulatory Failure (*Psychological Bulletin*, vol.133, p65-94)
- Stroud, S. (2010) - Is Procrastination Weakness of Will? (in Chrisoula Andreou and Mark D. White (eds.), *The Thief of Time. Philosophical Essays on Procrastination*, New York, Oxford University Press)
- Stroud, S. & Tappolet, C. (2003) - Introduction (in Sarah Stroud & Christine Tappolet (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Clarendon Press)
- Tappolet, C. (2010) - Procrastination and Personal Identity (in Chrisoula Andreou and Mark D. White (eds.), *The Thief of Time. Philosophical Essays on Procrastination*, New York: Oxford University Press.
- Van Hooff, E. A. J., Born M. P., Taris, T. W. van der Flier, H. & Blonk, R. W. B. (2005) - Bridging the Gap between Intentions and Behaviour: Implementation Intentions, Action Control, and Procrastination

- (*Journal of Vocational Behavior*, vol. 66, p. 238-256)
- Whiting, J. (1986) - Friends and Future Selves (*The Philosophical Review*, vol.95 (4), p547-580)
- Williams, B. [1970](1973) - The Self and the Future (in *Problems of the self: philosophical papers*, 1956-1972. Cambridge, Cambridge University Press)
- Williams, B. [1976](1981) - Persons, Character and Morality (In *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press)
- Williams, B. [1980](1981) - Internal and External Reasons (In *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press)
- Wolf, S. (1986) - Self-Interest and Interest in Selves (*Ethics*, vol. 96, p704-720)





## THÉORIE PROPENSIONNISTE ET NOMINALISME

Felipe BRAVO

(Master 2 LOPHISC, Université Paris-Sorbonne)

La philosophie des probabilités est souvent mise à l'écart par les philosophes des mathématiques. Mais cette attitude, remarque Jon Williamson<sup>1</sup>, n'est pas justifiée. Le calcul des probabilités, étant si abondamment utilisé dans les sciences empiriques, ne peut pas être exclu des réflexions relatives à la nature des mathématiques. De la même façon, la philosophie des probabilités et la philosophie des mathématiques ne peuvent pas être conçues comme des disciplines radicalement différentes ou totalement indépendantes.

Bien entendu, si l'on voulait motiver les échanges entre ces deux disciplines la meilleure façon de le faire serait de mettre en évidence les relations qu'elles peuvent entretenir. On chercherait à montrer que, de façon générale, les différentes théories philosophiques des probabilités ont des conséquences importantes en philosophie des mathématiques, ou inversement. Le présent article, tout en étant moins ambitieux, va dans cette même direction. On ne prétend pas faire un examen des différentes théories philosophiques des probabilités, mais plutôt se concentrer sur la théorie propensionniste et sur une conséquence particulièrement intéressante de cette théorie à l'égard du rôle des mathématiques sur les sciences empiriques. Plus précisément, on verra que la théorie propensionniste peut, en principe, fournir au nominaliste une manière d'éliminer la référence au calcul des probabilités dans les sciences empiriques. Dans ce sens, la théorie propensionniste entre directement dans le débat entre nominalisme et platonisme, notamment à l'égard de l'argument de l'indispensabilité. Ce résultat ne constitue pas nécessairement une défense du nominalisme, mais permet tout de même de voir une conséquence importante de l'interprétation propensionniste sur la philosophie des mathématiques.

---

<sup>1</sup> Williamson (2008, p526).

<sup>2</sup> Popper (1959).

## 1) *Théorie propensionniste*

La théorie propensionniste des probabilités conçoit une probabilité comme la disposition ou la propension d'un système physique à produire un certain résultat dans des conditions particulières. La version canonique de cette théorie fut développée par Karl Popper dans « The Propensity Interpretation of Probability »<sup>2</sup>. Mais au lieu de nous concentrer spécifiquement sur la version poppérienne, concentrons-nous sur les traits principaux de toute théorie propensionniste. La théorie de Popper, comme toute autre théorie propensionniste, essaye de développer une interprétation objective des probabilités. On comprend une interprétation objective des probabilités comme une interprétation qui considère que les probabilités sont des propriétés du monde physique - par opposition à une interprétation subjective ou épistémique qui considère les probabilités comme des degrés de croyance ou de connaissance d'un sujet. Dans l'interprétation propensionniste, ces propriétés objectives du monde sont précisément les propensions. Pour comprendre cette idée, considérons, pour reprendre l'exemple de Mellor<sup>3</sup>, la probabilité de désintégration d'un atome de radium. Cette probabilité est un fait empirique objectif qui ne dépend pas de notre connaissance du monde : elle correspond à la propension de l'atome à se désintégrer. Dans ce sens, la « propension » a le même statut théorique qu'une notion comme celle de masse, et c'est la notion fondamentale pour étudier les traits généraux des théories propensionnistes.

Les philosophes qui se sont intéressés à la théorie propensionniste (Popper, Fetzer, Miller, Gillies entre autres) semblent expliquer la notion de « propension » comme une tendance ou une disposition. La propension serait un certain « *would-be* », selon l'expression de Peirce<sup>4</sup>, qui mènerait l'objet qui la possède à se comporter d'une certaine manière dans certaines occasions. Nous suivons ici Mumford en analysant les propensions en termes de dispositions. La propension n'est en effet qu'un genre particulier de disposition : « propension est un terme souvent utilisé dans la littérature scientifique pour dénoter une disposition qui serait probabiliste plutôt qu'infaillible »<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup>. Mellor (2004, p. xi).

<sup>4</sup>. Peirce (1957, 74-84).

<sup>5</sup>. « [...] *propensity is a term which is often used in scientific literature to denote a disposition that*

Mais qu'est-ce qu'une disposition ? Rappelons succinctement les principaux traits que Mumford attribue aux dispositions. Une disposition est une propriété qui implique la possibilité d'un comportement agentif ou physique. Par exemple, la fragilité est la propriété qu'un objet a de se rompre dans le cas d'une pression importante. Attribuer une disposition signifie donc « dire que quelque chose pourrait arriver ou arriverait si les circonstances s'y prêtaient »<sup>6</sup>. À chaque disposition correspond donc au moins une manifestation qui est justement le comportement physique auquel elle est associée. Dans le cas du verre, cette manifestation serait le fait de se rompre. Mais il est important de remarquer que l'existence de la disposition est indépendante de sa manifestation. Si un objet O (un verre, par exemple) possède une propriété dispositionnelle P (la fragilité) qui a comme manifestation un événement M (la rupture du verre), alors on dit que cet objet possède P indépendamment du fait que M advienne ou non. Concevoir les dispositions de cette façon permet de les utiliser comme des explications de leurs manifestations. Dire qu'un objet possède une propriété dispositionnelle liée à un événement M est, dans un sens, une explication de cet événement. On peut, par exemple, expliquer la rupture d'un verre en invoquant la propriété dispositionnelle de fragilité possédée par le verre. La disposition permet ainsi de fournir une explication qui passe par une propriété possédée par un objet impliqué dans l'événement à expliquer. Ce genre d'explication serait une explication causale de l'événement M puisque, pour expliquer M à partir d'une disposition, on cherche quelque chose de propre à O, à savoir une propriété dispositionnelle, qui peut être conçue comme une cause de M et qui n'est pas possédée par un objet O' lié à une manifestation différente de M sous les mêmes conditions que O<sup>7</sup>. Les dispositions fournissent alors des explications causales des événements auxquels elles sont liées.

Cette description des dispositions, bien que succincte, nous permet de voir les traits fondamentaux des propensions en tant qu'elles sont présentes dans toute théorie propensionniste. Si les propensions ne sont en effet que des dispositions alors ce qu'on a dit des dispositions on peut également le dire des propensions. Par conséquent, de manière

---

*can be probabilistic rather than 'sure-fire' », Mumford (1998, p. 11). Pour une défense de l'analyse des propensions en termes de dispositions voir Mellor (2004, p. 68- 70).*

<sup>6</sup> « *say that something could or would happen if the circumstances were right », Mumford (1998, p.5).*

<sup>7</sup> Cela est une exposition informelle de l'argument de la différence comportementale (« *argument from behavioral difference* »). Voir Mumford (1998), chap. 6.

analogue aux dispositions, on dit que (1) attribuer une propension c'est attribuer une propriété qui constitue la possibilité d'un comportement agentif ou physique, (2) que l'existence d'une propension est indépendante de l'événement auquel elle est liée, et (3) que les propensions fournissent une explication causale des événements auxquels elles sont liées, i.e. elles sont efficacement causales et explicatives. Cependant, il faut remarquer une différence importante. Contrairement à des dispositions comme la fragilité qui sont attribuées à des objets, les propensions sont attribuées à un ensemble de conditions physiques. La propension change avec ces conditions : elle analyse donc la probabilité conditionnelle. Mais il ne faut pas penser que cette différence montre une distinction entre propensions et dispositions. Le caractère conditionnel de la propension ne supprime pas son rôle causal et explicatif. La propension n'est effectivement qu'une « *disposition qui peut être probabiliste* »<sup>8</sup>, au sens où les propensions sont des entités théoriques douées de pouvoir causal et qui expliquent les événements aléatoires.

Pour résumer, on a montré comment toute théorie propensionniste, en général, doit être caractérisée, et on a vu en quoi consiste la notion de propension à partir de laquelle cette théorie cherche à analyser les probabilités. Maintenant, il serait intéressant de voir, dans la perspective de la philosophie des mathématiques, ce qu'on peut dire du calcul des probabilités. Cela nous permettra de comprendre mieux les conséquences d'une théorie propensionniste sur cette discipline.

## **2) Propensions et indispensabilité**

La théorie des probabilités mérite sa place parmi les théories mathématiques, mais son statut est tout de même particulier. Contrairement à la théorie des nombres ou la théorie des ensembles, le calcul des probabilités est particulièrement axé sur l'analyse des phénomènes physiques et abondamment utilisé dans les sciences empiriques. Dans la perspective de la philosophie des mathématiques, c'est précisément ce lien apparemment si étroit avec le réel et avec la science qui constitue la caractéristique la plus remarquable du calcul des probabilités. Cela suffit déjà pour motiver l'intérêt des programmes de philosophie des mathématiques à l'égard du calcul des probabilités, et

---

<sup>8</sup>. Mumford (1998, p 11).

pourtant il est très rarement choisi comme objet d'étude par les philosophes des mathématiques. Mais dans la mesure où il met en place un lien avec le réel, le calcul des probabilités semble être particulièrement intéressant pour le platonisme. C'est en effet l'usage des mathématiques dans la science qui, par l'intermédiaire de l'argument d'indispensabilité, motive aujourd'hui un engagement ontologique fort à l'égard des entités mathématiques.

### **a) L'argument de Quine-Putnam et la théorie propensionniste**

Le rôle des mathématiques dans les sciences empiriques fournit, en effet, un des arguments principaux pour la croyance en l'existence des entités mathématiques : l'argument d'indispensabilité de Quine-Putnam. On peut formuler l'argument comme suit :

- 1) On doit avoir un engagement ontologique envers toutes les entités indispensables pour nos meilleures théories scientifiques.
- 2) Les entités mathématiques sont indispensables pour nos meilleures théories scientifiques.

On conclut de (1) et (2) qu'on doit avoir un engagement ontologique envers les entités mathématiques.

Pour critiquer cet argument on doit soit critiquer l'holisme ou le naturalisme implicites dans la prémisse (1), soit montrer que (2) est fausse. Cette dernière option c'est celle qu'entreprend Hartry Field dans *Science without Numbers*. Field essaie de montrer que les entités mathématiques ne sont pas indispensables en science, et que par conséquent on n'a aucune bonne raison de s'engager ontologiquement envers les entités mathématiques, en montrant qu'il est possible, en principe, de nominaliser la science, i.e. qu'on peut formuler des versions satisfaisantes de nos théories scientifiques sans faire référence à des entités mathématiques.

À l'intérieur de ce débat entre nominalisme et platonisme à l'égard de l'indispensabilité la théorie propensionniste peut avoir quelque chose à dire. En particulier, en interprétant les probabilités comme des dispositions ou propensions d'un système physique on peut établir un lien important entre physique et mathématiques. Si on admet que la théorie

des probabilités est une véritable théorie mathématique et que, par ailleurs, elle analyse des propensions des systèmes physiques, alors une interprétation propensionniste pourrait, en principe, permettre au platoniste de donner un exemple particulièrement fort de l'indispensabilité des mathématiques pour les sciences empiriques. Plus précisément, si les probabilités sont des entités mathématiques (qu'on appellera des *probabilia*) représentant des propriétés physiques dispositionnelles, à savoir des propensions, alors une description satisfaisante d'un système physique doit contenir explicitement une référence à ces propriétés. On conclurait donc que la théorie mathématique des probabilités est indispensable pour la science parce qu'elle fait référence aux propensions. Dans cette perspective, l'interprétation propensionniste, en établissant un pont entre mathématiques et physique, fournit au platoniste un argument fort pour considérer les entités mathématiques comme des entités indispensables pour les sciences, et par conséquent, pour considérer qu'elles existent. On pourrait formuler cet argument de façon plus formelle comme suit :

- a) Le calcul des probabilités porte sur les *probabilia*.
- b) Le calcul des probabilités représente les phénomènes de propensions.
- c) Il est indispensable pour une explication scientifique satisfaisante d'un système physique qu'elle rende compte des phénomènes de propension.

On conclut :

- d) Le calcul des probabilités est indispensable pour la science.

À partir de (d) et l'argument d'indispensabilité, on conclut qu'on doit avoir un engagement ontologique envers les *probabilia*. Dans ce cas, le rôle de la théorie propensionniste est surtout celui de fournir la prémisse (b).

Cependant, pour que cet argument soit convaincant, on a besoin d'admettre soit (1) qu'il existe une relation explicative indispensable des probabilités à l'égard des propensions (i.e. que les propensions ne peuvent être expliquées qu'à partir des probabilités), soit (2) que les propensions sont la même chose que les probabilités – et donc la référence aux propensions serait par là même une référence aux *probabilia* (les entités mathématiques sur lesquelles porte la théorie des probabilités). Or, on verra que ces thèses sont intenables, et que par conséquent, le platonisme

ne peut en aucun cas espérer tirer un avantage de la théorie propensionniste. Cela n'est qu'une conséquence du fait que la théorie propensionniste, tout en étant une interprétation du calcul des probabilités n'est pas elle-même une théorie mathématique. Il y a dans ce sens plusieurs points de différence entre les deux.

## b) Incohérences

Les deux thèses qu'on a vues plus haut ne peuvent pas être maintenues pour deux raisons. Premièrement, la nature même des *probabilia* et des propensions rend impossible leur identité ; et deuxièmement, la relation de causalité supposée par la propension rend impossible un isomorphisme entre les propensions et le calcul des probabilités.

Dans une perspective platoniste, on considère que le calcul des probabilités fait référence à des entités mathématiques, et ces entités sont conçues comme des objets abstraits. On rencontre ici le problème de la caractérisation des entités abstraites, mais on ne va pas essayer de répondre à ces questions, et on n'a pas besoin de le faire. Pour établir la non-identité entre les propensions et les *probabilia* il suffit de dire que les propensions ne sont pas des objets abstraits. Or, on a vu que toute la démarche d'une interprétation physique des probabilités est de situer les probabilités dans le monde. Dans ce sens, la théorie propensionniste, en tant qu'interprétation physique des probabilités, postule la notion de propension en tant qu'entité théorique appartenant au monde physique (au même titre que la notion de masse, par exemple). Par conséquent, la propension ne peut pas être un objet abstrait. Bien au contraire, elle est supposée jouer un rôle causal dans des interactions physiques. La propension est donc, pour ainsi dire, dans le monde. On dit, en effet, d'une propension P qu'elle est propre à un objet ou à un complexe physique O sous un ensemble de conditions, et que cette propension (i.e. l'attribution de cette disposition P) fournit à O la possibilité d'un comportement. Il semblerait étrange de dire la même chose pour un objet abstrait ; dire, par exemple, « qu'un objet a un objet abstrait (un objet comme, par exemple, la proposition « Le dé tombe sur 5 », le nombre 3, les échecs, la rougeur, ou le nombre réel n) » qui lui fournit la possibilité d'un comportement. Propension et *probabilia* sont donc des

entités dont le statut métaphysique est différent, et il est clair qu'on ne peut pas établir une relation d'identité entre elles ; on ne peut pas dire qu'un abstrait est identique à un concret, à moins d'élaborer une conception de l'identité capable de le faire. À défaut d'une telle relation d'identité on doit rejeter la thèse (2). Mais même en admettant qu'il y a des objets abstraits doués d'un pouvoir causal, ou simplement en niant la nature abstraite des *probabilia*, on ne peut pas identifier propensions et *probabilia*. Cela à cause d'une deuxième source de différence entre probabilités et propensions.

Les propensions, en tant que dispositions, possèdent un pouvoir causal. Popper (1990, p20) écrit ainsi que: « *la causalité n'est qu'un cas particulier de propension: le cas d'une propension égale à 1* ». Le problème est que les relations causales sont des relations asymétriques : elles ont donc une direction définie. Si on dit donc qu'un événement A est cause de B, on ne peut pas dire à la fois que B cause A. Or, cela n'est pas le cas dans le calcul des probabilités où les probabilités sont symétriques : c'est un théorème du calcul des probabilités que si on a la probabilité d'un événement A étant donné l'événement B, on a également les probabilités de B étant donné A (i.e. si on a  $P(A/B)$  on peut calculer  $P(B/A)$ ). Autrement dit, on peut inverser les probabilités, mais non les relations de causalité. Par exemple, si on dit qu'un ensemble de conditions C a une propension à produire l'événement A, alors on peut dire qu'il y a une relation causale de C vers A. On peut calculer ensuite la probabilité de A étant donné C,  $P(A/C)$ . Or, le calcul des probabilités nous permet de calculer également  $P(C/A)$ . Mais ce dernier calcul n'a aucun sens en termes de propensions, puisqu'on devrait alors dire que l'événement A (qui dépend de C) a une propension à produire les conditions C qui causent A, ce qui reviendrait à dire que l'effet est antérieur à la cause. Ceci est le paradoxe de Humphreys.

Face à cette difficulté Humphreys conclut que : « *il est impossible d'appliquer les théorèmes d'inversion du calcul des probabilités classique aux propensions de manière directe* » (1985, p568). Par conséquent, les propensions ne peuvent pas être des probabilités, et l'interprétation propensionniste ne satisfait pas le calcul des probabilités. On ne peut pas, pour dire autrement, établir un isomorphisme entre les relations de propensions et les probabilités.

On conclut que la thèse de l'identité entre propension et



probabilités est intenable. Les probabilités ne peuvent pas être des propensions. Ce même raisonnement soulève également des doutes par rapport à l'indispensabilité du calcul de Kolmogorov dans la description des phénomènes de propension, mais il n'est tout de même pas suffisant pour démontrer directement la dispensabilité de ce calcul. Pour cela on doit faire un pas de plus.

### c) Conséquences

Certains auteurs ont utilisé le résultat de Humphreys pour dire que la théorie propensionniste doit être abandonnée<sup>9</sup>. Cela revient à donner la priorité au calcul de Kolmogorov face à la notion de propension. Le problème est que, comme on a vu à partir de l'argument de la différence comportementale cité plus haut, on dispose de raisons indépendantes au débat sur l'interprétation des probabilités pour postuler la notion de propension. Elles constituent effectivement des explications causales des événements : il est donc légitime de parler de propensions comme étant mesurées de manière approximative par les probabilités. On ne peut pas, par conséquent, abandonner la théorie propensionniste seulement sur la base du paradoxe de Humphreys. Dans cette même perspective, en considérant la notion de propension comme la notion primitive, *i.e.* en donnant la priorité à la notion de propension et non au calcul de Kolmogorov, certains auteurs, notamment Fetzer et Popper, ont interprété le paradoxe de Humphreys comme un indice de l'insuffisance du calcul de Kolmogorov à s'adapter aux phénomènes de propensions qu'il est censé décrire. Leur réponse fut alors de proposer des axiomatisations différentes pour le calcul des probabilités qui permettent de rendre compte de l'asymétrie de la relation causale.

On a ici deux choses : d'une part, des raisons indépendantes pour postuler la notion de propension et d'autre part, des calculs des probabilités différents de celui de Kolmogorov pour décrire ces propensions. Lorsqu'on met ces deux remarques ensemble, il semble impossible de maintenir que le calcul de Kolmogorov soit indispensable pour expliquer les phénomènes de propensions. Mais on peut aller encore plus loin : en tant que les dispositions ont un rôle explicatif, alors on peut imaginer que les propensions puissent constituer une explication

<sup>9</sup> Notamment Salmon (1979) et Milne (1986).

alternative (non probabiliste) des phénomènes étudiés par le calcul des probabilités. Dans cette perspective, la théorie propensionniste est capable de jouer un rôle dans le débat entre platonisme et nominalisme : elle donne la possibilité de remplacer le calcul des probabilités par autre chose. On verra ainsi que la notion de propension devient une manière d'interpréter de façon nominaliste les énoncés probabilistes des sciences empiriques. Balaguer a précisément fait appel à la notion de propension dans sa tentative de nominalisation de la mécanique quantique.

