

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'IMMORTALITÉ EST-ELLE DÉSIRABLE ?

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
HUGO IANNUZZI

FÉVRIER 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Un très grand merci à Mauro Rossi, mon directeur de recherche. Tes commentaires et tes doutes ont alimenté nos discussions et m'ont poussé à me dépasser. Merci pour le dialogue, merci pour la dialectique. Tu as toute ma gratitude pour la confiance que tu m'as accordée et pour ta générosité, surtout celle d'avoir pris le temps de lire les trop nombreuses pages que j'ai noircies.

Merci à Mme Dominique Leydet et à M. Alain Voizard pour les conseils et suggestions qui m'ont été fort utiles. Merci pour vos lumières.

Merci aux professeures et professeurs du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal qui tout au long de mes études ont croisé ma route, ou m'ont accompagné.

Merci au GRIN (Groupe de Recherche Interuniversitaire sur la Normativité) et à la Fondation de l'UQAM pour leur soutien financier.

Un merci à ma mère. Toi qui es toujours en quête, toujours sur le chemin, il y a certainement un peu de toi dans mon caractère de philosophe.

Finalement, un merci tout spécial à Stéphanie, sans qui je ne me serais sûrement pas rendu au bout de ce projet, du moins, pas en un seul morceau. Merci pour ton soutien inlassable, ta patience et tes encouragements. Maintenant, prochain « check point ».

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	II
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	V
RÉSUMÉ	VI
ABSTRACT	VII
INTRODUCTION	1
1. <i>The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality</i>	3
2. Interprétations et critiques dans la littérature secondaire	9
3. Définition du concept d'immortalité.....	15
4. Désirabilité individuelle v. moralité sociale.....	17
5. Plan et méthode.....	18
CHAPITRE I	
DÉSIRS, CONDITIONS ET ENNUI	20
1. Désirs	21
1.1. Mise en contexte	21
1.2. Désir catégorique	23
1.3. Désir conditionnel.....	33
1.4. Les désirs et la mort	43
1.5. Lien entre désirs catégoriques et caractère	53
2. Conditions	57
2.1. Mise en contexte	57
2.1. Première condition.....	59
2.2. Seconde condition.....	62
3. Ennui	76
3.1. Mise en contexte	76
3.2. Monotonie.....	81

3.3. Ennui par sentiment du néant de la vie	82
4. Conclusion du chapitre I	86
CHAPITRE II	
TYPOLOGIE DES DÉSIRS CATÉGORIQUES	88
1. Désirs catégoriques usuels	90
1.1. Mise en contexte	90
1.2. Fischer et les plaisirs renouvelables.....	93
1.3. Wisnewski et le renouvellement des désirs	99
1.4. Bruckner et le déclin de la mémoire	100
1.5. Conclusion de la section 1	109
2. Désir catégorique optimal	112
2.1. Mise en contexte	112
2.2. Position de Hampshire et critique de Williams	114
2.3. Expériences et condition d'identité (Fischer).....	121
2.4. Du singulier à l'universel.....	124
2.5. Conclusion de la section 2	127
3. Désir catégorique minimal	129
3.1. Mise en contexte	129
3.2. Unamuno et la peur du néant	131
3.3. Rosati et la valeur du sentiment d'exister.....	134
3.4. Conclusion de la section 3	144
4. Conclusion du chapitre II.....	145
CONCLUSION	147
BIBLIOGRAPHIE	156
NOTES.....	159

LISTE DES ABRÉVIATIONS

B&M Bradley et McDaniel

M&B McDaniel et Bradley

PCM « Persons, Character and Morality »

P&T Perreira et Timmerman

TMC « The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality »

RÉSUMÉ

Dans un texte désormais classique paru en 1973, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, Bernard Williams soutient que si nous étions immortels, notre vie deviendrait inévitablement un jour ou l'autre d'un ennui intolérable. Depuis, de nombreux commentateurs se sont ralliés à la thèse de Williams, et d'autres s'y sont opposés. L'absence de consensus face au propos de Williams concerne également l'interprétation du cadre conceptuel déployé dans *The Makropulos Case*. Or comment répondre au défi lancé par Williams si les fondements mêmes de la problématique qu'il propose demeurent obscurs ? Ce mémoire se développe ainsi en deux temps. La première partie entend clarifier les concepts centraux dans la pensée de Williams sur la désirabilité de l'immortalité, soit ceux de désirs catégoriques, de désirs conditionnels et d'ennui. La première partie clarifie aussi les deux conditions émises par Williams afin que tout type de survie soit adéquat comme réponse à un espoir en l'immortalité d'un agent (conditions d'identité et de cohérence). La deuxième partie se penche sur les trois types de désirs catégoriques dont discute Williams dans *The Makropulos Case*, et que nous avons nommés optimal, minimal et usuel. Dans cette seconde partie, nous tentons de répondre à la question : existe-t-il un désir catégorique dont la force motivationnelle ne s'épuise pas avec le temps, c'est-à-dire durant une vie sans fin ? Pour y répondre, nous évaluons les pour et les contre présentés autant par Williams que par ses commentateurs à la lumière du cadre conceptuel que nous aurons préalablement circonscrit. En bout de piste, nous nous positionnons contre la thèse de Williams. Prenant en considération notre agentivité, nous concluons que nous avons de bonnes raisons de penser qu'il est possible de demeurer motivé à vivre sans fin, et qu'ainsi l'immortalité, d'un point de vue strictement prudentiel, serait désirable.

Mots-clés : immortalité, désir catégorique, désir conditionnel, ennui, identité personnelle.

ABSTRACT

In a now classic text from 1973, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, Bernard Williams argues that if we were to be immortal, our lives would inevitably turn into intolerable boredom one day or another. Since then, many commentators have endorsed Williams' thesis, while others have opposed it. The lack of consensus also concerns the interpretation of the conceptual framework deployed in *The Makropulos Case*. But how can we respond to the challenge launched by Williams if the very foundations of the problem he formulates remain obscure? Thus, the present work is divided into two parts. The first intends to clarify the central concepts in Williams' thought on the desirability of immortality—namely those of categorical desires, conditional desires and boredom. The first part also clarifies the two conditions that any type of survival must satisfy, according to Williams, in order to count as an adequate response to the agent's hope in the immortality (conditions of identity and coherence). The second part looks at the three types of categorical desires discussed by Williams in *The Makropulos Case*, which we have called optimal, minimal and usual. In this second part, we aim to answer the question: is there a categorical desire whose motivational force will not be exhausted over time, that is, during an endless life? To answer it, we evaluate the pros and cons presented as much by Williams as by his commentators, in the light of the conceptual framework that we have previously reconstructed. In the end, we take a stand against Williams' thesis. Taking into consideration our agency, we conclude that we have good reason to believe that it is possible to remain motivated to live endlessly, and that therefore immortality, from a strictly prudential point of view, would be desirable.

Keywords: immortality, categorical desire, conditional desire, boredom, personal identity.

INTRODUCTION

Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tomber dans un vide épouvantable, dans l'ennui : leur nature, leur existence leur pèse d'un poids intolérable. La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui...

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté*.

Pourquoi mourir ? Certains diront que la réponse est déconcertante de simplicité : la mort est inéluctable. Un épicurien comme Lucrèce le formule en ces mots¹ : « La vie pour les mortels a sa fin sûre et proche, nul ne peut éviter d'affronter le trépas. » (2012, III, 1078-9) Qu'à cela ne tienne, face à leur implacable sort, Épicure et les siens se résignent sans se plaindre, puisque la mort, absence absolue de sensation, n'est rien pour eux. Pour autant, leur souhait caché n'aurait-il pas pu être de vivre sans fin ? Mais devant cette impossibilité, ils ont tu la peur que la mort leur inspirait en se persuadant des bienfaits de la finitude et ont fait de nécessité vertu ? Quoi qu'il en soit, si les vers du poète romain Lucrèce se prêtaient à la réalité de son époque au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, certaines recherches médicales contemporaines sur la sénescence semblent remettre en question la fatalité de la mort et ébranler nos convictions concernant la condition humaine. C'est pourquoi deux questions se posent.

D'abord, peut-on croire ceux qui affirment qu'un jour nous serons immortels ? En cette époque où il se fait de plus en plus de recherche médicale sur le sujet, ce n'est pas en vain que nous discutons de l'immortalité. Les sceptiques douteront de la possibilité de développer une technologie permettant de déjouer la sénescence² et la mort qui s'en suit. Néanmoins, que nous soyons, ou non, aussi enthousiastes que les partisans du

mouvement transhumaniste³, c'est avec précaution qu'il faut considérer l'éventualité d'un monde où une majorité d'individus ne meurent plus de complications liées à la sénescence, puisque les conséquences éthiques et prudentielles pourraient s'avérer néfastes.

D'où émerge une seconde question : si la vieillesse et la mort sont des maux, l'immortalité leur est-elle une réponse adéquate ? Pas pour Bernard Williams. Dans son texte *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality* (1973, ci-après TMC), Williams soutient que tout espoir en une bienheureuse vie éternelle est chimérique, car elle mène nécessairement à un ennui intolérable. Le texte TMC est issu d'une conférence que Williams fit en 1972 et qui s'inscrit dans une série de conférences ayant lieu chaque année à l'Université de Californie à Berkeley. La première conférence recensée remonte à 1928. Depuis, elle a donné la parole à de nombreux philosophes reconnus tels que Martha Nussbaum, Peter Singer ou Robert Nozick. Le site de l'université décrit cet événement ainsi :

In 1928, Miss Edith Zweybruck established the Foerster Lectureship to honor the memory of her sister Agnes A. Foerster and her brother-in-law Constantine E. A. Foerster. Miss Zweybruck requested that lectures be given "on the immortality of the soul or other kindred subjects. Such lecture is not to form a part of the regular college course and shall be delivered by some person especially qualified therefore and especially appointed for the purpose." (<https://gradlectures.berkeley.edu/series/foerster/>)

Le titre de la série de conférences est *Foerster Lectures on the Immortality of the Soul*. Les conférences doivent ainsi traiter « de l'immortalité de l'âme ou autres sujets apparentés ». Puisque les sujets abordés lors de ces conférences portent toujours de près ou de loin autour de la question de l'immortalité de l'âme, on comprend pourquoi Williams fait référence dans TMC, par exemple, à la croyance en une vie après la mort

que l'on retrouve dans certaines religions. Il semble ainsi que c'est avec audace qu'il entend démontrer dans ce contexte en quoi *ne pas être immortel* est une bonne chose.

Depuis sa publication en 1973, TMC a fait couler beaucoup d'encre et animé de nombreux débats. Or, selon notre revue de littérature, l'interprétation du texte de Williams ne fait pas consensus parmi les commentateurs, ce qui est problématique. C'est pourquoi ce mémoire comporte deux objectifs. Le premier objectif est de circonscrire le cadre conceptuel mobilisé dans TMC. Le second est de répondre à la question suivante : existe-t-il un désir catégorique dont la force motivationnelle est susceptible de ne pas s'épuiser durant une vie sans fin ? Dans la section 1 de la présente introduction, nous exposons sommairement la structure, le propos et les concepts mobilisés dans TMC. Dans la section 2, afin de faire ressortir les difficultés inhérentes au texte TMC, nous présentons une revue succincte des interprétations et critiques qui ont été formulées concernant les concepts mobilisés par Williams. Dans la section 3, nous mettons en lumière le concept d'immortalité en sculptant les contours d'une définition. Dans la section 4, nous distinguons la désirabilité individuelle de l'immortalité et les complications morales et sociales du choix de l'immortalité. Dans la section 5, nous énonçons le plan et la méthode de ce mémoire.

1. *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*

Dans TMC, Williams affirme que c'est une bonne chose que nous ne soyons pas immortels. Son point de départ est de faire remarquer que bien que la mort soit couramment considérée comme un mal, pour certaines religions et certains philosophes, elle ne l'est pas : certains croient que la mort n'est pas un mal parce qu'elle est le début d'une nouvelle vie, d'autres parce qu'elle en est la fin absolue. Parmi les penseurs qui perçoivent un réconfort dans le fait que la vie s'achève

définitivement à notre mort se trouve Lucrèce, un disciple de la doctrine d'Épicure. Dans un célèbre passage de la *Lettre à Ménécée*, Épicure écrit : « Celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque, tant que nous sommes, la mort n'est pas là, et que, quand la mort est là, nous n'y sommes plus. » (§125) Pour un épicurien comme Lucrèce, puisqu'il y aurait une absence totale de sensation dans la mort, elle ne pourrait être un mal. Williams rejette cet argument. Il soutient que la mort est un mal⁴ puisqu'elle prive des bienfaits de la vie. Inversement, si la vie est un bien, il s'en suit presque intuitivement qu'une vie plus longue procure plus de bien. Mais si la proposition selon laquelle en toutes circonstances mieux vaut vivre que de mourir est admise, puisque davantage de vie procure davantage de bien, conséquemment, il semble *a priori* qu'il faut admettre également que mieux vaut ne jamais mourir et de vivre pour toujours. C'est la position que Williams nomme « l'espoir anti-lucrétien de continuer à vivre » (*anti-Lucretian hope for continuing life*).

Or, parmi les bienfaits de la vie, ce dont la mort nous prive plus particulièrement, pense Williams, c'est de la possibilité de satisfaire certains désirs. Un « espoir anti-lucrétien » doit effectivement se fonder sur des désirs que nous sommes motivés à satisfaire et qui pour ce faire requièrent que nous évitions de mourir. La mort est donc un mal en vertu du fait qu'elle est une entrave à la satisfaction de nos désirs. Williams soutient de la sorte une forme d'approche de la privation (*deprivation view*). Généralement, selon l'approche de la privation, la mort est considérée comme un mal parce qu'elle prive l'agent de ce qu'il aurait vécu s'il n'était pas mort au moment où il est mort. Et la mort est un mal à la hauteur de la valeur de l'expérience qui ne sera pas vécue. Dans le cadre établi par Williams, la mort n'est un mal que dans la mesure où il y a actuellement chez un agent des désirs susceptibles d'être éventuellement frustrés par la mort.

Williams nomme « catégoriques » les désirs nécessairement frustrés par la mort. Ce sont ces désirs qui nous donnent une raison de vivre et une motivation à vivre. Ce sont

aussi ces désirs qui donnent un sens à nos vies. La question qui s'en suit pour Williams est à savoir si notre « espoir anti-lucrétien de continuer à vivre », qui se fonde sur des désirs catégoriques que nous avons actuellement, pourra infiniment se prolonger et nous motiver à vivre pour toujours. Selon lui, nous ne serons pas éternellement motivés à vivre, mais plutôt menés à un ennui intolérable dû à l'affaiblissement de la force motivationnelle de nos désirs catégoriques, puis à leur disparition complète.

Williams illustre sa thèse à l'aide du personnage fictif d'Elina Makropoulos, un personnage tiré d'une pièce de théâtre tchèque, *Le dossier Makropoulos*⁵, écrite en 1922 par Karel Čapek, et reprise sous forme d'opéra en 1926 par Leoš Janáček. Elina, née en 1585⁶, a 16 ans⁷ lorsque son père, Hiéronymus Makropoulos, physicien-alchimiste, lui fait boire un élixir dont la vertu est d'ajouter 300 années de jeunesse à sa vie. L'élixir était destiné à l'empereur Rodolphe II, qui en avait fait la requête. Mais craignant l'empoisonnement, l'empereur demande à Hiéronymus de tester le breuvage magique sur sa fille Elina, et il s'exécute. S'apercevant ensuite qu'il ne vivra jamais assez vieux pour confirmer l'efficacité de l'élixir, Rodolphe II fait jeter en prison Hiéronymus, endroit où il mourra. Quant à Elina, elle s'enfuit avec la formule de l'élixir, vit pendant trois siècles et, pour dissimuler sa condition, change régulièrement d'identité, tout en gardant les mêmes initiales : E. M. Ainsi, elle se nommera tour à tour Ekaterina Mychkina, Elsa Muller, Ellian Mac Gregor, Eugenia Montez — la dernière en liste étant Émilie Marty. Ne sachant pas l'âge d'EM, les personnages de la pièce de théâtre estiment qu'elle a entre 30 et 40 ans. Dans son texte, Williams rapporte qu'EM s'est « conservée » à l'âge de 42 ans (biologiquement parlant) ; si elle a 42 ans depuis 300 ans, elle a donc 342 ans⁸ (chronologiquement parlant). Au moment où se déroule l'intrigue de la pièce, « Mlle Marty » est une cantatrice célèbre qui désire récupérer la formule de l'élixir qu'elle a prêté à un ancien amant, car, à 342 ans, elle sent l'effet de la potion se dissiper peu à peu. Après quelques embûches, elle se réapproprie la formule. Nous l'imaginons heureuse d'avoir l'occasion de continuer à vivre, mais,

coup de théâtre, elle hésite à fabriquer de nouveau l'élixir et à le boire. EM juge sa vie de tricentenaire d'un vide affreux et d'un ennui sans nom :

Vois-tu, l'art n'a de sens que parce que nous ne savons pas. Mais lorsqu'on sait tout, lorsqu'on a tout appris, on se rend compte alors que tout est inutile. Aussi vain, Kristina, aussi vain qu'un ronflement échappé de votre sommeil. Chanter, se taire, quelle différence ? (Čapek, 1922/1997, p. 199)

À la fin de la pièce, EM abandonne le sort de l'élixir entre les mains d'une jeune femme, Kristina, qui choisit de détruire la formule en la jetant au feu, au grand dam des hommes de la haute classe qui se trouvent avec elle. Sans l'élixir, nous supposons qu'EM mourra. Ayant vécu plus de 300 ans, EM aurait épuisé tous ses désirs catégoriques, c'est-à-dire les désirs qui lui donnaient une motivation et une raison de demeurer en vie. Elle n'avait donc aucune raison de poursuivre. Et puisqu'elle n'avait plus de désir catégorique, aucun désir n'allait alors être frustré par sa mort, et ce n'était pas un mal qu'elle se laisse mourir, pense Williams.

Il est à noter que Williams élabore son argumentation en défaveur de l'immortalité non seulement à partir de l'exemple du type de survie d'EM, mais également à partir de trois autres types de survie qu'il examine. Le second type de survie fait référence à une succession de vies, et renvoie selon toutes vraisemblances à la croyance en la réincarnation que l'on rencontre dans certaines religions hindou ou bouddhiste, par exemple. Le troisième type de survie examiné renvoie à l'histoire de Tirésias. Selon le mythe grec, ce personnage accumulerait avec le temps différents caractères dans sa mémoire. Nous ne discutons pas ce troisième type de survie dans ce mémoire, puisque Williams en parle peu, et seulement pour soutenir que ce type de survie lui semble d'emblée comme indésirable. Selon lui, Tirésias n'est même pas une personne, mais un phénomène. Le dernier type de survie examiné est celui de la vie après la mort, au paradis ou en enfer. Imaginant quel sera notre état dans un monde paradisiaque ou

infernale dans lequel nous serons désincarnés, Williams semble tenir pour acquis que notre identité personnelle sera conservée grâce à notre caractère et à notre mémoire. Ce contexte étant établi, Williams se demande alors quel désir catégorique pourrait permettre à un agent de demeurer éternellement motivé à exister. Il examine alors un type de désir catégorique généralement considéré comme optimal, celui du travail intellectuel intense.

Williams aborde la question de la désirabilité de l'immortalité en se demandant à quelles conditions tout type de survie examiné sera apte à répondre adéquatement à « l'espoir anti-lucrézien de continuer à vivre » d'un agent, espoir qui se fonde sur ses désirs catégoriques. Sa réflexion le mène à énoncer deux conditions. La première condition stipule que ce doit être *clairement nous* qui serons immortels, et Williams la nomme la *condition d'identité* sans la définir nettement. Nous savons en contrepartie que le type de survie d'EM remplit cette condition, puisqu'elle est demeurée à peu près le même type de personne à travers le temps, dit Williams. Le nœud du problème en ce qui concerne le type de survie d'EM ne relève donc pas de la condition d'identité. Le problème relève de la seconde condition que Williams énonce, mais à laquelle il n'attribue pas de nom. Cette condition demande d'imaginer si notre vie future nous permet de croire que nous vivrons ce que nous avons l'intention de vivre en espérant devenir immortels. Comme nous le verrons dans le chapitre I, nous nommons cette condition la *condition de cohérence*.

En peu de mots, la seconde condition contraint tout agent à concevoir une forme de continuité entre les désirs et le caractère qu'il possède maintenant et ceux qu'il aura plus tard. On remarquera une forme de recoupement de la notion de continuité entre la première et la seconde condition. Pourquoi avoir proposé deux conditions si proches conceptuellement l'une de l'autre ? Nous sommes d'avis que Williams connaissait les difficultés engendrées par le caractère polymorphe de la notion d'identité personnelle

à travers le temps. Bien avant TMC, Williams rédigea plusieurs articles se retrouvant dans *Problems of the Self* (1973) et explorant ce genre de difficultés, et ce dès 1956-1957, avec un article comme « Personal Identity and Individuation ». Il cite d'ailleurs un de ses propres articles dans TMC, « The Self and the Future » (1973)⁹, ainsi qu'un article de Derek Parfit, « Personal Identity » (1971). Les expériences de pensée de Williams et de Parfit dans ces articles montrent qu'il est parfois presque impossible de répondre à certaines questions entourant l'identité personnelle à travers le temps. C'est pourquoi dans TMC, le problème qui préoccupe Williams n'est pas tant de savoir si notre identité personnelle sera préservée durant une vie sans fin. Le problème semble être celui de savoir s'il est pour nous concevable de nous identifier à la personne que nous deviendrons. Plus précisément encore, il s'agit de nous demander si nous reconnaissons les désirs catégoriques de la personne que nous deviendrons comme ceux que la personne que nous sommes actuellement, avec son caractère spécifique, pourrait avoir.

