

Le déversoir modal

Stéphane Chauvier*
(Université de Paris-Sorbonne)

L'une des nouveautés de la métaphysique analytique, si on la replace dans l'histoire de la métaphysique, réside moins dans ses objets que dans sa méthode. On pourrait résumer cette nouveauté méthodologique en disant qu'aux yeux des métaphysiciens analytiques ou des plus typiques d'entre eux, la connaissance de l'ameublement ontologique du monde ne prend la forme ni d'une enquête empirique, ni d'un exercice de l'intuition intellectuelle, mais ni non plus d'une série de preuves directes ou apagogiques. Elle prend la forme d'une exploration dialectique de la justifiabilité de certains choix.

Illustrons d'emblée cette particularité méthodologique par le problème traditionnel des universaux : y a-t-il dans le monde des entités universelles, des entités simultanément et intégralement présentes en une multiplicité d'individus réellement distincts et spatialement séparés ? La réponse à cette question ne paraît pas pouvoir dépendre d'une enquête empirique. Elle pourrait en revanche dépendre d'un acte d'intuition intellectuelle, comme le prétendait Platon. Mais, plus certainement, on sera tenté de procéder par voie démonstrative, en prouvant qu'il est logiquement impossible que de telles entités existent ou, à l'inverse, en prouvant qu'il est logiquement nécessaire qu'il en existe : ce sont par exemple des arguments du premier type qu'Ockham opposait aux partisans des natures communes.

La métaphysique analytique ouvre une quatrième voie méthodologique : non plus témoigner de ses visions intellectives ou prouver des vérités ontologiques concernant les universaux, mais donner des raisons de *choisir de croire* qu'il y a des universaux ou de *choisir de croire* qu'il n'y en a pas, des raisons propres à amener autrui à faire le même choix de croyance ontologique.

* Stéphane Chauvier est professeur à l'Université de Paris-Sorbonne. Outre des travaux d'éthique économique et sociale, ses recherches et publications concernent diverses questions de métaphysique et d'épistémologie mêlées. Dernier ouvrage paru : *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010 (prix Montyon 2011 de l'Académie française).

Ce parti méthodologique est évidemment intrigant, parce que si l'on peut comprendre que quelqu'un choisisse de croire ou d'essayer de croire en l'existence de Dieu et en l'immortalité de son âme, il est plus énigmatique de comprendre comment la vie d'un homme peut être changée par le fait de croire qu'il y a des universaux plutôt que des tropes : il est difficile de voir d'où peut venir la *force psychique de croire* en des choses pareilles.

Mais au delà de son étrangeté psychologique, cette méthode a des effets évidents sur la nature de la connaissance métaphysique et sur le rôle que la raison peut jouer dans cette connaissance. Car la nouveauté de cette méthode se mesure essentiellement, non par contraste avec la méthode empirique ou la méthode de l'intuition intellectuelle, mais par contraste avec la méthode dont Kant pensait qu'elle était la méthode canonique de la métaphysique « dogmatique », celle des preuves *a priori*, directes ou apagogiques. Il y a en effet entre cette méthode de la métaphysique dogmatique et la méthode de la métaphysique « analytique » la même différence qu'entre une démonstration de l'existence de Dieu et une justification du choix de croire qu'Il existe. Les raisons propres à justifier un choix sont simplement d'une tout autre nature que des raisons propres à prouver une vérité. Elles enveloppent, de manière essentielle, le moment subjectif du choix et se réfèrent fatalement à *l'intérêt* de faire ce choix. Elles sont des *raisons pratiques* ou des embrayeurs de volonté, plus que des raisons théoriques ou des fondements de vérité.

David Lewis est de ce point de vue un métaphysicien analytique des plus typiques, à la manière d'un idéal-type de cette orientation qu'on pourrait dire décisionniste de la connaissance métaphysique, décisionnisme raisonné certes, décisionnisme tourné vers la croyance plus que vers l'action et ses valeurs sans doute, mais décisionnisme quand même, si l'on veut bien admettre qu'incliner la volonté par des raisons de croire n'est pas la même chose que soumettre l'entendement par des preuves apodictiques. La thèse métaphysique la plus connue et la plus provocante de Lewis, celle qui veut qu'il y ait une pluralité de mondes (possibles) ne se distinguant du monde actuel que par le fait que nous n'y sommes pas, cette thèse est explicitement présentée par Lewis comme une thèse qu'il a choisie de croire vraie pour de certaines raisons. Dans *On the Plurality of Worlds* [désormais « *PW* »], Lewis ni ne porte témoignage de ses intuitions intellectuelles, ni ne prouve directement ou apagogiquement qu'il y a une pluralité de mondes : mais il donne à son lecteur des raisons variées de choisir de le croire à son tour.

Nous voudrions nous pencher ici autant sur ces raisons que sur l'étonnant choix de croyance sur lequel elles sont censées embrayer. Notre hypothèse est qu'il n'est pas possible qu'un homme ait sincèrement cru tout ce que Lewis a dit croire. Lewis n'ayant cependant pas cherché à tromper son lecteur, c'est par conséquent le sens du mot « croire », lorsqu'il s'applique à des matières d'ontologie, qu'il nous faudra chercher à redéfinir.

I. Services rendus

Pourquoi choisir de croire en une pluralité de mondes ? « Parce que cette hypothèse nous rend service et que c'est une raison de penser qu'elle est vraie », affirme Lewis (*PW*, p. 3).

Ré-exprimons cette réponse abstraitement : pourquoi choisir de croire que p ? Parce que p nous rend service et que c'est une raison de penser que p est vraie.

Le point central est de bien distinguer cette formulation d'une formulation plus courante : « Pourquoi choisir de croire que p ? Parce que croire que p nous rend service ». Pourquoi choisir de croire que je ressusciterai d'entre les morts ? Parce que cette croyance m'aide ou va m'aider à vivre. Pourquoi choisir de croire que je vais guérir ? Parce que croire que je vais guérir va m'aider à guérir.

Une chose est le service rendu par une *croyance*, service qui peut *expliquer* que l'on s'efforce de croire un certain contenu propositionnel, une autre est le service rendu par un *contenu propositionnel*, service qui peut donner une *raison* de croire ce contenu ou de s'efforcer de le croire. Dans un cas, on pourrait dire que le contenu est l'occasion de croire, l'essentiel du service rendu étant à mettre au compte de l'état de croyance. Dans l'autre cas, c'est le service théorique rendu par le contenu crédible qui donne une raison de choisir de croire ce contenu.

La position de Lewis relève de ce second cas de figure. Ce sont les services rendus par l'hypothèse de la pluralité des mondes qui nous donnent une raison de penser que cette hypothèse est vraie, de croire ou de chercher à croire qu'il y a une pluralité de mondes.