### **3) *Nominalisme et propension : la nominalisation de la mécanique quantique***

Popper a développé la théorie propensionniste précisément pour rendre compte des probabilités singulières de la mécanique quantique. Balaguer ira encore plus loin en utilisant cette notion de propension pour donner une version nominaliste de la mécanique quantique. Mais avant d'aborder cet usage de la notion de propension, il serait utile de voir la motivation de ce travail et le modèle sur lequel il se base. On présentera donc brièvement le programme nominaliste de Field.

#### **a) *Science without Numbers***

Dans *Science without Numbers*, Hartry Field veut montrer (1) que les mathématiques n'ont pas besoin d'être vraies pour être utiles en sciences et (2) qu'elles ne sont pas indispensables pour les sciences. Si le programme de Field aboutit, il est clair que l'argument d'indispensabilité serait ébranlé. Cela serait un coup considérable pour l'entreprise réaliste, surtout si on considère à l'instar de Field, que l'argument d'indispensabilité est le seul bon argument qu'on a pour croire à l'existence des entités mathématiques. On se concentrera ici sur la deuxième partie de son programme : le projet consistant à montrer que les théories scientifiques peuvent être nominalisées, *i.e.* qu'on peut en principe éliminer de nos théories scientifiques toute référence aux entités abstraites. Si Field a raison, alors les mathématiques ne font que formuler en termes abstraits ce qui peut être formulé en termes physiques. Appliquer les mathématiques au monde physique revient donc à « trouver

les 'contreparties abstraites' »<sup>10</sup> des énoncés physiques dans une théorie nominaliste.

Selon Field, le passage du concret vers l'abstrait peut se faire à partir d'un « *théorème de représentation* ». Si on possède un théorème de cette sorte, qui établit un homomorphisme entre une structure mathématique et une théorie nominaliste, on aura une méthode pour passer des énoncés concrets à leurs contreparties abstraites et par là même, pour passer des contreparties abstraites aux énoncés concrets. Un premier exemple de théorème de représentation est fourni par l'axiomatisation de la géométrie euclidienne par Hilbert : elle permet de remplacer toute référence aux nombres réels (et donc toute notion de longueur) par des notions primitives (point et région de l'espace) et par des prédicats de relation (« entre » et « congruence »). Ensuite le théorème de représentation de Hilbert définit une fonction permettant d'associer des couples de nombres réels à des points de l'espace, en conservant un homomorphisme entre la structure des réels et le système axiomatique nominaliste. L'axiomatisation de Hilbert est ainsi conçue comme une description nominaliste de l'espace physique. Ce que Hilbert fait avec la géométrie euclidienne, Field le fait avec l'espace-temps newtonien à quatre dimensions en prouvant un « *théorème de représentation étendu* » qui lui permet de nominaliser la théorie gravitationnelle de Newton. Ce programme de nominalisation, selon Field, doit pouvoir être étendu à d'autres théories scientifiques. On ne voudrait pas entrer dans les détails techniques de ce programme (voir Field, 1980), mais l'exposé qu'on a fait doit être suffisant pour pouvoir aborder la nominalisation de la mécanique quantique par Balaguer.

## **b) Nominalisme et mécanique quantique**

En 1982, Malament a soulevé des doutes à l'égard de la portée que pourrait avoir le programme nominaliste de Field: « *la stratégie de nominalisation de Field, même si elle fonctionne dans certains cas, est assurément un échec lorsqu'elle est appliquée à d'autres théories physiques pertinentes* ». Il y a, effectivement, certaines théories scientifiques pour lesquelles on ne voit pas comment il serait possible de donner une formulation nominaliste. C'est le cas notamment de la mécanique quantique. En

<sup>10</sup>. La *contrepartie abstraite* est la version mathématisée d'un énoncé nominaliste.

mécanique quantique, pour représenter un système quantique on utilise des vecteurs dans un espace de Hilbert. Par ailleurs, pour représenter un événement quantique, on utilise des sous-espaces fermés d'espaces de Hilbert. Ainsi, on mesurera un observable  $A$ , à partir d'un sous-espace fermé  $CS(A, \Delta)$  de l'espace de Hilbert  $H$ , où  $\Delta$  est une tribu borélienne de nombre réels pouvant être la valeur de  $A$ . On représente donc un état quantique possible ( $\psi$ ) par un vecteur  $v$  de  $H$ , tel que  $v$  est dans  $CS(A, \Delta)$  s'il y a une probabilité de 1 que la mesure de  $A$  par  $v$  ait une valeur dans  $\Delta$ . Ce qu'il est important de remarquer ici est que, en mécanique quantique, il n'y a pas proprement de prédictions déterministes. On représente le comportement des entités quantiques en termes de probabilité. Balaguer (1996) écrit ainsi :

«[...] un état quantique  $\psi$  assignera à chaque proposition, ou événement,  $(A, \Delta)$ , un nombre réel dans  $[0,1]$  ;  $r$  est la probabilité que l'événement  $(A, \Delta)$  adienne si un système défini par  $\psi$  est mesuré pour  $A$  [...] Par conséquent, chaque état quantique détermine une fonction de probabilité des propositions ou événements quantiques vers  $[0,1]$ .»

La mécanique quantique est, en effet, une théorie probabiliste. Par conséquent, nominaliser la mécanique quantique reviendrait à éliminer la référence au calcul des probabilités.

Balaguer se propose de montrer qu'une telle nominalisation est, en principe, possible à travers la notion de propension. L'idée c'est d'interpréter le calcul des probabilités comme mesurant la propension d'un système quantique. Les espaces de Hilbert représenteraient ainsi des « propriétés de propension ». De manière générale, on dirait que « les énoncés probabilistes de la mécanique quantique, sont à propos des propensions physiques réelles des systèmes quantiques » (p. 217). Celle-ci est clairement une interprétation propensionniste des probabilités (et de la mécanique quantique<sup>11</sup>). Le but est donc de voir comment cette interprétation est capable de jouer un rôle dans le projet nominaliste.

Balaguer commence par établir un homomorphisme entre les sous-espaces dans un espace de Hilbert et les propensions. On sait que « chaque état quantique peut être conçu comme une fonction des événements  $(A, \Delta)$  aux probabilités ». Ainsi, chaque état représente une

---

<sup>11</sup>. Pour une telle interprétation voir Maxwell (1988).

paire ordonnée de la forme :  $\langle (A, \Delta), r \rangle$ , où  $r$  est la probabilité de l'événement  $(A, \Delta)$ . Balaguer interprète cette fonction de probabilité comme la propension  $r$  d'avoir une valeur  $\Delta$  pour une mesure  $A$ . On dénote donc la propension de la façon suivante :  $(A, \Delta, r)$ . On définit maintenant  $S(P)$  comme l'ensemble de propensions de la forme  $(A, \Delta, r)$ . Ainsi, la relation d'homomorphisme entre les propensions et les probabilités sera donc définie comme l'homomorphisme entre le treillis<sup>12</sup> construit à partir de l'ensemble de propensions  $S(P)$  et le treillis construit à partir de l'ensemble de sous-espaces de l'espace de Hilbert  $S(H)$  qui correspondent à  $A$ . Pour démontrer cet homomorphisme, Balaguer ne prouve pas un théorème de représentation, mais il montre la plausibilité de prouver un tel théorème en considérant (1) qu'à chaque propension correspond un état quantique  $\psi$  et (2) en faisant appel à des prédicats de relation nominalistes entre les systèmes quantiques qui utilisent la notion de propensions<sup>13</sup>. On ne voudrait pas entrer davantage dans des détails techniques (pour cela voir Balaguer, 1996) ; cependant, on peut tout de même remarquer que ces prédicats relationnels qu'introduit Balaguer ont la même fonction que les prédicats « entre » et « congruence » de Field : ils sont supposés transformer des énoncés mathématiques en énoncés nominalistes. Dans la nominalisation de Field, on a vu que le prédicat de « congruence » par exemple, permet d'obtenir la notion mathématique de « distance ». De la même manière, la notion de propension permet de transformer des énoncés probabilistes en énoncés physicalistes. On pourrait ainsi dire, à l'instar de Field, que la probabilité est la « contrepartie abstraite » de la propension.

### **Conclusion**

Nous n'avons voulu défendre aucune position dans le débat entre nominalisme et platonisme; et en réalité, ce qu'on a dit ne constitue strictement, ni une réfutation du platonisme, ni une défense du nominalisme. On ne prétendait qu'explorer certaines conséquences de la théorie propensionniste dans ce débat. La nominalisation de Balaguer est

---

<sup>12</sup>. Un *treillis* est un ensemble partiellement ordonné dans lequel chaque paire admet une borne supérieure et une borne inférieure.

<sup>13</sup>. Ajoutons au passage qu'un théorème de représentation de cette sorte devrait probablement prendre en compte une axiomatisation différente de celle de Kolmogorov précisément pour éviter le paradoxe de Humphreys.

incomplète et retrouve des problèmes considérables, mais si elle est, en principe, plausible, alors la notion de propension y est centrale. Il est aisé de voir ainsi la pertinence de la théorie propensionniste pour la philosophie des mathématiques. La notion de propension peut, en effet, avoir un rôle dans le débat entre nominalisme et platonisme : elle permet de concevoir les propensions dans les systèmes quantiques de façon indépendante du calcul des probabilités ; il est alors possible, en principe, de faire appel à cette notion pour expliquer des interactions physiques sans pourtant faire appel à des entités mathématiques. Par conséquent, la théorie propensionniste des probabilités est capable de fournir un outil pour la nominalisation de la mécanique quantique.

Mais on avait ici deux objectifs différents : d'une part, expliquer comment la notion de propension de la théorie propensionniste joue un rôle dans le débat autour de l'indispensabilité des mathématiques ; et d'autre part, montrer que la philosophie des mathématiques et la philosophie des probabilités sont des disciplines qui peuvent avoir des conséquences importantes l'une sur l'autre. Ces deux objectifs sont de natures très différentes, et leurs réalisations sont indépendantes l'une de l'autre. Il est possible, en effet, que la caractérisation des dispositions ici exposée s'avère incorrecte, ou que la nominalisation de Balaguer soit prouvée impossible, ou encore, que la théorie propensionniste soit finalement abandonnée. Dans ce cas, on serait obligé d'abandonner également la thèse générale du rôle nominaliste de la notion de propension. Il n'en reste pas moins que l'objectif général, lui, resterait atteint. Effectivement, même s'il n'est pas le cas que la propension peut jouer un rôle dans le nominalisme, on a tout de même mis en évidence la possibilité de créer des liens entre la philosophie des mathématiques et la philosophie des probabilités, et cette possibilité constitue clairement une motivation pour poursuivre l'échange entre ces deux disciplines<sup>14</sup>.

### ***Bibliographie***

- Balaguer, M. (1996) - Towards a Nominalization of Quantum Mechanics (*Mind*, Vol. 105(418), p. 209-226)
- Fetzer, J. H. (1981) - *Scientific Knowledge: Causation, Explanation and*

---

<sup>14</sup>. Je souhaite remercier Jean-Baptiste Rauzy et Isabelle Drouet pour toute leur aide et leurs précieux commentaires, et Edith Girval pour nos discussions stimulantes.

- Corroboration* (Dordrecht, Boston, D. Reidel, « Boston Studies in the Philosophy of Science »)
- Field, H. H. (1980) - *Science without Numbers: a Defense of Nominalism* (Princeton, Princeton University Press)
- Humphreys, P. (1985) - Why Propensities Cannot be Probabilities (*The Philosophical Review*, vol.94(4), p. 557-570)
- Kolmogorov, A. (1956) - *Foundations of the Theory of Probability* (New York, Chelsea Publishing Company)
- Malament, D. (1982) - Review of Science without Numbers: A Defense of Nominalism (in Resnik, Michael (ed.) (1995), *Mathematical Objects and Mathematical Knowledge*, Farnham, Burlington, Ashgate Publishing, p. 75-86)
- Maxwell, N. (1988) - Quantum Propensiton Theory : A Testable Resolution of the Wave/Particle Dilemma (in *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 39(1))
- Mellor, D. H. (2004) - *The Matter of Chance* (Cambridge, Cambridge University Press)
- Mellor, D. H. (2005) - *Probability : A Philosophical Introduction* (London, Routledge)
- Miller, D. W. (1995) - Propensities and Indeterminism (in O'Hear, Anthony (ed.), *Karl Popper: Philosophy and Problems*, Cambridge, Cambridge University Press)
- Milne, P. (1986) - Can there be a Realist Single-Case Interpretation of Probability? (*Erkenntnis*, vol. 25(2), p129-132)
- Mumford, S. (1998) - *Dispositions* (Oxford, Oxford University Press)
- Peirce, C. S. (1957) - Notes on the Doctrine of Chance (in *Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Liberal Arts Press, « The American Heritage Series », p74-84)
- Popper, K. (1959) - The Propensity Interpretation of Probability (*The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 10(37), p. 25-42)
- Popper, K. (1990) - *A World of Propensities* (Bristol, Thoemmes)
- Salmon, W. (1979) - Propensities: a Discussion Review of D.H. Mellor, *The Matter of Chance* (*Erkenntnis*, vol.14(2), p183-216)
- Williamson, J. (2008) - Philosophies of Probability (in Irvine, Andrew, D. (ed.), *Handbook of the Philosophy of Mathematics*, Oxford, Elsevier, North Holland)





## CAUSES ULTIMES ET CAUSES PROCHAINES

Martin FLAMENT-FULTOT

(Paris-Sorbonne - Sciences, Normes, Décision)

A l'issue des progrès formidables que connut la biologie moléculaire depuis les années 1940 – y compris la découverte de la structure de l'ADN en 1953, pilier central, dès lors, de la connaissance biologique – cette science fut marquée dans les années 1960 par un nouvel épisode du récurrent *agôn* entre réductionnistes et anti-réductionnistes (Beatty 1990), ou, plus spécifiquement, entre “*provincialistes*” et “*autonomistes*” (Rosenberg 1985, p. 16). Les provincialistes considèrent que la biologie est un sous-domaine de la physique et peut donc être subsumée, du moins en principe, au cadre conceptuel et méthodologique de la physique et de la chimie. Les autonomistes défendent, en revanche, l'idée que l'objet et le but de la biologie – ou du moins d'une région de la biologie – sont à tel point différents de ceux de la physique que la discipline doit en rester isolée dans sa théorie et ses pratiques. C'est ainsi que, face à l'avancée scientifique de la biologie moléculaire, Ernst Mayr élaborait la distinction entre “*causes prochaines*” et “*causes ultimes*” (Mayr 1961; Beatty 1994, p. 347). Les causes prochaines expliquent comment un certain événement biologique a lieu, par quels mécanismes; tandis que les causes ultimes expliquent l'origine évolutive de ces mécanismes, elles répondent à la question “*pourquoi ?*”. Les domaines de la biologie moléculaire et celui de la biologie de l'évolution seraient donc largement séparés quoique complémentaires, et l'un sans l'autre ne saurait fournir l'ensemble des *explanans* nécessaires à l'élucidation complète de tout objet ou événement biologique donné.

Cependant on constate que l'introduction de la distinction “causes prochaines/causes ultimes”<sup>1</sup> soulève un certain nombre de questions problématiques concernant la façon dont les membres de la distinction sont censés s'articuler entre eux. Ces questions peuvent être déployées autour des deux axes interrogatifs suivants :

- 1) Comment interpréter le sens et le rôle du mot “ultime” pour qualifier l'objet de la biologie de l'évolution ? S'agit-il d'installer un

---

<sup>1</sup>. On parle aussi de “dichotomie” ou “schema”. Dorénavant nous utiliserons l'expression “UC” pour faire référence aux causes ultimes et “PC” pour les causes prochaines, et “D<sub>p/u</sub>” pour faire référence à la distinction entre PC et UC.

quelconque déséquilibre épistémique entre deux types d'explication?  
Ou bien est-il question de l'identification d'un ordre hiérarchique naturel entre deux processus causaux indépendants ?

- 2) Concernant la distinction elle-même : est-il possible de maintenir l'idée d'un tel dualisme causal sans sombrer dans des difficultés métaphysiques insurmontables ? Peut-être la distinction ne désigne-t-elle, en fin de compte, que deux niveaux d'analyse d'un même processus, ou bien l'un des deux membres de la distinction ne désigne-t-il pas un processus causal authentique.

Après avoir analysé les difficultés posées par ces interrogations nous évaluerons trois issues possibles :

- 1) Conserver  $D_{p/u}$ , moyennant peut-être quelque modification conceptuelle afin de surmonter les obstacles qui se présentent.
- 2) Éliminer  $D_{p/u}$ , et en déterminer un remplacement. Les options seraient dans ce cas là de réduire les UC à des PC, ou bien de proposer une autre distinction contenant plus d'éléments séparés.
- 3) Intégrer UC et PC, en jetant des passerelles ou bien en trouvant les points de contact et d'intersection entre elles.

### **1) Une science 'ultime' pour les causes 'ultimes' ?**

Le choix de cet épithète n'a, certes, pas été le plus inoffensif. Bien que Mayr l'eût importé de l'ornithologie, où la notion de "cause ultime" ou "profonde" remplissait déjà depuis au moins 1907 un rôle interne spécifique et apparemment désintéressé d'éclaircissement théorique dans la compréhension du comportement migratoire de certaines espèces d'oiseaux (Beatty 1994, p. 342), le contenu sémantique de l'épithète "ultime" ne pouvait guère être le même dans le contexte des années 1960. Pourtant, le fait que Mayr eût essayé de favoriser sa propre discipline scientifique comme le suggèrent certains (Francis 1990, pp. 404-405, 407; Beatty 1994; Beatty 1990, p. 204; Rosenberg 1985, p. 18; Dewsbury 1999, p. 194; Mayr 1993, p. 94), en profitant des connotations de cet épithète – les processus évolutifs seraient plus importants que les mécanismes physiologiques dans la compréhension du vivant – ne doit pas nous distraire de la question sous-jacente, à savoir : l'articulation de PC et UC dans  $D_{p/u}$  entraîne-t-elle une quelconque primauté épistémique de l'une sur l'autre?

Selon Richard Francis le mot “ultime” établit avant tout un rapport de distance entre deux points sur une dimension donnée où l’un représente le point final à partir duquel on ne peut plus les séparer. Autrement dit le terme “ultime” exprime une limite analytique, mais pas uniquement sur la dimension temporelle. Francis remarque qu’à part cette dernière, le terme “ultime” prend sens aussi dans un “espace conceptuel”, soit dans l’arrangement des phénomènes selon des niveaux de complexité et d’échelle, allant, par exemple, du neurobiologique au sociologique en passant par le psychologique. Une cause peut donc être ultime par rapport à une ou plusieurs causes prochaines sur un axe “diachronique” ou bien sur un axe “synchronique” (Francis 1990, p. 403). On aurait tendance à penser que, d’après Mayr,  $D_{p/u}$  sépare UC et PC sur l’axe diachronique car les UC sont celles qui se trouvent dans le passé lointain, ce sont les forces responsables de l’évolution et sont donc ultimes en vertu de leur primauté historique. Or selon lui, la science qui traite les PC, qu’il appelle “biologie du fonctionnement”, ne se définit pas selon la situation historique de son objet, mais plutôt selon l’intégration des différents mécanismes allant du niveau physico-chimique jusqu’à celui de l’organisme individuel dans sa totalité (Mayr 1961). Les UC, en revanche, se situent d’une part au niveau populationnel, car ce sont des ensembles de traits qui évoluent, et d’autre part au niveau de l’organisme individuel, car c’est sur celui-ci qu’agit la sélection naturelle. Donc  $D_{p/u}$  se situe aussi sur un axe synchronique dans la conception de Mayr.