Vers la fin de TMC, Williams se demande s'il existe une telle chose qu'un désir catégorique susceptible de maintenir pour toujours notre motivation à vivre. Il examine alors deux types de désirs parfois admis comme pouvant nous motiver éternellement : le travail intellectuel et le simple désir de demeurer en vie (désir qu'il rapproche de l'instinct de préservation). Il estime qu'aucun de ces désirs ne remplit adéquatement le rôle qu'on leur attribuerait.

Williams conclut finalement que le mieux est de vivre tant et aussi longtemps que nous avons des désirs catégoriques, bien qu'il faille faire attention à ne pas trop tarder et mourir avant de sombrer dans l'ennui. Mais puisque ce point temporel est difficile à déterminer, il est probable que nous mourrions toujours trop tôt ou trop tard.

À titre indicatif, il est possible de diviser TMC en sept parties. Dans la première partie, après avoir présenté brièvement l'histoire d'EM, Williams discute de la position de Lucrèce sur la mort. Dans une deuxième partie, il présente et définit les désirs catégoriques, qu'il distingue des désirs conditionnels. Dans une troisième partie, il distingue sa position sur la valeur de la mort de celle que Thomas Nagel développe dans « Death » (1970). Dans une quatrième partie, il présente les deux conditions que doit remplir tout type de survie afin d'être adéquat comme réponse à l'espoir d'être immortel d'un agent. Dans une cinquième partie, en tenant compte des conditions qu'il a émises, il examine trois types de survie autres que celui d'EM. Dans une sixième partie, il examine un désir catégorique que nous avons nommé « optimal », celui du travail intellectuel. Williams attribue la défense de ce désir catégorique au philosophe anglais Stuart Hampshire (1971). Dans une septième partie, il examine un désir catégorique que nous avons nommé « minimal », celui du simple désir de vivre. Williams attribue la défense de ce désir catégorique à l'écrivain espagnol Miguel de Unamuno (1913/2011).

2. Interprétations et critiques dans la littérature secondaire

Williams mobilise dans TMC un ensemble de concepts à partir duquel il échafaude une argumentation contre la désirabilité de l'immortalité. Dans la littérature secondaire cependant, les interprétations divergent concernant ces concepts. Et puisque les opinions divergent quant au cadre conceptuel même de Williams, vouloir répondre au défi qu'il nous lance est problématique, ne sachant pas exactement quel est le défi en question. À ce titre, un commentaire est de mise à l'égard des écrits de Williams, puisque leur lecture est parfois ardue :

Williams never belabours the obvious; and he rarely makes explicit what he takes to be implicit in something he has already said. His writing is therefore extremely dense. It leaves an enormous amount of work for the reader. Its clarity lies in its content: it is the clarity of understanding by which the reader's work is eventually rewarded. (Moore, 2006, p. 204)

L'œuvre dense de Williams exige du lecteur une somme de travail considérable, avance Moore, puisque Williams ne rend pas toujours explicite ce qu'il a déjà dit ailleurs. De plus, en règle générale, il ne détaille pas ce qui selon lui va de soi. Or ce qui va de soi et est évident pour l'un ne l'est pas nécessairement pour un autre. La lecture de plusieurs textes de Williams est alors de mise afin de cerner son propos. C'est dans cette optique que nous avons analysé TMC en faisant une lecture croisée avec divers écrits de Williams, notamment « Personal Identity and Individuation » et « The Self and the Future » (dans *Problems of the Self*, 1973), et « Persons, Character and Morality » et « Internal and External Reasons » (dans *Moral Luck*, 1981). Avant de pouvoir engager une discussion sur la désirabilité de l'immortalité comme telle, nous devons, pensons-nous, restituer au mieux le propos de TMC pour en faire ressortir la cohérence interne. Cette approche nous permettra de trier parmi les critiques adressées à TMC celles qui atteignent leurs cibles, et celles qui échouent. Le premier objectif de ce mémoire est donc de clarifier le cadre conceptuel employé par Williams dans TMC.

Dans la présente section, nous exposons de façon sommaire les différentes interprétations entourant les désirs catégoriques et conditionnels, les deux conditions et le concept d'ennui que l'on retrouve dans la littérature secondaire et desquelles découlent les trois problématiques centrales que nous étudierons dans la première partie de ce mémoire. Ces notions sont nécessaires afin de répondre au second objectif, celui de déterminer s'il existe un désir catégorique dont la force motivationnelle est susceptible de nous propulser dans la vie pour toujours.

Bien que Williams discute de ce qu'il nomme les désirs conditionnels en les distinguant des désirs catégoriques, ce sont ces derniers qui sont essentiels dans son argumentation. Cela dit, la pertinence des désirs catégoriques dépasse le cadre de la question de l'immortalité, puisque ceux-ci fourniraient une raison générale de considérer la mort comme un mal. Il existe une littérature qui traite de ce sujet en particulier. Certains auteurs, s'intéressant aux questions philosophiques entourant la mort (*Philosophy of Death*), ont développé des arguments qui soutiennent que la mort est un mal à partir de leur interprétation des désirs catégoriques présentés dans TMC.

D'abord, plusieurs caractéristiques ont été attribuées aux désirs catégoriques. Certains auteurs ont dit des désirs catégoriques qu'ils sont plus sophistiqués que d'autres désirs (Cigman, 1980 ; Belshaw, 2012). D'autres ont affirmé qu'ils sont plus significatifs ou porteurs de sens que d'autres désirs (Luper-Foy, 1987 ; Fisher, 1994, 2012 ; Wolf, 1997 ; Wisnewski, 2005 ; Burley, 2009). Encore, certains ont soutenu qu'ils sont ressentis plus intensément ou qu'ils requièrent un niveau d'engagement plus grand que d'autres désirs (Beglin, 2016)¹⁰.

Ensuite, certains ont dit des désirs catégoriques qu'ils sont suffisants, mais pas nécessaires pour que la mort soit un mal. D'autres qu'ils sont nécessaires, mais pas suffisants. Enfin, d'autres soutiennent qu'ils sont nécessaires et suffisants¹¹. Parmi ceux qui pensent que les désirs catégoriques sont nécessaires et suffisants se trouve Belshaw (2012). Sans affirmer que c'est la position de Williams, Belshaw croit que d'avoir des désirs catégoriques est nécessaire pour que la mort soit un mal, et le degré auquel elle est un mal est relatif au nombre, à la force, à la portée, et au caractère réalisable de ces désirs (2012, p. 284). C'est pourquoi il pense que la mort n'est pas sous cet angle un mal pour un ensemble d'êtres vivants qui n'auraient pas de désirs catégoriques, comme les plantes, les animaux « inférieurs » (vaches, lapins, grenouilles, vers de terre, etc.), les personnes dans un état végétatif permanent, les fœtus et les bébés (cf. aussi Cigman,

1981, p. 58-59). Les désirs catégoriques auraient ainsi un rôle important à jouer dans notre manière de traiter les animaux ou les fœtus. Nous ne traitons pas dans ce mémoire de ces questions. Nous exposons ici ces considérations seulement afin de souligner l'importance de ce concept et, par voie de conséquence, du bien-fondé du besoin d'éclaircir la notion de désir catégorique.

De leur côté, Bradley et McDaniel (2013 ; ci-après B&M), Timmerman (2016), Bradley (2015), Bower et Bob Fischer (2017), sont critiques de l'idée selon laquelle les désirs catégoriques seraient pertinents lorsqu'il est question de la valeur de la mort. Par exemple, B&M (2013) soutiennent que les désirs catégoriques ne remplissent *aucun* des trois rôles (psychologique, normatif et axiologique) que Williams leur attribuerait, implicitement ou explicitement. Le rôle psychologique du désir catégorique serait de motiver un agent à demeurer en vie. Le rôle normatif du désir catégorique serait de fournir à un agent une raison de demeurer en vie. Tandis que le rôle axiologique du désir catégorique permettrait d'expliquer pourquoi la mort est un mal. Selon B&M, nous devrions rejeter l'idée selon laquelle les désirs catégoriques auraient des caractéristiques particulières que n'auraient pas les autres désirs, comme la capacité à nous motiver et à fournir des raisons de vivre. Ce faisant, nous devrions reconsidérer l'apport des désirs catégoriques. L'interprétation de B&M est-elle juste ? En bout de piste, nous voulons savoir quels rôles et caractéristiques Williams attribue de fait à ce qu'il nomme des désirs catégoriques. C'est ce qui constitue la première problématique.

Une seconde problématique émerge des deux conditions que Williams énonce. Comme mentionné, Williams nomme la première condition la condition d'identité, tandis qu'il ne nomme pas la seconde. Suite à nos lectures, nous avons relevé différentes interprétations de ces deux conditions et des liens entre elles. Nous plaçons les interprétations dans trois groupes. La première interprétation est soutenue, entre autres,

par Fisher (1994 ; 2012), Wisnewski (2005), Bruckner (2012) et Ulatowski (2019). La seconde est soutenue par Moore (2006a), Chappell (2007) et Gorman (2016)¹². La troisième est soutenue par Rosati (2012), Perrett (1986), Smuts (2011) et Pereira et Timmerman (2020).

Selon l'interprétation de Fisher ou de Moore, la problématique que propose Williams repose sur un dilemme. Le dilemme se jouerait entre : demeurer la même personne à travers le temps et éventuellement épuiser nos désirs catégoriques ; ou changer de désirs, mais alors ne pas pouvoir comprendre leur lien avec les désirs du départ. Cela dit, les deux auteurs ne semblent pas s'entendre sur la mécanique interne de ce dilemme. Fisher pense que le dilemme est inhérent à la seconde condition¹³. Notons en passant que Fisher conserve « condition d'identité » comme nom de la première condition, mais nomme la seconde la « condition d'attrait ». Selon Fischer, cette seconde condition stipule qu'un type de survie sera attirant si la vie future d'un agent lui paraît attirante, c'est-à-dire si elle est exempte de torture, de travail laborieux ou d'ennui : « In order for a model of immortality to be attractive to an individual, [...] the life of oneself in the future must be appealing; presumably, it cannot involve constant torture, onerous labor, tedium and so forth. » (1994, p. 79-80)

De son côté, Moore (2006a) ne renomme pas la seconde condition. Selon Bruckner (2012, note 2), plutôt que de penser qu'il y aurait un dilemme inhérent à la seconde condition, Moore met en opposition directement la première et la seconde condition :

Commentators on Williams differ on how the dilemma he presents ties to the two conditions. I am following Fisher (1994: 258) in reading the dilemma as about the satisfaction of the second condition. Chappell (2007: 38) follows Moore in reading the dilemma as saying 'that the conditions that must be satisfied for my life to continue to count as mine militate against the conditions that must be satisfied for it to continue to be a life worth living' (Moore, 2006:

314); i.e., that satisfaction of the first condition is in tension with satisfaction of the second. (Bruckner, 2012, note 2)

Quant à l'interprétation de Rosati (2012), elle nous semble la plus fidèle au texte de Williams. D'abord, parce qu'elle ne renomme pas la seconde condition la « condition d'attrait », dont le nom peut selon nous porter à confusion. D'autre part, parce qu'elle nous semble comprendre le sens de la seconde condition selon lequel, comme nous le présenterons, ce qui importe est un lien de cohérence entre nos désirs actuels et ce que nous vivrons ultérieurement. Perrett (1986), qui selon nous formule une interprétation similaire à celle de Rosati, nomme d'ailleurs la seconde condition « *the adequacy condition* », ce qui nous paraît approprié.

Une troisième problématique émerge du concept d'ennui. Ce concept a son importance dans la mesure où c'est l'ennui durant l'immortalité que nous voulons éviter, pense Williams. Certains auteurs ont pris le terme « ennui » durant l'immortalité au sens commun du terme, par exemple Fisher (1994). D'autres pensent plutôt que Williams utilise le terme de manière plus technique. Ils diront que c'est un « *term of art* » (voir, par exemple, Steele (1976), Wisnewski (2005), Burley (2009), Bortolotti et Nagasawa (2009), Gorman (2016) et Cholbi (2015)). Nous allons proposer une lecture de l'ennui chez Williams qui fait une synthèse de ces différentes interprétations.

En somme, la littérature secondaire ne présente aucun consensus concernant l'interprétation des concepts mobilisés par Williams dans TMC. Nous distinguons trois problématiques. La première relève des concepts de désirs catégoriques et conditionnels, la seconde de l'interprétation des deux conditions, et la troisième du concept d'ennui. Dans l'objectif de déterminer le cadre conceptuel de Williams dans TMC, chacune de ces problématiques sera examinée dans ce mémoire.

3. Définition du concept d'immortalité

Certains commentateurs¹⁴ ont fait remarquer que le terme « immortalité » admet lui-même des ambiguïtés dont chacun des partis concernés par la dispute sur sa désirabilité aime tirer profit pour sa position. Il importe donc, avant d'engager la discussion, de circonscrire ce terme.

À la connaissance de Fischer (2012, p. 337), Hunter Steele (1976) est le premier à avoir distingué différents types d'immortalité dans une publication. Steele différencie le *necessary body-bound immortality* (NBBI) du *contingent body-bound immortality* (CBBI). D'un côté, le NBBI est l'immortalité liée au corps de manière nécessaire ; l'immortalité avec l'impossibilité de mourir. En aucun cas un être dit « immortel » ne peut mourir, puisqu'être immortel serait ici synonyme d'indestructible. D'un autre côté, le CBBI est l'immortalité liée au corps de manière contingente ; l'immortalité avec la possibilité de mourir. Même si un être dit immortel ne meurt pas de complications liées au vieillissement du corps, il demeure tout de même mortel. Steele distingue également le *body-bound immortality* (BBI) du *body-independent immortality* (BII). Alors que selon le BBI, l'immortalité se réalise, car liée au corps, selon le BII, l'immortalité se réalise sans relation au corps grâce, par exemple, à une âme. Le CBBI correspond davantage à la réalité humaine. Bien qu'il soit concevable que les maladies liées à la sénescence soient un jour maîtrisées, les humains demeureront vraisemblablement des êtres biologiques faits de chair, de sang et d'os. Même si nous échappons à la sénescence, nous ne serons pas à l'abri du meurtre, de la guerre, de la famine, de la maladie ou des accidents.

Il est raisonnable de catégoriser le cas d'EM dans le CBBI, son immortalité étant liée à celle de son corps. Elle demeure susceptible de mourir, par exemple, à la suite d'un

accident. Comme le dit Williams : « [...] being recurrent, under conditions of bodily continuity, would not make one indestructible. » (1973, p. 93) Cependant, la situation change lorsqu'il est question du type de survie de la vie après la mort, au paradis ou en enfer. Dans ce cas, il paraît raisonnable de croire que nous serons désincarnés et qu'il sera impossible de s'échapper du paradis ou de l'enfer, du moins, en mourant à nouveau. Nous serions ici face au NBII (*necessary body-independent immortality*) : l'immortalité sans relation au corps avec l'impossibilité de mourir (puisque nous serions déjà morts, à moins, bien sûr, que nous supposions une forme de mortalité supérieure). Toutefois, rien n'est précisé chez Williams, cela semble tout au plus tenu pour acquis lorsqu'il discute de la vie après le mort. Or, l'idée d'une vie éternelle sans possibilité de mourir, si on la compare à une vie par bond de 300 ans dans un corps, avec la possibilité de mourir, altère la compréhension du problème. Il est important d'en tenir compte. C'est pourquoi, dans ce mémoire, nous nous adaptons au fur et à mesure au cadre proposé par Williams et nous spécifions de quel type de survie il s'agit dans chacun des cas.

Dans le contexte étudié ici, nous rapprochons le type de survie d'EM de la notion « d'extension de vie », ce qui signifie ici dépasser l'espérance de vie normalement attendue d'une vie humaine. Nous tranchons ici de manière arbitraire les disputes concernant l'espérance de vie « naturelle » des humains à 115 ans. Notre question est alors : est-il rationnellement désirable de vivre plus de 115 ans ? Nous tenons pour acquis que les années ajoutées dans l'extension de vie sont des années de vie en pleine santé, peu importe le type de survie. Nous définissons « en pleine santé » comme la qualité de vie dont bénéficie un individu dans la quarantaine, faisant régulièrement du sport et mangeant sainement. Le cadre d'analyse que nous employons tient pour acquis, comme Williams, qu'un individu expérimentant le prolongement de sa vie, qui a par exemple 142 ans, est en quelque sorte « gelé » dans un corps de 40 ans. Quarante-deux ans est d'ailleurs l'âge qu'avait Williams lorsqu'il fit la lecture de TMC, et c'est

vraisemblablement pourquoi il choisit cet âge dans son texte : « [...] if one had to spend eternity at any age, that seems an admirable age to spend it at. » (1973, p. 90)

4. Désirabilité individuelle v. moralité sociale

Williams ne discute pas dans TMC des conséquences sociales du choix de l'immortalité, mais se concentre sur des considérations prudentielles. En ce sens, selon Barazzetti (2011), il existe deux catégories de questions distinctes concernant l'extension de la vie : (1) la sphère des questions relatives à la valeur individuelle et (2) la sphère de la moralité sociale. La sphère de la moralité sociale inclut, entre autres, les questions de justice distributive et d'accès aux technologies antiviellissement. « Comment évoluera la société si la plupart de ses membres vivent bien au-delà de 115 ans ? » ou « pourquoi investir dans le développement d'interventions antiviellissement si une partie de la population mondiale n'a pas accès à des soins de santé fondamentaux ? » sont des exemples de questions ayant trait à la sphère de la moralité sociale. Pour y répondre, il faut sopeser les conséquences de l'immortalité sur les relations entre les générations, les occasions d'emplois, d'embauche et de promotion, les plans de retraites, la structure et les relations familiales, etc.

L'autre catégorie, la sphère des questions relatives à la valeur de l'immortalité pour un individu, est divisée par Barazzetti en deux sous-catégories d'arguments : (1a) ceux qui visent à démontrer qu'une très grande extension de vie est ou n'est pas un objectif rationnellement désirable, et (1b) ceux qui visent à démontrer qu'une extension de vie constitue ou ne constitue pas un acte contre nature et est de ce fait moralement discutable ou non (Barazzetti, 2011). Nous ne discutons pas dans ce mémoire des questions relatives à (1b). Ce mémoire interroge la désirabilité rationnelle d'une grande

extension de vie du point de vue de l'individu (1a), puisque c'est le cadre établi par Williams. En note 5, il mentionne que sa réflexion « is within the limits of egoistic rationality ». (Williams, 1973, p. 85) Bien qu'intéressantes et pertinentes, les questions touchant la sphère de la moralité sociale ne sont pas abordées ici.

5. Plan et méthode

Le premier objectif de ce mémoire est de déterminer le cadre conceptuel mobilisé par Williams dans TMC. Le second objectif est de répondre à la question : existe-t-il ne serait-ce qu'un seul désir catégorique dont la force motivationnelle ne s'épuisera pas durant un temps infini ? Pour mener à bien notre recherche, nous faisons une recension critique d'articles dont nous évaluons la plausibilité de l'interprétation et de la position. La structure de notre mémoire est la suivante.

Dans le chapitre I, nous clarifions trois séries de concepts et de distinctions essentielles à la compréhension de la position de Williams. D'abord, nous présentons la distinction entre désirs catégoriques et conditionnels. Nous présentons ensuite les deux conditions. Enfin, nous expliquons le concept d'ennui dans TMC.

Dans le chapitre II, nous nous penchons sur les trois types de désirs catégoriques dont Williams discute dans TMC, ainsi que les critiques et interprétations à leurs propos dans la littérature secondaire. Pour ce faire, nous allons suivre la réflexion de Williams et tenter de répondre à la question : existe-t-il un ou des désirs catégoriques qui soient capables de motiver un agent à vivre pour toujours, et donc de lui permettre d'éviter l'ennui ? Pour répondre à cette question, nous analysons les trois types de désirs catégoriques recensés par Williams que nous nommons optimal, minimal et usuel. Notre deuxième chapitre sera ainsi l'occasion de faire la part entre l'utilisation que fait

Williams de ses propres concepts (désirs, conditions et ennui) et les critiques qui lui ont été adressées. En ce qui concerne les désirs catégoriques usuels et le désir catégorique optimal, nous verrons qu'il est peu certain que les critiques aient atteint leurs cibles, eu égard au cadre conceptuel que nous aurons circonscrit au préalable. En revanche, pour ce qui est du désir catégorique minimal, nous pensons que la position que développe Rosati (2012), inspiré du travail d'Unamuno, fournit une réponse intéressante et plausible à la problématique soulevée par Williams. Nous terminons ainsi notre mémoire en nous positionnant contre la nécessité de l'ennui durant l'immortalité, et donc en nous positionnant contre Williams.

CHAPITRE I – DÉSIRS, CONDITIONS ET ENNUI

Mais parmi les chacals, les panthères, les lices [...]
 Dans la ménagerie infâme de nos vices,

Il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde !
 Quoiqu'il ne pousse ni grands gestes ni grands cris,
 Il ferait volontiers de la terre un débris
 Et dans un bâillement avalerait le monde ;

C'est l'Ennui ! [...]