II. L'Hypothèse

Quel genre de services peut dès lors rendre une hypothèse de ce genre ? Rappelons d'abord en quoi consiste cette hypothèse. Exprimée très

simplement, elle revient à dire que toute description de la façon dont *ce* monde *aurait pu être* est la description de la façon dont *un* monde *est*, un autre monde, un monde parallèle et alternatif à celui-ci. Dire que César aurait pu ne pas franchir le Rubicon, c'est dire qu'il y a un monde dans lequel César ne franchit pas le Rubicon. Plus exactement, c'est dire qu'il y a un monde dans lequel une contrepartie de César ne franchit pas le Rubicon. Pourquoi « contrepartie » ? Parce que si César est dans ce monde, il ne peut être en même temps dans un autre. Ce qu'il y a dans un autre, c'est donc une contrepartie de César, un individu de chair et d'os semblable à César par son origine, ses caractéristiques intrinsèques, son rôle historique, sauf qu'au moment fatidique, il ne franchit pas le Rubicon, de sorte que ce monde connaît, à partir de là, une histoire alternative à celle qui s'est déroulée dans le nôtre. Et comme cette histoire alternative a elle-même ses alternatives, c'est tout un empilement de mondes alternatifs incluant des contreparties de César qu'il faut imaginer.

Si on laisse de côté les problèmes soulevés par cette notion de contrepartie¹, l'hypothèse de la pluralité des mondes peut se résumer de la manière suivante. Notre monde, ce monde, n'est que l'un parmi une infinité d'autres. Chaque monde est une totalité méréologique, rassemblant des entités spatio-temporellement reliées de proche en proche les unes aux autres. Tous ces mondes et toutes les choses dans ces mondes *sont*, au même degré². La seule particularité de notre monde, de ce monde, est que nous y sommes. Les habitants de chaque monde ont, de leur monde, la même appréhension que nous du nôtre : il est, pour eux, *ce* monde, le monde actuel. « Actuel » n'a donc aucune portée ontologique. Comme « maintenant » ou « ici », c'est un concept indexical qui réfère à un monde en exploitant l'ancrage du sujet pensant dans la situation de référence³.

Tous ces mondes de même statut ontologique ont néanmoins une topologie logique, qui les répartit les uns par rapport aux autres selon une relation d'accessibilité. Par exemple, un monde dans lequel une contrepartie de César franchit le Rubicon est séparé du nôtre par un monde dans lequel une contrepartie du petit Rubicon a subi un accident géologique le

¹ Lewis défend sa conception des contreparties dans *PW*, chap 4, p. 192 sq. Nous neutraliserons dans la suite de ce travail les problèmes soulevés par cette théorie des contreparties, pour nous concentrer uniquement sur le pluricosmisme et la manière dont il est motivé.

² « Je n'ai pas la moindre idée de ce que peut bien être une différence dans la manière d'exister. » (*PW*, p. 2).

³ Pour une critique de cette conception indexicale de l'actualité, cf. van Inwagen (2001, p. 165 sq).

transformant en vaste Rubicar⁴. Cette topologie s'étendant infiniment loin, il y a, à des milliers de mondes du nôtre, des mondes radicalement étrangers au nôtre, des mondes dans lesquels les objets ont des propriétés dont nous n'avons pas la moindre idée. Cette topologie logique n'est toutefois pas une topologie réelle. Les mondes ne sont pas à de certaines distances spatiales ou temporelles les uns des autres, comme le sont les amas de galaxies dans notre univers. Les mondes « sont isolés : il n'y a pas de relations spatio-temporelles entre les choses qui appartiennent à ces mondes. Rien de ce qui se produit dans un monde ne peut influencer causalement sur ce qui se passe dans un autre » (*PW*, p. 2).

III. Expliquer et réduire

On conçoit sans doute qu'on puisse être quelque peu troublé quand un philosophe manifestement sérieux nous dit croire des choses pareilles. Mais ces choses, d'après ce philosophe, nous rendent service : c'est-à-dire que l'hypothèse qu'il y a effectivement un tel empilement de mondes nous rend service. Quel service ?

On peut admettre qu'une hypothèse quelconque, c'est-à-dire, en dernière analyse l'admission théorique d'un fait ou d'une classe de faits ou bien de l'existence d'une entité ou d'une classe d'entités, ne peut rendre qu'un service *théorique*. Elle facilitera l'accomplissement d'une opération théorique ou bien rendra possible son exécution. Une croyance, en tant qu'état mental inclus dans la vie d'un sujet, peut sans doute rendre un service pratique : rendre la vie plus aisée, moins pesante, moins angoissante. Mais, nous l'avons rappelé, ce n'est pas la croyance qu'il y a une pluralité de mondes qui rend service, mais c'est l'admission théorique de la pluralité des mondes qui rend un service et qui, à cause de cela, nous donne une raison de croire à cette pluralité des mondes. Admettre théoriquement une pluralité de mondes doit donc, non pas faciliter la vie de celui qui y croit, mais lui faciliter l'accomplissement de certaines opérations théoriques.

Si l'on s'interroge sur les opérations théoriques qu'une hypothèse théorique peut faciliter, on songera sans doute au premier chef à l'*explication*. L'hypothèse qu'il existe un fait de type F ou une entité de type E permet d'expliquer tel ou tel phénomène. Croire en la vérité de cette hypothèse, c'est procéder à une inférence à la meilleure explication.

⁴ Et, dans ce monde, la contrepartie de César se noie en traversant le Rubicar.

Mais ce n'est pas du tout ce genre de services que la pluralité des mondes peut rendre. Les mondes n'expliquent rien, ne serait-ce que parce que les mondes sont entièrement déconnectés les uns des autres, qu'ils n'interagissent pas entre eux, qu'ils sont comme des monades ou des absolus. Au mieux, l'hypothèse de la pluralité des mondes pourrait-elle permettre d'expliquer que nous *pensons* modalement. L'explication serait la suivante : nous pensons modalement *parce que nous avons des mondes sous les yeux* et ne pouvons pas ne pas comparer en permanence ce qui s'y passe. Quand nous pensons : « César aurait pu ne pas franchir le Rubicon », nous ne ferions que témoigner de notre observation d'un monde dans lequel une contrepartie de César ne franchit pas le Rubicon.

Reste qu'il est très difficile d'appeler cela une explication. Il est difficile d'affirmer sérieusement que c'est *parce que* nous voyons des mondes et comparons ce qui se passe en eux que nous pensons modalement⁵. C'est plutôt que nous pouvons comprendre ou interpréter les choses comme cela, que nous pouvons *voir* la pensée modale *comme* un exercice de comparaison intercosmique. Mais ce service heuristique que peut rendre l'hypothèse de la pluralité des mondes quand on la confronte à la pensée modale n'est clairement pas de nature à nous donner une raison de croire que cette hypothèse est vraie. Je peux voir la frondaison d'un arbre comme une tête de dragon : mais qui irait jusqu'à y trouver une raison de croire que ceci est une tête de dragon ?

Mais il n'y a pas que l'explication dans la vie théorique. Expliquer est certes une opération très importante, dès lors que, selon la maxime d'Aristote, connaître vraiment, c'est connaître par la cause. Mais connaître vraiment, c'est aussi connaître ce qu'il y a vraiment. C'est-à-dire ne pas prendre ce qui paraît être pour ce qui est. Connaître vraiment, c'est ne pas être dupe des apparences.

Il nous semble qu'aux yeux de Lewis, le principal service rendu par la pluralité des mondes, c'est d'être un formidable outil de réduction des apparences.