Plusieurs situations problématiques sont issues de ceci. Par exemple, comme le remarque André Ariew, rien n’empêche, en vertu de l’aspect synchronique de  $D_{p/u}$ , que la biologie évolutive s’occupe de phénomènes non historiques, ayant lieu ici et maintenant (Ariew 2003, p. 558). Inversement des processus situés dans le passé où interviennent des PC peuvent aussi être étudiés, ce qui revient à dire, comme le remarquent Caterina Marchionni et Jack Vromen, que les UC n’ont pas nécessairement une primauté historique sur les PC car ces dernières devaient déjà exister pour que la sélection naturelle, une UC, agisse sur elles pour les modifier (Marchionni et Vromen 2009, p. 90). C’est-à-dire que  $D_{p/u}$  semble assigner des critères différents pour identifier des UC parmi un ensemble donné de facteurs selon l’axe sur lequel on se place. De surcroît on trouve des cas où

des PC semblent pouvoir aspirer, en vertu de certaines propriétés synchroniques, au “titre” de UC sur l’axe diachronique, rendant par là la qualification d’“ultime” indépendante de  $D_{p/u}$  elle-même. C’est le cas, par exemple, de la découverte de l’“horloge moléculaire”. Michael Dietrich analyse comment s’est développé pendant les années 1960-1970 le courant de l’évolution moléculaire suite à certains progrès techniques (Dietrich 1998). Ayant découvert que les protéines mutent à un rythme constant en moyenne, on a pu faire des estimations sur la distance phylogénétique séparant plusieurs espèces. Or ces estimations contredisaient souvent les résultats obtenus par les systématiciens. Ainsi les calculs effectués sur la base de données morphologiques – observations faites au niveau de l’organisme – étaient contredits par ceux effectués sur la base des données moléculaires. Pour les biologistes de l’évolution, étant donné que la sélection naturelle est censée opérer au niveau de l’organisme entier, les résultats des calculs devraient être de plus en plus significatifs au fur et à mesure qu’on s’éloigne du niveau moléculaire et génétique (Dietrich 1998, p. 97). Or les biologistes moléculaires Zuckerkandl et Pauling ont répondu, en premier lieu, que les traits morphologiques sont trop sujets au “bruit” développemental, soit, aux interactions et aux facteurs externes souvent stochastiques qui perturbent le développement. De ce point de vue, le niveau moléculaire des protéines est plus informatif car il est “plus propre” (Dietrich 1998, p. 94). En second lieu, selon Zuckerkandl et Pauling, si la causalité est exprimée en termes informationnels alors ce sont les molécules d’ADN, d’ARN et les protéines qui comptent le plus car elles contiennent la concentration la plus élevée d’information. Dietrich conclut que “formuler la biologie en termes d’information permet à Zuckerkandl et Pauling d’inverser la hiérarchie de niveaux et d’insister sur le fait que le niveau moléculaire est en fait beaucoup plus important pour *“élucider les mécanismes les plus fondamentaux sous-jacents dans les systèmes vivants”* (Dietrich 1998, p. 98)

Ces développements suggèrent donc que le niveau moléculaire est plus “ultime” d’un point de vue synchronique que le niveau organique et populationnel. Or Zuckerkandl et Pauling reconnaissaient que l’évolution par sélection naturelle n’agit qu’au niveau de l’organisme où les adaptations sont fonctionnelles, à la différence du niveau moléculaire

où la plupart des mutations sont neutres. Ce à quoi on peut répondre que, même sous la perspective de la sélection naturelle, les contraintes développementales qui s'expriment à des niveaux sous-organiques sont plus fondamentales car l'espace théorique des possibilités morphologiques préexiste de quelque manière à l'action de la sélection naturelle. Traitant cette idée sur l'exemple de l'évolution des extrémités des corps des animaux, Ron Amundson conclut que "selon cette perspective, le développement (ou son ensemble de possibilités, tel qu'elles se voient exprimées par l'extrémité [théorique]) est plus ultime même que la sélection naturelle, car la sélection ne peut agir que sur la variation 'autorisée' par l'extrémité [théorique]!" (Amundson 2001, p. 321.). De cette façon les contraintes développementales, étudiées par la biologie du fonctionnement selon Mayr, sont plus ultimes synchroniquement, car le niveau d'analyse est sous-organique ou sous-fonctionnel), et diachroniquement, car les contraintes préexistent aux processus de sélection naturelle. La biologie de l'évolution ne s'occuperait donc pas de causes ultimes. Il reste à déterminer si elle s'occupe réellement de causes.

## **2) $D_{p/u}$ et causalité**

La thèse avancée à travers  $D_{p/u}$  est donc que la biologie de l'évolution constitue une science légitime et autonome car 1) elle identifie des processus causaux authentiques, et 2) ces processus ne sont pas réductibles à ceux des sciences plus fondamentales. La thèse peut donc échouer si au moins l'une de ces deux affirmations est fausse.

Afin de procéder dans cette analyse il est d'abord nécessaire d'invoquer une notion centrale dans l'étude de la causalité biologique, à savoir la notion de fonction. En effet le vivant présente cette caractéristique particulière : ses processus et mécanismes ont un certain sens ou une certaine normativité. Ceci est traduit par le fait que les différents éléments explicatifs invoqués par la biologie sont moins considérés comme agissant en tant que simples causes matérielles que comme remplissant une certaine fonction dans un système donné. Or la notion de fonction est employée de plusieurs façons différentes qui méritent d'être précisées. Ainsi lorsqu'on parle de fonction au sens du rôle que possède une composante d'un système donné dans la production d'un

effet ou une capacité de ce système sur lequel on s'intéresse, on dira qu'on se réfère à une *téléofonction*. Cette dernière correspond à la théorie systémique de Robert Cummins (Cummins 1975). Lorsqu'on parle d'une téléofonction qui participe à augmenter la *fitness* individuelle d'un organisme vivant donné, c'est-à-dire qui donne un avantage pour la survie ou la reproduction d'un individu dans un environnement, on dira qu'on se réfère à une *écofonction*. Enfin lorsqu'on parle d'une *écofonction* qui s'est propagée dans une population donnée d'individus au cours d'un nombre suffisant de générations grâce à l'avantage sélectif ou adaptatif qu'elle confère à cette population, on dira qu'on se réfère à une *étiofonction*. Cette dernière correspond à la théorie étiologique formalisée par Karen Neander (Neander 1991) et Ruth Millikan (Millikan 1984). Il est clair que ce que Mayr regroupe sous la catégorie "biologie du fonctionnement" se sert dans son cadre explicatif de téléofonctions et d'écofonctions dans certains cas, mais pas d'étiofonctions. Tandis que la biologie évolutive se sert surtout d'étiofonctions et d'écofonctions car elle s'intéresse surtout aux traits ayant une valeur adaptative. Ce découpage correspond plus ou moins à la distinction faite par Arno Wouters entre "explications par capacité", "explications par viabilité" et "explications par adaptativité" (Wouters 1995, p. 439).

Mayr sépare les UC en deux, à savoir, "causes écologiques" et "causes génétiques" (Mayr 1961, p. 1502). Les causes écologiques expliquent la présence d'un trait ou d'un comportement donné par le rapport que celui-ci entretient vis-à-vis de l'environnement et d'un certain avantage biologique. Or il est intéressant de noter que lorsque Thomson, de qui Mayr s'était inspiré pour cette distinction, l'introduisit afin d'expliquer la coutume de certaines espèces d'oiseaux de migrer à une certaine période de l'année, il décrit les causes écologiques ainsi : "*Facteurs qui, sans être vraiment causaux, peuvent rendre la migration avantageuse et donner ainsi à la coutume une valeur de survie*" (Beatty 1994, p. 342.).

Pour comprendre pourquoi les écofonctions ne seraient pas vraiment causales il faut savoir ce qu'est une "*explication par la viabilité*". D'après Wouters les explications par la viabilité sont des contrefactuels du type "*si le trait A était absent, alors l'organisme i aurait le problème P?*" (Wouters 1995, p. 442). Elles n'identifient pas des causes mais des besoins car

l'éventuel problème P ne cause pas la présence de A, vu qu'il n'y a pas de téléologie dans la nature (1995, p. 445), mais il éclaire la compréhension du rôle de A dans la production de la capacité de i à éviter P. Donc les "causes" écologiques de Mayr ne seraient pas vraiment des causes (1995, p. 450). Le problème avec cette interprétation est que le fait d'identifier un besoin plutôt qu'une cause - et ce à travers l'usage d'un contrefactuel - n'est pas incompatible avec l'identification d'une cause authentique. En effet d'une part David Lewis, par exemple, soutient que les contrefactuels sont les meilleurs dispositifs conceptuels pour capturer la notion de causalité en tant que quelque chose qui fait une différence lorsqu'elle est présente et qui ne l'aurait pas faite si elle avait été absente (Lewis 1973, p. 557). D'autre part le fait d'identifier des besoins ne fait que masquer une causalité sous-jacente. En effet c'est grâce à un réseau de dépendances causales qu'un trait donné peut avoir la fonction de satisfaire un besoin biologique. De ce fait les écofonctions semblent désigner des causes authentiques. Mais ne peuvent-elles pas être réduites à des processus causaux prochains ? D'après le dernier raisonnement il semble que la réponse soit affirmative. Car les écofonctions ne sont en fin de compte que des téléofonctions d'un type particulier, appartenant à un système biologique intégré dans un environnement. Par exemple les nageoires remplissent la téléofonction de contribuer à la capacité d'un système ayant une certaine forme et poids de se propulser en milieu aquatique. Ce n'est que le fait que le système soit un organisme vivant dans son milieu aquatique qui rend cette téléofonction une écofonction en contribuant, *in fine*, à sa capacité générale de survivre. Il semble bien donc que les causes écologiques de Mayr appartiennent aux PC et non aux UC.

Qu'en est-il des "causes génétiques" ? Un premier problème soulevé par l'appel à la notion de fonction dans  $D_{p/u}$  se trouve dans le partage des écofonctions par les deux types de biologie. Les écofonctions - qui sont donc des PC - sont censées devenir des étiofonctions lorsqu'elles se fixent dans une population après une histoire évolutive sélective - impliquant des UC. Or très souvent les biologistes de l'évolution se servent des écofonctions pour postuler des étiofonctions. C'est-à-dire qu'ils infèrent l'action passée de la sélection naturelle sur des traits à partir de leur valeur adaptative présente. Le problème avec ce raisonnement est clairement énoncé par Francis :

"Etant donné qu'une grande partie de l'histoire évolutive

est inaccessible à une analyse causale, on est tenté de voir les analyses fonctionnelles [écofonctionnelles] comme des raccourcis vers une véritable étiologie [...]. Mais si les détails de l'histoire sont inaccessibles aux méthodes de l'analyse causale, ils sont inaccessibles, point final ; ils ne peuvent pas être invoqués par des analyses fonctionnelles" (Francis 1990, p. 411. Voir aussi Dewsbury 1992, p. 98).

Autrement dit les facteurs évolutifs (pressions sélectives, modifications environnementales, etc.), considérés souvent responsables des écofonctions actuelles, ne peuvent en toute rigueur être considérés comme des causes de leur existence sans l'existence de preuves – les effets de ces causes – indépendantes. Cet argument est lié à la célèbre critique de l'adaptationnisme de Stephen J. Gould et Richard Lewontin (Gould et Lewontin 1979).

Le second problème pour les étiofonctions est soulevé non pas par la question de savoir si le rapport causal entre l'existence d'un trait donné et la sélection naturelle est réel mais par la question de savoir si ce rapport est causal ou non. Cummins répond "non" :

"Les processus fondamentaux de l'évolution, correctement compris, ne fournissent pas de bases pour la néo-téléologie [pour les étiofonctions], car ils sont insensibles à la fonction.[...] Les traits biologiques, les mécanismes, les organes, etc., ne sont pas là à cause de leurs fonctions. Ils sont là à cause de leurs histoires développementales."[59]

L'idée de Cummins consiste à dire que la sélection naturelle n'explique pas la présence actuelle des traits qui nous parviennent mais plutôt l'absence d'autres, comme l'exprime la phrase de Jukes en réponse à Simpson : "la sélection naturelle est l'éditeur, plutôt que le compositeur du message génétique" (Dietrich 1998, p. 104. Voir aussi Amundson 2001, p. 315). Le rôle de la sélection naturelle est négatif : elle ne produit pas positivement des entités. Et même dans son action éliminative elle est concurrencée causalement par les contraintes développementales (Amundson 2001, p. 326).

Ces arguments s'opposent à deux conceptions de la sélection



naturelle comme facteur causal. La première conception voit la sélection naturelle comme un facteur fournissant des “*explications d’origine*” (Godfrey-Smith 2009, p. 42). L’idée est qu’en modifiant les proportions de certaines variantes génétiques dans les populations, la sélection naturelle rend plus probable – agissant donc positivement – l’apparition de nouvelles variantes à partir du matériel déjà existant (2009, p. 43). Le problème de cet argument est, d’une part, que la dérive génétique, où aucune force sélective – UC – n’est censée agir, peut aussi produire de la nouveauté dans une population. Il n’est donc pas évident que ce soit la présence de forces sélectives qui fassent la différence. D’autre part il faudrait préciser si l’on est en train d’inclure ou non la lutte pour la vie dans la sélection naturelle. En effet certains auteurs soutiennent que la sélection naturelle ne constitue un facteur causal évolutif que si elle assume la lutte pour la vie (Darwin 1869; Lennox et Wilson 1994). Car si le facteur causal de lutte pour la vie est absent il semble que l’évolution d’une population donnée puisse être réduite à une propriété des métabolismes organiques des individus (PC). Or la lutte pour la vie ne semble être, derechef, qu’un ensemble de limites à la croissance proportionnelle de certains traits. C’est ici qu’intervient la deuxième conception de la sélection naturelle comme facteur causal, car ces limites sont tout de même imposées de façon causale par quelque action directe de l’environnement sur les membres individuels d’une population (Lennox et Wilson 1994, p. 78). Le problème est que si l’évolution peut être expliquée comme le résultat d’un ensemble de forces agissant sur des individus, ce processus relève plus de PC que de UC. De ce fait Ariew soutient que, ou bien la sélection naturelle constitue une explication authentiquement causale, mais dans ce cas elle est réductible à des PCs, ou bien elle constitue une explication d’un autre type, mais dans ce cas elle n’est pas causale (Ariew 2003, p. 560).

### 3) *Que faire de $D_{p/u}$ ?*

Malgré les problèmes qui viennent d’être évoqués, il n’est pas sûr que la pertinence de  $D_{p/u}$  soit entièrement remise en question. On peut supposer que le rôle de  $D_{p/u}$  n’est pas tant d’identifier différents types de causes que de séparer différents types de démarches explicatives, à l’instar d’autres tentatives similaires comme les célèbres quatre questions

de Niko Tinbergen (Tinbergen 1963). Par la suite voici les options qui semblent se présenter.

**a) Eliminer  $D_{p/u}$ :**

$D_{p/u}$  pourrait être rejeté non pas à cause de son manque de pouvoir explicatif mais parce qu'elle représente un regroupement sous-optimal des différents types d'explication disponibles pour la compréhension d'un phénomène donné. C'est l'idée, par exemple, de Dewsbury qui soutient que le regroupement proposé par Mayr non seulement est orienté vers l'établissement de hiérarchies illégitimes entre types d'explication, mais aussi qu'il représente de façon inadéquate les rapports entre ceux-ci, rapports dans lesquels devrait s'exprimer un continuum plutôt qu'une rupture dichotomique (Dewsbury 1992, p. 98). Il propose de partir des quatre questions de Tinbergen et de les regrouper en trois, à savoir : a) les questions de genèse, où tous les intervalles temporels sont pris en considération, soit phylogénétique, ontogénétique et culturel ; b) les questions de contrôle qui ressemblent aux PC identifiées par Mayr ; c) les questions de fonction où on trouve les conséquences pour l'organisme, pour l'environnement et pour la reproduction différentielle (1992, p. 99). Alcock et Sherman se sont opposés à cette alternative en soutenant, entre autre, que placer sous la même catégorie explicative les causes développementales et évolutives incite les chercheurs à voir une concurrence entre celles-ci alors que c'était justement l'intention de Mayr d'éviter une telle situation (Alcock and Sherman 1994, p. 61).

Une autre proposition qui revient aussi à un éliminativisme eu égard à  $D_{p/u}$  est celle du réductionisme de Rosenberg. Son idée consiste à dire, *contra* Mayr, que l'aspect historique de l'évolution n'est pas une barrière pour l'application de la biologie moléculaire. Celle-ci peut très bien prendre en charge, à travers l'étude des processus moléculaires de morphogenèse, l'histoire évolutive de certains traits et remplir les lacunes laissées par la biologie évolutive. Cette dernière peut fournir des explications provisoires à travers, notamment, des étiofonctions, qui doivent être vérifiées par une analyse plus fondamentale. Selon Rosenberg  $D_{p/u}$  n'a de sens qu'en tant que les UC – en essence fonctionnelles – constituent les explanandums pour lesquels les PC – en dernière instance causales – fournissent des explanans (Rosenberg 1985,

p. 160). Ceci semble conserver une place pour  $D_{p/u}$  mais quelques lignes plus loin Rosenberg ajoute :

“[la biologie moléculaire] approfondit et complète [les explications biologiques fonctionnelles], lorsqu’elle ne les supprime pas”(1985, p. 161).

L’auteur montre d’une part comment la biologie moléculaire peut mettre en évidence les mécanismes évolutifs en marche pendant la morphogenèse par comparaison de certains traits entre espèces, et d’autre part comment un principe nomologique de sélection naturelle peut apparaître au niveau de simples molécules en tant qu’une propriété chimique de la matière (ou PC) (Rosenberg 2008, p. 189-194). Or ceci reste encore détaché de certaines propriétés de l’évolution dues à la sélection naturelle; par exemple on ne voit pas comment différents traits se dispersent dans une population donnée à travers le temps. La démarche réductionniste semble donc loin de pouvoir fournir tous les explanans à ce niveau d’analyse.

### **b) Conserver $D_{p/u}$ :**

Le niveau d’analyse que la démarche réductionniste ne semble pas pouvoir atteindre est le niveau populationnel. Ariew remarque que Mayr donne une définition ambiguë des UC où sont réunis les niveaux d’analyse individuels et populationnels (Ariew 2003, p. 554). Or c’est précisément cette synthèse qui permet à des auteurs comme Rosenberg d’établir une approche réductionniste synchronique. Pourtant la *fitness* au niveau populationnel est conçue comme la moyenne du succès reproductif de l’ensemble d’individus d’une population donnée partageant un certain trait – c’est un concept statistique et non pas dynamique (2003, p. 562). En tant que concept statistique il n’identifie pas des causes ni n’aspire à le faire. La biologie moléculaire ne peut pas accéder à ce niveau car les détails individuels de la vie de chaque organisme diffèrent trop entre eux et elle perd de vue les points communs que certains de leurs traits ont entre eux ; en revanche

“les explications évolutives identifient ces similitudes en termes de propriétés statistiques d’une population en évolution” (2003, p.561).

Cette conception populationnelle de  $D_{p/u}$  a donc l’avantage, à différence de celle de Mayr, de ne pas être exposée au réductionnisme (2003, p. 560).

En outre, comme le remarquent Marchionni et Vromen lorsqu'ils analysent l'usage de la Théorie des Jeux en biologie évolutive, certains processus évolutifs peuvent être compris sans faire appel à des histoires adaptatives : la dynamique des équilibres suffit. Ceci rend la perspective populationnelle invulnérable aux célèbres critiques de Gould et Lewontin contre le programme adaptationniste (Marchionni and Vromen 2009; voir aussi Amundson 2001, p. 316). En réformant ainsi  $D_{p/u}$  comme une distinction entre explications au niveau populationnel et individuel, Ariew peut soutenir que  $D_{p/u}$  est une distinction en principe et non pas simplement en pratique. Alcock et Sherman soutiennent la même idée contre Dewsbury et sa proposition de traiter  $D_{p/u}$  comme un continuum. Ils défendent  $D_{p/u}$  en insistant sur le fait que la tendance à hiérarchiser provient non pas de la distinction elle-même mais de facteurs subjectifs appartenant aux biologistes, et sur le fait que la distinction joue un rôle indispensable dans la séparation nette de domaines d'étude biologique en des disciplines complémentaires qui autrement seraient concurrentes (Alcock and Sherman 1994, p. 59). Mais  $D_{p/u}$  réussit-elle vraiment à rendre la biologie des PC et celle des UC complémentaires sans friction ? Est-il interdit de viser une synthèse ?