CHARLES BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*.

Ce premier chapitre a pour objectif de déterminer le cadre conceptuel établi par Williams dans *The Makropulos Case : Reflections on the Tedium of Immortality* (1973 ; ci-après TMC). Notre revue de littérature nous a menés à constater l'absence de consensus quant à l'interprétation de plusieurs concepts mobilisés dans TMC. Les points d'achoppements portent sur les fondements mêmes du cadre conceptuel. Il est question des concepts de désirs catégoriques et conditionnels, du concept d'ennui, et des deux conditions émises par Williams.

Dans la section 1 de ce chapitre, suite à une mise en contexte, nous discutons des désirs catégoriques, suivis des désirs conditionnels, en terminant par une comparaison entre les deux. Dans la section 2, nous présentons les deux conditions à satisfaire afin que tout type de survie soit adéquat dans l'accomplissement d'un espoir en l'immortalité que nous pourrions avoir. Puis, dans la section 3, nous allons mettre en lumière deux concepts d'ennui mobilisés dans TMC.

1. Désirs

1.1. Mise en contexte

Dans TMC, Williams veut de prime abord établir en quoi la vie est désirable, afin de démontrer subséquemment en quoi l'immortalité pourrait, *a priori*, l'être. Pour ce faire, il entend inférer par opposition la valeur positive de la vie à partir de la valeur négative de la mort. Comme présenté dans l'introduction (cf. Intro., §1, p. 6), certains penseurs comme Lucrèce et Épicure soutiennent que la mort *n'est pas* un mal, puisqu'elle serait exempte de sensations. Williams estime qu'un argument sensé peut être étayé contre cette thèse. Le détail de l'argument ayant déjà été présenté, nous rappellerons seulement ici que ce que Williams nomme un « espoir anti-lucrétien de continuer à vivre » correspond à l'idée qu'il vaut toujours mieux vivre que de mourir, puisque la mort serait un mal du fait qu'elle prive des bienfaits de la vie (*anti-Lucretian hope for continuing life*, 1973, p. 91).

Peut-on formuler plus précisément un argument qui défend l'idée qu'il vaut toujours mieux vivre que de mourir ? C'est concevable, pense Williams, si nous nous tournons vers les désirs. S'il vaut toujours mieux vivre que de mourir, c'est que nous avons des désirs que nous voulons satisfaire. Grâce à ces désirs, nous avons une raison de demeurer en vie et la mort est perçue comme une entrave à leur satisfaction. Ainsi, un « espoir anti-lucrétien de continuer à vivre » se fonde sur des désirs que nous voulons satisfaire et en vue duquel il paraît nécessaire de demeurer en vie. Mais est-ce vrai dans tous les cas de figure que la mort est un mal lorsqu'un désir n'est pas satisfait ? Pour Williams, il existe des désirs qui ne sont pas frustrés par la mort, et c'est pourquoi il distingue les désirs conditionnels des désirs catégoriques.

En guise de premier aperçu, la distinction qu'établit Williams est la suivante. Un désir catégorique possède deux caractéristiques déterminantes. En premier lieu, un désir catégorique a comme propriété de motiver l'agent de manière inconditionnelle, puisque la force motivationnelle du désir ne repose pas sur la réalisation d'une condition particulière préalable. Dit autrement, c'est un désir que nous voulons satisfaire « peu importe la situation » ou « absolument ». Ce qui par ailleurs n'implique pas que la satisfaction d'un tel désir sera nécessairement obtenue. En deuxième lieu, la réalisation de *l'objet* du désir catégorique requiert de l'agent qu'il demeure en vie afin de satisfaire son désir. En exigeant d'être satisfait « peu importe la situation » et en ayant un objet dont la réalisation requiert de demeurer en vie afin de le satisfaire, le désir catégorique fournit à la fois une motivation et une raison de demeurer en vie, et par voie de conséquence, un désir de vivre.

Pour sa part, un désir conditionnel ne demande pas à être satisfait « peu importe la situation » ou « absolument ». Au contraire, le désir conditionnel auquel fait référence Williams repose sur une condition, et plus précisément sur un contexte. La condition énoncée par Williams est la supposition que nous allons demeurer en vie. Ainsi, notre motivation à satisfaire un désir conditionnel prend racine de prime abord dans sa condition : si la condition ne se concrétise pas, nous n'avons ni raison ni motivation à satisfaire ce désir en lui-même. Et puisque notre motivation à satisfaire un désir conditionnel repose sur l'hypothèse que nous allons demeurer en vie, et que la réalisation de l'objet ne demande donc pas absolument à être satisfaite, alors le désir conditionnel n'implique pas la nécessité de demeurer en vie. Puisqu'il n'implique pas la nécessité de demeurer en vie, il ne peut constituer à lui seul une raison et une motivation à vivre. En d'autres termes, il n'implique pas un désir de vivre. Ces deux types de désirs, catégorique et conditionnel, possèdent une relation particulière à l'existence de l'agent : soit une relation de nécessité, soit de contingence. Nous allons

maintenant discuter en détail des tenants et aboutissants de chacun de ces deux types de désir.

1.2. Désir catégorique

Tel que mentionné, il existe une classe de désirs que Williams qualifie d'inconditionnels et qu'il nomme *catégoriques* : « He has an unconditional, or (as I shall say) a *categorical* desire. » (1973, p. 86, ital. de l'auteur) Certains se demanderont s'il existe un lien de sens entre la notion de désir *catégorique* et celle d'impératif *catégorique*. Un tel lien existe, et il est plausible que Williams ait choisi le terme « catégorique » pour l'employer d'une manière analogue à celle de Kant. Un impératif catégorique est le principe sous-jacent qui guide une action de manière inconditionnelle. Il n'y a pas ici de fin instrumentale, puisque l'impératif catégorique s'impose de lui-même sans autre justification. Le désir catégorique de Williams partage cette idée en cela que, si nous avons un tel désir, cela signifie que nous pensons devoir « absolument » le satisfaire, ou autrement dit, « peu importe la situation ». Les désirs catégoriques motivent l'agent de manière inconditionnelle. De sorte que leur force motivationnelle ne dépend pas de la satisfaction d'une condition préalable, comme dans le cas où un désir est conditionnel au fait d'être en vie¹⁵. C'est en ce sens que le désir catégorique est un désir *inconditionnel*.

En outre, un désir catégorique comporte une seconde caractéristique déterminante : c'est un désir dont la réalisation de l'*objet* requiert de l'agent qu'il demeure en vie afin de pouvoir satisfaire son désir :

To want something, we may also say, is to that extent to have reason for resisting what excludes having that thing: and death certainly does that, for a

very large range of things that one wants. If that is right, then for any of those things, wanting something itself gives one a reason for avoiding death. (Williams, 1973, p. 85)

Ce qui détermine qu'un désir inconditionnel est « catégorique », c'est que sa satisfaction, liée à la réalisation de l'objet du désir, requiert que l'agent demeure en vie. Ainsi conçu, le désir catégorique implique une nécessité, par opposition au désir conditionnel qui, comme nous le verrons, est contingent au fait d'être en vie.

Il est à noter que l'argument de Williams ne repose pas sur l'idée que ce qui importe est la satisfaction du désir comme telle. Ce qui importe est l'effet propulsif de notre motivation à satisfaire le désir : « Even though if I do not succeed [...], from the perspective of the wanting agent it is rational to aim for states of affairs in which his want is satisfied, and hence to regard death as something to be avoided; that is, to regard it as an evil. » (Williams, 1973, p. 85) Même si ultimement certains de nos désirs catégoriques demeurent insatisfaits, dit Williams, il est néanmoins rationnel pour un agent de viser des états de fait où ils seront satisfaits, et donc de considérer la mort comme une entrave à leur satisfaction, c'est-à-dire comme un mal.

Selon Williams, si la motivation de l'agent à satisfaire son désir n'est pas conditionnelle, et s'il est nécessaire que l'agent se maintienne en vie pour qu'il puisse réaliser l'objet de son désir, alors l'agent possède une motivation et une raison¹⁶ de demeurer en vie :

Some ascetics have supposed that happiness required reducing one's desires to those necessary for one's existence, that is, to those that one has granted that one exists at all; rather, it requires that some of one's desires should be fully categorical, and one's existence itself wanted as something necessary to them. (1973, p. 86, nous soulignons)

Un désir catégorique fournit à un agent à la fois une motivation et une raison de demeurer en vie, puisque son existence même est nécessaire à la satisfaction de son désir. Qui plus est, si l'agent est inconditionnellement motivé à satisfaire son désir et que son existence lui est nécessaire, alors cette motivation et cette nécessité se manifesteront dans ce qu'on appelle généralement un *désir de vivre*.

Afin d'identifier les désirs catégoriques, Williams propose un outil qu'il présente sous la forme d'un exercice de validation par le calcul suicidaire rationnel, d'abord dans TMC, puis dans « Persons, Character and Morality » (ci-après PCM) :

For consider the idea of a rational forward-looking calculation of suicide [...]. In such a calculation, a man might consider what lay before him, and decide whether he did or did not want to undergo it. If he decides to undergo it [i.e., to continue to live], then some desire propels him on into the future, and *that* desire at least is not one that operates conditionally on his being alive, since it itself resolves the question of whether he is going to be alive. (1973, p. 86, ital. de l'auteur)

Some desires are admittedly contingent on the prospect of one's being alive, but not all desires can be in that sense conditional, since it is possible to imagine a person rationally contemplating suicide, in the face of some predicted evil, and if he decides to go on in life, then he is propelled forward into it by some desire (however general or inchoate) which cannot operate on his being alive, since it settles the question whether he is going to be alive. Such a desire we may call a categorical desire. (1981, p. 11)

Afin de vérifier si nous possédons un ou des désirs catégoriques, il faut se demander si nous souhaitons continuer à vivre. Pour répondre rationnellement à cette question, il faut regarder en nous et tenter de repérer un ou des désirs que nous sommes absolument motivés à satisfaire et dont l'objet exige, pour être réalisé, que nous demeurions en vie. S'il se trouve un tel désir, celui-ci sera un désir catégorique. En revanche, si la réalisation de l'objet d'un désir ne requiert pas que nous demeurions en vie, alors ce n'est pas un désir catégorique, et nous n'avons pas une raison de demeurer en vie, pas

plus d'ailleurs que nous serons motivés à vivre si nous n'avons aucun désir que nous souhaitons absolument satisfaire.

En guise d'exemple, nous pourrions désirer que nos enfants soient heureux après notre mort. Bien que nous puissions absolument le désirer, la réalisation de l'objet de ce désir ne requiert pas que nous demeurions en vie. Bien que l'on puisse considérer ce désir comme inconditionnel, puisque nous désirons absolument qu'il soit satisfait, il ne s'agit pas d'un désir *catégorique*. En contrepartie, nous pourrions avoir le désir de rencontrer nos petits-enfants, alors que notre fille n'est pas encore enceinte. Afin de rencontrer nos petits-enfants, il faut attendre qu'elle donne naissance. Pour ce faire, nous devons demeurer en vie assez longtemps. De sorte que si son objet requiert que nous demeurions en vie pour satisfaire notre désir, et si nous le désirons absolument, alors il s'agit d'un désir catégorique. Ce désir nous fournit en définitive une raison et une motivation à demeurer en vie, et par extension, un désir de vivre.

Certains affirmeront qu'il existe d'autres manières de former un désir de vivre. Ils diront par exemple que la vie est en soi désirable, puisqu'elle comporte un ensemble de bienfaits potentiels. Néanmoins, bien que la vie offre un ensemble de bienfaits potentiels de manière générale, et possède donc de la sorte un caractère désirable d'un point de vue général, cela ne fait pas en sorte qu'un agent en particulier désire positivement ces bienfaits. Aucun agent, semble-t-il, n'a l'obligation de désirer les bienfaits que la vie a à offrir, seulement parce que ces bienfaits lui sont offerts. Une personne devant un buffet n'a pas à tout manger seulement parce cela lui est offert. Malgré l'offre, il se peut qu'une personne n'ait tout simplement plus d'appétit. Pareillement, qu'un agent ait le potentiel de désirer certains bienfaits qui lui sont offerts ne fait pas en sorte qu'il les désire de fait. Pour qu'un agent ait un désir de vivre positif, il doit de fait désirer certaines choses de la vie.

Certains diront qu'un agent pourrait avoir un désir de vivre positif, mais *général*, ou un simple désir de vivre comme un instinct de préservation. Or, de tels désirs sont des désirs vagues, c'est-à-dire des désirs sans objets déterminés. Comme nous le verrons au chapitre II (§3), Williams s'oppose à l'idée qu'un simple désir de vivre en général puisse nous motiver à vivre pour toujours, puisqu'il considère que ce désir ne peut faire partie d'une réflexion rationnelle intelligible. Bien entendu, dira-t-il, il existe une telle chose qu'un simple désir de vivre comme un instinct de préservation, et il considère que ce désir est nécessaire à l'humanité : « [...] I do not want to deny the existence, the value, or the basic necessity of a sheer reaction drive to self-preservation: humanity would certainly wither if the drive to keep alive were not stronger than any perceived reasons for keeping alive. » (Williams, 1973, p 86) En revanche, bien qu'il soit possible de considérer la vie comme désirable de manière générale ou par instinct de préservation, il faut tout de même que certains désirs *positifs* occupent nos jours pour que nous soyons *rationnellement* motivés à vivre, c'est-à-dire pour que cela puisse servir de raison. Ce que semble tenir implicitement Williams, c'est que d'avoir un désir de vivre, c'est avoir un désir de vivre *quelque chose* en particulier. Bien que la vie soit désirable « en général », si nous n'avons pas ne serait-ce qu'un seul désir positif dont l'objet est déterminé et que nous souhaitons absolument satisfaire, alors il semble que nous ne sommes ni à l'abri de l'ennui, ni *rationnellement* motivés à vivre¹⁷.

Pour Williams, tout désir de vivre qui serait apte à guider notre réflexion sur nos raisons et motivations à vivre doit se manifester dans un désir pour un objet déterminé. Il précisera en ce sens qu'un désir de vivre *raisonnable* doit toujours être soutenu ou comblé par un désir catégorique envers un autre objet :

But if the question is asked, and it is going to be answered calculatively, then the bare categorical desire to stay alive will not sustain the calculation—that desire itself, when things have got that far, has to be sustained or filled out by

some desire for something else, even if it is only, at the margin, the desire that future desires of mine will be born and satisfied. (Williams, 1973, p. 86)

Un désir de vivre *raisonnable* est donc pour Williams l'extension d'un désir catégorique, c'est-à-dire l'extension de notre motivation à satisfaire un désir pour un objet déterminé, ne serait-ce à la limite que le désir que seront formulés et satisfaits de futurs désirs. En définitive, ce n'est que lorsque nous sommes motivés inconditionnellement à satisfaire un désir déterminé et que la réalisation de l'objet de ce désir requiert que nous demeurions en vie que nous avons une raison de demeurer en vie et que nous sommes motivés à le rester, et ce n'est qu'ainsi que nous aurions par extension un désir de vivre.

Par ailleurs, lorsque nous pensons à réaliser l'objet d'un désir, dit Williams, nous ne pensons pas nécessairement que cela constitue notre désir de vivre. La plupart du temps, nous n'avons même pas conscience du fait que nos désirs catégoriques fondent notre désir de vivre : « But if one is in a state in which the question of suicide does not occur—if, to take just one example, one is happy—one has many such desires, which do not hang from the assumption of one's existence. » (Williams, 1973, p. 86) Williams le mentionne également dans ces deux autres passages :

But the best insight in the effect of categorical desire is not gained at the impoverished end of things, and hence in situations where the question has actually come up. The question of life being desirable is certainly transcendental in the most modest sense, in that it gets by far its best answer in never being asked at all. (1973, p. 87)

Now the categorical desires which propel one on do not have to be even very evident to consciousness, let alone grand or large; one good testimony to one's existence having a point is that the question of its point does not arise, and the propelling concerns may be of a relatively everyday kind such as certainly provide the ground of many sorts of happiness. (1981, p. 12)

Si la plupart du temps nous avons un « désir de vivre » sans en être conscients, c'est que notre désir de vivre dépend de désirs envers d'autres objets qui nous propulsent dans la vie de tous les jours. Et ces mêmes désirs catégoriques, bien que déterminés, n'ont pas eux-mêmes à être évidents à la conscience de l'agent, dit Williams.

Il n'est pas nécessaire de cautionner rationnellement et consciemment certains désirs comme étant nos raisons de vivre pour qu'ils le soient, soutient Williams. Cependant, *ne pas* délibérément, rationnellement et consciemment convenir que certains de nos désirs puissent constituer nos raisons de vivre n'est pas la même chose que *de le statuer* délibérément, rationnellement et consciemment¹⁸. De surcroît, non seulement ne sommes-nous pas tenus d'être conscients que certains de nos désirs fondent notre désir de vivre pour que ce soit le cas, mais il semble ne pas y avoir pour Williams de nécessité à ce que l'agent ait une réflexion de second ordre sur ce qui constitue des désirs catégoriques qui *objectivement* auraient de la valeur. Évaluer le sens de nos vies, et incidemment nos désirs catégoriques à la lumière d'une liste objective de valeurs, est une position que vont soutenir d'autres auteurs concernant les désirs catégoriques, par exemple une philosophe comme Susan Wolf (1997)¹⁹.

Cela dit, la notion de désir catégorique est tout de même synonyme pour Williams de celle d'engagement ou de préoccupation, et surtout de projet, comme en témoigne ce passage : « [...] an individual person has a set of desires, concerns, or, as I shall call them, projects, which help to constitute a *character*. » (1981, p. 5) Les désirs (catégoriques) et les préoccupations sont ainsi des synonymes du terme projet, comme en témoigne aussi l'usage que Williams en fait dans ce passage de PCM :

Now the categorical desires which propel one on do not have to be even very evident to consciousness, let alone grand or large; one good testimony to one's existence having a point is that the question of its point does not arise, and the propelling concerns may be of a relatively everyday kind such as certainly

provide the ground of many sorts of happiness. Equally, while these projects may present some conflicts with the demands of morality, as Kantianly conceived, these conflicts may be fairly minor; after all—and I do not want to deny or forget it—these projects, in a normally socialized individual, have in good part been formed within, and formed by, dispositions which constitute a commitment to morality. (1981, p. 12, nous soulignons)

Il est intéressant que Williams rapproche la notion de désir catégorique de celle de projet. Alors que la seule notion de désir peut parfois paraître futile et faire référence, par exemple, au désir de manger des croustilles, la notion de projet au sein d'une vie en fait ressortir le caractère plus significatif *pour l'agent*. Bien que ce qui est significatif pour l'un puisse ne pas l'être pour un autre, et qu'un désir catégorique n'a pas besoin d'être « grand ou noble » pour être motivant pour l'agent, et peut ressembler aux préoccupations qui motivent et apportent du bonheur au quotidien. Observons que dans l'extrait précédent, Williams précise que nos projets, c'est-à-dire ce qui importe pour nous comme agent, ce qui donne un sens à notre vie et nous donne envie de vivre, entrent parfois en conflit, mineur ou majeur, avec les exigences de l'impartialité morale, par exemple, kantienne. Nous revenons sur ce sujet au chapitre II (§2,4).

Certains s'opposeront au rapprochement conceptuel qu'effectue Williams entre désirs catégoriques et projets. L'objection consiste à faire observer que bien que nous choisissons nos projets, nous ne choisissons pas nos désirs. Nous sommes d'avis que ces deux propositions sont problématiques. Il est vrai qu'en un sens nous ne choisissons pas nos désirs. Il est raisonnable de croire que « désirer quelque chose » est un état conatif qui survient en nous et sur lequel nous n'avons pas, ou peu, d'emprise. Par contre, comme le relève Rosati, nous avons la capacité, en tant qu'agent, de choisir ou non d'agir en vue de satisfaire nos désirs : « For just as we stand back from our drives and bare desires, we can stand back from our categorical desires and judge them as not worth having, or their object as not worth pursuing. » (2012, p. 370) D'autre part, c'est parce qu'ils se fondent sur des désirs que nous sommes motivés à mener à bien nos

projets porteurs de sens. Or nos désirs fondamentaux, avons-nous admis, nous ne les choisissons pas. Ce qui signifie que par extension, nous n'avons pas d'emprise sur les désirs qui motivent certains projets plutôt que d'autres. Au bout du compte, tout comme il est possible de choisir d'agir ou non en vue de satisfaire nos désirs, il est possible de nous mobiliser afin de réaliser nos projets fondamentaux ou non.

Et puis enfin, un désir catégorique n'a pas besoin d'avoir pour objectif une activité agréable afin d'être *catégorique*. Williams précise que nous pourrions désirer demeurer en vie grâce à un désir catégorique, bien que nous soyons face à un avenir pénible : « It is not necessarily the prospect of pleasant times that create the motive against dying, but the existence of categorical desire, and categorical desire can drive through both the existence and the prospect of unpleasant times. » (1973, p. 100)²⁰ En fin de compte, tout ce qui importe, ajoute Williams, c'est que nos projets fondamentaux nous donnent une raison de continuer à vivre et nous motivent à le faire : « [...] here we need only the idea of a man's ground projects providing the motive force which propels him into the future, and gives him reason for living. » (1981, p. 13)

Selon notre compréhension de Williams, demeurer en vie n'est pas une fin en soi, mais un contexte nécessaire, c'est-à-dire *en un sens* un « moyen » nécessaire pour satisfaire nos désirs catégoriques. Somme toute, nous pouvons vraisemblablement croire que nous devons demeurer en vie, sans pour autant penser que de demeurer en vie soit la fin recherchée. À ce titre, il est raisonnable de supposer qu'un agent puisse ressentir qu'il doit éviter de mourir afin de satisfaire un désir catégorique, puisque la réalisation de son objet l'exige, et tout à la fois désirer mourir. Cet agent aurait à la fois un désir de vivre *et* un désir de mourir. Par analogie, on imagine un agent ayant le désir de prendre une pause durant un long travail, mais qui pourtant pense nécessaire de terminer ce qu'il a commencé avant de se reposer. Il a un désir « catégorique » de continuer son travail, bien qu'il ait aussi le désir de se reposer²¹.