[Les mondes] nous donnent les ressources nécessaires pour réduire la diversité des notions que nous devons accepter comme primitives et par là pour améliorer l'unité et l'économie de la théorie qui est notre préoccupation professionnelle, la théorie totale, l'ensemble de ce que nous tenons pour vrai » (*PW*, p. 4).

⁵ Lewis ne le soutient d'ailleurs pas puisqu'il nie même qu'une accointance causale soit nécessaire pour expliquer une connaissance. Cf. *PW*, §2.4 : « How do we know », p. 108 *sq.*

Les mondes sont comme un déversoir dans lequel on peut évacuer ce qu'il y a de trop dans le monde et par extension, nous allons y revenir, ce qu'il y a de trop *dans chaque monde*. Il faut multiplier les mondes pour simplifier l'ontologie de chaque monde⁶.

IV. Deux manières de ne pas être

Avant d'examiner comment les mondes peuvent servir de déversoir pour ce qui est de trop dans le monde, il nous faut d'abord comprendre en quel sens quelque chose peut être *ontologiquement* de trop et exiger d'être *réduit* et éventuellement *évacué* dans le déversoir modal. Dire que quelque chose est ontologiquement de trop, c'est dire que ce quelque chose *semble* être, mais *n'est pas*. Seulement, il y a deux manières de ne pas être. Quelque chose peut ne pas être du tout et constituer une *illusion* produite par l'imagination. Par exemple, à quelqu'un qui fait figurer de purs esprits ou des anges dans son ontologie personnelle, on pourra opposer que ces entités n'existent pas du tout, que ce sont des inventions de son esprit, des fictions. Mais quelque chose peut aussi ne pas exister, non au sens où il n'existe pas du tout, mais au sens où, pour reprendre un concept fondamental de la métaphysique traditionnelle, il n'a pas d'*être par soi* ou d'étantité propre, au sens, par conséquent, où tout son être consiste dans l'être d'autre chose à quoi il peut donc être réduit. Par exemple, un platonicien traditionnel peut faire figurer, dans son ontologie personnelle, l'Un, la Dyade, la Triade, etc. Si on lui oppose que ces entités sont de trop, que ces entités n'existent pas, on ne veut pas dire qu'elles n'existent pas du tout, qu'il y a rien de tel que le nombre Un, le nombre Deux, le nombre Trois. On ne dit pas que ce sont des illusions ou des fictions. On dit plutôt que l'être de ces choses consiste tout entier dans l'être d'autre chose, par exemple dans l'être des classes de choses singulières. Ce qui est de trop, c'est donc moins l'entité elle-même, que l'être par soi ou l'être propre de cette entité. Ce qui est de trop, c'est moins l'entité que l'étantité de l'entité⁷.

⁶ La citation précédente de Lewis peut laisser penser que ce qu'il s'agit de réduire, c'est le nombre de *notions*, qu'il s'agit donc de simplifier « l'idéologie » en isolant des notions primitives et en définissant les autres à partir d'elles. Mais, en réalité, nous allons voir que c'est de réduction ontologique qu'il s'agit au premier chef.

⁷ Certes « étantité » et « entité » sont étymologiquement le même mot : *entitas*. Mais les usages de ces mots nous semblent rendre intelligible la distinction entre un quelque chose (« une entité ») et l'être propre ou par soi de quelque chose (son « étantité », voire son « étance »). Pour un essai de clarification du vocabulaire traditionnel de l'être, cf. notre « Modes d'être », in V. Carraud & S. Chauvier (2009, p. 111-134).

Si l'on veut donc comprendre les services rendus par la pluralité des mondes, ce qu'il faut avoir présent à l'esprit, c'est cette seconde façon d'être ontologiquement de trop : non en semblant exister, alors qu'on n'existe pas, mais en semblant exister par soi, alors qu'on existe en et par autre chose. Les mondes vont être cet autre chose à quoi l'être de certaines entités de *notre* monde va être réduit. Les mondes vont être le *reductans* du *reductandum* de ce monde ou, du moins, d'une partie de celui-ci.

V. Ontologie minimale et ontologie ultraminimale

Comment identifier ce *reductandum* ? En cherchant d'abord à identifier ce qu'il doit *minimalement* y avoir dans *ce* monde, dans notre monde. Mais ce qu'il doit *minimalement* y avoir dans *ce* monde, c'est ce qu'il doit *minimalement* y avoir dans *un* monde dans lequel il y a quelque chose. En effet, le minimum absolu, c'est rien. Mais, dans ce monde, notre monde, il y a quelque chose, et non pas rien⁸. Il y a donc au moins dans ce monde ce qu'il doit *minimalement* y avoir dans un monde dans lequel il y a quelque chose. Quoi ?

La réponse à cette question prend, aux yeux de Lewis, la forme d'une vérité *a priori* : « C'est une vérité *a priori* que toute vérité contingente est rendue vraie, d'une manière ou d'une autre, par un réseau d'instanciations de propriétés fondamentales et de relations par des choses particulières⁹ ». Cette vérité *a priori* enveloppe certes quelques présuppositions. La première est que notre monde vérifie des vérités contingentes¹⁰. La seconde est que « la vérité survient sur l'être » (*ibid.*).

⁸ Un monde étant pour Lewis « la somme méréologique maximale des choses spatio-temporellement connectées » (*PW*, p. 73), un monde vide ne lui paraît pas possible. Il est vrai de tout monde qu'il y a quelque chose dans ce monde, donc il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et impossible qu'il n'y ait rien. Reste que, quand les métaphysiciens anciens envisageaient, à l'instar de Leibniz, qu'il y ait eu rien plutôt que quelque chose, ils n'envisageaient pas la possibilité qu'il y ait eu un monde ne contenant rien, mais qu'il n'y ait pas eu de monde. Il est donc évident que la possibilité (éventuelle) qu'il n'y ait rien ne peut figurer dans la liste des « mondes possibles ».

⁹ « Humean Supervenience Debugged », in (Lewis, 1999, p. 225 [*Papers in Metaphysics and Epistemology* désormais *PME*]).

¹⁰ Serait-il possible que toute vérité fût nécessaire ? Si une vérité nécessaire est une vérité vérifiée par tous les mondes, il ne pourrait y avoir un monde ne vérifiant que des vérités nécessaires que si la totalité de ce monde était répliquée dans tous les mondes. Ce cas de figure supposerait, soit que tous les mondes fussent identiques ou fussent de parfaits duplicata les uns des autres, soit qu'il y ait un cœur dupliqué de tous les mondes, cœur qui serait le tout d'un certain monde ne contenant, lui, que des vérités nécessaires. Une difficulté est la suivante : pouvons-nous savoir que notre monde n'est pas le cœur des

Mais si l'on admet qu'il y a des vérités contingentes, des vérités qui ne sont pas elles-mêmes *a priori*, alors c'est une vérité *a priori* que les vérités qui ne sont pas *a priori* sont rendues telles par ce qu'il y a dans le monde qu'elles concernent, et ce qu'il y a dans le monde, c'est au minimum des propriétés et des relations instanciées par des choses singulières.