### **c) Intégrer :**

Le projet d'intégration des PC et UC n'est pas nouveau. En effet, comme le remarque Amundson, celui-ci existait déjà au moins depuis la parution de *L'origine des espèces*, où l'on attendait de la biologie du développement qu'elle "joue un rôle crucial dans la compréhension de l'évolution" (Amundson 2001, p. 310). Mais à partir de la synthèse moderne la biologie évolutive s'est dotée d'outils conceptuels et méthodiques efficaces qui l'ont radicalement séparée d'un point de vue pratique et théorique de la biologie développementale.  $D_{p/u}$  matérialise ceci. Dans la pratique actuelle la biologie évolutive traite le développement comme une "boîte noire", et John Maynard Smith est souvent cité comme cas paradigmatique car tout en reconnaissant l'importance radicale de la biologie développementale et du besoin de progrès dans cette discipline, il affirme qu'il est soulageant de savoir qu' "on peut progresser dans la compréhension de l'évolution des adaptations sans comprendre comment les structures en question se développent"

(Smith 1982, p. 6). Le courant de l'“évo-dévo” s'oppose à cette vision. L'un des arguments avancés, qu'Amundson nomme “argument de complétude causale” (Amundson 2001, p. 313), consiste à mettre l'accent sur le rôle des contraintes que le développement impose à l'évolution. Mais l'évolutionniste peut toujours reconnaître l'existence de ces contraintes sans s'intéresser aux raisons de celle-ci. De ce point de vue l'intégration semble difficile. Amundson montre donc un cas où explications développementales et évolutives deviennent commensurables. On observe une homoplasie parmi les Plethodontidae qui consiste en la perte d'un doigt. Le biologiste développemental Wake propose comme explication l'union de deux facteurs, à savoir la miniaturisation générale du corps, et le rapport entre la taille du bourgeon de l'extrémité et la quantité de cellules présentes dans celui-ci. Le nombre de doigts dépend du nombre de cellules présentes dans le bourgeon. Or lorsque celui-ci diminue de taille, le nombre de cellules diminue aussi. Les biologistes évolutifs Reeve et Sherman s'opposent à cette explication soutenant que Wake n'a pas démontré que la conservation d'un doigt, en plus de la miniaturisation, entraînait une *fitness* inférieure à la miniaturisation plus la perte du doigt. De ce fait il n'a pas vraiment expliqué ce phénomène évolutif (2001, p. 326). On voit très bien dans cette dispute que la question peut être résolue empiriquement et donc que les explications sont en concurrence et doivent dialoguer pour trouver l'explication adéquate. En effet il suffit, selon Amundson, de prouver que la contrainte développementale interdit à tout moment la présence à la fois d'un bourgeon plus petit et d'un doigt de plus (2001, p. 328). Les deux variations en compétition seraient donc non pas celles mentionnées par Reeve et Sherman mais la miniaturisation plus un doigt de moins contre le doigt de plus sans la miniaturisation.

Ce cas où les deux disciplines entrent en contact avec friction s'ajoute à celui déjà mentionné de la biologie moléculaire où le rythme des mutations des protéines et les calculs de proximité phylogénétique semblent contredire les résultats de la biologie évolutive. Dans ce cas aussi le dialogue entre les deux disciplines est inévitable car elles visent un même phénomène. Il ne s'agit donc pas d'une confusion entre deux niveaux d'analyse qu'on pourrait exorciser en invoquant  $D_{p/u}$ , et la

question est, en fin de comptes, empirique, ce qui implique l'impossibilité de subsumer une explication à l'autre. Ces deux cas présentent donc des conditions favorables à l'intégration des disciplines comme le propose le courant d'évo-dévo.

### **Conclusion**

Nous avons vu comment  $D_{p/u}$  est apparue afin de résoudre des problèmes liés à l'explication de phénomènes biologiques ponctuels d'ornithologie. Mais très vite, à cause de facteurs externes à la démarche scientifique, la distinction s'est chargée de connotations avec une tendance à la hiérarchisation. Cet état de choses masquait un débat théorique sous-jacent qui devait forcément avoir lieu entre deux disciplines scientifiques peut-être trop distantes pour appartenir à une même science. Dans ce débat il fallait déterminer, par exemple, si  $D_{p/u}$  était une distinction entre types de causes ou entre types d'explications afin de progresser vers l'identification des éléments qui sont vraiment partagés de chaque côté de la ligne de démarcation. Celle-ci semble se trouver, finalement, entre le niveau individuel et le niveau populationnel (c'est-à-dire sur l'axe synchronique). La question s'est donc posée de savoir dans quelle mesure l'aspiration à une intégration des analyses à ces deux niveaux est raisonnable. Quelques cas où une commune mesure a été trouvée semblent indiquer qu'une telle intégration est possible. Pourtant le rapport entre analyses causales individuelles et analyses statistiques populationnelles demeure difficile à saisir. Il se peut que ces deux démarches explicatives soient tellement distinctes sur le plan théorique et méthodologique qu'elles demeurent irréconciliables.

### **Bibliographie**

- Alcock, J., & Sherman, P. (1994) - The Utility of the Proximate-Ultimate Dichotomy in Ethology (*Ethology*, vol.96(1), p58-62)
- Amundson, R. (2001) - Adaptation, Development, and the Quest for Common Ground (in S. H. Orzack & E. Sober (Eds.), *Adaptation and Optimality*, New York, Cambridge University Press, p303-334)
- Ariew, A. (2003) - Ernst Mayr's "Ultimate/Proximate" Distinction Reconsidered and Reconstructed (*Biology and Philosophy*, vol.18(4))

- Beatty, J. (1990) - Evolutionary Anti-Reductionism: Historical Reflections (*Biology and Philosophy*, vol.5(2), p199-210)
- Beatty, J. (1994) - The Proximate/Ultimate Distinction in the Multiple Careers of Ernst Mayr (*Biology and Philosophy*, vl.9(3), p333-356)
- Brandon, R. N. (1981) - Biological teleology: Questions and explanations (*Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol.12(2), p91-105)
- Cummins, R. C. (1975) - Functional Analysis (*Journal of Philosophy*, vol.72(November), p741-64)
- Darwin, C. (1869) - *On the Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (D. Appleton)
- Dewsbury, D. A. (1992) - Essay on Contemporary Issues in Ethology: On the Problems Studied in Ethology, Comparative Psychology, and Animal Behavior (*Ethology*, vol.92(2), p89-107)
- Dewsbury, D. A. (1999) - The proximate and the ultimate: past, present, and future (*Behavioural Processes*, vol.46(3), p189-199)
- Dietrich, M. R. (1998) - Paradox and persuasion: negotiating the place of molecular evolution within evolutionary biology (*Journal of the History of Biology*, vol.31(1), p85-111)
- Francis, R. C. (1990) - Causes, Proximate and Ultimate (*Biology and Philosophy*, vol.5(4), p401-415)
- Gayon, J. (2006) - Les biologistes ont-ils besoin du concept de fonction? Perspective philosophique (*Comptes rendus - Palevol*, vol.5(3-4), p479-487)
- Godfrey-Smith, P. (2009) - *Darwinian Populations and Natural Selection* (OUP Oxford)
- Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1979) - The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme (*Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences*, vol.205(1161), p581-598)
- Lennox, J. G., & Wilson, B. E. (1994) - Natural selection and the struggle for existence (*Studies in history and philosophy of science*, vol.25(1), p65-80)
- Lewis, D. (1973) - Causation (*Journal of Philosophy*, vol.70(17), p556-567)
- Marchionni, C., & Vromen, J. (2009) - The Ultimate/Proximate Distinction in Recent Accounts of Human Cooperation (*Tijdschrift voor Filosofie*, vol.71(1), p87-117)
- Mayr, E. (1961) - Cause and Effect in Biology Kinds of causes, predictability,

- and teleology are viewed by a practicing biologist (*Science*, vol.134(3489), p1501–1506)
- Mayr, E. (1993) - Proximate and Ultimate Causations (*Biology and Philosophy*, vol.8(1), p93–94)
- Millikan, R. G. (1984) - *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundation for Realism* (MIT Press)
- Neander, K. (1991) - The Teleological Notion of “Function” (*Australasian Journal of Philosophy*, 69(4), p454–468)
- Rosenberg, A. (1985) - *The Structure of Biological Science* (Cambridge University Press)
- Rosenberg, A. (2008) - *Darwinian Reductionism: Or, How to Stop Worrying and Love Molecular Biology* (University of Chicago Press)
- Smith, J. M. (1982) - *Evolution and the Theory of Games* (Cambridge University Press)
- Tinbergen, N. (1963) - On aims and methods of ethology (*Zeitschrift für Tierpsychologie*, vol.20(4), 410–433)
- Wouters, A. (1995) - Viability Explanation (*Biology and Philosophy*, vol.10(4), 435–457)







TRADUCTIONS  
&  
COMMENTAIRES



## ANNA KARENINE ET MOI

Amanda Ludmilla GARCIA

(Genève - Centre Interfacultaire des Sciences Affectives,  
Équipe THUMOS)

Comment pouvons-nous être émus par le destin d'Anna Karénine ? Cette question, qui donne son nom à l'article que vous allez lire, a provoqué l'un des débats les plus animés et les plus fertiles de ces dernières années en esthétique et philosophie de la fiction. Dans cet article de 1975, Colin Radford met en évidence les aspects étonnants de nos réactions affectives face à la fiction. C'est la comparaison entre ces dernières et les émotions provoquées par notre vie quotidienne, et les représentations qui ne sont pas fictionnelles, qui amène Radford à considérer nos réactions à la fiction comme des cas particuliers.

Hors de la fiction, nos réactions affectives paraissent être dépendantes de nos croyances. Si l'on découvrait aujourd'hui que Nelson Mandela n'avait jamais été emprisonné mais qu'il était un imposteur, nous cesserions certainement de l'admirer. Selon Radford, ce cas de figure montre que certaines croyances sont nécessaires pour que nous soyons émus. Si ces croyances s'avèrent fausses, et que nous le découvrons, nos émotions cessent d'exister avec elles. Cette constatation somme toute banale est cependant problématique lorsqu'elle est mise en relation avec le cas de la fiction. Nous sommes en effet généralement conscients du caractère fictionnel de l'histoire qui nous occupe lorsque nous découvrons une fiction. Nous ne croyons pas que le comte de Monte-Cristo a réellement existé, ni que la maman de Bambi a été tuée par un chasseur. Comment se fait-il alors que ces histoires provoquent en nous des sentiments si intenses ? Comment Anna Karénine, qui après tout n'existe pas, peut-elle nous émouvoir ?

C'est de cet étonnement mis à jour par Radford que naîtra ce qui a été nommé le 'paradoxe de la fiction', qui exprime cette tension entre nos croyances et nos réactions affectives à la fiction. Il est traditionnellement exprimé sous la forme de trois propositions, toutes plausibles lorsqu'elles sont prises isolément, mais incompatibles entre elles. Le paradoxe peut être formulé comme suit pour le cas de la peur, par

exemple :

- 1) Nous avons peur pour le Petit Chaperon Rouge.
- 2) Pour ressentir de la peur pour quelqu'un, il faut croire que cette personne existe, et qu'elle est en danger.
- 3) Nous ne croyons pas vraiment que le Petit Chaperon Rouge existe et qu'elle est en danger.

Pour résoudre cette tension, les philosophes de la fiction ont proposé d'abandonner l'une ou l'autre des prémisses de ce paradoxe. Certains, notamment Gregory Currie (1990) et Kendall Walton (1990, 1997)<sup>1</sup>, rejettent la première prémisse. Selon eux, même si la fiction nous émeut, elle ne provoque pas en nous de vraies émotions. Nous ne ressentons en réalité que des 'quasi-émotions', des états qui ressemblent à des émotions sans en être. Ces 'quasi-émotions' sont liées à l'imagination plutôt qu'à la croyance. Pour avoir 'quasi-peur' pour quelqu'un, il suffit d'imaginer que cette personne est en danger, même si l'on ne croit pas qu'elle l'est réellement.

Une autre façon de résoudre ce paradoxe est fournie par la philosophie des émotions. Alors que les théories cognitivistes des émotions – qui font dépendre les émotions de nos croyances – ont longtemps tenu le devant de la scène, de nombreuses théories alternatives ont été proposées durant les dernières décennies. Les théories perceptives des émotions (notamment Tappolet, 2000), par exemple, considèrent les émotions comme des perceptions de valeurs. Selon ces théories, nos émotions ne sont pas nécessairement basées sur des croyances. Il est dès lors possible de rejeter la deuxième prémisse du paradoxe de la fiction, et de défendre l'idée que la fiction provoque en nous de réelles émotions.

Finalement, d'autres auteurs ont préféré remettre en question la dernière prémisse du paradoxe de la fiction, en remarquant que notre attitude, lorsque nous sommes immergés dans une histoire, n'est pas à proprement parler une attitude d'incroyance. Suits (2006), par exemple, défend l'idée que nous croyons dans une certaine mesure à l'histoire qui nous est présentée – même si nous restons conscients de son caractère fictionnel. Lors de notre immersion dans la fiction, nous 'donnons notre assentiment' aux propositions qui la composent, ce qui revient à croire

---

<sup>1</sup> On trouvera des extraits des travaux de Currie et Walton traduits en français dans le livre de Lorenzo Menoud (2005).

ces propositions à un certain degré. Nos réactions émotionnelles peuvent donc être expliquées par ces croyances ‘partielles’.

Le débat autour du paradoxe de la fiction, qui a son origine dans l'article de Radford, a permis de clarifier de nombreux points tant en ce qui concerne la nature de la fiction et notre attitude face à elle, qu'en ce qui concerne la nature de nos émotions. Cependant, la discussion s'est rapidement éloignée de son origine. Ainsi l'article de Radford recèle-t-il de nombreuses ressources encore inexploitées.

L'élément essentiel à retenir est le fait que Radford lui-même n'est pas intéressé en premier lieu par le paradoxe de la fiction, mais plutôt par la question de la rationalité ou de la cohérence de nos réactions affectives. Bien qu'à sa suite les philosophes de la fiction se soient demandé quel genre de réaction affective la fiction provoque, l'étonnement de Radford est plus fondamental. C'est la faculté qu'a la fiction de nous émouvoir – peu importe qu'il s'agisse de vraies émotions ou seulement de quasi-émotions – qui lui semble aberrante. Il est incohérent d'être ému par ce qui n'existe pas – nos réactions à la fiction sont donc problématiques<sup>2</sup>.

Radford envisage plusieurs possibilités pour faire face au problème de la rationalité de nos réactions à la fiction. Plusieurs de ces possibilités correspondent à des solutions qui ont ensuite été proposées au paradoxe de la fiction, ou à des tentatives d'élucider la rationalité de nos réactions affectives à la fiction. Il examine par exemple l'idée selon laquelle, lorsque nous lisons une fiction, nous croyons dans une certaine mesure l'histoire qui nous y est racontée<sup>3</sup>. Il considère cependant que cela revient à infantiliser le lecteur, et rejette cette interprétation de l'attitude de l'audience.

Il a aussi une réponse à offrir à ceux qui cherchent à résoudre le paradoxe de la fiction et la question de la rationalité de nos réactions affectives à la fiction en défendant l'idée que ces réactions portent en réalité sur des êtres réels plutôt que sur des personnages fictionnels.

---

<sup>2</sup>. Il est important de noter ici que la théorie des quasi-émotions n'est pas dans une position privilégiée pour répondre aux doutes de Radford. En effet, ce que Radford trouve incohérent, c'est le fait même d'être ému par la fiction – et éprouver une quasi-émotion, c'est déjà être ému.

<sup>3</sup>. Une idée qui, comme nous l'avons vu, sera plus tard défendue notamment par Suits (2006).

Selon ces philosophes, nous ne sommes pas tristes pour Bambi, mais plutôt pour tous les petits orphelins qui existent réellement dans notre monde (une idée défendue notamment par McCormick, 1985). Radford répond que cette analyse ne peut pas être appliquée à toutes nos réactions affectives à la fiction, et qu'elle offre une vision déformée et inexacte des émotions qui nous intéressent. Notre tristesse pour Bambi ne peut être réduite à notre tristesse pour les orphelins de par le monde.

Radford envisage également l'une des critiques qui sera fréquemment opposée à la théorie des quasi-émotions, et qui consiste à mettre en question la vision cognitiviste des émotions, celle qui considère que toute émotion doit être liée à une croyance. De nombreux auteurs remarquent en effet que certaines émotions qui interviennent dans notre vie quotidienne, dans un contexte qui n'est pas fictionnel, ne semblent pas être basées sur des croyances existentielles (voir par exemple Davies, 2009). Nos émotions portent non seulement sur le présent, mais également sur le passé et le futur. Nous pouvons par exemple être émus par les souffrances subies par les victimes de la première guerre mondiale, ou craindre que les générations futures ne doivent vivre dans un environnement pollué et hostile. Nous semblons donc ressentir de la pitié pour des êtres qui sont morts depuis longtemps, et de la peur pour des êtres qui ne sont pas encore conçus – et ne le seront peut-être jamais. De plus, ces émotions paraissent être rationnelles. Radford réagit en critiquant l'interprétation qui est faite de ces cas. Selon lui, les émotions en question sont bel et bien basées sur des croyances, même si ces croyances portent non sur le présent mais sur le passé et sur le futur. Même si nous ne croyons pas que les victimes de la première guerre mondiale et les générations futures existent ici et maintenant, nous croyons qu'elles ont existé, ou qu'elles ont une grande probabilité d'exister. De même, nous croyons que les victimes de la première guerre mondiale ont souffert, et nous croyons qu'il est probable que les générations futures devront faire face aux conséquences de la pollution actuelle. S'il faut en croire Radford, ces cas sont donc différents de celui de la fiction, et ne peuvent être recrutés pour défendre la rationalité de nos réactions à la fiction.

La question de la rationalité de nos réactions à la fiction, qui est l'élément crucial de l'article de Radford, a longtemps été ignorée au profit



du seul paradoxe de la fiction. Depuis quelques années, cependant, certains philosophes ont repris l'examen de cette question.

Tout d'abord, la question de la rationalité de nos réactions réapparaît dans le cadre du paradoxe de la fiction. Il est tentant de construire une analogie entre émotions irrationnelles et réactions à la fiction. Tout comme celui qui souffre de phobie peut avoir peur d'un chihuahua, sans cependant croire que le chien est dangereux, l'audience semble avoir peur pour le Petit Chaperon Rouge, sans cependant croire qu'elle est réellement en danger. De là à conclure que nos réactions à la fiction sont des émotions irrationnelles, il n'y a qu'un pas – mais un pas qui n'est pas anodin.

En effet, il existe au moins deux raisons pour lesquelles il ne serait pas satisfaisant de considérer toutes nos réponses à la fiction comme des réactions irrationnelles. Premièrement, une théorie qui conclurait que toutes nos réactions affectives à la fiction sont irrationnelles est contre-intuitive et coûteuse. Elle implique que notre engagement avec la fiction est toujours entaché d'irrationalité. Deuxièmement, considérer toutes nos réactions comme irrationnelles ne permet pas une compréhension assez fine de différents cas. Intuitivement, ressentir de la peur pour le Petit Chaperon Rouge est plus approprié, plus rationnel que ressentir de la peur pour le grand méchant loup. Mais comment maintenir cette distinction si toutes nos réactions sont considérées comme irrationnelles ?

Ainsi Berys Gaut (2003) considère-t-il qu'une solution satisfaisante au paradoxe doit pouvoir rendre compte de la rationalité de nos réactions. Entre deux propositions de résolution du paradoxe, il faudra préférer celle qui préserve la rationalité de l'audience, plutôt que celle qui comprend toutes les réactions de l'audience comme des réactions incohérentes ou irrationnelles. S'il s'avérait par exemple que nous ne pouvions défendre l'idée que la fiction provoque de vraies émotions chez l'audience qu'au prix de la rationalité de ces réactions, cela pèserait en faveur d'une compréhension alternative de nos réactions à la fiction. Cela nous fournit un nouveau critère pour évaluer les différentes théories qui tentent de rendre compte de la nature de nos réactions affectives à la fiction, et donc de résoudre le paradoxe de la fiction. Pour être satisfaisante, une telle théorie doit pouvoir accommoder le fait que nos réactions à la fiction peuvent être plus ou moins appropriées ou

rationnelles.

Certains philosophes ont donc cherché à dégager des critères de rationalité s'appliquant spécifiquement au cas de nos réactions affectives à la fiction. L'un des premiers, Currie (1990) met en avant l'importance de la 'congruence' de nos réactions, c'est-à-dire l'idée que pour être appropriées, les émotions du lecteur doivent correspondre à celles qui sont exprimées par l'œuvre. Lorsque j'admire Edmond Dantès et que je me réjouis de la mise en œuvre de sa vengeance, mon émotion est congruente car elle correspond à la perspective que Dumas nous offre dans *Le Comte de Monte-Cristo*. Prendre le comte de Morcef en pitié ne serait par contre pas approprié – que sa situation soit digne de pitié ou non, le comte de Morcef ne nous est pas présenté par l'œuvre comme un objet digne de pitié.