1.2.1. Les désirs catégoriques dans la littérature secondaire

Dans « Death and Desires » (2013), Bradley et McDaniel (ci-après B&M) partent de la définition des désirs conditionnels de Williams pour en inférer par inversion la signification des désirs « inconditionnels » (catégoriques)²². B&M affirment que si un désir conditionnel « repose sur le fait que nous serons en vie », alors un désir inconditionnel « est un désir qui ne repose pas sur le fait que nous serons en vie ». De ce point de départ, ils diront ne pas comprendre comment un désir inconditionnel *à la Williams* peut motiver un agent à vivre, s'il ne lui est pas nécessaire de demeurer en vie pour le satisfaire. Par exemple, un agent peut avoir, selon leur définition, un désir inconditionnel qu'*après sa mort* ses enfants soient heureux (nous excluons ici le cas où sa mort serait nécessaire pour rendre ses enfants heureux). De toute évidence, le désir de cet agent ne pourra être satisfait qu'*après sa mort*, et ce désir ne fournit donc pas une raison ou une motivation à vivre. Selon notre interprétation, cette conception des désirs inconditionnels ne correspond pas au sens accordé par Williams aux désirs catégoriques. Il est vrai que B&M présentent d'autres interprétations des désirs catégoriques de Williams dans « Death and Desires » (2013), mais aucune ne relève qu'un désir catégorique comporte deux caractéristiques déterminantes : (1) la motivation de l'agent à satisfaire son désir est inconditionnelle, et (2) la réalisation de l'objet du désir requiert de l'agent qu'il demeure en vie afin de satisfaire son désir.

Au demeurant, McDaniel et Bradley (ci-après M&B) donnent dans « Desires » (2008), à notre avis, une meilleure définition des désirs inconditionnels au sens large :

A genuinely unconditional desire that *P* is a desire that *P no matter what, or given any possible situation*. We might express this by saying that an unconditional desire that *P* is a desire that *P* that is conditional on a triviality: *that something is the case*. This condition has an important feature: it is necessarily true. As we noted earlier, unconditional desires are never cancelled.

They are always operant, and hence are either satisfied or frustrated. (2008, p. 278)

Afin qu'elle soit conforme aux désirs catégoriques de Williams, il aurait fallu que B&M (ou M&B) ajoutent à leur définition des désirs inconditionnels que les désirs catégoriques ne sont pas seulement désirés « peu importe la situation », mais que ce sont également des désirs dont la réalisation de l'objet requiert de l'agent qu'il demeure en vie afin de satisfaire son désir. Ce qui par ailleurs est intéressant dans la définition des désirs inconditionnels de M&B est cette idée que les désirs inconditionnels, donc catégoriques, sont toujours opérants et qu'ils ne peuvent en aucun cas être annulés, contrairement aux désirs conditionnels que nous abordons maintenant.

1.3. Désir conditionnel

Voici ce que dit Williams dans TMC à propos du caractère conditionnel de certains désirs :

It is admittedly true that many of the things I want, I want only on the assumptions that I am going to be alive; and some people, for instance some of the old, desperately want certain things when nevertheless they would much rather that they and their wants were dead. It might be suggested that not only these special cases, but really all wants, were conditional on being alive; a situation in which one has ceased to exist is not to be compared with others with respect to desire-satisfaction—rather, if one dies, all bets are off. But surely the claim that all desires are in this sense conditional must be wrong. (1973, p. 85)

Plusieurs de nos désirs sont en un sens « conditionnels », pense Williams, bien que ce ne soit vraisemblablement pas le cas de tous nos désirs. Le sens qu'il donne à cette « conditionnalité » est qu'il existe certains désirs que nous sommes motivés à satisfaire *que* parce que nous faisons la supposition que nous serons en vie. Ce sont des désirs

dont la satisfaction n'est pas frustrée par la mort, pense-t-il. Plutôt, si nous mourons, les paris sont annulés (*all bets are off*) et rien n'est perdu.

Cette idée, que les désirs conditionnels sont des désirs que nous voulons satisfaire *étant donné que nous sommes en vie* ou *que nous pensons que nous le serons*, est peut-être plus manifeste dans ce passage de PCM : « Some desires are admittedly contingent on the prospect of one's being alive, but not all desires can be in that sense conditional [...] » (Williams, 1981, p. 11) Williams soutient ici que certains de nos désirs reposent sur une contingence, et c'est en ce sens qu'ils sont conditionnels. Ce que nous lisons, c'est que certains désirs pourraient être ou ne pas être : cela dépend de notre situation existentielle future. Si le désir en lui-même est contingent à notre situation future et « qu'il pourrait être autrement qu'il est », et que nous l'acceptons comme tel, cela sous-entend que nous ne sommes pas *absolument* motivés à satisfaire notre désir. Plutôt, notre motivation à satisfaire ce type de désir dépend avant tout de l'hypothèse que nous serons en vie, et non de notre attachement à la réalisation de l'objet du désir²³. Le désir ne nous motive pas inconditionnellement, mais il nous motive seulement si une condition particulière se présente. La supposition que nous serons en vie nourrit notre motivation à satisfaire le désir, motivation qui est ainsi dépendante d'une conjoncture entre un contexte, être en vie, et un désir.

Maintenant, peut-on faire un rapprochement entre la définition de Williams et ce que tout un chacun vit ? *A priori*, il n'est pas déraisonnable de croire que certains de nos désirs ne seront pas frustrés à l'heure de notre mort. Par exemple, imaginons qu'une personne âgée se dise qu'elle désire regarder la télévision le lendemain, et ce, à la condition qu'elle soit encore en vie. Il est concevable que cette même personne âgée préfère encore mourir plutôt que d'avoir à vivre jusqu'au lendemain pour regarder la télévision. Cette personne âgée se dit en quelque sorte : « Si mon cœur continue de me porter jusqu'à demain, si je continue de respirer, je voudrai alors regarder la télévision.

Mais si je meurs durant la nuit, mon désir de regarder la télévision ne sera pas frustré, puisque je ne souhaite pas en premier lieu vivre jusqu'à demain. » Dans cet exemple, la personne âgée possède le désir de regarder la télévision étant donné qu'elle pense, ou sous l'hypothèse, qu'elle sera en vie, et ce, jusqu'à ce que se réalise l'objet du désir, et qu'alors elle satisfasse son désir *étant donné* qu'elle est en vie.

L'exemple précédent est inspiré de celui de Williams : « [...] some people, for instance some of the old, desperately want certain things when nevertheless they would much rather that they and their wants were dead. » (1973, p. 85) Cet extrait ajoute toutefois un élément curieux, puisqu'il est dit qu'un agent peut *désespérément* vouloir certaines choses, bien qu'il veuille encore plus être mort. Il est possible d'interpréter l'expression « vouloir désespérément quelque chose » dans le sens d'un désir possédant un caractère « non-conditionnel ». De sorte que Williams semble affirmer qu'il est concevable qu'un agent puisse avoir un désir très intense, quasi *inconditionnel*, qui soit *conditionnel* au fait d'être en vie. Comment est-ce possible ?

On peut illustrer cette idée en soutenant qu'il existe certainement dans nos vies courantes des situations dans lesquelles nous nous retrouvons un peu par hasard et qui ne sont pas désirées, voire des situations dans lesquelles nous nous retrouvons contre notre gré. En revanche, nous nous disons parfois qu'étant donné que nous sommes dans cette situation, aussi bien l'accepter et faire telle chose ou telle autre. Parfois, nous pensons qu'étant donné que nous sommes dans cette situation, nous désirons *intensément* telle chose ou telle autre. De sorte qu'il est concevable de désirer une chose *intensément*, voire *inconditionnellement*, étant donné que nous nous retrouvons dans une certaine situation. Et parfois, nous pouvons le prévoir et dire : « Si je me retrouve dans la situation X, alors je voudrai *intensément* ou *inconditionnellement* Y, bien que je ne souhaite pas me retrouver dans cette situation ». Vraisemblablement, c'est ainsi que Williams conçoit que certains de nos désirs sont intensément désirés en un sens, et

qu'ils sont, en un autre sens, conditionnels à l'hypothèse que nous serons en vie, bien que d'être en vie ne soit pas, de prime abord, désiré.

Nous remarquerons que cette lecture de Williams porte à croire qu'il est difficile de distinguer un désir catégorique d'un désir conditionnel sur la base de leur intensité. Considérons en effet les désirs conditionnels. Le fait d'être intensément motivés à réaliser l'objet d'un désir si nous nous retrouvons dans un certain contexte n'implique pas celui d'être intensément motivés à réaliser l'objet du désir pour lui-même, c'est-à-dire à l'extérieur de ce contexte. Il est ainsi concevable, paradoxalement, d'être à la fois « intensément » et « non intensément » motivés à réaliser l'objet d'un désir conditionnel. D'un côté, nous pourrions ne pas être intensément motivés à satisfaire un « désir » en l'absence du contexte, être en vie (pour ce que cela peut vouloir dire). D'un autre côté, nous pourrions être intensément motivés à satisfaire le même désir dans l'occurrence d'un contexte, c'est-à-dire si et seulement si nous sommes en vie. Dans l'exemple précédent, la personne âgée désire « intensément » regarder la télévision seulement « à la condition qu'elle soit encore en vie ». En revanche, la personne âgée *ne désire pas* intensément regarder la télévision comme telle, c'est-à-dire en dehors de la présence de la condition « être en vie ». Autrement dit, si cette personne âgée n'était pas déjà en vie, regarder la télévision ne serait pas un désir qui la motiverait à revenir d'entre les morts, si une telle chose était possible.

Ce qui importe lorsque nous tentons de déterminer ce qui distingue les désirs conditionnels des désirs catégoriques ne réside pas dans le fait que nous soyons intensément motivés à réaliser l'objet d'un désir si certaines conditions se présentent, mais dans le fait que nous sommes, ou non, intensément motivés à satisfaire un désir *nonobstant* la présence de certaines conditions. Et nous ne sommes pas, semble dire Williams, intensément motivés à satisfaire un désir conditionnel à l'extérieur de la présence de la condition « être en vie » (pour ce que cela peut bien vouloir dire).

Inversement, quel serait le lien entre les désirs catégoriques et leur intensité ? Certains penseurs supposent que les désirs catégoriques sont nécessairement désirés plus intensément que leurs contreparties conditionnelles. Mais est-ce vraiment le cas, et qu'est-ce que cela veut dire ? Ne peut-on concevoir des désirs que nous ne sommes pas intensément motivés à satisfaire, mais que nous pensons pourtant absolument devoir satisfaire, et qui seraient ainsi qualifiables de catégoriques ? En ce sens, il paraît concevable de distinguer l'idée d'être *absolument* motivé à satisfaire un désir, de celle d'être *intensément* motivé à satisfaire un désir. N'existe-t-il pas des désirs qui ne dépendent pas d'une condition, mais que nous ne sommes pas pour autant *intensément* motivés à satisfaire ? Par ailleurs, ne pensons-nous pas parfois devoir *absolument* faire une action, comme les actions régies par un impératif catégorique, bien que nous ne soyons pas *intensément* motivés à le faire ? De la même manière, ne pensons-nous pas parfois être *absolument* motivés à satisfaire un désir, bien que nous ne soyons pas *intensément* motivés à le faire ? Ou sinon, si nous sommes *intensément* motivés, c'est parce que nous pensons que nous devons *absolument* satisfaire ce désir.

Définitivement, une distinction selon l'intensité ne semble pas permettre de différencier clairement les deux types de désirs, ou du moins, sans l'ajout d'un appareillage d'explications complexes que nous ne pouvons développer ici, faute d'espace. Qui plus est, rien de telles sortes n'est rendu explicite chez Williams. D'autre part, pour les besoins de notre exposé, une compréhension binaire de notre motivation à satisfaire un désir, selon qu'elle soit absolue ou non, nous paraît suffisante et plus éclairante afin d'illustrer la distinction entre les désirs catégoriques et conditionnels, tout en ne détournant pas les propos de Williams.

Par ailleurs, fournir des exemples de désirs, conditionnels ou catégoriques, qui parleront à tout un chacun, est également une tâche délicate, puisque ce qui est désirable pour l'un pourrait ne pas l'être pour un autre. Si nous étions téméraires et que nous

tentions de faire ressortir le sens des désirs conditionnels, nous pourrions donner comme exemple type celui d'avoir une maison bien rangée. Avoir une maison bien rangée, semble-t-il, est l'objet d'un désir que nous pourrions désirer satisfaire *étant donné que* nous sommes en vie, ou parce que nous croyons que nous le serons. C'est un désir qui en lui-même ne semble pas être d'un intérêt si grand qu'il puisse nous fournir une motivation à réaliser son objet en dehors du contexte où nous sommes en vie. D'une manière imagée, comme mentionné précédemment, nous dirions que peu d'entre nous considéreraient raisonnable de revenir d'entre les morts (si c'était possible) afin de satisfaire ce désir. Il serait étonnant que le désir d'avoir une maison bien rangée soit pour un agent d'un si grand intérêt en lui-même, bien que les désirs dont chacun est habité sont relatifs au caractère de chacun. C'est pourquoi certaines personnes qui éprouvent du plaisir relativement à certaines activités diront que cela constitue une de leur motivation à vivre, alors que d'autres diront qu'elles retirent un plaisir à faire la même activité *seulement* parce qu'elles sont en vie. C'est en ce sens que la motivation d'un agent à satisfaire un désir conditionnel relève davantage du contexte plutôt que d'une caractéristique intrinsèque à l'objet du désir. Nous précisons par ailleurs que Williams ne fournit aucun exemple de désirs conditionnels concrets, pas plus d'ailleurs qu'il ne fournit d'exemples explicites de désirs catégoriques dans TMC, puisqu'il pense qu'aucune généralisation ne peut être faite à leur égard.

En somme, si nous affirmons qu'un certain désir est conditionnel à l'hypothèse que nous serons en vie ou étant donné que nous serons en vie au sens de Williams, cela signifie que notre motivation à satisfaire le désir ne repose pas sur notre attachement à la réalisation de l'objet du désir. C'est une motivation envers un objet qui est désiré *à la condition que* nous soyons en vie. D'autre part, il faut bien avoir à l'esprit que « d'être en vie » ou de le demeurer n'est pas *a priori* désiré ni même perçu comme nécessaire, puisque c'est justement ce que Williams tente d'établir, c'est-à-dire ce qui peut former un désir de vivre. Si notre motivation à satisfaire un désir repose sur

l'hypothèse que nous serons en vie, alors sans la présence de la condition, rien n'implique que nous soyons motivés à satisfaire ce désir. Et si un désir n'implique pas d'une manière ou d'une autre la nécessité de demeurer en vie, alors ce désir ne peut davantage nous procurer une raison ou une motivation à demeurer en vie, et par extension, il ne peut impliquer un désir de vivre.

Certains diront que, bien qu'il soit vrai que d'avoir un désir conditionnel au fait d'être en vie n'implique pas celui d'avoir un désir de vivre, il n'en demeure pas moins que cela n'exclut pas que l'agent puisse *également* ou *parallèlement* avoir un désir de vivre. Chez Williams, cela sera vrai si et seulement si l'agent possède *également* un désir catégorique envers un autre objet. Mais si le seul désir que possède un agent est conditionnel au sens de Williams, alors il est *exclu* qu'il ait un désir de vivre, puisque par définition, tout désir impliquant un désir de vivre est catégorique, et que seul le désir catégorique implique un désir de vivre. Williams consacre à ce titre une section de TMC à critiquer le simple désir de vivre, c'est-à-dire un désir de vivre qui ne dépend pas d'un désir catégorique ; désir de vivre qu'il estime inintelligible, puisqu'un tel désir, pris en lui-même, n'aurait pas d'objet déterminé (cf. chap. II, §3).

1.3.1. Les désirs conditionnels dans la littérature secondaire

Nombreux sont les philosophes ayant élaboré des théories afin de rendre compte des désirs conditionnels (conditionnels au sens large, pas seulement au fait d'être en vie), c'est-à-dire d'en expliquer la mécanique interne. L'explication traditionnelle, que M&B dans « Desires » (2008) nomment la « *received wisdom* », soutient qu'un désir conditionnel est une attitude propositionnelle qui porte sur *une seule proposition* conditionnelle du type « si P, alors Q ». M&B font remarquer que cette manière de concevoir les désirs conditionnels comporte son lot de complications, et ce, peu

importe la manière de formuler un désir conditionnel portant sur *une seule proposition*, que ce soit un conditionnel matériel ou un subjonctif conditionnel.

Par exemple, supposons qu'un désir porte sur un conditionnel matériel. Imaginons que Pierre ait un désir conditionnel à sa propre persistance. Imaginons qu'il ait un désir de prendre une bière après le travail, s'il a encore le désir de prendre une bière le moment venu après le travail. Le désir de Pierre serait l'équivalent d'un désir disjonctif : Pierre désire soit de ne pas désirer une bière après le travail, soit qu'il ait une bière après le travail. Conséquemment, le désir de Pierre de prendre une bière peut être *satisfait*, ne serait-ce que s'il n'a plus le désir de prendre une bière après le travail, ce qui semble une étrange manière de parler. Il semble plutôt que son désir conditionnel *ne sera pas satisfait* si Pierre n'a plus le désir de prendre une bière après le travail, pas plus d'ailleurs que nous pourrions affirmer que son désir sera frustré, puisqu'il n'aura plus le moment venu le désir de prendre une bière. Il paraît justifié d'affirmer que son désir est plutôt *annulé*, et donc qu'il n'est ni frustré ni satisfait.

Cette problématique se retrouve chez Rosati dans sa présentation des désirs conditionnels de Williams : « The conditional desire, for example, to finish writing my book—to finish it, given that I'm alive—can be satisfied *either* by my completing the book (that is, by the truth of the consequent) or by my dying (the falsity of the antecedent). » (2012, p. 360, ital. de l'auteur) Rosati comprend les désirs conditionnels à la Williams sous la forme d'un conditionnel matériel du type : *S* désire que « si *S* est en vie à *t*, alors *P* à *t* ». De sorte que suivant la table de vérité d'un conditionnel matériel, un désir conditionnel est satisfait soit par la réalisation de son objet *P* à *t*, donc par la vérité du conséquent, soit si l'agent meurt avant *t*, donc par la fausseté de l'antécédent. Or si nous acceptons ce qu'affirme Rosati, cela mène à penser que son désir conditionnel de terminer l'écriture de son livre est *satisfait* même si elle meurt et que l'écriture de son livre *n'est pas terminée*, ce qui semble une étrange manière de parler.

Suivant M&B, il semble plus adéquat de postuler que son désir de terminer son livre est *annulé* si elle meurt. Mais comment rendre compte de ce constat ?

Afin de rendre compte de la manière intuitive d'aborder les désirs conditionnels, M&B proposent, dans leur article « Desires » (2008), une autre manière d'en expliquer la mécanique interne qui ne fait pas référence au conditionnel matériel ni au subjonctif conditionnel :

The fundamental conditional-desire-locution is not 'S desires that P' (where P is some complicated conditional proposition), but rather 'S desires that P on the condition that Q'. Conditional desire is not a relation between a person and a proposition, but rather a relation between a person and two propositions. (2008, p. 277)

Selon M&B, contrairement au conditionnel matériel, par exemple, qui ne repose que sur la relation entre une personne et une seule proposition, les désirs conditionnels consistent plutôt en une relation entre une personne et *deux propositions* : une visant l'objet, l'autre la condition. Nous avons ainsi la proposition visant l'objet *P* et celle visant la condition *Q*. De sorte qu'un désir conditionnel n'est satisfait que si et seulement si la proposition visant l'objet *et* la proposition visant la condition sont à la fois vraies. Il est frustré si et seulement si la proposition visant la condition est vraie, mais que celle visant l'objet est fausse. Il est annulé si et seulement si la proposition visant la condition est fausse (M&B, 2008, p. 277).

Le désir conditionnel au fait d'être en vie de Williams, suivant l'interprétation de M&B, doit donc avoir la forme suivante et porter sur un objet *P* et une condition *Q* : « *S* désire conditionnellement que *P* à *t* si et seulement si *S* désire que *P* à *t* à la condition que *Q*, *Q* étant que *S* sera en vie à *t*. » Suivant M&B, un désir conditionnel *à la Williams* est annulé si la personne n'est pas en vie, ce qui rend justice à ce que Williams soutient : « [...] rather, if one dies, all bets are off. » (1973, p. 85) En effet, si nous supposons

que notre motivation à satisfaire un certain désir repose sur l'hypothèse que nous serons en vie, alors si nous ne sommes plus en vie, il semble juste de croire que notre désir ne sera pas frustré. Si nous prenons en considération qu'un désir annulé n'est intrinsèquement ni bien ni mal, alors la mort d'un agent n'est pas dans ce cas, *a priori*, un mal, et cela concorde avec ce que soutient Williams. Si la condition d'un désir conditionnel n'est pas remplie, cela n'a pas d'incidence axiologique, en ce sens que la mort de l'agent n'est pas, dans ce cas, perçue comme un mal, puisqu'aucun désir n'est frustré. Si la condition n'est pas remplie, le désir est simplement annulé.