Cette vérité *a priori* constitue, au sens médiéval de ce terme, une vérité transcendantale¹¹. Elle est vérifiée en tout monde. Plus exactement, s'il y a des mondes, alors cette vérité est vérifiée par chacun. Tout monde se caractérise par un réseau de propriétés et de relations instanciées par des particuliers. Rien ne pourrait être un monde qui ne fut ainsi constitué¹². Ce qui caractérise en revanche *notre* monde, *ce* monde, ou, du moins, nous allons y revenir, ce qui *peut* le caractériser, c'est ce que Lewis appelle la *survenance huméenne*. La survenance huméenne constitue une particularisation de la structure qui est valable pour tout monde. Elle se définit par la présence d'un certain type de relations et d'un certain type de propriétés.

En premier lieu, la survenance huméenne se caractérise par le fait que toutes les relations présentes dans notre monde (et dans tout monde dans lequel la survenance huméenne prévaudrait), sont des « relations spatio-temporelles : relations de distance, spatiales ou temporelles ; relations d'occupation de points spatio-temporels par des choses ponctuelles » (*PME*, p. 225-226).

En second lieu, la survenance huméenne se caractérise par le fait que toutes les propriétés sont des qualités locales représentant des caractéristiques intrinsèques de points spatio-temporels ou des occupants

mondes ? Pouvons-nous savoir qu'il y a des mondes dans lesquels César ne franchit pas le Rubicon ?

¹¹ Rappelons qu'avant de signifier, chez Kant, ce qui relève des conditions de la pensée de tout objet, « transcendantal » désigne ce qui traverse tous les genres d'êtres. Nous appellerons dans ce qui suit « transcendantal » ce qui relève des conditions structurales de tout monde. Nous pourrions dire aussi trans-cosmique, mais la référence aux transcendants nous semblent assez correctement exprimer la présence, chez Lewis, d'un discours sur ce qui est ontologiquement constitutif de tout monde.

¹² Qu'est-ce qui le prouve ? Sur quoi se fonde une telle vérité transcendantale ? Ne pourrait-il y avoir des mondes ne comportant que des propriétés instanciées et nulle relation ? Ou que des relations et nulle propriété ? Ou des instanciateurs nus, sans propriétés ni relations ? Sans doute une preuve de cette vérité transcendantale est-elle dérivable du concept de monde : si quelque chose est un monde, il comporte des relations. S'il comporte des relations, il doit comporter des étants en relations. S'il comporte *des* étants en relations, alors ces étants doivent se distinguer par quelques propriétés. Le fondement de la vérité transcendantale précédente serait donc la conjonction du concept de monde et du principe des indiscernables.

ponctuels des points spatio-temporels, qualités locales et ponctuelles que la physique essaye d'identifier.

Enfin la survenance huméenne se caractérise, en conséquence de ce qui précède, par une manière de règle de clôture : tout ce qui n'est ni relation spatio-temporelle, ni qualité locale intrinsèque « *survient* sur l'arrangement spatiotemporel des qualités locales tout au long de l'histoire, passée, présente et à venir » (*PME*, p. 226).

Quel est le statut de cette thèse de la survenance huméenne ? Elle n'exprime pas une vérité transcendantale. Il n'y a nulle impossibilité à ce qu'un monde comporte d'autres relations que spatio-temporelles, qu'il comporte d'autres propriétés que locales ou qu'intrinsèques, qu'il comporte des interconnexions ontologiques entre régions spatiales ou temporelles. Par exemple, un monde qui comporterait des particuliers durables, des particuliers qui, comme des substances, pourraient être intégralement présents en divers points temporels, un tel monde ne satisferait pas à la survenance huméenne. De même un monde dans lequel l'état énergétique d'un particulier en un point serait « intriqué » avec celui d'un autre particulier en un autre point¹³. S'il y a donc des vérités ontologiques transcendantales, il y a aussi des vérités ontologiques régionales, qui caractérisent des familles de mondes, mais pas tous les mondes, tout simplement parce que, si tout monde est fait de relations, de propriétés et d'instanciateurs particuliers des unes et des autres, il y a des types de relations, des types de propriétés et des types d'instanciateurs différents¹⁴.

Si, dès lors, la thèse de la survenance huméenne exprime une vérité contingente, s'il est possible qu'un monde, donc *notre* monde, ne satisfasse pas à la survenance huméenne, qu'est-ce qui justifie l'adoption, pour notre monde, de cette thèse de la survenance huméenne ? La réponse, nous semble-t-il, est qu'elle exprime ce qu'on pourrait appeler l'*ontologie ultraminimale d'un monde*¹⁵. Le minimum transcendantal n'est pas en effet un minimum absolu. Il y a plus mince que le minimum transcendantal, il y a quelque chose entre le minimum transcendantal et le néant, à savoir un

¹³ C'est une difficulté pour Lewis que la mécanique quantique semble ne pas corroborer la survenance huméenne, lors même que Lewis affirme que c'est à la physique qu'il revient de déterminer ce que sont les propriétés intrinsèques de base des particuliers ponctuels. Cf. *PME*, p. 226, où Lewis affirme qu'il se borne à défendre « la solidité [*tenability*] philosophique de la survenance huméenne ».

¹⁴ Il est très certain qu'il y a une limite à la possibilité d'imaginer des types exotiques de relations, de propriétés, d'instanciateurs particuliers de relations ou de propriétés. L'imagination travaille par recombinaisons, ce qui limite son pouvoir de se représenter une complète altérité.

¹⁵ Dans les limites de l'imagination ontologique, s'entend.

certain type de propriétés et de relations, des propriétés intrinsèques purement locales et des relations purement spatiales ou temporelles. Un monde ne comportant que des propriétés et des relations de ce type est ultraminimal. En conséquence, si la tâche de l'ontologue est de cataloguer ce qui existe vraiment, ce qui possède une pleine étantité, on peut considérer comme une option raisonnable de partir de la survenance huméenne, précisément parce qu'elle représente l'ultra-minimum ontologique qui est à la portée de nos capacités imaginatives. On ne peut imaginer un monde qui serait ontologiquement plus pauvre sans qu'il perde sa mondanité, sans qu'il échoue à être un monde. La survenance huméenne peut donc servir à *traquer les étants véritables* : s'il y a, dans le monde, plus que ce que la survenance huméenne implique, on le découvrira en *échouant* à le réduire à celle-ci.

La survenance huméenne nous semble donc moins un choix esthétique de Lewis ou l'expression d'un attachement « positiviste » à la physique, qu'une sorte de réquisit méthodologique : si la tâche de la métaphysique générale ou de l'ontologie est de déterminer ce qui existe vraiment et si ne pas exister vraiment, c'est être ou bien une fiction ou bien une entité survenante, alors il est de saine méthode de partir d'un socle ontologique ultra-minimal et de voir jusqu'où on peut s'y tenir, d'examiner, autrement dit, si tout ce qui *semble* avoir un être propre irréductible aux relations, qualités et instanciateurs constitutifs de la survenance huméenne peut voir son apparence d'étantité *réduite* de manière à ce que le seul étant véritable soit des particuliers ponctuels porteurs de qualités intrinsèques et en relations spatiotemporelles avec d'autres.