Comme Currie lui-même le reconnaît, cependant, la notion de congruence n'est pas suffisante pour rendre compte de l'idée d'émotion appropriée. Paisley Livingston et Alfred Mele (1997) tentent donc d'articuler les autres aspects (esthétiques et moraux notamment) qui interviennent pour déterminer si une émotion ou une quasi-émotion est appropriée ou non. A la congruence, ils proposent d'ajouter trois autres critères. Premièrement, nos émotions doivent être en accord avec la morale. Lorsque la congruence est en conflit avec la moralité, c'est le deuxième critère qui l'emporte<sup>4</sup>. Ainsi, à une œuvre qui développerait une perspective raciste assumée, il serait approprié de réagir avec dégoût et indignation, même si ces émotions ne sont pas congruentes avec celles exprimées par le narrateur ou l'auteur. Deuxièmement, nos émotions doivent répondre à un critère pragmatique : elles doivent être basées sur une compréhension adéquate des intentions de l'auteur. Finalement, nos réactions sont soumises à un critère de qualité esthétique – l'idée étant que l'œuvre à laquelle nous réagissons doit avoir une certaine qualité esthétique pour que nos émotions soient justifiées. Bien qu'en soi les deux œuvres concernent une histoire d'amour qui existe envers et contre tous, il est plus approprié d'être ému par *Roméo et Juliette* que par *Twilight*. L'analyse proposée par Livingston et Mele souligne la complexité de l'évaluation des émotions causées par la fiction et promet d'intéressantes discussions.

---

<sup>4</sup>. La congruence n'est donc pas non plus nécessaire pour qu'une émotion soit appropriée.

Ces lignes de recherche ont permis dans une certaine mesure de répondre au questionnement soulevé par Radford. Beaucoup reste cependant à faire.

L'article de Radford est une pierre importante dans l'histoire récente de la philosophie de la fiction. Son auteur nous offre une analyse du problème qui est encore tout à fait pertinente sous bien des aspects. Il s'attache à décrire les différences, évidentes ou subtiles, qui distinguent nos émotions dans des contextes réels et dans des contextes fictionnels. Ces émotions n'impliquent pas le même comportement ; elles n'ont pas la même intensité ni la même durée ; de plus, nos réactions à la fiction sont fréquemment accompagnées d'un plaisir esthétique. Malgré toutes ces louanges, cependant, l'article de Radford reste critiquable. Je finirai cette introduction en mentionnant deux des critiques principales qui peuvent lui être faites.

Premièrement, Radford n'envisage pas l'une des théories qui semblent le plus à même de répondre à ses questions – une théorie qui est pourtant suggérée par certaines de ses remarques. Rappelons-nous que Radford propose de comprendre les émotions portant sur le futur en termes de croyances quant à la probabilité de certains événements. Il se trouve que le cas de la fiction peut également être paraphrasé dans le style de Radford. Tout comme nos émotions portant sur le futur peuvent être comprises en termes de croyances quant à ce qui est probable, nos émotions portant sur la fiction peuvent être comprises en terme de croyances quant à ce qui est fictionnel<sup>5</sup>. Certes, nous ne croyons pas qu'Anna Karénine est réellement dans une situation dramatique. Cependant, nous croyons qu'il est fictionnel qu'Anna est dans une situation dramatique. La présence de cette croyance permet à la fois de défendre l'idée que nous ressentons envers Anna une vraie émotion plutôt qu'une quasi-émotion, et d'expliquer la rationalité de cette émotion. Il est rationnel d'éprouver de la pitié pour Anna, plutôt que de ressentir de la joie pour Anna, car il est fictionnel qu'Anna est dans une situation dramatique, et non qu'elle est dans une situation heureuse. Cette théorie paraît à même de répondre à bon nombre des questions de Radford. Elle a également l'avantage d'expliquer certaines des différences entre nos

---

<sup>5</sup> Alex Neill (1993) est l'un des premiers à avoir exposé cette thèse.

émotions dans le contexte réel et dans le contexte fictionnel. Nous nous comportons différemment dans ces deux contextes, et nos émotions ont une force et une durée différentes, car elles ne sont pas basées sur le même genre de croyances. Dans le premier cas, il s'agit de croyances quant à ce qui est présent, ce qui implique typiquement une possibilité d'agir sur ce qui nous émeut ; dans le deuxième cas, il s'agit de croyances quant à ce qui est fictionnel, ce sur quoi nous avons rarement prise. Pour ces raisons notamment, cette théorie est une concurrente sérieuse aux thèses avancées par Radford. Elle a notamment pour elle le fait de proposer une conception rationnelle de l'attitude de l'audience face à la fiction, plutôt qu'une vision de l'audience comme victime de passions incohérentes.

Deuxièmement, l'exemple sur lequel repose l'argument de Radford est problématique. Imaginons être émus à la lecture d'événements tragiques dans un journal. Radford remarque que, si nous découvrons que ces événements n'ont en réalité jamais eu lieu, nous cesserons d'être émus. De manière importante, cette réaction est rationnelle. Il serait étrange de continuer à être ému lorsque nous ne croyons plus à la réalité de cet événement. Sur la base de cet exemple, Radford conclut qu'il est irrationnel d'être ému par un événement dont nous ne croyons pas qu'il est réel. Comme nous ne croyons pas à la réalité des histoires fictionnelles, nos réactions émotionnelles à celles-ci sont donc irrationnelles.

L'argument paraît clair et direct, mais l'une de ses étapes est problématique. En effet, Radford ne prend pas en compte le fait qu'il existe, dans le cadre de la fiction, des situations similaires à celle qu'il envisage dans le contexte réel. Imaginons par exemple qu'un ami vous raconte que votre personnage préféré meurt dans le dernier épisode de la série que vous regardez. Plus tard, néanmoins, lorsque vous-même regardez l'épisode, vous réalisez que votre personnage préféré ne meurt pas : votre ami s'est trompé, ou il vous a menti. Dans ce cas, vous cesserez certainement de ressentir de la tristesse, car vous ne croyez plus à la mort du personnage – et votre réaction sera rationnelle. Sur ce point-là, nos réactions à la fiction ne semblent pas différer de nos émotions dans le contexte réel. Ce que Radford montre, c'est qu'il est rationnel de cesser d'être ému lorsque nous cessons de croire qu'un événement est réel – ou lorsque nous cessons de croire qu'un événement est probable, possible,

passé ou fictionnel. On pourrait même lui accorder l'idée qu'il est irrationnel d'être ému en l'absence de toute croyance. Cela ne prouve pas cependant qu'être ému par la fiction est irrationnel. Comme Neill l'a fait remarquer, notre engagement avec la fiction ne se fait pas dans un vide doxastique – au contraire, nos croyances portant sur ce qui est fictionnel ou non sont cruciales. On pourrait donc répondre de la manière suivante à la question de Radford. Si nous pouvons être émus par le destin d'Anna Karénine, c'est parce que nous croyons qu'il est fictionnel que son destin est tragique – et nous avons raison de le croire.

### **Bibliographie**

- Currie, G. (1990) - *The Nature of Fiction* (Cambridge, Cambridge University Press)
- Davies, S. (2009) - Responding Emotionally to Fictions (*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.67(3), p269-284)
- Gaut, B. (2003) - Reasons, Emotions and Fictions (in Kieran, & McIver Lopes (eds), *Imagination, Philosophy and the Arts*, London, Routledge, p15-34)
- Livingston, P., & Mele, A. R. (1997) - Evaluating Emotional Responses to Fiction (in Hjort, & Laver (eds), *Emotion and the Arts*, New York, Oxford University Press, p157-176)
- McCormick, P. (1985) - Feelings and Fictions (*Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.43, p375-383)
- Menoud, Lorenzo (2005) - *Qu'est-ce que la fiction?* (Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques »)
- Neill, A. (1993) - Fiction and the Emotions (*American Philosophical Quarterly*, vol.30, p1-13)
- Radford, C. (1975) - How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina? (*Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol.49, p67-80)
- Suits, D. (2006) - Really Believing In Fiction (*Pacific Philosophical Quarterly*, vol.87(3), p369-386)
- Tappolet, C. (2000) - *Emotions et Valeurs* (Paris, Presses Universitaires de France)
- Walton, K. (1990) - *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts* (Cambridge, Harvard University Press)



**COMMENT POUVONS-NOUS ÊTRE ÉMUS  
PAR LE SORT D'ANNA KARENINE ?\***  
Colin RADFORD

*'Que lui est Hécube, et qu'est-il à Hécube, pour qu'il pleure ainsi pour elle ?'  
- Hamlet, Acte II, Scène 2*

1. Que les hommes se soucient du sort de leurs semblables, qu'ils prêtent quelque intérêt à ce qui arrive aux autres êtres humains, ou du moins à certains d'entre eux, et que cet intérêt soit chaleureux et bienveillant, il se pourrait bien que tout cela ne soit qu'un des faits bruts qui caractérisent la race humaine, quand bien même il serait un de ceux que nous qualifierions d'heureux. Par cela, je veux simplement dire qu'il est tout à fait concevable que les hommes aient pu se comporter d'une autre manière, et donc qu'il nous est possible d'être surpris par le fait qu'ils ne se comportent pas de manière différente. Ainsi, on pourrait imaginer un scénario dans lequel les hommes ne se seraient pas souciés de leurs semblables. Dans une telle situation, les mères ne nourriraient leurs enfants que par peur de la douleur qu'occasionnerait le fait de ne pas les nourrir, ou pour le plaisir que leur procureraient cette activité et celle de jouer avec leurs enfants, ou encore pour la fierté qu'elles pourraient en tirer. Ainsi, la mort d'un enfant n'inspirerait à sa mère qu'un sentiment semblable à celui que le propriétaire d'une voiture peut ressentir quand sa voiture est volée ou détruite dans un accident : il ne ressent rien pour la voiture, à moins d'être un grand sentimental, mais il n'en reste pas moins qu'il aurait préféré que cela n'arrivât pas et qu'il ressent une certaine tristesse.

Bien entendu, d'un point de vue biologique, il y a probablement de bonnes raisons pour que les hommes se soucient de leurs semblables, ou du moins de certains d'entre eux, mais ce n'est pas de ce point de vue dont je parle ici. Je parle uniquement d'un point de vue conceptuel, duquel nous pouvons concevoir que tous les hommes auraient pu être semblables à certains individus : incapables de ressentir quoi que ce soit pour qui que ce soit, si ce n'est eux-mêmes, alors que nous ne pouvons pas concevoir, par exemple, que tous les hommes aient pu être, comme certains le sont, des menteurs invétérés.

2. Ainsi, notre souci pour nos semblables et les sentiments qui vont

avec sont, dans le sens indiqué ci-dessus, des faits bruts. Mais que sont-ils ? Qu'est-ce qu'être ému par ce qui arrive à quelqu'un ?

Une réponse exhaustive à ces questions serait une très longue histoire, qui irait bien au-delà du problème particulier qui m'intéresse ici. Imaginez donc que vous êtes en train de lire le récit des terribles souffrances subies par un groupe de personnes. Si vous êtes un tant soit peu humain, il est impossible que cette lecture vous laisse de marbre. Un tel récit a toutes les chances de susciter ou de réveiller des sentiments tels que la colère, l'horreur, la consternation ou l'indignation, voire, si vous avez le coeur tendre, de vous émouvoir jusqu'aux larmes. Vous pourriez même en être profondément affligé.

Mais imaginez maintenant que vous découvrez que tout ce que raconte ce récit est faux. Si vous aviez été ému à sa lecture, vous ne pourriez que cesser de l'être. Si c'est pendant que vous avanciez dans le récit que quelqu'un vous a informé qu'il était faux, alors croire cette personne aura rendu toute larme impossible, à l'exception de celles que vous pourriez verser de rage. Si c'est après lecture que vous apprenez que tout était faux, alors vous considérerez qu'en ayant été ému aux larmes, vous avez été trompé et pris pour un imbécile.

Il semble ainsi que je ne puisse être ému par la détresse d'une personne qu'à condition de croire que quelque chose de terrible est arrivé à cette personne. Dès lors que je ne crois pas qu'elle ait souffert, ou soit en train de souffrir, ou qu'il lui soit arrivé quoi que ce soit dans le genre, alors il m'est impossible d'être ému ou de pleurer.

Nous ne sommes pas seulement tourmentés par le spectacle des tourments d'autrui car, à en croire nos propres mots, le seul fait de penser à ces tourments peut suffire à nous tourmenter, à nous affliger ou à nous émouvoir. Mais ici, 'penser' implique une croyance. Nous devons croire au tourment d'autrui pour qu'il nous tourmente à notre tour. Quand nous disons que penser à la souffrance d'autrui nous émeut aux larmes ou nous afflige, cela ne s'applique qu'aux situations dans lesquelles nous pensons ou assistons à une souffrance que nous croyons réelle, ou que nous avons de bonnes raisons de supposer comme telle.

3. A ce stade, vous voyez probablement où je veux en venir avec mon argument. Rapprochons-nous encore de sa conclusion : imaginez que vous êtes en train de boire un verre avec un homme. Il se met à vous



raconter une histoire atroce mettant en scène sa soeur et vous en êtes tout remué. Après avoir savouré votre réaction, il vous avoue qu'il n'a pas de soeur et qu'il a inventé toute l'histoire. Ce qui distingue ce cas des cas précédents, c'est que l'on peut dire que 'l'héroïne' de ce récit est fictionnelle. Néanmoins, comme dans les cas précédents, il vous est impossible de continuer à être ému une fois l'aveu fait. Certes, il est possible que vous soyez gêné de votre réaction, mais c'est précisément parce qu'elle indique clairement que vous êtes tombé dans un piège – ou alors vous pourrez être embarrassé pour celui qui vous a conté cette histoire et a osé se comporter d'une telle manière. Mais là encore il semble impossible d'être ému sans croire que quelqu'un a souffert.

Bien entendu, si cet homme vous prévient à l'avance que ce qu'il va raconter n'est qu'une histoire, vous pouvez décider de quitter les lieux, mais vous pouvez aussi décider de rester et vous laisser émouvoir. Mais n'anticipons pas trop.

Avançons tout de même : un acteur de vos amis vous invite à l'observer pendant qu'il fait semblant d'endurer une douleur et une souffrance extrêmes. Il se tord dans tous les sens en gémissant. Sachant qu'il est seulement en train de jouer, se peut-il que vous soyez ému jusqu'aux larmes ? Certainement pas. Bien sûr, vous pouvez vous sentir gêné, voire, au bout de quelques minutes, légèrement inquiet : "Est-il réellement en train de jouer, ou a-t-il vraiment mal ? Est-ce qu'il n'aurait pas perdu la tête ?" Mais tant que vous serez convaincu qu'il ne fait que jouer et qu'il ne souffre pas réellement, il vous sera impossible d'être ému par ses souffrances – il semble en effet improbable, et surtout absurde, que vous soyez ému aux larmes par sa représentation de la souffrance extrême. Au mieux, vous pourrez peut-être l'applaudir si sa prestation était convaincante ou critiquer celle-ci pour son manque de réalisme.

Mais imaginez maintenant qu'il vous dise être en train de jouer ou de re-jouer les dernières souffrances d'un ami, ou d'un Vietcong qu'il a lui-même tué. Dans ce cas, vous pourriez très bien être horrifié.

4. Si tout ce que j'ai dit jusqu'ici est correct, alors il n'y a rien de problématique dans le fait d'être ému par les romans et les pièces de théâtres historiques, les films documentaires et toutes les autres oeuvres qui mettent en scène et nous rappellent avec force les épreuves et les souffrances réelles de personnes ayant réellement existé. Dans de tels cas,

c'est à ces personnes que s'adressent nos émotions<sup>1</sup>.

Ce qui semble incompréhensible, en revanche, c'est que nous puissions réagir de manière similaire au sort d'Anna Karénine, à la détresse de Madame Bovary, ou à la mort de Mercutio. Et c'est pourtant ce que nous faisons : nous pleurons pour Anna Karénine et compatissons à son sort, tout comme nous retenons difficilement nos larmes quand Mercutio meurt et souhaitons de manière absurde qu'il se soit conduit de manière moins impétueuse.

5. Mais est-ce vraiment ce que nous faisons ? Lorsque nous tombons nez à nez avec ce problème, il est tentant d'affirmer que, puisque nous ne pouvons pas nous inquiéter ni nous émouvoir de ce qui arrive à Anna Karénine, puisque nous ne pouvons ressentir de la compassion pour Madame Bovary, et puisque nous ne pouvons pleurer sur la mort du merveilleux Mercutio, alors nous ne faisons rien de tout ça.

Cette hypothèse est d'autant plus tentante que le simple fait de la considérer nous conduit à examiner plus en détail les réactions et les sentiments que déclenche, par exemple, la mort de Mercutio, et que cet examen ne peut que révéler que notre réaction à la mort de Mercutio diffère grandement de la réaction que nous pourrions avoir à la mort prématurée d'une de nos connaissances. Tandis que nous regardons Mercutio mourir, les larmes coulent le long de nos joues mais, comme O.K. Bouswa l'a fait remarquer<sup>2</sup>, nous portons aussi cigarettes et chocolats à notre bouche, tout en chuchotant les uns aux autres, ou du moins à nous mêmes, 'Comme c'est merveilleux ! Comme c'est sublime !' et même 'Comme c'est émouvant !

'Or', pourrait-on dire, 'une personne réellement émue ne serait sûrement pas en état de faire des commentaires, et encore moins des commentaires admiratifs. Etre ému aux larmes est certainement une réaction globale qui rend impossible tout commentaire, même fait à soi-même. De même, il semble évident que la nature de cette réaction est telle

---

<sup>1</sup>. Et pas au jeu des acteurs, qui suscite ces émotions, ni à l'acteur qui nous impressionne et qui suscite, entre autres, notre admiration. Cette distinction peut nous aider à comprendre pourquoi nous prenons plaisir aux tragédies : en plus du talent des acteurs et du metteur en scène, nous apprécions aussi ceux du tragédien. Ce qui est difficile à comprendre est pourquoi nous pleurons. Ici, je prends le contrepied du problème habituel : les gens sont souvent plus étonnés par le fait que nous puissions apprécier une tragédie que par le fait que celle-ci puisse nous ébranler. Sur ce point, voir l'essai de Hume, 'De la Tragédie'.

<sup>2</sup> Dans son essai 'The Expression Theory of Art', repris dans ses *Philosophical Essays*, p.29.

que tout commentaire inspiré par l'état de la personne ressentant cette expérience plutôt que par l'objet qui la suscite est un indice que ce n'est pas réellement cette expérience qui est ressentie. On peut en effet comparer cette situation à celle dans laquelle on se penche vers un ami pendant une pièce de théâtre pour lui souffler à l'oreille : "je suis complètement absorbé (envoûté, fasciné) par ce spectacle !"

Mais bien que nous ne puissions réellement ressentir de la peine pour Mercutio, nous pouvons être, et sommes, émus par sa mort. Si au théâtre il nous arrive de nous exclamer 'Comme c'est émouvant !' d'un ton admiratif, cela ne nous empêche pas d'être émus. Notre admiration a pour objet la pièce où la façon dont elle est jouée, et il est tout à fait possible d'être impressionné et d'exprimer cette admiration tout en étant ému.

6. Ainsi, nous ne pouvons pas dire que nous ne ressentons rien pour les personnages de fiction, ou nier que nous sommes parfois émus par ce qui leur arrive. Les larmes que nous versons pour Mercutio sont réelles. Ce ne sont pas des larmes de crocodile : ce sont des larmes qui sortent malgré nous, et pas à cause de la fumée de cigarette qui flotte dans les théâtres. Une boule se forme dans notre gorge, et elle n'a rien à voir avec ce qui peut se produire quand nous avalons une arête de travers. Nous sommes saisis d'angoisse quand nous réalisons ce qui est sur le point de se produire, et horrifiés quand cela se produit. Chez certains d'entre nous, l'angoisse qui nous saisit à la perspective de ce qui risque d'arriver au personnage d'un roman ou d'une pièce est telle qu'il nous est impossible de continuer. Dans ce cas, nous évitons le drame imminent de la seule façon qu'il nous est possible : en fermant le livre, ou en quittant le théâtre.

Une telle réaction n'est peut-être pas convenable, et il peut nous arriver d'avoir honte ou de nous sentir stupides d'avoir versé des larmes. Mais ce n'est pas parce que de telles larmes sont toujours inappropriées et marques de sentimentalisme, comme le serait par exemple le fait d'offrir à son chien un cadeau d'anniversaire. C'est bien plutôt parce que nous les percevons comme un manque de virilité : quoique toujours embarrassantes, elles pourraient être excusées à l'occasion d'une vraie mort, mais nous avons le devoir de les retenir en toute autre occasion.

Bien évidemment, les tragédies que nous trouvons dans les fictions ne font pas que nous émouvoir : elles peuvent aussi nous impressionner et nous plaire. Mais j'ai déjà essayé d'expliquer ces autres

réactions, et leur existence ne semble pas pertinente pour le problème qui nous occupe. Ce qui est inquiétant est que nous soyons émus par la mort de Mercutio et pleurons pour lui tout en sachant très bien que personne n'est mort pour de vrai, et qu'aucun jeune homme n'est tombé dans la fleur de l'âge<sup>3</sup>.