Dans la littérature secondaire, sont très souvent présentés comme exemples types de désirs conditionnels tous désirs relatifs à nos besoins primaires nécessaires pour demeurer en vie, tels que nous nourrir²⁴. Par exemple, selon Pereira et Timmerman (2020 ; ci-après P&T), un désir conditionnel type est celui de boire de l'eau ou d'avoir de l'oxygène :

The desire for water or oxygen are paradigmatic examples of conditional desires [...]. Anyone who wants oxygen normally does so only because oxygen is needed to stay alive, and they want to stay alive; as a rule, and outside chemistry labs, there seems to be no reasons to want oxygen except because it is needed to stay alive. (2020, p. 2)

Selon l'interprétation de P&T, nous aurions un désir « conditionnel » de boire de l'eau ou d'avoir de l'oxygène parce que cela est un moyen nécessaire pour rester en vie (*it is needed to stay alive*), et que nous désirons demeurer en vie (*they want to stay alive*). Nous pensons que ce raisonnement ne concorde pas avec la définition des désirs conditionnels de Williams.

Nous sommes d'avis que la condition « être en vie » développée par Williams tient lieu d'une conjoncture (contingence), c'est-à-dire d'un concours de circonstances entre « être en vie » et un désir quelconque. De leur côté, P&T semblent supposer que nous

désirons respirer de l'air que parce que nous sommes en vie et que nous souhaitons le demeurer. Or cette interprétation nous semble inadéquate. Il faut considérer, en effet, que respirer de l'air est nécessaire afin d'être en vie. L'interprétation de P&T semble dès lors impliquer que nous désirons respirer de l'air parce que nous respirons de l'air, ce qui est problématique. Plutôt, le sens de la condition « être en vie » employée par Williams renvoie selon nous à une contingence, et ne peut comporter aucun des moyens physiologiquement nécessaires afin de demeurer en vie, comme battre du cœur, respirer de l'air ou digérer de la nourriture. En d'autres termes, il semble plus charitable de penser que lorsque Williams affirme qu'un désir est conditionnel au fait d'être en vie, il affirme qu'un désir est conditionnel au fait de continuer à battre du cœur ou à respirer de l'air. En contrepartie, il apparaît alors étrange d'affirmer qu'un désir de respirer de l'air est conditionnel au fait de respirer de l'air, comme paraît le supposer P&T. Nous pensons qu'un désir conditionnel à la Williams devrait se comprendre selon une conjoncture, comme dans l'exemple suivant : « Si je suis encore en vie demain, donc si je respire encore et que mon cœur continue de battre, alors j'irai satisfaire mon désir d'aller marcher. Toutefois, ce n'est pas l'éventualité de la marche qui me motive à demeurer en vie jusqu'au lendemain. Si je suis encore en vie demain, ce ne sera pas parce que je l'aurai désiré et que j'aurai agi en conséquence, mais seulement parce que ma vie ne se sera pas terminée avant. » Cet exemple illustre qu'un désir conditionnel repose sur une conjoncture entre le contexte « être en vie » et un désir, un désir comme celui d'aller marcher. Définitivement, l'interprétation de P&T ne nous paraît pas rendre justice aux propos de Williams.

1.4. Les désirs et la mort

La mort est un mal parce qu'elle frustre nos désirs catégoriques, pense Williams. Par contre, la mort ne peut frustrer nos désirs conditionnels, puisque notre motivation à les

satisfaire repose sur l'hypothèse que nous serons en vie. Certains diront qu'il est en un sens concevable que de ne pas satisfaire un désir conditionnel soit un mal. Ils supposent que même si nous ne frustrons pas directement un désir conditionnel par la mort, puisque celui-ci est annulé, il n'en demeure pas moins que si l'agent n'était pas mort, il aurait alors bénéficié du bienfait de la satisfaction d'un désir, et cela constitue un bienfait de plus qu'aurait eu sa vie si l'agent était demeuré en vie, et duquel il est dès lors privé. Alors, posons la question : est-ce un mal si un désir conditionnel n'est pas satisfait, bien qu'il soit annulé ?

De prime abord, contrairement à ce que semblent affirmer B&M (2013), Belshaw (2012) ou Timmerman²⁵ (2015), Williams stipule dans TMC que la frustration des désirs catégoriques *n'est pas* la seule raison pour laquelle nous pourrions considérer la mort comme un mal. Des considérations comme celles que Nagel expose dans « Death » (1970) seraient tout aussi valides et compatibles avec sa position, dit-il, bien que s'éloignant de considérations comme les siennes qu'il qualifie de plus « utilitaristes » :

For the present argument, it will do to leave it as a contingent fact that most people do [have categorical desires]: for they will have a reason, and a perfectly coherent reason, to regard death as a misfortune, while it was Lucretius' claim that no-one could have a coherent reason for so regarding it. There may well be other reasons as well; thus, Nagel's reasoning, though different from the more Utilitarian type of reason I have used against Lucretius, seems compatible with it and there are strong reasons to adopt his kind of consideration as well. (Williams, 1973, p. 88)

Afin de comprendre la thèse de Nagel, on rappellera que Lucrèce estime que la mort ne saurait être un mal pour un agent, puisqu'il n'en aura pas connaissance une fois décédé. Nagel soutient au contraire que bien des choses peuvent être considérées comme un mal pour un agent, bien qu'il n'en ait pas connaissance. Il donne l'exemple de la trahison. Un agent pourrait ne pas savoir qu'il a été trahi, et pourtant l'on

considérera que cela constitue un mal pour lui. De la même manière, un agent qui est mort n'a pas connaissance qu'il est privé des bienfaits de la vie, et pourtant l'on considérera que cela constitue un mal pour lui.

Nagel et Williams n'ont pas le même angle d'attaque contre Lucrèce. Nagel attaque le lien établi par Lucrèce entre l'absence de conscience et ce qui caractérise un mal. Et la raison pour laquelle la mort serait un mal selon Nagel émerge du fait qu'elle prive des bienfaits de la vie, bien que l'agent n'en ait pas conscience. Or Nagel ne précise pas de quels bienfaits la mort nous prive. C'est ici qu'intervient Williams. Pour lui, ce que dit Nagel paraît adéquat. Cependant, il précise que la mort est un mal en cela qu'elle nous prive de certains bienfaits en particulier, notamment de la satisfaction de nos désirs catégoriques. Selon lui, un agent aura de bonnes raisons d'un point de vue « utilitariste » de penser que la mort est mal, s'il accorde de la « désutilité » à toutes situations qui l'empêchent de satisfaire un désir : « [...] a sufficiently Utilitarian person [...] must if he is to be consistent, and other things being equal, attach disutility to any situation which he has good reason to prevent, and he certainly has good reason to prevent a situation which involves the non-satisfaction of his desires. » (1973, p 88) Selon Williams, le type d'argument « utilitariste » qu'il développe précise davantage en quoi consiste le malheur lié à une privation auquel est sujet un individu qui meurt, celui de ne pouvoir satisfaire ses désirs : « But the Utilitarian-type argument further grounds the misfortune, if there is one, in certain features of X, namely his desires [...]. » (1973, p. 89) L'argument de Williams serait donc en un sens une variation de l'approche de la privation avancée par Nagel. Or si la position de Nagel est également valide, il semble alors que d'avoir des désirs catégoriques ne soit pas *nécessaire* pour que la mort soit un mal. Tout au plus, les désirs catégoriques seraient *suffisants*, ce qui pose problème à la thèse de Williams selon laquelle seule la frustration de nos désirs catégoriques fait de la mort un mal. Néanmoins, bien qu'il semble concevable de soutenir que la mort puisse être un mal *à la Nagel*, Williams soutient que la position de

Nagel peut être rejetée sur des bases utilitaristes, mais non pas la sienne. Que veut-il dire ?

L'argument de Williams repose sur un constat : la position de Nagel établit en quoi la mort est un mal *pour la personne décédée*, alors que sa position établit en quoi la mort est un mal *à partir de notre point de vue actuel*. Suivant Nagel, l'agent n'aura pas conscience du mal dont il sera l'objet une fois décédé. Williams admet avec Nagel que la mort peut être un mal malgré l'absence de sensation, mais non pas sur des bases utilitaristes reposant sur la sensation. C'est d'ailleurs la position que soutiennent les épicuriens. Williams dit en ce sens : « [...] a situation in which one has ceased to exist is not to be compared with others with respect to desire-satisfaction [...] » (1973, p. 85) Contrairement à Nagel, Williams déplace le débat dans une perspective actualiste. Il faut savoir qu'il adopte de manière générale dans ses écrits une position selon laquelle la juste perspective sur notre vie repose sur notre point de vue actuel : « The correct perspective on one's life is *from now*. » (Williams, 1981, p. 13, ital. de l'auteur) C'est à partir de notre point de vue actuel, en tant que personne vivante, que la mort est un mal : « [...] from the perspective of the wanting agent it is rational to aim for states of affairs in which his want is satisfied, and hence to regard death as something to be avoided; that is, to regard it as an evil. » (Williams, 1973, p. 85) La mort est un mal, avance Williams, lorsque nous avons actuellement de bonnes raisons de penser qu'elle nous privera de quelques bienfaits futurs, notamment de la satisfaction de nos désirs catégoriques. Si, en revanche, nous n'avons aucun désir catégorique au moment où nous prenons notre décision de nous laisser mourir, comme c'est le cas pour EM au moment où elle refuse de reprendre l'élixir, alors notre mort n'est pas un mal.

Comme mentionné, certains auteurs soutiennent que l'annulation d'un désir conditionnel est équivalente à la privation d'un bienfait potentiel, puisque si l'agent était demeuré en vie, donc si le désir conditionnel n'avait pas été annulé, alors il aurait

profité d'un bienfait. De sorte que même si nous considérons que l'annulation d'un désir conditionnel ne constitue pas un mal en soi, cela constitue un mal au sens d'une privation d'un bienfait potentiel, d'une manière analogue à la thèse de Nagel. Or, bien qu'il semble raisonnable d'admettre que d'un certain point de vue la non-satisfaction d'un désir conditionnel constitue une forme de privation d'un bienfait potentiel, en revanche, nous ne pouvons considérer la non-satisfaction d'un désir conditionnel comme la frustration d'un désir de vivre que nous aurions actuellement. C'est pourquoi il paraît concevable de défendre l'idée selon laquelle le fait de frustrer un désir catégorique que nous avons actuellement est un mal « différent », comme le pense Williams²⁶. Si nous creusons la question davantage, nous tombons rapidement dans d'étranges considérations relativement à ce que signifie pour un agent la perte de bienfaits potentiels qui surviennent après sa mort, et qui n'étaient désirés que conditionnellement.

Pensons par exemple aux personnes qui font une demande d'aide médicale à mourir. Imaginons un agent en attente de l'autorisation, ne sachant pas s'il pourra passer à l'acte dans les prochains jours. Cet agent peut affirmer qu'il désire désespérément regarder le ciel bleu par sa fenêtre, s'il ne se donne pas la mort dans les prochains jours. Que se passe-t-il si l'on accepte sa requête de suicide assisté avant le jour suivant, et qu'il peut passer dès maintenant à l'acte ? Bien entendu, il semble raisonnable d'affirmer qu'une fois décédé, il n'aura plus la chance de profiter du bienfait potentiel de regarder le ciel bleu par la fenêtre, et que cela constitue un mal au sens de Nagel. En revanche, du point de vue de l'agent au moment où il prend la décision de se laisser mourir, ce dernier n'a aucune raison d'un point de vue utilitariste actualiste de demeurer en vie, et sa mort ne peut pas sous cet angle être considérée comme un mal. Il semblerait en effet étrange d'affirmer que sa mort soit un mal si, toutes choses considérées, celle-ci est souhaitée et qu'elle ne brime aucun désir de vivre actuel. Cet exemple semble montrer que sont deux questions distinctes celle de savoir si la mort

constitue une privation d'un bienfait *potentiel* après la mort de l'agent, et celle de savoir si elle est une frustration d'un désir de vivre *actuel*.

Pareillement, supposons qu'un agent meurt alors qu'il n'a pas de désir catégorique, mais que s'il était demeuré en vie, il en aurait développé un. Peut-on dire que sa mort est un mal en cela qu'elle prive l'agent du bienfait lié à la satisfaction potentielle d'un désir catégorique ? La réponse à cette question se situe dans la distinction entre l'approche actualiste et l'approche possibiliste²⁷. Selon l'approche possibiliste, il faut prendre en considération les possibilités qu'offrent certaines situations contrefactuelles : « Possibilism is the view that when evaluating how well things go for someone in some counterfactual situation, we look at what desires the person would have had in that situation. » (B&M, 2013, p. 132) Suivant l'approche possibiliste, nous aurions raison d'affirmer après la mort de l'agent, qui n'avait pas au moment de sa mort de désir catégorique, que celle-ci était un mal pour lui, puisque nous pouvons constater que s'il n'était pas mort, il aurait vraisemblablement développé un nouveau désir catégorique qu'il aurait pu satisfaire, mais dont il est dès lors privé. L'approche possibiliste nous permet ainsi d'expliquer en quoi la mort est un mal à partir d'un point de vue externe à celui de l'agent, comme celui de Nagel, ce que ne permet pas une approche actualiste. Williams dit à ce propos : « Rawls' conception, and the conception of practical rationality, shared by Nagel, which goes with it, seems to me rather to imply an external view of one's own life [...]. » (1981, p. 12) Toutefois, l'approche possibiliste rencontre certaines difficultés, dirait Williams, puisque cette approche n'est pas toujours pertinente du point de vue de la raison pratique.

Imaginons un agent n'ayant actuellement aucun désir catégorique, et qui se demande s'il devrait continuer à vivre pour toujours. De quelle manière l'approche possibiliste pourra aider cet agent à prendre une décision ? Une manière de comprendre le possibilisme sera d'affirmer que, bien qu'actuellement cet agent n'ait aucune raison de

penser que sa mort soit un mal, il est possible que sa mort se révèle un mal quelque temps plus tard et que cet agent l'ignorait. Cette affirmation paraît raisonnable. Cela dit, que doit faire l'agent de cette information du point de vue de la raison pratique ? Une manière de penser sera de dire que si l'agent estime qu'il est possible que sa mort se révèle dans le futur un mal, et s'il adopte pour règle d'éviter ce qui est mal pour lui, alors il devrait demeurer en vie afin d'éviter la possibilité d'un mal. Or il semble que cette réflexion va le contraindre à perpétuellement demeurer en vie. Cependant, il se peut que cet agent passe une éternité à attendre sa prochaine expérience heureuse, sans que jamais elle ne survienne. Et tout ce que cet agent vivra en attendant son désir qui jamais ne viendra sera une éternité d'un ennui intolérable. Selon le possibilisme, il semblerait que nous devrions continuer à vivre, parce qu'il est *possible* que la mort soit éventuellement un mal, bien que nous n'ayons pas *actuellement* un désir substantiel de continuer à vivre qui nous fournirait une raison et une motivation à le faire. Au demeurant, s'il faut imaginer tous les désirs qui pourraient exister relativement à l'ensemble des conditions contrefactuelles non désirées et soutenir que tous sont frustrés, alors il faudra conclure que le monde n'est qu'une infinie frustration de tous les désirs contrefactuels inassouvis, et cela semble absurde²⁸.

Si nous n'avons pas actuellement un désir de vivre et si nous n'avons pas de bonnes raisons de penser que nous aurons éventuellement d'autres désirs à satisfaire ou d'autres bienfaits, c'est que nous n'avons aucune raison de continuer à vivre du point de vue de la raison pratique. D'un autre côté, si nous avons, comme le mentionne Williams, ne serait-ce que le désir catégorique minimal que l'on ait éventuellement d'autres désirs et qu'ils soient satisfaits (1973, p. 86-87), alors dans ce cas, nous avons *actuellement* au moins une raison minimale de continuer à vivre et une motivation à le faire. Et si nous avons actuellement une raison et une motivation à demeurer en vie, alors dans ce cas notre attitude n'est pas possibiliste, mais actualiste, puisque pour un

actualiste, c'est à partir de nos connaissances et désirs actuels que nous prenons nos décisions.

Par ailleurs, comme le soutient Williams dans « Internal and External Reasons » (1981), il faut que nos désirs actuels soient minimalement *raisonnables*. Par exemple, explique Williams, si nous buvons un « pétrole-tonic » en pensant que c'est un « gin-tonic », nous n'avons pas une raison valide de boire ce cocktail. De la même manière, si nous voulons que notre désir envers d'éventuels désirs futurs soit raisonnable, il faut que nos raisons de le croire soient valides. Pour ce faire, nous ne pouvons évaluer notre désir qu'à la lumière des connaissances qui sont actuellement les nôtres. Si nous décidons de ne pas continuer à vivre, c'est que nous ne pensons pas avoir de raisons valides de continuer à vivre au moment où nous tenons notre réflexion. Bien sûr, il se peut qu'un agent commette une erreur en pensant qu'il n'a aucune raison de continuer à vivre, alors qu'en fait il en a une. Cela dit, le fardeau de l'erreur pèse également sur les épaules de l'approche possibiliste. Comme mentionné, un agent pourrait continuer à vivre sous prétexte qu'il est « possible » qu'il ait éventuellement d'autres désirs, mais que ce jour ne survienne jamais. Sur la question de la possibilité de l'erreur, le possibilisme ne peut guère faire mieux que l'actualisme. Bien qu'en bout de piste, d'un point de vue pratique concernant nos prises de décision, tout repose sur notre point de vue actuel, et ne peut reposer *que* sur notre point de vue actuel, dirait Williams.

En définitive, l'approche possibiliste semble convenir d'un point de vue théorique. Mais du point de vue de nos raisons pratiques (*practical reasoning*), l'approche actualiste « utilitariste » semble convenir davantage. Pour Williams : « Choices made in deliberate abstraction from empirical information which actually exists are necessarily from a Utilitarian point of view irrational [...] » (1981, p. 3, ital. de l'auteur) Il est à noter que Williams ancre cependant son « utilitarisme » dans le caractère substantiel de l'agent (nous en discutons plus loin). En somme, dans le

contexte où nous nous demandons si nous ferions le choix d'être immortels, c'est l'approche actualiste qu'il semble raisonnable d'endosser du point de vue de la raison pratique « utilitariste », à savoir si nous avons actuellement de bonnes raisons de désirer continuer à vivre. De sorte que Williams n'est pas contre l'idée que la mort puisse se révéler *en un sens* un mal bien après la mort de l'agent, comme Nagel le pense. Cependant, ce qui importe du point de vue de la raison pratique « utilitariste », c'est qu'au moment où nous prenons notre décision de continuer à vivre ou de nous laisser mourir, la mort n'est pas un mal si nous n'avons aucun désir catégorique. Et par ailleurs, nous ne pouvons pas raisonnablement faire reposer cette décision seulement sur la possibilité d'une erreur de notre part. En bout de piste, ce sont nos désirs catégoriques qui constituent notre désir de vivre et c'est dans leur frustration que le mal de la mort réside, puisque ce sont nos désirs catégoriques qui nous donnent actuellement des raisons et une motivation à demeurer en vie, caractéristiques que n'ont pas les désirs conditionnels relativement à notre existence.

Afin d'illustrer ce qui distingue les désirs catégoriques et les désirs conditionnels, il est possible de faire l'analogie suivante. Imaginons un agent n'ayant aucun désir de sauter en parachute ni aucun désir de prendre l'avion. Cela dit, il peut affirmer : « S'il m'arrive un jour d'être dans un avion qui s'écrase, alors j'aurai le désir de sauter en parachute. » Ce qui fait en sorte que cet individu exprime un désir de sauter en parachute, c'est l'hypothèse d'une situation donnée. Or, poser l'hypothèse d'une situation ne signifie pas que la situation est désirée pour elle-même. Dans le cas présent, l'agent ne souhaite ni prendre l'avion, ni considère-t-il que cela lui soit nécessaire. *A fortiori*, il ne souhaite pas s'écraser en avion, pas plus qu'il ne désire sauter en parachute. Tout ce qu'il exprime, c'est que s'il se trouve un jour dans un avion en chute libre, alors relativement à cette situation-là, il a un désir de sauter en parachute. Puisque sa motivation à satisfaire le désir de sauter en parachute est conditionnelle à une situation donnée, il est

raisonnable de croire que son désir ne sera pas frustré s'il ne se trouve pas en premier lieu, de fait, dans cette situation.

Le désir conditionnel à la Williams est analogue à l'exemple précédent. La motivation à réaliser l'objet d'un désir conditionnel dépend de l'occurrence d'une situation donnée, et cette situation donnée, c'est le fait d'être en vie. D'autre part, il faut prendre en considération que selon Williams, nous n'avons pas d'emblée un désir de vivre, du moins, pas un désir de vivre rationnel. Puisqu'un désir non satisfait implique toujours la privation d'un bienfait potentiel, certains diront qu'un désir non satisfait est toujours un mal. Il serait néanmoins absurde de prétendre que le désir conditionnel de sauter en parachute soit frustré du fait que l'agent ne s'est pas retrouvé dans un écrasement d'avion, ou même que cela constitue la perte d'un bienfait potentiel. De la même manière, la non-satisfaction d'un désir conditionnel au fait d'être en vie n'est pas pour Williams un mal.