VI. Reductanda

Partir de la survenance huméenne, c'est cependant placer la barre très haut. Si l'on admet en effet que notre monde est correctement caractérisé, d'un point de vue ontologique, par la survenance huméenne, alors l'espace du *reductandum* se révèle particulièrement large : il enferme tout ce qui déroge à ce que nous appellerons le *double principe de ponctualité et de localité*. Si quelque chose semble s'étendre sur plusieurs points spatiaux ou temporels ou bien si quelque chose ne peut être localisé en un point ou être attaché à un point localisé, alors ce quelque chose, non pas n'est pas du tout ou est une construction de notre esprit, mais ce quelque chose n'a qu'une apparence d'être propre : il doit pouvoir se réduire à l'être

d'entités satisfaisants au double principe de ponctualité et de localité, il doit *survenir* sur des particuliers ponctuels, sur des propriétés locales, sur des relations spatio-temporelles.

Or notre monde semble plein de choses qui s'étendent sur plusieurs points spatiaux et temporels ou bien qui ne peuvent être localisées en un point ou être attachées à un point comme une qualité intrinsèque de ce point. Parmi les choses en trop de ce type, on peut citer :

- Les objets macroscopiques étendus dans l'espace : un chien est plus gros qu'un point.
- Ces mêmes objets en tant que substances, étendues dans le temps : un chien qui traverse le temps durant dix ans est étalé sur un grand nombre de points temporels.
- Les actions causales que ces objets semblent exercer les uns sur les autres : une action causale est une relation qui se surajoute à la contiguïté et à la succession spatio-temporelles.
- Les propriétés dispositionnelles de ces objets, localisant dans le présent de ces objets leurs effets possibles futurs.
- Les propriétés de ces objets qui semblent partagées par plusieurs d'entre eux, qui semblent simultanément et intégralement présentes en plusieurs.
- Certaines propriétés et capacités de certains de ces objets, ces propriétés et capacités qui possèdent une direction intentionnelle, qui font que Moscou peut être dans la tête de celui qui est à Paris.

Autrement dit : les corps, les substances, les causes, les dispositions, les universaux, les esprits, toutes entités qui semblent vraiment là dans le monde, qui semblent être véritablement, mais qui, si la survenance humaine prévaut en ce monde, ne peuvent pas avoir d'être propre ou dont l'être doit être identique à celui d'entités orthodoxes.

L'œuvre métaphysique de Lewis est un vaste chantier de réduction de ces entités excédentaires¹⁶. Sans doute, Lewis n'est-il pas le premier réducteur. Mais il fait partie, aux côtés d'Ockham ou de Russell, des Grands Réducteurs. Seulement, ce qui le distingue de ses devanciers, c'est son réalisme extrême et ombrageux. Il y a en effet une facilité à laquelle tout Réducteur peut être tenté de céder : c'est de ravalier les entités sans éantité à des constructions ou des fictions de l'esprit. C'est l'option qu'Ockham avait choisie dans sa lutte contre les Universaux. C'est également l'option que

¹⁶ Dans « Reduction of Mind », Lewis écrit : « Mon réductionnisme à propos de l'esprit est une partie d'un réductionnisme *a priori* à propos de tout, *about everything* » (*PME*, p. 291).

Russell avait adoptée dans son effort pour distinguer les étants véritables et les constructions logiques.

Ce qui nous semble caractériser l'œuvre réductrice de Lewis et expliquer le rôle tout à fait étonnant qu'il fait jouer à la pluralité des mondes, c'est son complet rejet des constructions interpolées au milieu de l'étant. L'esprit est stérile. Il ne projette pas dans le monde des entités qui finissent par s'agréger et se fondre dans la trame des existants¹⁷. Si quelque entité n'a pas d'étantité véritable, si quelque entité n'existe pas par soi, mais par et dans un autre, cet autre n'est jamais l'esprit constructeur, fictionnant, projetant. Ce sera toujours quelque étant irréductible. Si la vérité survient sur l'être, c'est aussi le cas de la semblance ontologique. Toute semblance est une survenance et toute survenance implique une base ontologique sous-jacente.

VII. Réductions immanentes

Venons dès lors maintenant au point central : comment la pluralité des mondes sert-elle à l'œuvre réductrice ? Il serait évidemment erroné de penser que les mondes sont un réducteur universel. Ils ont certes une vertu réductrice, mais ils ne sont pas omni-réducteurs. On peut réduire sans eux. Un modèle récurrent¹⁸ de ce que Lewis entend par réduction est celui d'un réseau de pixels, certains brillants, d'autres sombres dont émerge une image globale et unifiée, présentant des qualités propres et non ponctuelles, comme la symétrie. L'image émergente n'est pas une fiction ou une hallucination de l'esprit percevant : elle est réellement présente dans le monde. Mais son être¹⁹ consiste tout entier dans celui des pixels, de leurs qualités chromatiques intrinsèques et de leur disposition spatiale.

Si ce modèle de l'image pixélisée permet de comprendre comment quelque chose peut à la fois être, mais ne pas avoir d'étantité propre, c'est-à-dire comment quelque chose peut être par et dans un autre, il permet aussi d'envisager deux formes de réduction : une réduction immanente ou intracosmique et une réduction transcendante ou pluricosmique. Le modèle de l'image pixélisée suggère que le *reductans* est sous-jacent au *reductandum*. Dans un grand nombre de cas, cela veut simplement dire qu'une entité en trop dans ce monde va être réduite à des entités sous-jacentes de ce monde. Mais il y a une petite poignée d'entités

¹⁷ En ce sens, Lewis n'est absolument pas huméen.

¹⁸ Cf. par exemple *PME*, p. 294.

¹⁹ Son *esse*, pas son *essentia* ou sa quiddité.

intracosmiquement irréductibles. Ce que fournissent les mondes, pour poursuivre l'image, c'est le surplus de pixels requis pour réduire ce qui ne peut l'être de manière purement immanente ou intracosmique. Le déversoir modal fournit les pixels requis pour réduire ce qui est intracosmiquement irréductible.

Considérons d'abord ce qui peut être réduit avec les ressources propres à ce monde. Si les corps qui nous entourent semblent plus gros que des points, il n'est pas nécessaire de sortir de ce monde pour rendre raison de leur apparente étonnante : ils sont pleins de « points » que la physique s'emploie à caractériser, en même temps qu'elle s'emploie à expliquer comment ils s'agrègent et comment ce faisant ils acquièrent une cohésion et des propriétés globales²⁰.

De même, si les substances de ce monde semblent s'étaler sur plus d'un point temporel, il n'est pas nécessaire de sortir du monde pour rendre raison de leur apparente étonnante : une relation de génidentité entre des entités épisodiques, des parties temporelles, des *phases* d'homme, de chien, d'arbre, de planète, etc. peut suffire à faire entrer les substances dans le cadre austère de la survenance humaine²¹.

Et, en partie au moins, il en va de même pour la réduction du mental au cérébral, qui est l'une des grandes entreprises réductrices de Lewis. Il ne paraît pas qu'on ait besoin de faire appel à plus qu'au cerveau situé dans une boîte crânienne logée dans ce monde-ci pour expliquer réductivement qu'une créature de ce monde-ci ait des états mentaux.