7. Ainsi donc, si nous pouvons être, et pour certains d'entre nous sommes, émus aux larmes par la mort prématurée de Mercutio et emplis de pitié par le sort d'Anna Karénine, comment l'expliquer ? Comment résoudre ou dissoudre le problème posé par ce comportement apparemment absurde ?

*Première solution :*

Quand nous lisons un livre ou, mieux encore, quand nous regardons une pièce et que la magie opère, nous sommes 'captivés' et réagissons comme si nous avions 'oublié' ou n'étions pas conscients que nous sommes juste en train de lire un livre ou de regarder une pièce. Plus précisément, nous oublions qu'Anna Karénine, Madame Bovary, Mercutio et les autres ne sont pas des personnes réelles.

Mais cette solution ne fera pas l'affaire. Elle traite les adultes comme des enfants. Ainsi, il est vrai que des enfants assistant pour la première fois à un spectacle de pantomimes ne comprennent pas exactement ce qu'il se passe. Les plus jeunes sont clairement et sincèrement terrifiés quand le géant arrive en scène pour tuer Jacques. Les plus hardis, eux, crient 'Attention !' et vont même jusqu'à essayer de

---

<sup>3</sup>. Mais c'est un autre problème de savoir pourquoi nous devrions trouver cela inquiétant. Certains pourraient encore penser qu'il n'y a pas vraiment de problème. Qu'ils imaginent alors le cas suivant. Un homme possède une peinture de genre. Elle représente un jeune homme tombant au combat (mais ce n'est pas une peinture historique qui représenterait quelque jeune homme ayant réellement existé mourant dans une bataille qui aurait réellement eu lieu). Cet homme nous dit qu'il trouve cette peinture émouvante, et nous comprenons ce qu'il veut dire par là, même si nous ne sommes pas forcément d'accord avec lui. Mais le voilà qui dit que, quand il regarde cette image, il ressent de la pitié, de la tristesse, etc., pour le jeune homme dans l'image. Certainement, une réaction aussi étrange serait pour le moins surprenante. Comment peut-il être triste de ce qui arrive au jeune homme dans l'image ? Mais imaginez maintenant que l'image soit une image mobile, c'est-à-dire un film, et qu'elle raconte une histoire. Dans ce cas, nous disons bel et bien que nous sommes tristes de ce qui arrive au jeune homme qui se fait tuer. Mais y a-t-il une quelconque différence entre ces deux cas qui non seulement expliquerait mais aussi justifierait des réactions si différentes ? Peut-être est-ce seulement parce que c'est la façon dont nous réagissons habituellement aux films que nous manquons de la trouver surprenante.

monter sur la scène pour intervenir.

Mais est-ce ce que nous faisons ? Crions-nous et essayons-nous de monter sur scène lorsque, lors d'une représentation de Roméo et Juliette, nous voyons que Tybalt s'apprête à tuer Mercutio ? Non. Et même si nous le faisons, un tel comportement serait extravagant, et en rien nécessaire pour que nous soyons émus. Si nous pensions réellement qu'une personne était sur le point d'être tuée, que ce soit le dénommé Mercutio ou l'acteur jouant son rôle, nous essaierions d'intervenir, ou du moins nous penserions qu'il est de notre devoir d'essayer. Nous serions, si ce terme vous convient, authentiquement horrifiés<sup>4</sup>.

En conséquence, il est faux que nous n'ayons pas conscience d'être 'seulement' en train de regarder une pièce mettant en scène des personnages de fiction, et notre problème subsiste.

#### *Deuxième solution :*

Bien sûr que nous ne perdons jamais de vue que Mercutio est seulement un personnage dans une pièce de théâtre, mais nous 'suspendons notre incrédulité' envers sa réalité. La direction du théâtre et le metteur en scène sont de mèche pour nous y pousser. Ils tamisent les lumières et cherchent de bons acteurs. Tout comme nous, ils réprimandent les spectateurs qui détournent sur eux notre attention et nous distraient en toussant. Et si, pendant une scène, un accessoiriste se faufile sur scène pour récupérer une chaise qui n'aurait pas dû être là, avant de se retirer d'un air penaud, notre réaction est anéantie. 'L'illusion' est brisée.

Tout ceci est exact, mais le paradoxe subsiste. Quand nous assistons à une pièce, nos pensées ne sont pas dirigées vers le fait qu'il ne s'agit là que d'une pièce. Nous ne passons pas notre temps à nous le rappeler – à moins précisément de chercher à réduire l'effet qu'a cette œuvre sur nous. Néanmoins, comme nous l'avons vu, nous ne perdons jamais conscience du fait que nous sommes en train d'assister à une pièce, et une pièce dont les personnages sont fictionnels, et cela même dans les moments les plus excitants et les plus émouvants. Ainsi, on ne résoudra pas le paradoxe par la seule mention d'une 'suspension d'incrédulité', bien qu'un tel phénomène puisse se produire et soit étroitement lié à la

---

<sup>4</sup> Voir la *Preface to Shakespeare* de Johnson : 'Le plaisir procuré par la tragédie provient du fait que nous sommes conscients que tout est fiction; si nous pensions que les meurtres et les trahisons étaient réels, ils cesseraient aussitôt de nous plaire.'

question qui nous préoccupe.

*Troisième solution :*

Que les êtres humains puissent être émus par des histoires impliquant des personnages fictionnels est seulement un autre fait brut au sujet de l'espèce humaine. Autrement dit, les êtres humains auraient pu être différents (et nombre d'entre eux le sont, qui ne lisent pas de livres ni ne vont au théâtre, et s'ennuient les rares fois où ils tentent l'aventure).

Mais le problème qui nous occupe est que les gens puissent être émus par les souffrances fictionnelles malgré le fait brut que, dans d'autres contextes, la croyance dans la réalité d'une souffrance à laquelle ils assistent ou qu'on leur a rapportée est nécessaire pour qu'ils aient cette même réaction.

*Quatrième solution :*

Mais c'est précisément cette dernière thèse au sujet de notre comportement dans les contextes non-fictionnels qui est trop forte. Le paradoxe ne survient que parce que j'ai délibérément choisi comme exemples des cas dans lesquels la croyance est une condition nécessaire. Mais il y a de nombreux cas dans lesquels nous pouvons être émus aux larmes ou avoir une boule dans la gorge sans penser que quelqu'un est sur le point, ou même seulement risque de souffrir, de mourir prématurément, ou de vivre quelque autre mésaventure.

Mais est-ce vraiment le cas ? Une mère de famille apprend qu'une de ses amies a perdu un enfant dans un accident de la route. Quand ses propres enfants reviennent de l'école, elle est tellement soulagée qu'elle les prend dans ses bras et les serre contre elle si fort que l'on pourrait croire qu'elle en est en colère (est-ce parce qu'ils lui ont fait peur ?). Leur réaction est de lui demander quel est son problème. Peut-être n'obtiendront-ils pas de réponse cohérente, mais l'explication est sans aucun doute évidente. La mort de l'enfant de son amie a rendu plus réelle et plus proche la possibilité que ses propres enfants puissent être blessés ou tués, lui rendant peut-être ce risque plus saillant. Essayons un autre cas. Un homme est en train de lire un article dans son bureau quand ses pensées se mettent à vagabonder. Il se met à penser à sa sœur et, tout à coup, réalise que celle-ci prendra bientôt l'avion pour les Etats-Unis. Peut-être du fait de sa propre peur de prendre l'avion, il se met à imaginer

qu'elle prend l'avion et que celui-ci s'écrase, ce qui le fait frémir. Il imagine comment réagirait leur mère. Elle serait dévastée, inconsolable. Des larmes se forment au bord de ses yeux. Sa femme fait irruption et lui demande ce qui ne va pas. Il a l'air perturbé. Notre homme se sent gêné mais répond en toute honnêteté : "Je pensais à Jean et à son prochain voyage aux Etats-Unis et, euh, je me disais à quel point ce serait affreux s'il se produisait un accident – à quel point ce serait affreux pour ma mère." Sa femme de répondre : "Arrête de te comporter de manière ridicule ! Quel pleurnichard ! Et c'est en pensant à tout ça que tu t'es mis dans cet état ? Vraiment, je ne sais pas ce qui t'est passé par la tête, etc. etc."

Dans ce cas, la façon dont cet homme a réagi à ses rêveries et la façon dont il a été horrifié par la perspective de l'avion sa sœur s'écrasant sont bel et bien ridicules et sentimentales, mais elles sont faciles à comprendre et ne posent aucun problème. Car une telle réaction ne serait ni ridicule ni sentimentale si prendre l'avion était une affaire plus risquée que nous le pensons. Pour preuve, il suffit de changer l'exemple et d'imaginer que la sœur de notre homme souffre d'une maladie grave. Elle ne ressent pas encore de douleur, mais elle a un cancer et son frère pense à sa mort et à la façon dont elle affectera leur mère. Dans un tel cas, la conduite appropriée pour sa femme serait de le consoler et de lui prodiguer quelque bon conseil.

Ainsi, un homme peut non seulement être ému par ce qui est arrivé à quelqu'un, par des souffrances ou une mort qui se sont déjà produites, mais aussi par leur simple perspective. Plus grande est la probabilité qu'une chose affreuse se produise, plus nous sommes susceptibles de réagir avec sympathie, c'est-à-dire de comprendre et de partager sa réaction. A l'inverse, plus cette probabilité est petite, plus il est probable que nous ne réagions pas de manière aussi compréhensive. Et si un homme est ému jusqu'aux larmes par la perspective d'un événement improbable, comme la mort de sa sœur dans une fusillade, alors il y a de grandes chances pour que nous trouvions son comportement inquiétant et incompréhensible. Néanmoins, même dans un tel cas, nous aurions de nombreuses façons d'expliquer son comportement hors-norme. Par exemple, nous pourrions l'expliquer en termes de fausses croyances. Peut-être surestime-t-il la probabilité des accidents d'avion ou des morts par armes à feu, un phénomène qui à son

tour requiert et peut recevoir une explication. Ou peut-être que son seuil d'angoisse est plus bas que la moyenne. Là encore, une telle explication ne soulèverait aucun problème particulier, au sens où nous comprendrions ce qui se passe. Ou peut-être enfin pourrait-on imaginer que l'homme tire un certain plaisir à ressasser ce genre de possibilités et à se faire peur. Une telle explication, pour le coup, poserait problème d'un point de vue logique, car on pourrait se demander comment un homme tire du plaisir de la souffrance. Mais, peut-être du fait du léger fond masochiste que nombre d'entre nous partageons, cette explication a toutes les chances de paraître seulement choquante.

L'important est que le comportement de notre homme est au pire psychologiquement étrange ou moralement préoccupant. Mais, dans les deux cas, il ne soulève aucune difficulté d'ordre logique, pour la simple raison que les maux et les souffrances que cet homme considère sont susceptibles, même si la probabilité est infime, d'être vraiment subis par des personnes réelles.

On peut tester cette affirmation. Commençons par imaginer que l'on demande 'Que se passe-t-il?' à notre homme et que celui-ci réponde : 'Je me disais à quel point ce serait terrible si Jean n'avait pas été capable d'avoir des enfants – elle voulait tellement en avoir.' Sa femme : 'Mais elle en a eu. Six !' Notre homme : 'Oui, je sais, mais imagine qu'elle n'ait pas pu en avoir.' La femme : 'Mon Dieu ! Oui, ç'aurait été horrible, mais ça n'est pas arrivé. Comment peux-tu rester assis ici à passer ton temps à pleurer sur ce qui n'est pas arrivé, et ne risque plus d'arriver.' Elle devient un brin philosophe et ajoute d'un ton sarcastique : 'Qu'est-ce que tu comptes faire ? Pleurer pour elle ? Etre triste pour elle ?' Notre homme : 'Très bien ! Mais quand j'y pensais, c'était tellement vif que je pouvais imaginer ce que ça aurait donné.' Sa femme : 'Et que tu t'es mis à pleurnicher.' Notre homme : 'Oui !'

Nous ne pouvons rendre les larmes de cet homme compréhensibles (mais pas excusables) qu'en le condamnant à être une sorte de Walter Mitty, un homme dont l'imagination est si puissante et vive que, au moins l'espace d'un instant, ce qu'il imagine lui semble réel.

Mais imaginez maintenant que cet homme ne pense pas à sa sœur mais à une femme – plus précisément qu'il invente une histoire au sujet d'une femme qui prend l'avion pour les Etats-Unis et meurt, et de sa mère qui souffre, et tout ce qui s'ensuit. Cela lui donne la sensation



d'avoir une boule dans la gorge. Si ma thèse est correcte, cela pourrait sembler devoir impliquer que la façon dont cet homme réagit à l'histoire qu'il a inventée est encore plus mystérieuse et étrange que son émotion à la pensée que sa sœur aurait pu ne pas avoir d'enfants. 'Et pourtant', pourrait répondre quelqu'un qui n'a pas encore été confronté au problème philosophique, 'ce cas n'est pas vraiment très étonnant. Après tout, il pourrait bien être un écrivain qui commence par inventer ses histoires de cette manière !'

Mais c'est précisément la raison pour laquelle cet exemple ne peut pas nous aider. Il est trop proche des cas dont l'examen a donné naissance à notre problème, et leur ressemble trop<sup>5</sup>.

*Cinquième solution:*

Une solution suggérée par une remarque antérieure : quand nous pleurons pour Anna Karénine, nous pleurons pour les maux et les souffrances qu'une personne réelle pourrait subir ou que des personnes réelles ont véritablement endurés. Si la situation d'Anna Karénine ne tombait dans aucune de ces deux catégories, nous ne devrions pas en être émus.

Il y a du vrai dans cette proposition, mais pas assez pour en faire une solution. Car même si nous ne devrions pas pleurer pour Anna Karénine au cas où son histoire ne correspondrait ni aux souffrances subies par des personnes réelles, ni aux souffrances que pourraient subir des personnes réelles, il n'en reste pas moins que nous ne pleurons pas pour la souffrance de ces personnes, mais pour celle d'Anna Karénine. Ce qui nous émeut est ce qui lui arrive à elle, la triste situation dans laquelle elle se retrouve. Nous ne ressentons pas de compassion pour l'état dans lequel elle se trouve ou le sort qu'elle subit, ni pour son histoire ou sa situation, ni même pour d'autres personnes, réelles, qui subiraient ou auraient subi le même sort. Nous avons de la compassion pour elle, ressentons des choses pour elle, et c'est encore pour elle que nous versons nos larmes. Cette thèse paraîtra peut-être d'autant plus juste si l'on a à

---

<sup>5</sup> Incidemment, je signale dans le but d'éviter tout malentendu que je ne considère pas toutes les réactions esthétiques d'un bloc. Je n'affirme pas, par exemple, qu'il soit nécessaire de croire qu'une histoire au sujet d'Harold Wilson est vraie pour la trouver drôle. Je dis juste que, mis à part dans les cas qui constituent des exceptions paradoxales (comme lorsque nous regardons des pièces, des films, etc. – y compris ceux mettant en scène Harold Wilson), il est nécessaire de croire qu'une histoire au sujet de Harold Wilson est vraie pour pleurer et ressentir de la pitié pour lui.

l'esprit la mort de Mercutio.

Mais, encore une fois, comment cela est-il possible, étant donné que nous savons que ni Anna ni Mercutio n'ont jamais existé et que toutes leurs souffrances n'augmentent en rien les souffrances du monde ?

*Sixième solution:*

Peut-être n'y a-t-il pas vraiment de problème. Il est tout à fait possible que, dans les situations non-fictionnelles, il soit nécessaire pour être ému de croire à la réalité de ce que l'on voit ou entend, ou du moins à la possibilité qu'une telle chose arrive réellement à quelqu'un. Mais, comme je l'ai admis volontiers, être ému à la lecture d'un roman ou au spectacle d'une pièce de théâtre n'est pas exactement la même chose qu'être ému par ce que l'on pense être arrivé pour de vrai – et il s'agit effectivement de deux choses bien différentes. Ainsi, il y a deux façons d'être ému et, peut-être, deux sens différents à l'expression 'être ému'. Il y a être ému (sens n°1) dans la vraie vie et 'être ému' (sens n°2) par ce qui arrive à des personnages fictionnels. Mais puisqu'il s'agit de deux phénomènes et sens distincts, on ne peut conclure du fait que la croyance en la réalité de la souffrance (ou autres maux) est une condition nécessaire d'être ému (au sens n°1) que cette même croyance est ou devrait être une condition nécessaire d' 'être ému' (au sens n°2). Ainsi, je n'aurais pas réussi à montrer que nous sommes face à un authentique problème, ce qui expliquerait peut-être pourquoi je n'ai pas réussi non plus à lui trouver de solution.

Mais bien qu'être ému par ce que l'on pense être en train d'arriver pour de vrai et être ému par ce que l'on pense être arrivé à des personnages fictionnels ne soient pas exactement la même chose, la différence n'est pas non plus si grande. Et c'est ce que ces deux situations ont en commun qui rend problématique l'une de leurs différences, le fait que la croyance dans la réalité n'est pas nécessaire dans la situation fictionnelle. Quant à la thèse douteuse selon laquelle 'être ému' aurait différents sens, elle ne saurait être tirée du simple fait qu'être ému dans la vraie vie diffère d'être ému au théâtre, au cinéma ou à la lecture d'un roman, sans compter que je la trouve contre-intuitive<sup>6</sup>. Mais même si l'expression changeait de sens en fonction du contexte, cela ne signifierait

---

<sup>6</sup>. Est-ce que le mot 'tué' a un deux sens différents dans 'Nixon a été tué' et 'Mercutio a été tué' ?

pas qu'il n'y a pas de problème. Il se pourrait très bien qu'«être ému» (au sens n°2) soit une notion incohérente, de telle sorte que notre comportement serait incohérent et que nous le serions aussi à chaque fois que nous sommes 'émus' (au sens n°2).

Quand, pour reprendre nos propres mots, nous sommes émus par la mort de Mercutio, nous semblons l'être en grande partie de la même façon et pour les mêmes raisons que nous le serions par la mort inutile d'un jeune homme. Nous voyons cette mort comme un gâchis (même si, bien entendu, il n'y a véritablement gâchis que dans le cas réel) et comme une 'tragédie', et il n'y a pas de doute qu'elle nous attriste – quand bien même cela me semble poser problème dans le cas fictionnel. Lorsqu'en assistant à la représentation de la pièce nous réalisons que Mercutio pourrait mourir ou, parce que nous avons déjà vu la pièce, qu'il est sur le point de mourir, il peut néanmoins nous arriver de nous dire 'Oh ! Non ! Faites que cela ne se produise pas !' (Il semble absurde de se dire une chose pareille, tout particulièrement si nous connaissons déjà la pièce, et pourtant c'est ce que nous faisons parfois. Cela fait partie de ce que je perçois comme posant problème.) Quand il est transpercé, nous grimaçons, le souffle coupé, avant de reprendre notre respiration, puis les plus sensibles d'entre nous pleurent tandis qu'il meurt.

En quoi notre comportement serait-il différent si nous pensions être en train d'assister pour de vrai à la mort d'un jeune homme, par exemple l'acteur jouant le rôle de Mercutio ? Premièrement, voyant que l'acteur jouant le rôle de Tybalt s'apprête à tuer son partenaire, ou du moins le craignant, nous pourrions essayer d'intervenir. Si nous n'agissions pas de la sorte, nous nous reprocherions de ne pas être intervenus. Après que la victime a été transpercée, nous pourrions aussi chercher de l'aide. Mais si nous étions convaincus qu'il n'y avait rien que nous ne puissions faire, ce qui est le cas quand nous assistons à la mort de Mercutio ou lisons ce qui arrive à Anna, et qu'il n'y avait rien d'inapproprié à continuer de regarder, alors ces différences comportementales de peu d'importance disparaîtraient. Là encore, nous nous dirions à nous-mêmes, mais aussi les uns aux autres, puisque toute considération de plaisir esthétique aurait disparu, 'Mon Dieu ! C'est terrible !' Et tandis que l'acteur gisant mourrait, peut-être en récitant le texte de Mercutio, soit parce qu'il l'aurait jugé approprié, soit parce que, n'ayant pas conscience de sa situation, il aurait le sentiment que le

spectacle doit continuer, là encore nous verserions des larmes pour le mourant et compatirions à son sort. Deuxièmement, et c'est important, notre réaction à la mort réelle serait probablement plus grande, plus intense et plus longue étant donné que, après tout, un véritable jeune homme a été tué et qu'aucun plaisir esthétique ne viendra se mêler à sa mort pour aider à la faire passer. Mais de telles différences ne suffisent pas à annuler la ressemblance entre les deux réponses et certains pourraient même dire qu'elles la présupposent.