En revanche, un agent peut avoir un désir *catégorique* de sauter en parachute. Dans ce cas, une situation précise est nécessaire à la satisfaction de son désir, notamment celle de prendre l'avion²⁹. Le désir catégorique à la Williams est analogue à cet exemple. De manière similaire au fait qu'il soit nécessaire de monter dans un avion pour tout agent qui désire sauter en parachute, être en vie est perçu par un agent qui formule un désir catégorique comme une nécessité dans la satisfaction de son désir. Tout comme le désir de sauter en parachute implique un désir de prendre l'avion (bien que ce désir ne soit pas la fin recherchée), le désir catégorique implique un désir de vivre (bien que le désir de vivre ne soit pas la fin recherchée). Et tout comme l'impossibilité de prendre l'avion frustrer un désir de sauter en parachute, la mort est considérée comme une entrave à la satisfaction d'un désir catégorique, et doit être considérée comme un mal.

1.5. Lien entre désirs catégoriques et caractère

Avant de passer à la présentation des deux conditions émises par Williams, nous clarifions ici la relation entre les désirs catégoriques et le caractère, puisque la compréhension de la nature de cette relation sera nécessaire ultérieurement afin de saisir l'argumentation que Williams développe en relation avec les deux conditions qu'il énonce, et particulièrement la seconde.

La notion de caractère est centrale dans le recueil d'articles *Problems of the Self* (1973), duquel est issu TMC. Cela dit, nous n'avons pu trouver une définition explicite de ce que Williams entend par caractère et de sa relation avec les désirs catégoriques. Nous pensons néanmoins qu'il existe pour Williams une relation d'interdépendance entre les désirs et le caractère. Pour en arriver à cette conclusion, nous avons fait une lecture en parallèle de deux textes, l'un étant TMC (1973), l'autre PCM (1981), comme nous le verrons plus bas. Face à l'usage d'une telle tactique, les opinions divergent. Certains philosophes, comme Moore (2006a) ou Gorman (2016), estiment que nous devons lire TMC en parallèle avec l'ensemble des écrits de Williams pour comprendre sa position. Pour Rosati, cette tactique est discutable (2012, note 59). Elle soutient qu'une telle manière de procéder serait peut-être valide, si celle-ci aidait à renforcer la position de Williams, ou du moins aidait à sa compréhension. Toutefois, elle pense que la notion de caractère est incohérente entre les deux textes mentionnés, voire contradictoire. Dans PCM, Williams dit : « [...] an individual person has a set of desires, concerns or, as I shall often call them, projects, which help to constitute a *character* » (1981, p. 5, ital. de l'auteur). Selon cet extrait, les désirs et projets aident à *constituer* le caractère. Cependant, un passage de TMC paraît affirmer le contraire : « [...] any image I have of those future desires should make it comprehensible to me how in terms of my character they could be my desires. » (Williams, 1973, p. 92) Ce passage semble soutenir qu'il est concevable d'évaluer si un désir appartient à un certain caractère. Que

le désir soit futur, présent ou passé ne change rien à l'exercice, la question n'étant en bout de piste que de savoir si un désir X peut appartenir à un caractère Y . Pour que ce soit possible, le caractère doit avoir des caractéristiques stables nous permettant d'évaluer si un désir peut appartenir à l'ensemble « désirs possibles du caractère Y ». De sorte qu'il y a contradiction si, comme Rosati l'interprète suivant l'extrait de PCM, ce sont les désirs ou les projets qui aident à former le caractère, et qu'inversement, comme le soutient TMC, nous aurions un caractère stable auquel nous pourrions faire correspondre certains désirs. Pour Rosati, c'est l'interprétation plus commune de la notion de caractère relativement stable à travers le temps que l'on doit privilégier, car elle semble plus en phase avec l'argumentation générale de TMC. Nous pensons que l'interprétation de Rosati n'est pas complète, car les deux passages ne sont pas selon nous en contradiction, mais complémentaires. Il nous paraît justifié de soutenir que, pour Williams, le caractère dicte nos désirs, tout en soutenant que les désirs aident à constituer notre caractère, et qu'en fait, cela devrait aller de soi. Voici pourquoi.

Dans PCM, Williams reproche aux théories morales, tant utilitaristes que kantienne, de ne pas considérer suffisamment la vie concrète et particulière des individus. En effet, selon certaines versions de la théorie utilitariste, le caractère distinct des individus n'a pas d'importance morale : il importe peu de savoir *qui* reçoit ou prodigue un bienfait ou subit un fardeau, pour autant que la somme d'utilité soit maximisée. De la même manière, pour une théorie d'inspiration kantienne comme celle de John Rawls, les agents dans la position originaire sont des personnes abstraites qui font des choix dans l'ignorance de leurs propriétés particulières, de leurs goûts et intérêts, etc. Williams défend au contraire que l'agent que nous sommes concrètement est important lors de nos délibérations morales : « Life has to have substance if anything is to have sense [...] » (1981, p. 18) Cette substance se manifeste dans les projets et désirs spécifiques qui constituent le caractère d'un agent. Les désirs particuliers de l'agent sont ce par quoi il est identifié : « All this argument depends on the idea of one person's having a

character, in the sense of having projects and categorical desires with which that person is identified [...].» (Williams, 1981, p. 14) Pour Williams, il arrive parfois que les exigences de l'impartialité morale soient une entrave à la satisfaction des désirs et projets qui sont les nôtres et qui donnent un sens à nos vies. L'enjeu consiste en cela qu'il faudrait parfois, selon les exigences de l'impartialité morale, nous départir de cela même qui nous donne une raison de continuer à vivre. En ce sens, le sacrifice est parfois démesurément exigeant relativement au bienfait attendu : « There can come a point at which it is quite unreasonable for a man to give up, in the name of the impartial good ordering of the world of moral agents, something which is a condition of his having any interest in being around in that world at all. » (Williams, 1981, p. 14) C'est pourquoi, exhorte Williams, nos délibérations éthiques doivent prendre en considération que nous ne sommes pas des personnes abstraites. Expliquons maintenant le lien entre désir et caractère.

Quel serait un exemple de projet chez Williams ? Ce pourrait être la relation amicale ou amoureuse qu'un agent entretient avec une autre personne : « [...] a commitment or involvement with a particular other person might be one of the kinds of project which figure basically in a man's life in the ways already sketched [...]. » (Williams, 1981, p. 16). Si nous aspirons à comprendre pourquoi un agent aime une personne en particulier, il faut scruter le caractère de l'agent indépendamment de l'objet de cet amour, notamment en examinant ses dispositions, ses intérêts, ses préférences, ses goûts, ses talents, etc. C'est à partir de ses dispositions que nous comprenons pourquoi cet agent aime cette personne. Par exemple, un agent peut sentir un attrait pour une personne parce que celle-ci partage ses intérêts littéraires. Le caractère de l'agent aide ainsi à former ses désirs et le genre de relations qu'il entretient.

Par ailleurs, nos désirs nous informent à propos de notre caractère. Pensons à un agent ayant des dispositions pour la création artistique, mais qui par ailleurs s'identifie à une

exposition de photos qu'il fait *spécifiquement* dans telle galerie. Son caractère lui procure certaines dispositions et certains talents, certes, mais cet agent déploie ses dispositions dans des désirs catégoriques ou projets qui lui sont propres et auxquels il est attaché. Ce sont des désirs ou projets *substantiels* auxquels il s'identifie. Dire d'un individu qu'il éprouve tel désir catégorique précis, ce n'est pas la même chose que de dire que les gens ont parfois de manière générale le désir de manger du chocolat. De la même façon, l'amour que porte un agent pour une autre personne est défini par le caractère de l'agent, et cet agent s'identifie à cet amour. Ici aussi, l'amour qu'un agent porte pour un agent spécifique n'est pas interchangeable avec l'amour qu'il porte pour un autre : « Differences of character give substance to the idea that individuals are not inter-substitutable. » (Williams, 1981, p. 15) L'amour que l'on porte envers une personne ne peut être dirigé vers une autre personne seulement parce que le bénéfice total est le même. De la même manière, de deux personnes qui se noient, nous préférons sauver la personne qui nous est chère avant de sauver un inconnu. Ce constat est important. Selon une certaine interprétation de l'utilitarisme, il importerait peu de savoir *qui* sera satisfait par un de *nos* désirs, pour autant que cela maximise le bonheur. Il semble bien qu'au contraire, concernant notre agentivité, certains de nos désirs ne peuvent et doivent n'être satisfaits que par nous.

Nous sommes d'avis que la raison pour laquelle la seconde condition est si importante aux yeux de Williams, comme nous le verrons dans la prochaine section, repose sur cette interdépendance entre le caractère de l'agent et ses désirs (catégoriques), notamment parce que ces derniers sont la condition même de son existence : « This point once more involves the idea that my present projects are the conditions of my existence, in the sense that unless I am propelled forward by the conatus of desire, project and interest, it is unclear why I should go on at all [...]. » (1981, p. 12) Selon Williams, il est important lors de délibérations éthiques de prendre en considération les individus dans leur réalité concrète et particulière, c'est-à-dire de prendre en

considération ce qui donne un sens à leur vie. En fin de compte, il ne semble pas insensé d'affirmer que nos projets spécifiques déterminent qui nous sommes, tout en affirmant que notre caractère dicte quels peuvent être ces projets. Cela nous paraît la meilleure conception de la relation entre les deux, et ne serait-ce que par principe de charité, nous l'attribuons à Williams.

Nous passons maintenant à la présentation des deux conditions émises par Williams afin que tout type de survie soit adéquat dans l'accomplissement de l'espoir d'être immortel d'un agent.

2. Conditions

2.1. Mise en contexte

L'immortalité a été imaginée de bien des façons. On peut recenser en effet plusieurs croyances concernant l'immortalité, ou plusieurs modèles d'immortalité, que Williams nomme des « types de survie ». Il en examine quatre dans TMC et dans l'ordre suivant : le type de survie d'EM, la survie par une suite de vies psychologiquement disjointes style « réincarnation », le type de survie de Tirésias, et la vie après la mort, au paradis ou en enfer. Pour qu'un type de survie soit attirant, avance Williams, il faut qu'il puisse répondre adéquatement à l'espoir d'immortalité d'un agent, ou ce qu'il nomme un « espoir anti-lucrézien de continuer à vivre » et qui repose sur l'idée que davantage de vie procure davantage de bien, et qu'ainsi il vaut mieux ne jamais mourir et de vivre pour toujours. Or le premier type de survie que Williams examine, celui d'EM, ne peut pas répondre adéquatement à l'espoir de vivre éternellement que pourrait avoir un agent. Si EM fait le choix de se laisser mourir, pense-t-il, c'est que son type de survie ne remplit pas une des deux conditions qu'il estime importantes. Précisément, le type

de survie d'EM ne remplit pas la seconde condition : « This second condition, the EM kind of survival failed, on reflection, to satisfy [...] ». » (Williams, 1973, p. 92) Au cours de son texte, Williams n'attribue pas de nom à la seconde condition, mais fait référence à la première condition comme étant la *condition d'identité*.

La question générale que pose Williams est selon nous la suivante : que faut-il afin qu'un type de survie réponde adéquatement à l'espoir de vivre éternellement d'un agent ? Ce que semble prétendre Williams, c'est que réfléchissant à ce que signifie espérer être immortel, nous prenons conscience que tout type de survie envisagé doit pouvoir nous donner espoir que, bien sûr, ce soit *nous* qui allons vivre pour toujours, mais encore, que pourra continuer éternellement de nous motiver à vivre ce qui fonde notre espoir anti-lucrézien de continuer à vivre, c'est-à-dire tous les désirs catégoriques que pourraient avoir un caractère comme le nôtre :

To meet the basic anti-Lucretian hope for continuing life, which is grounded in categorical desire, EM's unending life in this world is inadequate, and necessarily so relative to just those desires and conceptions of character which go into the hope. (1973, p. 91)

Or si nous conservons pour toujours qui nous sommes, dans un type de survie comme celui d'EM « dans ce monde », tôt ou tard, nous aurons épuisé les désirs catégoriques qu'un caractère comme le nôtre trouve motivant dans la vie, et nous allons glisser dans un ennui intolérable. D'autre part, nous pourrions envisager un autre type de survie qui nous permette de changer de désirs catégoriques et le caractère correspondant, comme le type de survie des vies psychologiquement disjointes (« réincarnation »). Mais pour Williams, ce type de survie ne respecte pas un critère de cohérence que doit avoir notre futur relativement à notre espoir initial de devenir immortel, et qui consiste à voir se perpétuer ce qui fonde en premier lieu cet espoir, c'est-à-dire les désirs catégoriques que pourrait avoir notre caractère à partir de notre point de vue actuel. Dans les

prochaines sections, nous exposons avec plus de détails les deux conditions avancées par Williams.

2.1. Première condition

Selon Williams, le type de survie d'EM satisfait la première des deux conditions qu'il énonce, la condition d'identité :

It [...] satisfied one of two important conditions which must be satisfied by anything which is to be adequate as a fulfilment of my anti-Lucretian hope, namely that it should clearly be *me* who lives for ever. (1973, p. 91, ital. de l'auteur)

Cette condition stipule que si nous voulons qu'un type de survie envisagé soit adéquat dans l'accomplissement de notre espoir d'être immortel, il faut que ce soit *nous* qui vivions pour toujours. Instinctivement, il paraît sensé d'affirmer que tout type de survie envisagé doit préserver la continuité de notre « identité ». Cela dit, qu'entend exactement Williams par « moi » lorsqu'il dit : « It should clearly be *me* who lives for ever? » (1973, p. 91, ital. de l'auteur)

Généralement, lorsqu'il est question d'identité personnelle à travers le temps, les auteurs se positionnent à la fois sur la continuité psychologique, comme la continuité du caractère ou de la mémoire, mais également face à la continuité corporelle. Or dans l'extrait cité, Williams n'explique pas ce qu'il entend par « moi ». Par contre, nous savons grâce à un autre texte, « Personal Identity and Individuation » (issu, comme TMC, du recueil de textes *Problems of the Self*) qu'il juge que la continuité corporelle est nécessaire à l'identité personnelle : « I shall try to show that bodily continuity is always a necessary condition of personal identity. » (1973, p. 1) Et nous savons

également, grâce au même texte, qu'il estime que bien que la continuité corporelle soit nécessaire, elle n'est pas suffisante, et d'autres éléments comme des caractéristiques personnelles, et, par-dessus tout, la mémoire, sont également nécessaires : « Identity of body is at least not a sufficient condition of personal identity, and other considerations, of personal characteristics and, above all memory, must be invoked. » (Williams, 1973, p. 1) Nous supposons donc que la condition d'identité est *initialement* constituée dans la pensée de Williams de la continuité corporelle, de la continuité du caractère, ainsi que de la continuité de la mémoire³⁰.

Notre interprétation de la condition d'identité concorde avec le fait que, selon Williams, le type de survie d'EM remplit la première condition. En effet, le type de survie d'EM est constitué du prolongement de sa vie corporelle. Nous savons également qu'il comporte la continuité de son caractère et de sa mémoire : « [...] for EM has a certain character, and indeed, except for her accumulating memories of earlier times [...], seems always to have been the same sort of person. » (Williams, 1973, p. 90) Le type de survie d'EM remplit la condition d'identité, puisqu'à travers les siècles qui sont passés, EM semble toujours avoir été le même type de personne.

Tout au long de TMC, Williams adapte cependant sa condition d'identité à chacun des types de survie qu'il examine³¹. En effet, lorsqu'il examine le type de survie des vies psychologiquement disjointes (« réincarnation »), Williams établit qu'afin d'avoir une expérience de pensée minimalement cohérente l'identité personnelle pourrait être minimalement maintenue dans ce contexte par la seule continuité corporelle :

Most, perhaps all, versions of this belief which have actually existed have immediately failed the first condition: they get nowhere near providing any consideration to mark the difference between rebirth and new birth. But let us suppose the problem, in some way or another, removed; some conditions of bodily continuity, minimally sufficient for personal identity, may be satisfied. (1973, p. 92, nous soulignons)

À ceux qui croiraient que la seule continuité corporelle n'est pas suffisante pour remplir la condition d'identité en soutenant qu'il faudrait également y ajouter celle de la mémoire, Williams répond, en renvoyant au lecteur le fardeau de découvrir pourquoi, que cet ajout ne changerait rien à la difficulté de satisfaire à la fois la première condition, celle d'identité, et d'éviter les problèmes auquel EM est confrontée, nous supposons l'ennui.

D'autre part, Williams examine également un type de survie après la mort, au paradis ou en enfer, et dans ce contexte, il semble invraisemblable de considérer que l'identité personnelle puisse être maintenue par la continuité corporelle. Raisonnablement, bien que Williams n'en fasse pas mention explicitement, l'identité personnelle serait dans ce contexte maintenue par la continuité du caractère et de la mémoire. Nous tenons pour acquis que c'est le contexte établi par Williams dans cette section de TMC : « Nothing less will do for eternity than something that makes boredom *unthinkable*. [...] But if a man has and retains a character, there is no reason to suppose that there is anything that could be that. » (1973, p. 95, ital. de l'auteur)

Nous reformulons de la manière suivante la condition d'identité devant être remplie afin que tout type de survie soit adéquat en tant que réponse à notre espoir d'une vie sans fin :

- 1) Notre identité personnelle doit être préservée pour toujours à travers la continuité de notre caractère et/ou de notre mémoire et/ou de notre corps.

En définitive, rien dans l'idée qu'il faut que ce soit manifestement *nous* qui allons survivre ne stipule *a priori* que ce *nous* ne peut pas changer, un peu ou beaucoup, graduellement ou radicalement, sous certains aspects à travers le temps. Vouloir conserver la *continuité* de notre identité n'empêche en rien qu'une personne subisse des changements relativement à son corps, son caractère ou sa mémoire, tout en

considérant qu'elle conserve son identité, et demeure manifestement *elle-même*. Inversement, il ne paraîtrait pas justifié que Williams stipule d'emblée comme nécessaire que nous demeurions totalement inchangés à travers le temps. En ce sens, la condition d'identité n'est pas la condition la plus contraignante, bien qu'elle soit minimalement nécessaire, et par hypothèse, ce serait pourquoi Williams la laisse sous-déterminée. Examinons maintenant la seconde condition.

2.2. Seconde condition

Williams présente la seconde condition ainsi :

The second important condition is that the state in which I survive should be one which, to me looking forward, will be adequately related, in the life it presents, to those aims which I now have in wanting to survive at all. That is a vague formula, necessarily so, for what exactly that relation will be must depend to some extent on what kind of aims and (as one might say) prospects for myself I now have. What we can say is that since I am propelled forward into longer life by categorical desires, what is promised must hold out some hopes for those desires. The limiting case of this might be that the promised life held out some hope just to that desire mentioned before, that future desires of mine will be born and satisfied; but if that were the only categorical desire that carried me forward into it, at least this seems demanded, that any image I have of those future desires should make it comprehensible to me how in terms of my character they could be my desires. (1973, p. 91-92, nous soulignons)

De prime abord, rappelons que Williams adopte de manière générale dans ses écrits une position actualiste selon laquelle la juste perspective sur notre vie repose sur notre point de vue actuel. C'est pourquoi un des mots essentiels de la seconde condition est « maintenant » (*now*), que Williams emploie à deux reprises lorsqu'il la présente. Il dit en effet que toute image que nous nous faisons de notre vie future doit être adéquatement liée aux buts qui fondent notre motivation à survivre que nous avons

maintenant. Et cela dépend, ajoute-t-il, de la relation même qui existe entre notre avenir et les buts et intentions que nous avons pour nous-mêmes *maintenant*. Il emploie également le terme « maintenant » à quelques reprises lorsqu'il *discute* de la seconde condition : « And when we admit that it is beside the point whether the prospects are congenial, then the force of the idea that the future life could be something that he *now* wanted to go on to, fades. » (Williams, 1973, p. 93, ital. de l'auteur)

Afin de saisir l'essence de la seconde condition, il faut se remémorer que pour Williams il n'existe pas de « désir de vivre » *rationnel* qui soit indépendant d'un désir pour un objet déterminé, mais seulement un « désir de vivre » dont l'assise est un ou des désirs catégoriques. Par extension, nous n'aurons une raison et une motivation à vivre *sans fin* que si nous envisageons que tout au long de notre vie *sans fin* nous aurons des désirs catégoriques. Ce que postule Williams, c'est que vraisemblablement, si nous voulons qu'un type de survie soit adéquat dans sa réponse à notre espoir d'être immortel, il ne faut pas seulement que ce soit *nous* qui survivions au sens large, mais il faut, et peut-être davantage, que nous ayons un espoir que vont perdurer ou seront satisfaits *nos* désirs, c'est-à-dire ce qui nous tient à cœur et nous donne une raison de souhaiter être immortel.

Selon la seconde condition, il faut se demander si, pour chaque type de survie envisagé, à partir de notre point de vue actuel (*to me looking forward*), notre vie future répondra adéquatement à ce que nous souhaitons qu'elle ressemble en espérant devenir immortel. Pour chaque type de survie envisagé, il doit donc y avoir une *cohérence* entre notre vie future et les désirs catégoriques qui fondent notre espoir de continuer à vivre sans fin. Or cette idée générale en implique deux autres. D'une part, il faut que nous puissions anticiper comme vraisemblable, pour tout type de survie envisagé, que nos désirs catégoriques qui fondent notre espoir d'immortalité vont perdurer. Et si ce n'est pas le cas, alors il faut, d'autre part, que nous puissions concevoir, à partir de notre

point de vue actuel, que nos éventuels désirs futurs seront adéquatement liés au caractère qui est actuellement le nôtre. Dans tous les cas de figure, tout type de survie projeté doit permettre d'anticiper la conservation d'une *cohérence* entre ce qui fonde notre espoir et ce qui sera vraisemblablement vécu.