VIII. Réductions transcendantales

Alors à quoi servent les mondes ? Il suffit, pour le comprendre, de remarquer que, dans les trois cas précédents, si les *reductanda* sont un peu

²⁰ Réduire X à Y ne signifie ni que X est une illusion « subjective », mais ni non plus que X n'a pas des propriétés nouvelles, qui lui sont propres, que Y n'a pas. L'image pixélisée a des propriétés, la symétrie par exemple, que ne possède aucun des pixels sous-jacents. La réduction est la reconnaissance d'une dépendance existentielle, pas d'une identité ni même d'une détermination quidditative : « Une thèse de survenance est, au sens large, réductionniste. Mais c'est un réductionnisme sans fioritures, qui ne s'encombre pas de douteuses mises en question d'existence, de revendication de priorités ontologiques, ou d'affirmations de traductibilité. On peut vouloir dire que la beauté d'une statue n'est rien d'autre et rien de plus que la forme, la taille, la couleur qu'appréhendent ceux qui l'apprécient, mais sans nier par là qu'il existe quelque chose comme la beauté, sans soutenir que la beauté existe d'une manière moins fondamentale ou sans essayer de paraphraser les attributions de beauté en termes d'attributions de forme, taille, etc. » *PME*, p. 29.

²¹ Sur la distinction endurance/perdurance, cf. *PW*, p. 202 *sq.*

trop larges pour la survenance humaine, ils ont toutefois une taille modérée. Un corps occupe une petite région de l'espace, une substance endure dans une petite région du temps. Et un état mental, s'il n'est pas, à strictement parler, localisable, ne peut toutefois être dit se produire bien loin du cerveau de la créature qui est dans cet état. Or, parmi les choses en trop, il en est que l'on peut dire dispersées sur l'ensemble du monde.

Soit un caillou lancé contre une vitre. Le caillou touche la vitre et la vitre se brise. Cet événement est très localisé. Mais s'il n'était que localisé, s'il n'y avait pas en lui une typicité propre à le rendre multiples fois répétable ou réalisable, alors il n'y aurait pas non plus entre le choc du caillou et le bris de la vitre, une relation de causalité. Une relation de causalité comporte, de manière essentielle, une dimension nomique, elle est même le visage phénoménal des lois.

Soit Socrate. Socrate est assis. Socrate est homme. Socrate est-il assis comme il est homme ? Non. Socrate est accidentellement assis, mais essentiellement homme. Or, à nouveau, la position assise de Socrate, de même que les traits de son humanité, sont des choses très localisées. Un peu trop grosses pour être ponctuelles, mais localisées ou circonscrites quand même. Cependant, s'il y a vraiment une différence entre la position assise de Socrate et son humanité, cette différence n'est pas elle-même localisée. Ce qui est essentiel à Socrate, c'est ce qui ne le quitte pas, où qu'il aille, où qu'il soit. Et c'est aussi bien ce qui ne quitte pas tous ceux qui, comme Socrate, sont des hommes. L'essentialité d'une propriété, qui est une autre forme de la nomicité, si elle est une propriété ou, plus exactement, une méta-propriété réelle, ne paraît pas pouvoir se plier aux réquisits de la survenance humaine.

Soit un état mental à contenu. Tout état mental n'est pas à contenu : par exemple avoir froid n'est pas un état mental à contenu. Mais penser au froid qu'il fait en Sibérie, alors qu'on est à Tombouctou, c'est être le siège d'un état mental à contenu. Or si l'état mental peut trouver sa base réductive dans le cerveau du penseur, il est plus difficile de traiter pareillement le contenu. Si le contenu peut être représenté et si la représentation peut à son tour faire l'objet d'une explication réductive de l'espèce ordinaire, le contenu représenté ne le peut pas. Et ce qui le prouve, selon l'argument standard de Frege, c'est que deux personnes peuvent penser au même contenu, peuvent former la même pensée. Une représentation du froid sibérien peut être identique à un état cérébral local, mais pas le froid sibérien.

Soit enfin la générosité. Où est-elle ? Est-elle simplement un peu trop grosse pour être localisée en un point ? N'est-ce pas plutôt qu'elle est un peu partout ? Et n'est-ce pas plus radicalement que, même si elle n'était nulle part, elle serait quand même ?

Les lois, les essences, les contenus intentionnels, les universaux sont autant d'entités qui représentent, pour beaucoup d'ontologues, des entités litigieuses. Mais quand on adopte, ne serait-ce stratégiquement, le point de vue de la survenance huméenne, ce sont plus nettement encore des entités en trop. En trop, mais en même temps difficilement traitables par la technique éprouvée de la survenance locale. C'est donc à ce point que l'hypothèse de la pluralité des mondes peut rendre service.

Soit la causalité (PW, §1.3, p. 20 *sq.*). Que signifie que le caillou a brisé la vitre ? Que si le caillou n'avait pas frappé la vitre, celle-ci n'eût pas été brisée²². Supposons alors qu'il y a des mondes et que ces mondes, selon la topologie logique précédemment mentionnée, soient ordonnés de façon que certains soient plus proches du notre que d'autres, en ce sens qu'ils ne s'en distinguent que par un nombre plus limité de variantes. Supposons alors que dans les mondes où la contrepartie de ce caillou est lancée, la contrepartie de cette vitre est brisée, tandis que dans les mondes où la contrepartie de ce caillou n'est pas lancée, la contrepartie de cette vitre n'est pas brisée, tout le reste se passant, en gros, comme dans notre monde. La causalité dans notre monde, dans *ce* monde, ne sera rien d'autre que la constance de la consécution dans tous les mondes proches du nôtre. Ce qui nous apparaît comme de la causalité n'est que de la constance transcosmique de consécution.

Soit l'essentialité ou la nécessité essentielle (PW, p. 8). Que signifie que Socrate est essentiellement homme et accidentellement assis ? Que tous les mondes qui renferment une contrepartie de Socrate renferment une contrepartie de Socrate qui est humaine, tandis qu'ils ne renferment pas tous une contrepartie de Socrate qui est assise. Si dans tout monde où l'on trouve une contrepartie de Socrate, celle-ci était assise de sa naissance à sa mort, alors on devrait dire que Socrate est essentiellement assis. « Essentiel » ne veut rien dire d'autre que « transcosmique ». C'est à dire : ce qui nous apparaît comme une essence n'est que de la constance transcosmique d'attribution.

²² C'est *une* analyse de la causalité, l'analyse contrefactuelle de la causalité, que privilégie Lewis et à laquelle il a notamment consacré (Lewis, 1973).