Ainsi, il y a des ressemblances, et la ressemblance essentielle semble être notre sentiment de tristesse. Mais c'est précisément ce qui selon moi fait difficulté. Car nous sommes attristés, mais comment cela est-il possible ? De quoi exactement sommes nous attristés ? Comment pouvons-nous nous sentir authentiquement et involontairement tristes et pleurer comme nous le faisons tout en sachant que personne n'a souffert ou n'est mort ?

Insister sur la ressemblance entre être ému et 'être ému' ne revient pas à nier qu'il existe d'autres différences entre les deux phénomènes que le fait que la croyance dans un objet réel doit nécessairement être présente dans un cas mais est mystérieusement absente dans l'autre. Cependant, comme je l'ai déjà mentionné, certaines des particularités d'"être ému" ne font qu'ajouter au problème que ce phénomène pose. En effet, contrairement à ce que suggère la sixième solution, il n'est pas vrai que toute différence entre être ému et 'être ému' autre que celle concernant la croyance aura pour effet de réduire le problème conceptuel posé par le second phénomène. Par exemple, quand nous espérons que Mercutio échappera à la mort, il se peut que nous réalisons, parce que nous connaissons la pièce, qu'il doit mourir, sans quoi il faudrait que la pièce ait été modifiée ou que la représentation soit interrompue, ce que nous ne souhaitons certainement pas. Ainsi, non seulement notre espoir est vain, étant donné qu'il est nécessaire que Mercutio meure et que nous le savons<sup>7</sup>, mais en plus il cohabite avec le souhait que Mercutio meure. Une fois la mort passée, la façon dont nous

---

<sup>7</sup>. Bien entendu, voir un extrait d'un film d'actualité sur l'assassinat de Kennedy peut susciter le même genre de réponse : 'Ne le laissez pas se faire tuer !', et dans ce cas nous réalisons ce que notre réponse a de stupide, étant donné qu'elle est incompatible avec le fait que nous savons qu'il est déjà mort et que nous sommes en train de regarder un enregistrement de sa mort. Mais il n'y a rien au théâtre qui puisse être comparé au fait d'assister en direct à la mort de Kennedy. La mort d'un personnage est de tout temps irrévocable, hors de notre atteinte et de notre contrôle.

revenons sur cet événement diffère entre les deux cas. Dans le cas d'un homme réel, nous devrions continuer à nous sentir émus et à regretter ce qui est arrivé. Dans le cas de Mercutio, un tel comportement est peu probable et, si jamais nous reparlons après coup de sa mort, ce sera en disant 'Comme c'était émouvant', car nous ne sommes plus en train d'assister à la représentation ou d'y réagir. Ce n'est pas tant parce que nous réalisons après coup, mais plutôt parce que nous nous souvenons de manière appropriée que Mercutio n'est qu'un personnage, et qu'en tant que tel, pour ainsi dire, il naîtra et mourra à nouveau à la prochaine représentation. Nous ne perdons pas Mercutio quand il meurt comme nous perdriions l'acteur s'il mourrait.

Notre réaction à la mort de Mercutio est donc différente de notre réaction à la mort de l'acteur. Nous n'espérons pas simplement et sans arrière-pensée qu'elle n'arrivera pas, nous y répondons en partie de manière esthétique, et la détresse possiblement moins intense qu'elle suscite tend à disparaître avec la représentation.

Peut-être sommes-nous et ne pouvons-nous être émus par la mort de Mercutio que dans la mesure où, pour le temps de la performance, nous sommes 'pris au jeu' de la pièce et voyons les personnages comme des personnes, des personnes bien réelles, même si les voir comme des personnes réelles ne revient pas à croire qu'il s'agit de personnes réelles. Si nous y croyions entièrement, alors il serait impossible de distinguer notre réaction de celles que nous avons face à des objets réels, car nous croirions avoir affaire à des objets réels. Si nous étions pleinement et en permanence conscients d'être seulement face à des acteurs recrachant leur texte appris par cœur, alors nous ne serions pas le moins du monde pris au jeu et ne réagirions qu'à la beauté tragique de la poésie sans rien ressentir pour la mort du personnage. La difficulté est et reste cependant que la croyance, à tout le moins, n'est jamais complète. Une meilleure façon de l'exprimer serait de dire que, même lorsque nous sommes pris au jeu, nous gardons toujours à l'esprit que nous sommes en train d'assister à une pièce et que Mercutio n'est 'rien d'autre' qu'un personnage. Il se peut que nous nous comportions parfois comme des enfants, mais cela n'est pas nécessaire pour que naissent nos larmes.

Ainsi, le problème subsiste. L'intensité de notre réaction peut être proportionnelle à, entre autres, notre 'croyance' en Mercutio. Mais nous

ne croyons ni n'avons jamais besoin de croire que Mercutio existe pour de vrai pour pleurer sur son sort. De telle sorte que ce qui est nécessaire pour être ému dans d'autres contextes, c'est-à-dire la croyance, ne l'est pas dans ce cas, ce qui soulève une fois de plus la question : comment la mort de Mercutio peut-elle nous rendre tristes et nous faire pleurer si nous savons que sa mort n'est la mort d'aucune personne réelle ?

8. Me voici donc forcé de conclure que le fait d'être ému de certaines façons par les œuvres d'art, bien qu'il nous semble tout à fait 'naturel' et, de ce fait, parfaitement intelligible, implique de l'inconsistance, voire de l'incohérence.

Certains pourraient trouver une source de réconfort, ainsi qu'un argument en faveur de ma thèse, dans le fait qu'il existe d'autres situations dans lesquelles nous manquons pareillement de cohérence. Par exemple, il nous arrive de savoir que quelque chose est ou n'est pas le cas mais de nous comporter de manière spontanée, voire de ne pas pouvoir nous empêcher d'agir, comme si nous croyions le contraire. Ainsi, un joueur de tennis qui voit son tir se diriger tout droit vers le filet fera souvent un petit bond involontaire pour la balle faire passer au-dessus. Parce qu'il sait que son action ne peut pas avoir d'effet, il est tentant de conclure que ce saut est purement expressif. Mais quasiment tous ceux qui ont joué au tennis savent que ce n'est pas le cas. Autre exemple : il a déjà été remarqué il y a bien longtemps – était-ce par le Dr. Johnson ou par David Hume ?<sup>8</sup> – que bien que les hommes aient de plus en plus tendance à concevoir la mort comme un sommeil sans rêve, ils continuent à en avoir peur. Certains pourraient répondre que cette peur n'est pas incohérente, car ce qui effraie ces hommes, ce n'est pas le fait qu'ils voient la mort comme un état déplaisant, mais la perspective de leur non-existence. Mais qu'y a-t-il d'effrayant là-dedans ? Il n'y a littéralement rien à craindre. Il est encore plus facile de voir ce qu'il y a d'incohérent dans le fait de craindre le sommeil de la mort sous prétexte que certaines choses nous manqueront. Nous n'avons pas part à la vie quand nous sommes morts, mais nous ne sommes pas non plus éternellement

---

<sup>8</sup>. L'un comme l'autre auraient pu faire une telle observation, bien que Hume considérât la mort avec flegme tandis que Johnson la considérait avec horreur. Mais c'est en fait à une de leurs contemporaines, Mademoiselle Seward, que revient cet honneur, *'il y a une façon de craindre la mort qui est clairement absurde, celle qui consiste à avoir peur de notre disparition, qui n'est pourtant qu'un long sommeil sans rêve'*. Dans : Boswell, *Life of Johnson*, à l'année 1778.

condamnés à souhaiter y participer. Et pourtant, les hommes craignent le sommeil sans fin et sans rêve de la mort, et cette crainte repose sur l'idée de tout ce qui leur manquera.\*\*

---

\* Cette traduction est publiée avec l'aimable autorisation de l'Aristotelian Society. Article original; Colin's Radford, "How can we be moved by the fate of Anna Karenina?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 49, (1975), pp.67-93. Traduction par Florian Cova et Amanda Ludmilla Garcia.

\*\* Nous remercions Guillaume Lequien pour ses commentaires sur une version antérieure de cette traduction.





# RECENSION



**KEVIN MULLIGAN: WITTGENSTEIN  
ET LA PHILOSOPHIE AUSTRO-ALLEMANDE**

Ariane MONTEIL  
(Université Paris-Sorbonne)

Le professeur de philosophie à l'Université de Genève, Kevin Mulligan, a choisi de publier chez Vrin<sup>1</sup> la synthèse de plus de trente années de recherches. Depuis la parution en 1980 d'une contribution intitulée « Structure and Rules in Wittgenstein and Husserl », il a consacré une part importante de ses travaux à une investigation minutieuse des racines austro-allemandes de la philosophie dite « analytique », en s'efforçant de mettre au jour leurs entrelacements avec le courant naissant de la pensée phénoménologique.

Il est assez généralement admis aujourd'hui que les problèmes logiques et philosophiques posés par le jeune Wittgenstein étaient étroitement liés à des questions intellectuelles et des préoccupations plus personnelles totalement étrangères à ses maîtres de Cambridge, Moore et Russell, mais aussi à Frege. Il suffit de lire les remarquables études de McGuinness, Janik et Toulmin, et bien d'autres encore pour se convaincre que la philosophie de Wittgenstein ne peut être correctement appréhendée sans prendre en compte un héritage allemand et autrichien bien particulier qui imprègne jusqu'à ses derniers mots. Il suffit d'ailleurs de lire les notes et la correspondance de Wittgenstein pour y trouver une vive conscience de cette appartenance à une famille de pensée, à une communauté spirituelle et culturelle totalement différente de celle dans laquelle il a été amené à vivre et à travailler. C'est d'ailleurs le risque d'être assimilé à un autre cercle que le sien, qui le pousse à des prises de positions parfois violentes, comme lors de l'accusation de plagiat envers Carnap.<sup>2</sup> La certitude de ne pouvoir être bien compris que par ses « pairs » de même que son refus de faire « école » sont des éléments très importants qui structurent l'activité philosophique de Wittgenstein et qui doivent être pris en compte dès lors que l'on cherche à le comparer à d'autres, que ce soit parmi ses prédécesseurs où ceux qui se réclament de lui. Il est évident que l'on peut être influencé par lui sans pour autant l'avoir compris, selon ses propres critères. A l'inverse, ne peut-on

---

<sup>1</sup> Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012.

<sup>2</sup> Ouelbani (2010, p6-7).

envisager qu'il ait assimilé des idées de la part de philosophes dont il ne partageait pas l'orientation fondamentale sans que cela lui ait retiré de sa créativité et de son acuité ?

Mais si Kevin Mulligan assume résolument la position consistant à détourner l'attention de Wittgenstein en tant qu'initiateur d'une lignée, pour éclairer ses prédécesseurs, son ambition va cependant plus loin. Déjà dans une publication précédente chez Vrin, co-éditée avec J.-P. Cometti<sup>3</sup>, il avait rompu avec la présentation usuelle de la philosophie du XXe siècle en deux blocs, avec d'un côté les pays de langue anglaise et de l'autre la vieille Europe continentale : cette thèse est tout simplement erronée pour Mulligan, parce qu'elle ignore une donnée historique et géographique, l'existence de l'Europe centrale, au sein de laquelle une tradition philosophique a existé et existe encore, et dont nous n'avons pas assez mesuré l'impact sur la philosophie analytique. La plupart des représentants de cette école se sont détournés de l'idéalisme allemand le plus spéculatif, Fichte, Schelling, Hegel, pour accueillir la tradition aristotélicienne et médiévale, et s'ouvrir à la logique, aux mathématiques, et aux sciences empiriques. On aurait ainsi un point de départ avec Bolzano, et un point d'arrivée, avec Tarski. Entre les deux s'inscriraient notamment Brentano, Meinong, Marty, Hôfler, Stumpf, Twardowski, le premier Husserl, Wittgenstein, Carnap, Lukasiewicz, Kotarbinski, Ajdukiewicz. Cette variété peut confiner à l'éclectisme, et on pourrait émettre quelques réserves, en se rappelant par exemple la répugnance de Wittgenstein à être associé à Carnap au sein d'une école philosophique, comme nous l'avons mentionné plus haut, ou encore son ignorance totale et affichée de la philosophie d'Aristote. Mais on peut néanmoins y déceler une sorte d'unité : celle d'une pensée qui, dans la philosophie de langue allemande, propose une réaction au kantisme et à un certain idéalisme allemand. Dès lors, un sens bien précis de l'expression « philosophie autrichienne » apparaît clairement dans cette formule de Kevin Mulligan : « *La philosophie autrichienne est à l'idéalisme allemand ce que la phénoménologie réaliste est aux transformations successives de la phénoménologie et ce qu'est la philosophie analytique à la "Continental Philosophy"* »<sup>4</sup>.

Dans la suite logique de cette réorientation historiographique,

---

<sup>3</sup> J.P. Cometti & K. Mulligan (2001).

<sup>4</sup> Mulligan, "De la philosophie autrichienne et de sa place", in J.-P. Cometti & K. Mulligan (2001).

l'une des préoccupations dominantes de Mulligan est la confrontation de Wittgenstein avec Brentano, Bolzano et plusieurs de leurs élèves de première ou deuxième génération, avec au centre le plus éminent, Husserl. Ces face-à-face impliquent également de « nombreux philosophes et psychologues fortement marqués par l'effet Brentano »<sup>5</sup>, comme Lipps, Hartmann, Ortega y Gasset et les premiers phénoménologues (Scheler par exemple), ainsi que « les différentes traditions de la psychologie de la Gestalt, Prague, Graz, Vienne et Berlin. »<sup>6</sup> Parmi ces derniers Mulligan étudie avec un intérêt particulier les apports de Karl Bühler, auxquels il a déjà consacré tout un article « L'essence du langage, les maçons de Wittgenstein et les briques de Bühler »<sup>7</sup>, que l'on retrouve sous une forme légèrement remaniée au chapitre VI du présent ouvrage. Plusieurs de ses publications précédentes fournissent d'ailleurs la matière de certains chapitres, notamment les trois interventions données en 2010 dans le cadre des conférences Hugues Leblanc, sous le titre « Wittgenstein et ses prédécesseurs austro-allemands »<sup>8</sup>. Dans la première, Mulligan cherchait à montrer l'étrange similitude entre les réflexions du phénoménologue réaliste Max Scheler sur la nature du moi, du monde et de l'éthique, et celles de Wittgenstein. Il est convaincu que le *Tractatus*, spécialement les points les plus obscurs et mystiques des derniers aphorismes, donnent la réponse personnelle de Wittgenstein aux questions posées par Max Scheler dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. On retrouvera l'essentiel de ses arguments au chapitre I et surtout au chapitre II intitulé « De l'esprit, de l'âme et des mondes », où Mulligan place Max Scheler comme source d'inspiration cachée pour les réflexions de Wittgenstein sur le rapport du sujet au monde, aux côtés d'Otto Weininger, lequel fait en revanche partie de la liste de ses influences « admises ». Il n'y a en effet nulle part mention que Wittgenstein eût été un lecteur de Scheler, ce qui atténue indéniablement l'impact de la conviction de Mulligan. En revanche, le face à face entre Bühler et Wittgenstein s'est effectivement produit, lors de la confrontation de ce dernier avec Schlick<sup>9</sup>, en 1927, dans la maison de la sœur de Wittgenstein. La deuxième conférence, qui était consacrée à l'examen des descriptions

---

<sup>5</sup> Mulligan (2012, p12).

<sup>6</sup> Ibid., p12.

<sup>7</sup> Mulligan (2004, 1997).

<sup>8</sup> Mulligan (2011).

<sup>9</sup> Haller (1993) ; Cf. également Toccafondi (2004, p2).

des émotions, du vouloir dire, du vouloir, du vouloir faire et du souvenir données par Wittgenstein et par les premiers phénoménologues est reprise plus spécifiquement au chapitre III « Eprouver vs vouloir dire, vouloir, etc. ». Quant à la troisième conférence, ses principaux apports concernant la description du langage et la philosophie de la signification (Bedeutung) dans la philosophie austro-allemande sont exposés au chapitre V « Significations ». Le chapitre VII du livre reprend quant à lui un article de 1991<sup>10</sup> et compare les descriptions des couleurs proposées par Wittgenstein dans les années trente avec celles de Meinong et de la psychologie descriptive, notamment celles d'un élève de Husserl, David Katz. Enfin le dernier chapitre actualise un texte paru en 2006<sup>11</sup>, et met en regard les « derniers mots »<sup>12</sup> de la psychologie descriptive, incarnée principalement par Ortega y Gasset avec la dernière philosophie de Wittgenstein telle qu'elle apparaît rassemblée dans *De la certitude*.

Mais l'ensemble de l'ouvrage de Mulligan ne peut se réduire à une simple anthologie. La sélection des études antérieures, leur ordonnancement, enfin les précisions et les ajouts nombreux attestent d'une intention bien précise, d'une volonté de faire un ou plusieurs pas de plus sur une trajectoire qui prend des allures programmatiques et appelle à la défense et au renouveau d'une ligne métaphysique en philosophie analytique contemporaine. Mais pour atteindre cet objectif, il faut bien s'attendre à chaque étape à une difficile négociation avec Wittgenstein, dont l'activité philosophique nous semblait pourtant avoir sonné le glas des méditations ontologiques et de toute tentative de fonder une épistémologie sûre et rationnelle. De fait, les études de Mulligan s'efforcent par tous les moyens de réduire l'obstacle. S'il est incontournable, comment le rendre inoffensif ? On peut tenter de jeter sur lui une forme de discrédit en attirant l'attention sur la complexe question de son rapport à ses propres sources. C'est une option pour laquelle Mulligan avait manifesté une certaine attirance dans ses publications antérieures, et il semble pour le moins plus circonspect, ou du moins il cherche à éviter d'entrer dans ce type de débat, comme il l'exprime clairement dans les dernières lignes de sa conclusion. « *Dans ce livre, rien n'a été affirmé ou présupposé au sujet des « sources » de Wittgenstein, si*

---

<sup>10</sup>. Mulligan (1991).

<sup>11</sup>. Mulligan (2006).

<sup>12</sup>. Mulligan (2012, p183).

ce n'est ce qu'il affirme lui-même à ce sujet. »<sup>13</sup> Il esquive ensuite rapidement le problème en invitant son lecteur à « garder à l'esprit l'importance extraordinaire que revêt pour lui (Wittgenstein) le phénomène de la signification secondaire ». <sup>14</sup> Cela mériterait quelques éclaircissements. D'autant plus que Wittgenstein s'est bel et bien intéressé à ses sources et s'est donné la peine d'analyser à maintes reprises cette relation, contrairement à ce qu'affirme Mulligan dans sa dernière phrase. Mais l'essentiel n'est pas là. Tout au long de ce livre, il s'efforce avec persévérance d'insérer Wittgenstein dans une tradition intellectuelle, de le rattacher à une famille philosophique ou, tout au moins d'estomper les divergences et de valoriser les similitudes qui peuvent favoriser ce rapprochement. En cas de succès, le prétendu fossoyeur de la métaphysique ne serait plus qu'un représentant sans éclat de la philosophie austro-allemande post-brentanienne, dont les écrits n'offriraient qu'un traitement partiel des nombreux problèmes que les plus talentueux des psychologues descriptifs s'étaient posés.

Car c'est bien là que tout se joue – pourrait-on dire avec Wittgenstein –, autour de la grammaire du « décrire ». « Toutes ces traditions philosophiques austro-allemandes accordent à la description des phénomènes mentaux et psychologiques, de leurs objets, et du langage une place centrale et (selon leurs dires) relativement nouvelle par rapport à la tradition philosophique. Wittgenstein veut lui aussi, dès ses débuts, décrire. [...] Quels rapports y a-t-il entre les descriptions de l'esprit et du langage données par Wittgenstein et par les philosophes de la tradition austro-allemandes, ses prédécesseurs et ses contemporains ? Voilà la question à laquelle répond ce livre. »<sup>15</sup> Mulligan dédouble sa question en deux problématiques distinctes. La première cherche naturellement les points d'accords et de divergences des deux types de descriptions. La seconde exprime la préoccupation principale de l'auteur dans la mesure où elle invite franchement à considérer l'hypothèse selon laquelle les descriptions des héritiers de Brentano pourraient être préférables à celles de Wittgenstein. Certes il y a décrire et décrire, et cet acte est toujours au service d'un projet philosophique. Or qu'y a-t-il de commun entre la visée de Wittgenstein et celle de ces philosophes austro-allemands ? C'est bien là

---

<sup>13</sup> Ibid., p225 ; il s'agit entre autre de la réponse à l'article de M. Ouelbani cité plus haut.

<sup>14</sup> Ibid.,p225.