Williams ne nomme pas la seconde condition. Nous choisissons de la nommer la *condition de cohérence*. Notre nomenclature est analogue à celle de Perrett qui nomme la seconde condition « *the adequacy condition* » (1986, p. 224)³². La seconde condition, selon notre analyse, implique deux sous-conditions : la *condition de durabilité des désirs catégoriques*, et la *condition de cohérence par identification*. On constate que le nom « d'identification » que nous associons à la seconde sous-condition s'apparente, sémantiquement parlant, à la condition d'identité. Cela dit, alors que la condition d'identité demande « *Is it me?* », la sous-condition de cohérence par identification demande « *Could it be mine?* ».

Nous allons maintenant discuter de la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques avant d'analyser la sous-condition de cohérence par identification.

2.2.1. Sous-condition de durabilité des désirs catégoriques

Selon la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques, puisque notre vie future doit constituer une réponse adéquate aux désirs catégoriques qui motivent notre espoir à être immortels, tous les désirs catégoriques que pourrait avoir un caractère comme le nôtre doivent pouvoir nous motiver à vivre pour toujours. Autrement dit, pour qu'un type de survie soit adéquat, il faut pouvoir entretenir l'espoir que vont continuer de nous motiver à vivre éternellement un ou plusieurs des désirs catégoriques que nous avons lorsque nous formons notre espoir d'être immortels, ou du moins, un ou plusieurs

des désirs catégoriques que pourrait avoir un caractère comme le nôtre à partir de notre point de vue actuel : « [...] since I am propelled into longer life by categorical desires, what is promised must hold out some hopes for those desires. » (Williams, 1973, p. 91). Donnons un exemple.

Imaginons, dans un type de survie comme celui d'EM, que nous avons un « espoir anti-lucrétien de continuer à vivre » sans fin parce que nous désirons catégoriquement continuer à faire du vélo. Afin que ce type de survie soit cohérent, nous devons nous demander si notre vie future sera adéquatement liée à notre désir de faire du vélo qui nous donne actuellement une raison de souhaiter demeurer en vie pour toujours. Et nous devons nous demander si nous aurons encore la motivation de faire du vélo dans, par exemple, 300 ans. Si nous estimons que dans 300 ans nous aurons perdu notre motivation à faire du vélo, alors ce type de survie n'est pas adéquat, puisqu'il ne permet pas de croire que continuera à nous motiver à vivre pour toujours ce désir catégorique sur lequel repose notre espoir d'être immortel. Comme le dit Rosati en parlant d'EM : « And so her future desires couldn't be adequately related to her aims in wanting to survive because there wouldn't be any. » (2012, p. 364)

Pour qu'un type de survie soit adéquat, il faut pouvoir anticiper que notre vie éternelle comportera toujours des désirs catégoriques. Pour ce faire, il faut qu'un agent puisse entretenir l'espoir que continueront de le motiver à vivre pour toujours les désirs catégoriques que possède son caractère à partir de son point de vue actuel, ou du moins, tous les désirs catégoriques que pourrait avoir son caractère à partir de son point de vue actuel, ce que Williams estime par ailleurs impossible.

Nous abordons maintenant la sous-condition de cohérence par identification.

2.2.2. Sous-condition de cohérence par identification

Dans un cas limite, dit Williams, imaginons qu'en ce moment même nous considérons ne pas avoir de désirs catégoriques pouvant nous motiver à vivre éternellement. Il est alors possible de ne formuler que le désir catégorique que nous ayons éventuellement de nouveaux désirs catégoriques et qu'ils soient satisfaits. Toutefois, ce désir catégorique envers d'autres désirs catégoriques éventuels ne sera raisonnable que si les désirs catégoriques pressentis sont adéquatement liés au caractère qui est actuellement le nôtre :

The limiting case of this might be that the promised life held out some hope just to that desire mentioned before, that future desires of mine will be born and satisfied; but if that were the only categorical desire that carried me forward into it, at least this seems demanded, that any image I have of those future desires should make it comprehensible to me how in terms of my character they could be my desires. (Williams, 1973, p. 91-92)

Selon la sous-condition de cohérence par identification, bien qu'un désir catégorique futur puisse nous paraître d'un certain point de vue agréable ou désirable ou attirant, cela ne signifie pas que ce soit un désir catégorique que nous considérons adéquatement lié au caractère qui est actuellement le nôtre. Pour chaque type de survie examiné, notre espoir de continuer à vivre ne sera cohérent que si nous nous identifions à la personne future que nous deviendrons, et ce, à travers notre reconnaissance de ses désirs catégoriques comme ceux que pourrait avoir un caractère comme le nôtre à partir de notre point de vue actuel.

Afin de mettre à l'épreuve ses conditions, et plus particulièrement la seconde, Williams examine le type de survie de la « réincarnation » :

Since the major problem of the EM situation lay in the indefinite extension of one life, a tempting alternative is survival by means of an indefinite series of lives. Most, perhaps all, versions of this belief which have actually existed have immediately failed the first condition: they get nowhere near providing any consideration to mark the difference between rebirth and new birth. (1973, p. 92).

Dans ce passage, Williams fait remarquer que la réincarnation ne permet pas une continuité minimale de l'identité personnelle. Qu'à cela ne tienne, il propose que l'identité personnelle soit minimalement maintenue par la continuité corporelle. Afin que l'expérience de pensée soit minimalement raisonnable, il imagine une suite de « vies » psychologiquement disjointes se succédant les unes à la suite des autres dans un seul et même corps. Suite à quoi il affirme que même si nous tenons pour acquis que la condition d'identité est remplie, il n'est vraiment pas clair que la seconde peut l'être : « [...] even if the first requirement be supposed satisfied, it is exceedingly unclear that the second can be. » (1973, p. 92)

Le problème que met au jour Williams est que bien qu'il soit parfois possible de déterminer que notre identité personnelle sera d'une manière ou d'une autre préservée, il n'est pas toujours aisé de nous identifier à la personne que nous deviendrons. Et si nous ne pouvons pas nous identifier à la personne que nous deviendrons, notre espoir de ne pas mourir ne tiendra pas la route, puisqu'il n'y aura pas de cohérence entre notre espoir d'être immortel et la vie future qui sera vécue. La distinction est subtile, et Williams le relève : « The problem remains of whether this series of psychologically disjoint lives could be an object of hope to one who did not want to die. That is, in my view, a different question from the question of whether it will be him. » (1973, p. 92) Williams est d'avis que la question de savoir si le type de survie des vies psychologiquement disjointes peut répondre adéquatement à notre espoir de ne pas mourir et la question de savoir si notre identité personnelle est préservée sont deux questions distinctes. Il admettra ensuite que c'est la raison pour laquelle il a déterminé

dès le départ deux conditions distinctes à satisfaire : « [...] which is why I distinguished originally two different requirements to be satisfied. » (Williams, 1973, p. 92)

Bien entendu, si nous n'avons aucune idée préalable de ce que sera notre prochaine vie, il est alors impensable d'avoir un quelconque espoir en l'immortalité. Il faut, ajoute Williams, avoir une préconception minimale de notre vie future. C'est pourquoi il tient pour acquis que nous avons une connaissance minimale de notre prochaine vie.

Or, après avoir affirmé que même si l'on considère que la première condition est remplie, il est très peu clair que la seconde puisse l'être, Williams dit : « This will be so, even if one were to accept the idea, itself problematical, that one could have a reason to fear future pain of someone who was merely bodily continuous with one as one now is. » (1973, p. 92) Cette affirmation est intrigante, car la question de la souffrance future semble surgir de nulle part. Pour comprendre à quoi fait référence cette affirmation, il faut lire l'article « The Self and the Future » (1973) auquel Williams réfère à cet endroit dans TMC (1973, note 10). La question centrale de cet article est « *Shall I survive?* », soutient Parfit (1971, note 11). En effet, dans « The Self and the Future », Williams soumet à son lecteur l'expérience de pensée suivante.

Imaginons que l'on vous dise que l'on va dans quelques jours vous torturer. Est-ce que cela vous donnerait une raison de ne pas demeurer en vie et de mourir avant que la torture ne survienne ? Plus d'un pourrait penser que oui. La peur de la torture leur fournirait une raison suffisante de ne pas continuer à vivre. Imaginons ensuite cette autre situation. On vous dit qu'avant de vous torturer, l'on va effacer votre caractère et votre mémoire pour les remplacer par ceux d'un autre. Auriez-vous toujours des raisons de ne pas demeurer en vie ? Pour Williams, il semble que nous aurions encore raison de craindre la torture et de ne pas continuer à vivre, même si nous ne conservons pas notre caractère et notre mémoire. Ce que veut rendre apparent Williams, c'est que la

seule peur de la torture nous permet parfois de nous identifier à la personne que nous deviendrons, bien que nous ne soyons liés à la personne future que par la continuité corporelle. Et si ce lien corporel minimal entre nous et la personne qui sera torturée est suffisant pour nous donner une raison de mourir, c'est que nous nous identifions, même minimalement, à la personne qui sera torturée. En sorte que nous estimons, en un sens minimal, que nous survivrons à un changement de caractère et de mémoire radical.

L'expérience de pensée des vies psychologiquement disjointes soumise au lecteur dans TMC est similaire à l'exemple précédent. Dans les deux cas, il y a une continuité corporelle, et dans les deux cas nous imaginons que notre caractère et notre mémoire seront remplacés. Après quoi, nous pourrions imaginer être torturés dans notre vie future, et peu importe le caractère et les désirs qui seront alors les nôtres, nous aurions une raison de ne pas choisir cette option, puisque notre peur de la torture future nous rend enclins à nous identifier à la personne que nous deviendrons : « If we could allow the idea that he could fear pain which was going to occur in that life, then we have at least provided him with one kind of reason which might move him to opt out of that life [...]. » (Williams, 1973, p. 92)

Par contre, l'éventualité d'une souffrance future et celle d'un changement de désirs et de caractère radical sont deux considérations indépendantes l'une de l'autre, ajoute Williams : « But the physical pain and its nastiness are to the maximum degree independent of what one's desires and character are, and the degree of identification needed with the later life to reject that aspect of it is absolutely minimal. » (1973, p. 93) Puisque la souffrance physique est presque tout à fait indépendante du caractère et des désirs d'un agent, le degré d'identification requis envers notre vie future pour rejeter cet aspect de la question est tout à fait minimal. En d'autres termes, le lien d'identité établi par l'intermédiaire de notre lien corporel, et qui est constaté par notre possible souffrance éventuelle, n'est pas un lien suffisant en dehors de l'éventualité d'une

souffrance terrible pour que nous prenions la décision de continuer à vivre ou non. Sitôt qu'est mise de côté l'éventualité de la torture corporelle, souligne Williams, que notre vie future nous paraisse agréable ou désagréable n'est pas ce qui détermine si nous allons croire survivre, dès lors qu'un changement radical de désirs et de caractère est projeté : « Beyond that point, however, it is unclear how he is to bring this later character and its desires into a relation to his present ones, so as to be satisfied or the reverse with this marginal promise of continued existence. » (1973, p. 93) La question qui est donc posée est à savoir si notre espoir de continuer à exister sera satisfait si nous traversons un changement de désirs et de caractère radical, quoique nous considérions que notre « identité personnelle » soit, en un sens, préservée.

Dans l'expérience de pensée des vies psychologiquement disjointes, Williams établit que notre identité personnelle est préservée par la continuité corporelle. Ainsi, notre prochaine vie sera constituée, en un sens, de *nos* désirs catégoriques. D'autre part, si nous supposons que la personne future sera techniquement « nous-même » et qu'elle possédera des désirs catégoriques et un caractère, elle aura donc une ou des raisons de vivre, et possédera une vie désirable en elle-même, et vraisemblablement, un désir de vivre. De là, la question que pose Williams n'est pas de savoir si ce sera *nous* qui allons vivre ni de savoir si cette vie est attirante, mais de savoir si nous nous *identifions* aux désirs et au caractère de la personne que nous deviendrons, de façon à ce que ce type de survie réponde de manière cohérente à notre espoir de continuer à vivre.

Seulement, imaginer que nous aurons des désirs catégoriques et des raisons de vivre ne fait pas en sorte que nous avons la croyance que notre existence sera prolongée dans l'existence de la personne que nous deviendrons, tant s'en faut. Nous pourrions nous demander si la vie de cette personne future nous semble agréable (*congenial*) de notre point de vue, et accepter comme attirant ce type de survie selon ce critère. Mais c'est une « image vaseuse », prétend Williams, puisque le caractère agréable ou non de cette

vie future n'est guère pertinent si nous n'avons pas la croyance que cette vie future et ses désirs sont adéquatement liés au caractère qui est maintenant le nôtre, et que notre espoir de continuer à vivre sera ainsi satisfait :

For if we—or he—merely wipe out his present character and desires, there is nothing left by which he can judge it at all, at least as something *for him*; while if we leave them in, we—and he—apply something irrelevant to that future life, since (to adapt the Epicurean phrase) when they are there, it is not, and when it is there, they are not. We might imagine him considering the future prospects, and agreeing to go on if he found them congenial. But that is a muddled picture. (1973, p. 93, ital. de l'auteur)

Il y a fort à parier que nous n'allons pas nous identifier aux désirs et au caractère de cette personne future, puisque nous ne pouvons pas imaginer transposer nos désirs et notre caractère dans une autre personne sans que cette autre personne devienne dès lors nous-même. En contrepartie, si nous ne transposons pas nos désirs et notre caractère dans cette autre personne, alors nous ne transposons pas nos raisons de demeurer en vie. Nous pouvons présager que cette vie future sera agréable, mais ce n'est guère pertinent si nous ne pouvons pas nous identifier aux désirs de la personne qui survivra :

For whether they are congenial to him as he is now must be beside the point, and the idea that it is not beside the point depends on carrying over into the case features that do not belong to it, as (perhaps) that he will remember later what he wanted in the earlier life. And when we admit that it is beside the point whether the prospects are congenial, then the force of the idea that the future life could be something that he *now* wanted to go on to, fades. (Williams, 1973, p. 93, ital. de l'auteur)

Conséquemment, si nous n'avons pas la croyance que notre vie sera prolongée par l'entremise des désirs de la personne qui va survivre, c'est que notre espoir de continuer à vivre sans fin n'est pas cohérent. C'est pourquoi le type de survie des vies psychologiquement disjointes n'est pas désirable selon Williams³³, puisqu'il ne respecte pas la sous-condition de cohérence par identification : « There are important

and still obscure issues here, but perhaps enough has been said to cast doubt on this option as coherently satisfying the desire to stay alive. » (1973, p. 93, nous soulignons) Pour Williams, nous avons un « futur » que si nous pouvons y projeter nos désirs et projets : « One's pattern of interests, desires, and projects not only provide the reason for an interest in what happens within the horizon of one's future, but also constitute the conditions of there being such a future at all. » (1981, p. 11) Nos désirs catégoriques fondent nos raisons de vivre et donnent espoir en l'avenir. Si nous retranchons le socle de nos désirs et projets, il n'y a guère d'espoir en l'immortalité qui tienne, dirait Williams.

Après analyse de la condition de cohérence par identification, nous relevons le fait qu'elle comporte deux éléments implicites importants. Premièrement, si tous nos désirs présents et futurs doivent adéquatement être liés à notre caractère à partir de notre point de vue actuel, cela sous-entend que le nombre de désirs catégoriques envisageables concernant notre immortalité est limité au nombre de désirs catégoriques que peut avoir un caractère comme le nôtre à partir de notre point de vue actuel³⁴. Deuxièmement, un futur au sein duquel nos désirs catégoriques sont adéquatement liés à notre caractère à partir de notre point de vue actuel implique que notre caractère futur ressemblera toujours sensiblement à notre caractère actuel, puisque nous devons considérer que les deux caractères (présent et futur) doivent être adéquatement liés aux mêmes désirs catégoriques.

Certains pourraient présumer qu'au contraire, tout ce que Williams voulait dire, c'est que nous devons pouvoir reconnaître nos désirs futurs relativement à notre caractère *futur*. Toutefois, nous ne pouvons concevoir en quoi cela pourrait être une contrainte quelconque, notamment lorsqu'il est question de l'expérience de pensée des vies psychologiquement disjointes, qui consiste en cela même d'évaluer si nos désirs et caractères *futurs* pourraient être dans une relation adéquate à nos désirs et caractère

actuels. Et si cela ne peut servir de contrainte, nous comprenons mal pourquoi Williams l'aurait précisé dans sa condition. Nous défendons plutôt l'idée qu'en raison de l'identification de l'agent à certains désirs catégoriques à partir de son point de vue actuel, la sous-condition de cohérence par identification force le caractère de l'agent à demeurer sensiblement le même à travers le temps, ce que n'engageait pas pour sa part la condition d'identité, comme mentionné précédemment (§ 2.1, p. 60). C'est pourquoi la sous-condition de cohérence par identification est plus contraignante relativement à notre identité à travers le temps que ne l'est la condition d'identité même : « [...] even if the first requirement be supposed satisfied, it is exceedingly unclear that the second can be. » (Williams, 1973, p. 92)

Finalement, pense Williams, sans notre attachement et notre identification à nos désirs catégoriques, et au caractère correspondant, notre espoir en l'immortalité n'est pas cohérent et ce qu'initialement il semblait être. En revanche, dans les types de survie comme celui d'EM, où il lui serait possible de se reconnaître dans la personne qu'il deviendra, Williams soutient qu'il finira par en avoir assez de lui-même : « [...] in those versions, such as hers, in which I am recognisably myself, I would eventually have had altogether too much of myself. » (1973, p. 100)

La seconde condition, que nous avons nommée la condition de cohérence, stipule dans une vue d'ensemble qu'un type de survie sera adéquat s'il permet de conserver une cohérence entre notre espoir d'être immortel actuel et ce que sera notre vie future. Cette condition en implique deux autres, soit 2.1) la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques et 2.2) la sous-condition de cohérence par identification. Nous reformulons les deux sous-conditions impliquées par la condition de cohérence de la manière suivante :

- 2.1) Notre vision du futur doit pouvoir nous donner espoir que continueront infiniment de nous motiver le ou les désirs catégoriques qui fondent notre espoir en l'immortalité, ou du moins, tous les désirs catégoriques que pourrait avoir notre caractère à partir de notre point de vue actuel.
- 2.2) Il faut qu'il soit compréhensible à partir de notre point de vue actuel en quoi notre vie future ou notre état futur sera, sur le plan du caractère et des désirs catégoriques, lié adéquatement au caractère et/ou aux désirs catégoriques qui fondent notre espoir en l'immortalité.

Suivant les exigences des deux conditions, d'identité et de cohérence, la conclusion qui s'impose selon Williams est que le destin ennuyant d'EM n'est pas un fait contingent, mais nécessaire.

2.2.3. Fischer et la condition d'attrait

À la suite de Fischer (1994), biens des commentateurs³⁵ ont libellé la seconde condition la condition d'attrait. Selon Fischer : « In order for a model of immortality to be attractive to an individual, [...] the life of oneself in the future must be appealing; presumably, it cannot involve torture, onerous labour, tedium and so forth. » (1994, p. 80) La condition d'attrait postule qu'afin qu'un type de survie soit attirant pour un agent, il faut que sa vie future lui paraisse attirante. Or l'interprétation de Fischer ne semble pas convenir aux propos de Williams. D'abord, nous savons ce dont a besoin toute vie pour que l'on ait un désir de vivre pour Williams : elle doit contenir des désirs catégoriques³⁶. Ce sont ainsi deux choses différentes, à notre avis, que d'affirmer que notre vie éternelle doit contenir des désirs catégoriques, et d'affirmer qu'elle doit éviter la torture, l'ennui ou le travail fastidieux. D'autant plus que Williams précise qu'il est envisageable pour un agent d'affronter n'importe quel avenir pénible, pour autant qu'il ait un désir catégorique qui le motive à continuer à vivre (cf. chap. 1, §1,2).

D'autre part, il est certain que pour que soit attirant un type de survie, celui-ci doit comporter un élément « attirant » de notre point de vue actuel. Sauf qu'affirmer que notre vie future doit nous paraître attirante afin que l'immortalité soit attirante nous semble une tautologie nous apprenant peu. Ce que nous voulons connaître, c'est quel est le *critère* qui nous indique ce qui est attirant. Dans le cas présent, Williams indique dans TMC que c'est la *cohérence* entre notre espoir et notre avenir qui fait en sorte qu'un type de survie est attirant. À ce titre, il faudrait prendre en compte que de satisfaire la première condition (d'identité) serait également nécessaire pour que l'on puisse considérer un type de survie comme « attirant ». C'est pourquoi nous estimons que le terme « attirant » est simplement mal choisi et peut porter à confusion.