Soit la pensée qu'il fait froid en Sibérie (PW, § 1.4, p. 27 *sq.* et Lewis, 1979). Non pas la pensée générale que la Sibérie est un pays froid, mais la croyance occurrente qu'il fait présentement froid en Sibérie, formée depuis Tombouctou. Qu'est-ce que le contenu d'une croyance de ce genre ? La solution la plus simple serait de dire que c'est la Sibérie même, en tant qu'il y fait froid. Le contenu, c'est, le fait ou l'état de choses constitué par la Sibérie baignée de froid. Cette solution s'imposerait sans trop de discussions si l'esprit des hommes ou des créatures capables de croyances était infaillible. Mais rien n'est plus commun que les croyances fausses. Et une croyance fautive ne peut avoir pour contenu un fait du monde, sinon elle ne serait pas fautive. Une solution est d'imaginer que les contenus sont des entités flottant entre l'esprit et le monde, dans quelque troisième monde. Mais c'est là une solution peu compatible avec la survenance humaine. Introduisons alors les mondes. S'il fait actuellement chaud en Sibérie et que la croyance précédente est fautive, il fait très certainement froid dans quelque contrepartie de la Sibérie dans quelque monde. La pensée « Il fait froid en Sibérie » isole les mondes de ce type. Et elle ajoute, là est son erreur, que le penseur de cette pensée habite l'un de ces mondes. Croire qu'il fait froid en Sibérie, c'est donc croire que l'on habite un monde où il fait froid en Sibérie. Et un monde de ce genre, il y en a toujours un, dès lors qu'il n'est pas contradictoire qu'il fasse froid en Sibérie. Les croyances, qu'elles soient vraies ou fautes, ont toujours un contenu *réel*. Elles n'ont jamais pour contenu des entités flottantes. Et ce qui distingue les vraies des fautes, c'est l'auto-localisation qu'enveloppe toute croyance : toutes nos erreurs sont des erreurs à propos de nous-même. Nous nous croyons habiter un monde où *p*, alors que c'est une contrepartie de nous-même qui habite un monde où *p*.

Soit enfin la générosité²³. Elle pourrait être un universel instancié par tous les actes généreux. Mais soit la généropilosité, cette propriété un peu bizarre qui consiste dans l'accomplissement d'actes généreux par des créatures très poilues. Y a-t-il aussi un universel associé à la généropilosité ? Et un, aussi, pour la généropilosinocturnité, cette propriété consistant dans l'accomplissement d'actes généreux par des créatures poilues, la nuit ? Ne serait-il pas plus économique de dire qu'il y a l'ensemble des actes généreux, l'ensemble des créatures poilues, l'ensemble des actes nocturnes, qu'il y a des recouvrements entre ces ensembles et que ces recouvrements sont aussi des ensembles ? Cette solution économique se

²³ PW, §1.5, p. 50 *sq.* et « New Work for a Theory of Universals », *PME*, p. 8-55.

heurte toutefois à une objection connue. Soit la possession d'un cœur, la cordosité, et la possession de reins, la rénosité. Ce sont, sans conteste, des propriétés différentes. Mais l'ensemble des vivants ayant un cœur n'est-il pas identique avec l'ensemble des vivants ayant des reins, dès lors qu'un ensemble est identique à ses éléments ? C'est sans compter sur les mondes. Car s'il y a d'autres mondes, il y a aussi de la cordosité et de la rénosité dans ces mondes. Mais l'ensemble transcossmique des créatures ayant un cœur n'est pas identique à l'ensemble transcossmique des créatures ayant des reins. Les mondes sont donc un déversoir à universaux : sans eux, il faut d'innombrables subtilités pour que les ensembles parviennent à remplir tous les rôles que remplissent les universaux. Avec eux, l'ontologie de chaque monde se simplifie : il y a une infinité d'ensembles transcossmiques de particuliers qualifiés. Certains de ces ensembles sont plus robustes que d'autres, plus « naturels », ils forment des « classes d'élite » (PME, p. 13), parce que gagés sur des ressemblances : ainsi l'ensemble des actes généreux comparé à l'ensemble des actes généreux accomplis la nuit par des créatures poilues. Mais tous *sont*, au même degré²⁴, et tous s'accordent, sinon à l'ultraminimalisme huméen, du moins au minimalisme ontologique.

IX. L'écho des mondes

Voilà donc, sommairement résumés, les services rendus par l'hypothèse de la pluralité des mondes. L'hypothèse de la pluralité des mondes est, non pas un outil universel de réduction, mais un outil auxiliaire qui permet de réduire les entités les plus récalcitrantes, celles qui ne sont pas accessibles aux techniques éprouvées de la réduction immanente :

- la causalité et les pouvoirs causaux ;
- les modalités *de re*, la différence entre l'essentialité et l'accidentalité ;
- les propositions, les pensées, les faits ou états de choses, en tant que contenus ;
- les universaux.

Pour apprécier cette thèse, il est fondamental de distinguer le *service ontologique* que peut rendre l'hypothèse de la *réalité* des mondes et le *service heuristique* que peut rendre le *langage* des mondes. Car s'autoriser à parler de mondes facilite incontestablement l'analyse de certaines *notions* :

²⁴ C'est-à-dire que, pour Lewis, les propriétés goodmaniennes du type *vleu* ou *blert* sont des propriétés ou des ensembles réels, mais ces ensembles ne sont pas des classes d'élite.

au premier chef, bien sûr, les notions modales de possibilité et de nécessité, mais aussi des notions comme celles de survenance (PW, p. 14), de vérisimilitude (PW, p. 24 *sq.*), de déterminisme (PME, p. 32) ou de propriété intrinsèque (PME, p. 25 *sq.*). Cependant expliciter l'idée de survenance ou l'idée de déterminisme au moyen du langage des mondes ne saurait servir d'argument en faveur de la réalité des mondes. Par exemple, quoiqu'il soit éclairant de caractériser la survenance comme signifiant qu'en tout monde où deux choses ont une différence d'une certaine sorte, elles ont aussi une différence d'une autre sorte, cela n'implique nullement que *pour* qu'il y ait de la survenance dans *ce* monde, notre monde, il faut qu'il y ait d'autres mondes. Le langage des mondes nous sert simplement ici à mieux comprendre ce qui se passe dans notre monde.

En revanche, la réalité des mondes est requise si l'on veut *qu'il n'y ait pas* certaines choses dans notre monde, sans en même temps se donner la facilité de faire de ces choses des fictions de notre esprit, des constructions logico-cognitives projetées au cœur de l'étant par la puissance fictionnante de l'esprit. La réalité des mondes est requise si l'on veut avoir la survenance huméenne sans céder aux facilités du projectivisme de Hume, bref si l'on veut avoir une ontologie de facture huméenne *et* un réalisme ontologique sans concessions. Concrètement, cela veut dire que l'on doit être prêt à voir dans la causalité, dans les modalités *de re*, dans les pensées²⁵, dans les universaux, moins au sens strict des *effets* des mondes dans notre monde, puisque les mondes sont sans effets les uns sur les autres, que des *échos* des mondes, de la réalité des mondes dans notre monde.

La difficulté philosophique est cependant que ces échos ne se font pas entendre *en soi*. Le caillou ne brise pas la vitre parce que, *en soi*, plein de contreparties de cailloux brisent²⁶ des contreparties de vitres dans plein de mondes. C'est plutôt que *nous* voyons la consécution choc du caillou/bris de la vitre comme une causation, parce que *nous* savons qu'en tout monde où des contreparties de cailloux choquent des contreparties de vitres, ces dernières se brisent. Il y a là, pour le réaliste modal, une manière de dilemme :

— Ou bien les mondes sont vraiment des mondes et, dans ce cas, comme des monades leibniziennes, ils ne peuvent agir et interagir les uns sur et avec

²⁵ Au sens des contenus de pensée, au sens des *Gedanken* frégréennes.

²⁶ On ne doit pas dire « contrebrisent », car seuls les objets ont des contreparties : les propriétés sont transmondaines (sans être transcendantales, car elles ne s'étendent pas sur tous les mondes).

les autres : on est alors forcé, tout réaliste qu'on soit, de faire jouer à l'esprit pensant le rôle de connecteur des mondes.