<sup>15</sup> Ibid., p12.

première différence que relève Mulligan, et elle n'est pas des moindres. « *Les héritiers de Brentano, de même que Russell par exemple, sont des philosophes convaincus en ce sens qu'ils prennent au sérieux l'idée de la philosophie comme entreprise théorique.*<sup>16</sup> » Tandis que les descriptions de Wittgenstein « *sont subordonnées à une thérapie dont la finalité est de mettre un terme à la tentation philosophique.*<sup>17</sup> » On serait bien tenté de s'arrêter là. Mais pour Mulligan, c'est au contraire le point de départ de sa démarche. Il existe indubitablement une profonde différence de statut entre les descriptions de Wittgenstein et les autres : une entreprise théorique en philosophie aboutit à l'élaboration d'un système, ce que récuse l'auteur des Recherches Philosophiques. Mais n'aurait-il pas cédé lui-même de temps en temps à des descriptions qui auraient « *un air de systématité* »<sup>18</sup> ?

Mulligan entreprend donc de traquer ce type de situation, sortes de complaisances wittgensteiniennes sur lesquelles il pourrait appuyer l'étape suivante de sa démonstration qui conduirait Wittgenstein à devenir en quelque sorte un crypto-phénoménologue. C'est en particulier dans le chapitre VII sur les couleurs que cette entreprise est le plus minutieusement développée. Certaines phrases de l'auteur sont très révélatrices. Ainsi, Mulligan reconnaît que Wittgenstein n'a jamais été phénoménologue, « *mais, ajoute-t-il aussitôt – il est plus facile de le confondre avec un phénoménologue en lisant ses remarques sur les couleurs que tout autre partie de son œuvre.*<sup>19</sup> » Il serait bien tentant de le prendre au mot en qualifiant l'ensemble de son étude de tentative acharnée consistant à faire passer Wittgenstein pour un disciple « *déviant* » de Husserl.<sup>20</sup> Mulligan n'hésite pas d'ailleurs à affirmer sans détours que les « *ambitions thérapeutiques* » de Wittgenstein ont brisé son élan descriptif.<sup>21</sup> Plein d'espoir, Mulligan relève la distinction que fait Wittgenstein entre les entreprises descriptives et explicatives, entre une question comme « *Qu'est-ce que l'impression de blanc ?* » et les questions concernant la façon dont l'impression de blanc se produit.<sup>22</sup> Plus loin, il note qu'il avait accepté deux thèses explicatives caractéristiques de la psychologie descriptive depuis Stumpf, notamment l'indépendance de la couleur et de

---

<sup>16</sup> Ibid., p13

<sup>17</sup> Ibid., p13.

<sup>18</sup> Ibid., p223.

<sup>19</sup> Ibid., p153.

<sup>20</sup> Ibid., p170.

<sup>21</sup> Ibid., p153.

<sup>22</sup> Ibid., p170 ; citation extraite des *Remarques sur les couleurs*, §221.



la forme. Va-t-il passer de là à la recherche des vérités non contingentes exprimées par ses descriptions ? Non. Et Mulligan déplore vivement qu'à l'inverse de Katz, soucieux de découvrir les relations entre les différents systèmes de couleurs, la morale de Wittgenstein soit « *ici comme ailleurs* », « *d'un point de vue théorique, négative : toutes les couleurs ne sont pas des concepts de même sorte, etc.* ».<sup>23</sup> Mais le plus important ici est que la dernière partie de ce chapitre, intitulée « Un système ? »<sup>24</sup>, soit bien peu concluante. Une analyse comparative fouillée des descriptions de Wittgenstein, de Katz, de Bühler, et bien d'autres ne peut donner lieu qu'au constat déjà posé dans les autres chapitres : beaucoup de questions soulevées par Wittgenstein se retrouvent, parfois dans des formulations assez proches, chez l'un ou l'autre psychologue descriptif, mais là où ces derniers reconnaissent l'expression de concepts, le premier n'y voit que celle de termes de ressemblance de famille. Mulligan se heurte ici comme toujours à ce mur que Wittgenstein se refuse à franchir, celui de la représentation.

Le plus curieux dans cet ouvrage, est que toutes ces difficultés, pour ne pas les qualifier d'impasses, sont bien relevées par Mulligan dès l'introduction. Il souligne que « *tous les héritiers de Brentano, comme leur maître, sont ainsi persuadés qu'ils détiennent la clé d'une épistémologie qui convient à leur descriptions et leur permet de les avancer. [...] Au sein de la tradition phénoménologique, cette épistémologie s'enrichit d'autres capacités, comme celle de pouvoir saisir les essences et « espèces » atemporelles, ainsi que leurs connexions non moins atemporelles (Wesenzusammenhänge) au travers des intuitions d'essence* ».<sup>25</sup> Or, chez Wittgenstein, la description est suivie d'un silence sur la nature de ce qui est décrit. Le lecteur est invité à « *regarder, à scruter, à voir de près, même s'il est certain que jamais nos yeux ne nous livreront le contenu de ses descriptions.* »<sup>26</sup> Mulligan est assurément un lecteur rétif à cette invitation à la contemplation silencieuse, instrument thérapeutique privilégié de Wittgenstein pour écarter les tentations philosophiques. D'une certaine façon, Wittgenstein est coupable aux yeux de Mulligan de ne pas avoir su tirer parti de ses propres descriptions, alors qu'il partageait là avec les héritiers de Brentano un outil puissant.

Le chapitre I analyse bien cette situation, au point que l'on se

---

<sup>23</sup> Ibid., p172.

<sup>24</sup> Ibid., p172-180.

<sup>25</sup> Ibid., p15.

<sup>26</sup> Ibid., p15.

demande après sa lecture s'il est nécessaire de lire les suivants. Le paragraphe intitulé « Description, vision et cécité »<sup>27</sup> rappelle la prédilection commune à tous ces philosophes pour la rhétorique de la vision, assimilée peut-être trop rapidement par Mulligan à celle de l'intuitionnisme.<sup>28</sup> Wittgenstein, depuis le *Tractatus* jusqu'à la fin de sa vie, revient toujours à l'enjeu philosophique d'un regard correct posé sur le monde. La citation du §66 des *Recherches Philosophiques* par Mulligan, « *Ne pense pas, regarde plus tôt* », est très intéressante, intervenant au cœur d'un exposé sur les ressemblances entre Wittgenstein et les phénoménologues, précisément sur cette compréhension de l'activité philosophique comme vision. Cette démarche peut être qualifiée « d'intuitionniste » à juste titre sans doute dans le cas de Husserl, motivé par une quête des fondements analogue à celle de Hilbert, et recherchant une « *intuition aussi pure que possible* »<sup>29</sup>, afin de percevoir dans la plus grande transparence les essences, leurs liaisons essentielles et les formes logiques. Husserl et Wittgenstein ressentent tous deux une insatisfaction liée à une forme de cécité, qu'il faut guérir. Mais la cure et l'effet de la guérison diffèrent. Mulligan remarque avec justesse que les intuitionnistes accordent une grande importance à ce qu'ils ont eux-mêmes vu. Et c'est ainsi, qu'ils s'autorisent le passage à l'étape suivante, à l'instar de Reinach, pour qui la phénoménologie n'est pas seulement une activité, elle découvre l'existence de lois d'essence, « *une des choses les plus importantes en philosophie [...] et une des choses les plus importantes au monde* ».<sup>30</sup> Voilà bien pourquoi le terme intuitionnisme ainsi entendu ne saurait s'appliquer à Wittgenstein. Car dans son incitation à voir correctement, il s'agit bien plutôt de se désengager d'une vision qui prendrait trop d'importance aux yeux du philosophe et le tiendrait captif.

Il semble bien que Mulligan n'ait pas pris toute la mesure de cette conviction wittgensteinienne, comme le démontre sa tentative de nivellement des mises en garde de ce dernier au sujet des risques de produire une mythologie de processus psychologiques avec les exemples de confusions et d'erreurs relevés par les disciples de Brentano inquiets de la diversité de leurs intuitions. Car ils sont conscients que si certaines

---

<sup>27</sup>. Ibid., p35.

<sup>28</sup>. Ibid., p35.

<sup>29</sup>. Ibid., p35, cf. Note 3.

<sup>30</sup>. Ibid., p36.

intuitions paraissent conduire à la connaissance sûre de vérités non contingentes, d'autres ne le font pas. Mais rien de tel pour Wittgenstein, qui a bien diagnostiqué la véritable tentation qui se cache derrière toute description qui se donnerait pour fondement d'une théorie, qui prétendrait donner accès à un contenu singulier d'un autre ordre, à une essence ou une intention de jugement. Car « *fixer du regard est un phénomène étroitement lié à l'ensemble du puzzle solipsiste.* »<sup>31</sup>. La prétendue intuition du philosophe métaphysicien ou du psychologue n'est qu'un symptôme de type solipsiste : plus le philosophe concentre son regard sur les choses, plus elles semblent avoir un coefficient de subjectivité et en viennent à paraître des « *choses vues* ». <sup>32</sup> C'est en ayant lui-même mené un long combat contre cette tendance morbide de l'esprit, que Wittgenstein a compris que toute tentative philosophique pour « sortir » la perception d'un aspect, du voir-comme ou de son interprétation descriptive du seul plan de la représentation langagière était un signe de confusion mentale. Ce faisant, il avait renvoyé dos à dos, idéalisme, solipsisme et réalisme comme étant les différentes facettes d'une seule et même manifestation pathologique. Les recherches approfondies de Mulligan sur la diversité des courants épistémologiques de la philosophie autrichienne et de l'école philosophique d'Europe centrale peuvent conduire ainsi à un résultat très satisfaisant pour le lecteur de Wittgenstein : en tenant compte des intrications et des oscillations fréquentes de leurs représentants entre des positions réalistes et nominalistes, on apporterait des éléments très convaincants en faveur de son analyse. Mulligan lui-même offre encore incidemment des arguments à son adversaire, lorsqu'il cite au chapitre VIII un commentateur de Husserl qui « *relève la tension, au sein de la phénoménologie, entre son analyse de la connaissance et l'exigence de systématité, en particulier en ce qui concerne les relations de justification entre les parties d'un système : la première conduit au réalisme, la seconde à l'idéalisme.* »<sup>33</sup> Précisons que Mulligan, tout au long de ce dernier chapitre consacré à l'analyse des certitudes, relève le double défi de présenter des éléments en faveur d'une thèse selon laquelle l'épistémologie de Husserl serait anti-fondationaliste<sup>34</sup>, sans perdre de vue son plaidoyer en faveur

<sup>31</sup>. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data* (p59, p66); *Le Cahier bleu et le cahier brun* (p270).

<sup>32</sup>. Sass (2010, p66-67).

<sup>33</sup>. Mulligan (2012, p199) ; il s'agit d'une citation de R. Winkler in *Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1921, p76 s.

<sup>34</sup>. *Ibid.*, p197.

d'une philosophie de Wittgenstein totalement imprégnée de « *Systemgedanke* »<sup>35</sup>.

Sur la comparaison entre Wittgenstein et Husserl, beaucoup d'études ont été menées, outre celles déjà mentionnées de Kevin Mulligan, avec des conclusions plus ou moins nuancées. On peut certes reconnaître chez le dernier Husserl des préoccupations communes avec l'auteur de *De la certitude*, ce n'est pas pour autant que leurs chemins se croisent, ni même qu'un simple dialogue peut s'instaurer. Il demeure en effet chez le philosophe allemand un présupposé de taille qui lui invalide définitivement l'estime de Wittgenstein. Comment faire entendre à celui qui proclame que « *la philosophie n'est rien d'autre que rationalisme, et ce de part en part* »<sup>36</sup>, que « *le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible [...] Il n'est pas fondé. Ni raisonnable, ni déraisonnable non plus. Il est là comme notre vie.* »<sup>37</sup>. La confiance exclusive du philosophe aux principes de la Raison et son penchant à en surestimer les pouvoirs a toujours paru inquiétante à Wittgenstein et pour ainsi dire non naturelle.<sup>38</sup> Husserl lui-même, comme le rappelle Mulligan, a conscience que si « *l'analyse phénoménologique* » est si difficile, c'est « *parce qu'elle requiert une direction de pensée et d'intuition antinaturelle* »<sup>39</sup>, pour ce faire, nous devons aller à l'encontre « *d'habitudes profondément enracinées qui ont été constamment renforcées depuis l'aube de notre développement mental.* » Comment exprimer mieux la démarche radicalement opposée à la solution wittgensteinienne du *Lebensproblem*, entendue comme une histoire naturelle, à savoir la description des jeux de langage insérés dans nos formes de vie ? Tout rapprochement entre Husserl et Wittgenstein ne peut-être que superficiel. Certes, ils sont entrés tous les deux dans un projet descriptif en philosophie, mais ce sont les présupposés rationalistes de Husserl qui le conduisent à passer de la description à la théorie, alors que le rôle contingent de la rationalité dans l'analyse des jeux de langage maintient Wittgenstein jusqu'au bout dans une démarche descriptive qui ne peut que relier « l'apparence à l'apparence », « le vécu au vécu. »<sup>40</sup> Ce fossé entre les deux philosophes creusé par ces conceptions opposées de

---

<sup>35</sup>. Ibid., p199.

<sup>36</sup>. Husserl (1976, §73, p302).

<sup>37</sup>. Wittgenstein, *De la certitude*, §559.

<sup>38</sup>. Cf. Rigal (2003).

<sup>39</sup>. Mulligan (2012, p36).

<sup>40</sup>. Wittgenstein, *Remarques sur les couleurs* (§§ 232 et 234).

la rationalité, est beaucoup trop important pour pouvoir être comblé ou plutôt négligé, or c'est ce que propose Mulligan. Rencontrant à chaque instant des désaccords entre Wittgenstein et les héritiers des Brentano qui proviennent toujours de cette opposition sur le statut des descriptions, l'auteur annonce purement et simplement qu'en dépit de leur intérêt certain, « *il en sera fait par la suite abstraction.* » « *L'évaluation des descriptions de nos penseurs austro-allemands se concentrera ainsi sur la question de savoir si les descriptions de Wittgenstein les plus plausibles ne doivent pas être considérées comme des fragments des différentes descriptions systématiques les plus plausibles offertes par ses prédécesseurs.* »<sup>41</sup> De fait, le projet de Mulligan paraît résolument conditionné par le postulat suivant: on admettra que la description systématique est possible. Si tel est le cas, pourquoi en effet ne pas envisager le passage à la théorisation, plutôt que de s'imposer un veto thérapeutique ? « *Si plusieurs règles concernant un domaine donné forment un système, la meilleure explication de son existence ne doit-elle pas faire référence à un système de connexions nécessaires entre les phénomènes eux-mêmes qui sont à leur tour expliquées par l'essence de ces phénomènes ? Ce livre n'apporte pas plus de réponses à ces deux questions qu'il n'en a présupposées.* »<sup>42</sup> De plus, Mulligan semble supposer que toutes les descriptions systématiques sont directement comparables. Sans doute, d'un point de vue strictement quantitatif, à côté de la multiplication des interprétations de la psychologie descriptive due à la transgression de cette limite, les remarques de Wittgenstein apparaissent comme des parentes pauvres. Mais cette mise en parallèle est-elle seulement possible ? Mulligan soutient que Wittgenstein lui-même pratiquait la description systématique, tout en notant une différence de statut entre ses descriptions et celles des phénoménologues. Mais s'agit-il seulement de cela ? Il faudrait revenir brièvement pour clore ce compte rendu sur l'allusion lapidaire du chapitre VIII, affirmant l'omniprésence de la *Systemgedanke* dans la pensée de Wittgenstein.

Cette affirmation de Mulligan s'appuie sur une seule référence, un ouvrage de P. Lange étudiant les rapports entre Wittgenstein et Schopenhauer. Lange s'intéresse à une préoccupation constante chez Wittgenstein, héritée de Schopenhauer, celle de développer une philosophie organique. Elle portera ses fruits bien au-delà du *Tractatus*,

---

<sup>41</sup>. Mulligan (2012, p16)

<sup>42</sup>. *Ibid.*, p225

comme l'atteste cette remarque extraite du *Yellow book* :

There is a truth in Schopenhauer's view that philosophy is an organism, and that a book on philosophy, with a beginning and end, is a sort of contradiction. One difficulty with philosophy is that we lack a synoptic view.<sup>43</sup>

Lange a démontré que Wittgenstein avait résolu ce problème du commencement et de la fin, notamment en modifiant le *Darstellungsprogram* de Schopenhauer. L'intérêt de cette thèse réside en ce qu'elle propose un traitement approfondi de la forme du *Tractatus*, notamment dans son système de numérotation des propositions, auquel Wittgenstein tenait tant, et qui est indissociable de l'expression de sa pensée. Wittgenstein a su ainsi surmonter dans le *Tractatus* la contradiction de la forme et du fond, ce qui est le propre de l'œuvre d'art. Tandis que Schopenhauer opposait organicité et enchaînement linéaire, Wittgenstein les a réunis. En tenant compte de la linéarité, mais dans une organisation des remarques principales plus subtile, il a renforcé le caractère organique du tout, en le « montrant ». Une telle conception, organique et non théorique, de la *Systemgedanke* n'entre pas dans le « programme » de Mulligan. A l'encontre des présentations systématiques de la psychologie descriptive, qui demeurent à la surface des phénomènes, les descriptions de Wittgenstein n'ont ainsi pas besoin d'être à leur tour expliquées, elles méritent d'être approfondies. D'ailleurs, n'est-ce pas en pensant à certains de ses prédécesseurs austro-allemands que Wittgenstein avait noté cette remarque : « Où les autres passent outre, je m'arrête » ?<sup>44</sup>

### **Bibliographie**

- Cometti, J.P. & Mulligan, K. (eds.) (2001) - *La Philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et Actualité* (Paris, Vrin)
- Haller, R. (1993) - *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

---

<sup>43</sup>. Wittgenstein lectures, Cambridge 1932-1935, p43.

<sup>44</sup>. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, 66.

- Husserl, E. (1976) - *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (traduction française de G. Granel, Paris, Gallimard, §73)
- Mulligan, K. (2012) - *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande* (Paris, Vrin)
- Mulligan, K. (1991) - Colours, Corners and Complexity : Meinong and Wittgenstein on some Internal Relations (in B.C. Van Fraassen, B.Skyrms, W. Spohn (eds), *Existence and Explanation : Essays in Honor of Karel Lambert*, Dordrecht, Kluwer, p.77-101)
- Mulligan, K. (2006) - Soil, Sediment and Certainty (in M.Textor (ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, Londres, Routledge, p.89-129)
- Mulligan, K. (2004) - L'essence du langage, les maçons de Wittgenstein et les briques de Bühler  
(URL : <http://htl.linguist.jussieu.fr/dosHEL.htm> ; tr.française de Wittgenstein's Builders and Bühler's Bricks, 1997)
- Mulligan, K. (2011) - Wittgenstein et ses prédécesseurs austro-allemands (Conférences Hugues Leblanc, Montréal, I "De l'esprit et de l'âme", II "Eprouver vs Vouloir Dire, Vouloir, Se Souvenir", III "Significations primaires et secondaires", *Philosophiques*, vol.38(2), p. 5-69)
- Ouelbani, M. (2010) - Wittgenstein, ses prédécesseurs et ses contemporains (in A.Reboul (éd), *Philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan*, Genève,  
URL: <http://www.philosophie.ch/kevin/festschrift/>)
- Rigal, E.(2003) - Au commencement était l'action : Wittgenstein et Husserl (*Noesis*, vol.5, p.153-185)
- Sass, L.-A. (2010) - *Les paradoxes du délire, Wittgenstein, Schreber et l'esprit schizophrénique* (Ithaque)
- Toccafondi, F. (2004) - Karl Bühler and Neopositivism, Reasons for a non-convergence (*Les dossiers de HEL* [supplément électronique à la revue *Histoire Epistémologie Langage*], n°2, Paris, SHESL, p.2)
- Wittgenstein, L. (1984) - *Remarques mêlées* (TER)
- Wittgenstein, L. (1997) - *Remarques sur les couleurs* (TER)
- Wittgenstein, L. (2004) - *Recherches philosophiques* (Paris, Gallimard)
- Wittgenstein, L. (1993) - *Tractatus Logico-Philosophicus* (Paris, Gallimard)

Wittgenstein, L. (1994) - *Le cahier bleu et le cahier brun* (Paris, Gallimard)

Wittgenstein, L. (1989/1994) - *Remarques sur la philosophie de la psychologie, I & II* (Mauvezin, TER)

Wittgenstein, L. (1982) - *Notes sur l'expérience privée et les sense data* (Mauvezin, TER)

Wittgenstein, L. (2006) - *De la certitude* (Paris, Gallimard)

Wittgenstein, L. (1979) - *Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35*, (Alice Ambrose (ed.), Blackwell)