— Ou bien on veut vraiment que les mondes jouent un rôle ontologique dans chacun des autres, notamment le nôtre, on veut vraiment couper toute espèce de pont avec le constructivisme, le subjectivisme, le projectivisme : mais, il faut alors en rabattre sur la mondanéité des mondes, sur leur complète indépendance et absoluité et imaginer une manière de plan transcendantal ou transcosmique au sein duquel chaque monde, dont le nôtre, peut tirer un profit ontologique de la présence des autres.

Il n'est pas évident que Lewis ait été tout à fait au clair sur ce dilemme, affirmant par exemple d'un côté que, en matière de causalité, les mondes « fournissent un cadre de référence à l'intérieur duquel nous pouvons caractériser notre monde » (*PW*, p. 22), mais affirmant aussi, à propos des propriétés, que celles-ci sont des ensembles transcosmiques de *realia* et de *possibilia*. Tantôt donc les mondes sont au loin et c'est nous qui les mobilisons pour caractériser notre monde ; tantôt ils sont de plein pied avec ce monde, ils le prolongent et ce que nous voyons dans notre monde n'est qu'un *bout* de quelque chose qui traverse les mondes. Dans les deux cas, la réalité des mondes est requise par l'analyse réductive : mais, dans un cas, cette réalité est médiatisée par notre connaissance pour produire la plénitude de ses effets ou de ses « échos », dans l'autre, elle est supposée opérer indépendamment de notre connaissance et expliquer un fait ontologique intracosmique par un fait ontologique trans-cosmique. Il y a là, clairement, une certaine oscillation quant au régime ontologique des mondes et quant à l'exacte portée du réalisme modal, même s'il ne nous semble guère faire de doute que l'orientation générale de la pensée de Lewis soit celle d'un réductionnisme réaliste²⁷. Le déversoir modal est, en bout de chaîne, la seule alternative qu'une métaphysique réductionniste puisse trouver à l'esprit constructeur.

Conclusion : que veut dire « croire » dans la bouche d'un ontologue d'aujourd'hui ?

Imaginons que quelqu'un nous dise : « Je crois qu'il y a une infinité de mondes et une infinité de répliques de moi-même dans certains de ces mondes, parce que ces mondes me permettent seuls d'être assuré de vivre dans un monde ultra-minimal. Si je ne croyais pas qu'il y a tous ces mondes,

²⁷ Par opposition à « constructiviste » ou « projectiviste ».

je serais obligé d'accepter que les choses ont un pouvoir causal, qu'elles ont une essence, qu'elles se partagent à l'identique des propriétés. Je serais aussi obligé d'accepter qu'il y a des propositions ou des faits ou des états de choses, en plus des choses particulières et de leurs propriétés. Ou alors, je serais obligé d'accepter que toutes ces choses sont de pures fictions, projetées par l'esprit dans la trame de la réalité minimale du monde. Mais si je veux être assuré que ces choses *sont*, sans être par soi, si je veux être assuré qu'elles sont réelles, sans entamer la minimalité, voire l'ultra-minimalité du monde, alors je dois croire à ces mondes. »

Si l'on rencontrait ce personnage au coin d'une rue, sans avoir lu les explications qui précèdent, pourrait-on le comprendre ? Il est très certain que nombreux sont ceux qui ne le comprendraient pas. Mais pourquoi ne le comprendraient-ils pas ? Peut-être parce que cet homme emploie des termes de l'art. Néanmoins ces termes pourraient être expliqués à celui qui ne les connaîtrait pas, de la même manière que quelqu'un pourrait nous expliquer les termes de l'art qu'il emploie, s'il nous disait qu'il croit qu'il y a des schloums, parce que, sinon, il devrait accepter qu'il y ait des schlams.

Le problème, en réalité, n'est pas dans les termes de l'art. Il est dans le contraste entre ce que notre homme cherche à fuir et le prix payé pour le fuir. Si quelqu'un nous dit qu'il s'emploie à croire qu'il y a une infinité de mondes, parce que sinon il devra accepter de se savoir mortel, on pourra ne pas comprendre le lien qu'il établit entre ce qu'il veut fuir et le prix doxastique qu'il doit payer pour cela. Mais on comprendra qu'il puisse ne pas vouloir accepter sa mort, qu'il puisse vouloir croire quelque chose qui lui épargne de la voir. Mais qu'est-ce qu'un homme qui s'emploie à croire qu'il y a une infinité de mondes pour ne pas avoir à accepter que ce caillou ait le pouvoir de briser les vitres ou que la générosité existe identiquement dans chaque acte généreux ?

L'interprétation la plus charitable que l'on pourra proposer de ce que nous dit notre Étrange Croyant est que cet homme, très certainement, joue à un jeu. Il joue au jeu de croire p pour ne pas accepter q . Et ce qui nous convaincra que c'est à un jeu qu'il joue, c'est que les faits que p ou q peuvent représenter sont existentiellement encapsulés : que l'on croit p , pour ne pas accepter q , ou bien que l'on croit q , pour ne pas accepter p , cela ne changera rien à la manière dont on agira, dont on vivra, mais aussi bien dont on parlera et dont on décrira le monde.

On imaginera donc que l'Étrange Croyant est simplement quelqu'un qui s'imagine encore à sa table de jeu, qui ne voit pas qu'il n'est plus dans

le jeu, mais dans la vie. Ou bien qui a commencé à jouer, sans nous avoir invité à entrer dans le jeu avec lui, à jouer une partie. Une partie du Jeu de croire-pour-ne-pas-accepter. Dans ce jeu, il y a un nombre fini de pions, par exemple p , q , r . Chaque joueur joue à tour de rôle. Le but de chaque joueur est de trouver une combinaison de p , q et r , telle que croire l'un des trois permet de ne pas accepter les deux autres : croire p pour ne pas accepter q et r , croire q pour ne pas accepter p et r , etc. Le gagnant est celui qui est parvenu à imposer sa combinaison aux autres.

Lewis fut un maître au Jeu de croire-pour-ne-pas-accepter. Il eut des adversaires de la trempe d'Armstrong ou de Putnam. Nous avons essayé de décrire l'une de ses plus brillantes parties. Mais il importe de ne pas oublier que c'est un jeu que nous avons décrit²⁸.

Bibliographie

- V. Carraud & S. Chauvier (dir.), *Les diviseurs de l'être*, Cahiers de l'université de Caen, vol. 46, 2009
- D. Lewis, *Counterfactuals*, London, Blackwell, 1973.
- D. Lewis, « Attitude De Dicto and De Se », *Philosophical Review*, vol. 88, n°4, 1979, p. 513-543
- D. Lewis, *On the Plurality of Words*, Basil Blackwell, Oxford, 1986
- D. Lewis, « Humean Supervenience Debugged », in *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge UP, 1999
- D. Lewis, « New Work for a Theory of Universals », in *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge UP, 1999
- P. Van Inwagen, « Indexicality and Actuality », dans *Ontology, Identity and Modality*, Cambridge, Cambridge UP, 2001

²⁸ Nous remercions un lecteur anonyme de la revue *Klêsis* pour ses observations sur une première version de ce texte.