À notre avis, de nombreux commentateurs confondent dans TMC, d'une part, l'idée qu'un agent pourrait trouver attirant un certain *type de survie* si celui-ci répondait adéquatement aux deux conditions, et d'autre part, l'idée qu'un agent pourrait estimer un certain *futur* en lui-même comme attirant. Or, ce à quoi fait référence la seconde condition n'est pas la question de savoir si le futur nous attire en lui-même. Williams soutient plus précisément qu'un *type de survie* sera attirant s'il remplit la première et la seconde condition, et la seconde condition stipule qu'un type de survie sera attirant s'il permet de croire que notre futur sera cohérent avec notre espoir d'être immortel, espoir fondé sur les désirs catégoriques que possède actuellement notre caractère.

Au demeurant, Williams n'entend pas démontrer dans TMC en quoi l'immortalité est désirable à proprement parler, mais en quoi c'est une bonne chose que de ne pas être immortel :

Those among previous lecturers who were philosophers tended, I think, to discuss the question whether we are immortal; that is not my subject, but rather what a good thing it is that we are not. Immortality, or a state without death, would be meaningless, I shall suggest. (1973, p. 82.)

Pour démontrer en quoi c'est une bonne chose de ne pas être immortel, Williams tente de cerner ce qui rendrait un type de survie apte à répondre adéquatement à l'espoir en l'immortalité de chaque agent face à son propre questionnement sur l'immortalité. La tactique argumentative de Williams est de nous donner les caractéristiques que devrait avoir tout type de survie afin de répondre adéquatement à notre espoir d'être immortel, pour nous montrer ensuite que, si ces caractéristiques ne sont pas respectées, alors le type de survie envisagé ne répond pas adéquatement à notre espoir d'être immortel, et celui-ci est alors incohérent, et de ce fait, ne peut être attirant. D'autre part, lorsque ces caractéristiques sont respectées, nous sommes nécessairement menés à l'ennui.

Passons maintenant à l'exposition du concept d'ennui chez Williams.

3. Ennui

3.1. Mise en contexte

Pour Williams, nous avons un désir de vivre si et seulement si nous avons un désir catégorique qui implique la nécessité de demeurer en vie. Par extension, un espoir en l'immortalité comprend un ou des désirs catégoriques qui nous motivent à vivre pour toujours. Mais Williams estime qu'il n'existe guère une activité ou un état qui ne se révélera pas ennuyant durant une vie sans fin³⁷. Qui plus est, considérant qu'il s'agit d'une vie « éternelle », au paradis ou en enfer dans le contexte où la citation suivante apparaît, il faut que l'ennui soit impensable : « Nothing less will do for eternity than something that makes boredom *unthinkable*. » (1973, p. 95, ital. de l'auteur). Que ce soit au paradis ou en enfer, si nous tombons dans un ennui intolérable, il ne sera vraisemblablement pas possible d'en sortir, et c'est pourquoi il paraît si important de bien y réfléchir. C'est d'ailleurs l'angle avec lequel Beglin s'attaque à la question dans

son article « Should I choose to never die? » (2016). Ce dernier souscrit à l'immortalité avec l'impossibilité de mourir³⁸ et fait de l'affirmation de Williams une condition qu'il nomme la condition d'inconcevabilité (*the Unthinkability Condition*). Cette condition stipule qu'il est rationnel de choisir l'immortalité si et seulement si l'ennui est inimaginable³⁹ :

To satisfy the Unthinkability Condition one must be unable to seriously imagine *oneself* becoming bored, while keeping in mind that one has a character and a set of values and commitments and that one will remain self-conscious throughout this very long, never ending existence. (Beglin, 2016, p. 5, ital. de l'auteur)

Fischer (1994) s'oppose à la nécessité de cette condition. Ce qu'il interroge, c'est pourquoi Williams exige que l'ennui soit inconcevable durant une vie infinie, mais qu'il ne semble pas l'exiger dans le cadre d'une vie finie. Il y aurait chez Williams une asymétrie entre son attitude envers une vie finie et son attitude envers une vie infinie, et donc, incohérence. Une vie finie, dit Fischer, contient certainement des moments d'ennui, mais ce constat ne rend pas pour autant cette vie sans attrait. Alors, pourquoi l'exiger d'une vie sans fin ?

Wisnewski (2005) pense avoir une réponse à cette question. Alors que Fischer emploie le concept d'ennui au sens familier⁴⁰ (*colloquial sense*), Wisnewski affirme que Williams utilise deux concepts d'ennui différents dans son texte⁴¹. Le premier type d'ennui, que Wisnewski nomme *l'ennui par épuisement*, renvoie à une forme de fatigue. Le second type d'ennui est ce qu'il nomme l'ennui fatal (*fatal boredom*) — nous en discutons plus loin. Pour Wisnewski, le premier type d'ennui ressemble à celui que pourrait ressentir un musicien après plusieurs heures de répétition de son instrument. Il serait en quelque sorte « épuisé » d'avoir joué de son instrument. Par contre, ce serait une forme d'« ennui » momentané, pense Wisnewski⁴². À notre avis,

l'explication et l'exemple de Wisnewski ne rendent pas complètement justice aux propos de Williams.

Il est vrai que Williams distingue deux types d'ennui, qu'il ne nomme pas à proprement parler. Pour le premier, nous assumerons la nomenclature de Wisnewski, et parlerons d'un ennui par épuisement. En ce qui a trait au second type d'ennui, celui qui importe pour Williams, nous verrons plus loin qu'il comporte en fait deux facettes. Pour l'instant, nous dirons seulement que le second type d'ennui, selon Williams, est un ennui que l'on rencontre habituellement dans des *circonstances plus ordinaires*, c'est-à-dire comparativement à des circonstances qui ne sont vraisemblablement pas ordinaires, comme celles de nous retrouver au paradis ou en enfer. De là, Williams va distinguer le second type d'ennui en disant ce qu'il n'est pas. Ce que n'est pas le second type d'ennui est un ennui qui se réduit à une forme d'épuisement : « The point is rather that boredom, in more ordinary circumstances, would be not just a tiresome effect [...] ». (Williams, 1973, p. 95) Dans le type de survie que Williams est en train d'examiner dans le passage en question, le sens que nous devrions adopter est que dans un contexte d'éternité au paradis ou en enfer, contexte *qui n'est pas ordinaire*, il est vraisemblable de croire qu'éventuellement nous serons épuisés : répéter la même activité pour l'éternité doit effectivement être épuisant. Or, dit Williams, certains refuseront une immortalité comportant ce type d'ennui sur des bases utilitaristes ou hédonistes. Mais si ce n'est que cet épuisement qui pose problème, nous pourrions imaginer cet élément disparaître, avec tout ce que la vie humaine a d'imperfection dans sa forme actuelle, ajoute-t-il. Nous supposons ici qu'il fait référence à notre vie corporelle sur Terre, comparativement à une vie au paradis ou en enfer, scénario dans lequel nous pourrions imaginer ne pas avoir les mêmes contraintes :

The point is not that for such a man boredom would be a tiresome consequence of the supposed states or activities, and that they would be objectionable just on the utilitarian or hedonistic ground that they had this disagreeable feature. If

that were all there was to it, we could imagine the feature away, along no doubt with other disagreeable features of human life in its present imperfection. (Williams, 1973, p. 95)

L'ennui qui intéresse Williams ne se réduit pas à un effet épuisant ou fatigant qui serait la conséquence de certaines activités ou certains états auxquels nous participerions pour toujours. Plutôt, le second type d'ennui, que nous avons plus souvent *dans des circonstances ordinaires*, serait une sorte de réaction presque perceptuelle en caractère à la pauvreté de notre relation à l'environnement : « [Boredom would be] a reaction almost perceptual in character to the poverty's of one relation to the environment. ». (Williams, 1973, p. 95) Cela dit, cette proposition est vague et peut être interprétée de plusieurs manières : soit ce qui *cause* l'ennui est la pauvreté de la relation avec l'environnement, soit ce qui *caractérise* l'ennui est la pauvreté de la relation avec l'environnement. Quelle interprétation choisir ?

Selon Wisnewski, le second type d'ennui serait *caractérisé* par l'absence de désir catégorique : « [...] 'boredom' designates that state of an agent in which no categorical desires are to be found. » (2005, p. 32) L'absence de désir catégorique serait ici synonyme « de la pauvreté de la relation à l'environnement ». Reprenant l'exemple du musicien, celui-ci peut être « fatigué » de son instrument momentanément, mais cela ne signifie pas qu'il en a perdu le désir catégorique de jouer de la musique. S'il perdait tout désir catégorique, il serait alors dans un état que Wisnewski qualifie d'ennui fatal : « Fatal boredom is the inability to see things as worth pursuing—an inability that stems from not having categorical desires. It is not simply a tiresome consequence of an activity, but a state that arises when one has exhausted the possibilities of a life. » (2005, p. 33) L'interprétation selon laquelle l'ennui dont parle Williams serait lié à l'absence de désirs catégoriques semble confirmée par ce passage de TMC :

Suppose, then, that categorical desire does sustain the desire to live. So long as it remains so, I shall want not to die. Yet I also know, if what has gone before is right, that an eternal life would be unliveable. In part, as EM's case originally suggested, that is because categorical desire will go away from it: in those versions, such as hers, in which I am recognisably myself, I would eventually have had altogether too much of myself. (1973, p. 100, nous soulignons)

La vie devient invivable dès lors que plus aucun désir catégorique ne nous propulse. Cela dit, bien que l'ennui serait *caractérisé* par l'absence de désirs catégoriques, cela n'implique pas que la perte de désirs catégoriques soit la *cause* de l'ennui (Beglin, 2016, p. 10). Williams dit tout au plus dans un autre passage que l'ennui est *connecté* avec le fait que tout ce qui pouvait arriver et avoir du sens pour un individu a été vécu : « [...] a boredom connected with the fact that everything that could happen and make sense to one particular human being of 42 had already happened to her. » (1973, p. 90) Ainsi, Williams ne soutient pas que l'ennui ait été *causé par* l'absence de désirs. Plutôt, il semble suggérer ailleurs que c'est l'*ennui* qui cause la perte de désirs tout en étant caractérisé par la perte de désirs : « In EM's case, her boredom and distance from life both kill desire and consist in the death of it [...]. » (Williams, 1973, p. 91) Partant de cet imbroglio, nous tenterons d'éclaircir la relation entre désir et ennui : est-ce l'ennui qui cause la perte de désirs, ou la perte de désirs qui cause l'ennui ?

Nous pensons que le second type d'ennui dont parle Williams, celui qui importe, possède deux facettes : la monotonie et le sentiment du néant de la vie⁴³. Nous avons plusieurs raisons de penser ainsi. D'abord, parce que l'assemblage de la monotonie et du sentiment du néant de la vie est une manière intuitive et simple de considérer l'ennui dans le contexte d'une vie sans fin. Ensuite, parce que cela concorde avec la seconde condition, notamment les deux sous-conditions. Enfin, un passage en particulier semble soutenir notre interprétation, alors que Williams utilise comme appartenant au même champ conceptuel un *immortel ennui* et la monotonie : « The threat of monotony in eternal activities could not be dealt with in that way, by regarding immortal boredom

as an unavoidable ache [...]» (1973, p. 96). Nous allons maintenant définir la monotonie et le sentiment du néant de la vie.

3.2. Monotonie

La monotonie est généralement définie comme un manque de variété, de diversité. Mais affirmer qu'il manque à la monotonie de la variété n'est pas à proprement parler la définir. Tout au plus, c'est fournir la solution pour la combattre. Ce qui est exprimé lorsqu'on dit d'un agent qu'il s'ennuie par monotonie, c'est qu'il a perdu le plaisir de faire certaines activités qui auparavant plaisaient à son caractère, car lentement, mais sûrement, la répétition de cette activité l'a mené à s'en lasser. La force motivationnelle de son désir s'est affaiblie jusqu'à disparaître, dû à la répétition de la même activité. Conçu de la sorte, c'est la monotonie qui cause la perte de désirs catégoriques, et l'absence de désirs catégoriques caractérise l'ennui dont parle Williams.

D'autre part, qu'en est-il de la limitation en nombre des désirs ? Suivant la condition de cohérence par identification, le nombre de désirs catégoriques envisageables est déterminé par le caractère actuel de l'agent. Ainsi, la monotonie survient, selon Williams, du simple fait que nous ayons, en tant qu'être humain, un caractère, et ce, peu importe lequel. En un sens, nous serions condamnés à faire toujours les mêmes activités, et donc à glisser dans la monotonie. Notre vie deviendra ennuyante, parce que nous répéterons *ad nauseam* les mêmes activités⁴⁴. Nous répéterons les mêmes activités parce que nous sommes limités dans le nombre de désirs catégoriques cohérents avec notre caractère qu'il est envisageable d'avoir. Puis, il arrivera un jour où plus aucune activité ne sera motivante et porteuse de sens pour nous.

3.3. Ennui par sentiment du néant de la vie

La monotonie use la force motivationnelle des désirs catégoriques, et par besoin de cohérence, nous ne pouvons selon Williams nous imaginer remplacer nos désirs *usés* par d'autres désirs qui n'appartiendraient pas à notre caractère à partir de notre point de vue actuel. Maintenant, la critique de Fisher concernant l'attitude asymétrique de Williams est-elle recevable ? L'ennui par monotonie serait justifiable dans la vie de tous les jours, mais non dans la vie éternelle ?

Une réponse à cette question vient d'une distinction supplémentaire qu'il faut poser entre l'ennui par monotonie et ce que nous appelons l'ennui par sentiment du néant de la vie. Selon Williams, l'ennui par monotonie se justifie dans un contexte de vie finie : « Of course there is in actual life such a thing as justified but necessary boredom. » (1973, p. 95) Par contre, on ne peut justifier la monotonie dans un contexte de vie éternelle, ajoute-t-il. Il existe certaines activités, dans certains contextes, pour lesquelles la menace de la monotonie (*threat of monotony*) est justifiable parce que nécessaire. Certaines périodes de nos vies, par exemple, sont ennuyeuses, mais nécessaires, afin d'atteindre les objectifs que nous nous fixons. En revanche, comment justifier la monotonie dans un contexte d'éternité ?

Williams donne en exemple un agent dont l'activité est de faire sentinelle. Cette activité qui est monotone et ennuyante, mais dont le but est de protéger le camp en temps de guerre, possède sa propre justification fondée sur une nécessité. En revanche, peut-on justifier une éternité d'ennui à faire sentinelle ?

A man at arms can get cramp from standing too long at his post, but sentry-duty can after all be necessary. But the threat of monotony in eternal activities could not be dealt with that way, by regarding immortal boredom as an unavoidable

ache derived from standing ceaselessly at one's post. (This is one reason why I said that boredom in eternity would have to be *unthinkable*.) For the question would be unavoidable, in what campaign one was supposed to be serving, what one's ceaseless sentry-watch was for. (Williams, 1973, p. 96, ital. de l'auteur)

Si nous répétons toujours les mêmes activités, il est fort à parier que nous nous en lasserons un jour, et ce jusqu'à ce que nos désirs catégoriques perdent totalement leur force motivationnelle. Ce qui semble implicite dans ce que dit Williams, c'est qu'il paraît concevable de justifier une part de monotonie durant une vie finie, considérant que cette période aura vraisemblablement *une fin*. Il semble toutefois difficilement concevable d'envisager comme désirable une vie *éternellement* monotone, bien que certaines activités paraissent « nécessaires ». Pour Williams, dès que la monotonie se sera installée dans la vie de l'agent, il s'interrogera inévitablement sur la pertinence de ses actes : « For the question would be unavoidable [...], what one's ceaseless sentry-watch was for. » (1973, p. 96) Dans ce contexte, nous nous retrouverons alors dans une vie où l'on semble s'ennuyer pour s'ennuyer, puisqu'il s'agira d'une vie sans désirs catégoriques, c'est-à-dire sans objectifs. Une vie sans objectif n'est pas porteuse de sens, c'est une vie qui est *meaningless*, affirme Williams. Il semble que ce soit une des raisons pour lesquelles il pense que l'ennui doit être *inconcevable*, puisqu'une vie sans fin ne sera pas désirable si elle n'est plus porteuse de sens et mène à un ennui injustifié. C'est ce que nous appelons un ennui par sentiment du néant de la vie⁴⁵.

Est-ce que l'argument de la justification est suffisant pour contrer celui de l'asymétrie avancée par Fischer ? À notre avis, l'ennui dont parle Fischer fait référence à un ennui passager, tandis que l'ennui dont parle Williams est un sentiment du néant de la vie caractérisé par l'absence définitive de désirs catégoriques, c'est-à-dire une vie qui n'est définitivement plus porteuse de sens. Cette manière de considérer l'ennui est conforme à ce que l'on retrouve dans les propos d'EM :

Vois-tu, l'art n'a de sens que parce que nous ne savons pas. Mais lorsqu'on sait tout, lorsqu'on a tout appris, on se rend compte alors que tout est inutile. Aussi vain, Kristina, aussi vain qu'un ronflement échappé de votre sommeil. Chanter, se taire, quelle différence ? (Čapek, 1922/1997, p. 199)

L'ennui d'EM se compare au sentiment du néant de la vie, un sentiment que tout est vain, que rien ne sert à rien, que la vie n'a aucun but. De la même manière, Williams présente une panoplie de qualificatifs qui caractérisent l'état d'EM : indifférence, froideur, sans joie, mort intérieure, distance de la vie, existence de pierre, elle est détachée et retirée. Un ennui passager, tel que supposé par Fischer, ne fait pas en sorte que l'on n'a plus de désirs catégoriques, et *a fortiori* que la vie n'a plus de sens. De là l'attitude asymétrique apparente de Williams. En deux mots, l'ennui dont il parle est moins probable durant une vie finie que durant une vie infinie⁴⁶. Bien qu'il soit raisonnable par ailleurs de penser que pour certains agents, c'est l'ennui par sentiment du néant de la vie qui les a poussés au suicide durant une vie finie, puisqu'il ne semble pas impossible qu'une vie finie ne comporte plus de désirs catégoriques (bien que ce soit moins probable ou moins courant). À ce titre, Williams tient pour acquis que la plupart des gens ont des désirs catégoriques durant leur vie finie : « The question would remain, of course, with regard to any given agent, whether he had categorical desires. For the present argument, it will do to leave it as a contingent fact that most people do [...] » (1973, p. 88)⁴⁷

Un dernier point important à remarquer est que le second type d'ennui dont parle Williams ne se situe pas dans le fait que le monde en tant que tel n'aura plus rien à offrir qui aurait de la valeur ou de l'attrait. Comme le relève Beglin (2016, p. 8), ce qui fera défaut, c'est la capacité de l'agent à entrer dans une relation significative avec le monde⁴⁸. Comme le dit Williams : « [Boredom would be] a reaction almost perceptual in character to the poverty's of one relation to the environment. » (1973, p. 95) Pour bien comprendre, les désirs catégoriques sont limités sous deux aspects : en nombre,

par le caractère de l'agent, et en force motivationnelle, nous supposons par le temps et la répétition. Il est vrai que l'ennui dont parle Williams fait référence au fait qu'un agent aura épuisé la force motivationnelle de tous les désirs que le monde avait à offrir relativement à son caractère. Par contre, le monde continuera d'avoir un nombre intarissable d'activités ou d'états qui pourraient avoir de la valeur ou être plaisants pour le caractère de l'agent, même si cet agent a cessé de les désirer :

One can become bored despite being surrounded by an inexhaustible number of worthwhile activities. It is perhaps even possible for one to become bored in this sense despite judging that there are valuable things with which, in principle, one could (or should be able to) engage. (Beglin, 2016, p. 7)

De sorte que c'est en partie dans l'absence de relation de désir envers ce que le monde a à offrir que se situe l'ennui auquel un agent serait susceptible de succomber durant une vie sans fin, et non pas dans l'idée que le monde n'aura plus rien de nouveau, ou ayant de valeur ou de l'attrait, à lui offrir⁴⁹.

L'ennui, « dans des circonstances ordinaires », semble communément se définir comme un état dans lequel se retrouve un agent alors qu'il n'a rien à faire ; rien pour occuper son temps ; rien qui ne soit d'un tel intérêt que cela puisse soutenir son attention. L'ennui auquel fait référence Williams n'est finalement pas si différent de ce type d'ennui, hormis en cela que l'ennui durant l'immortalité en viendrait éventuellement à être absolu et définitif. En somme, la monotonie engendre l'affaiblissement de la force motivationnelle de nos désirs catégoriques et de ce fait mène à l'absence de désir catégorique. L'absence de désirs catégoriques engendre un ennui par sentiment du néant de la vie. L'ennui, donc, avec ces deux facettes, cause et est caractérisé par la pauvreté de la relation d'un individu à l'environnement.

4. Conclusion du chapitre I

Ce chapitre avait pour objectif de préciser les notions de désir catégorique, de désir conditionnel, de présenter les deux conditions et d'expliquer les deux types d'ennui mobilisés dans la pensée de Williams. Nous pensons que ces précisions permettront de mieux camper ces concepts dans le débat et d'évaluer si les critiques qui leur sont adressées atteignent la cible qu'elles se sont assignée.

Ce que nous avons soutenu, c'est que les désirs catégoriques comportent deux caractéristiques déterminantes : 1) la motivation à satisfaire le désir est inconditionnelle et 2) la réalisation de l'objet requiert de l'agent qu'il demeure en vie afin de satisfaire son désir. En ce qui a trait au désir conditionnel, nous ne tenons à la réalisation de leur objet qu'en fonction d'un contexte. C'est pourquoi les désirs conditionnels sont contingents ; ils peuvent être satisfaits ou non, en fonction de la réalisation de la condition « être en vie ».

Nous avons montré que les deux conditions, d'identité et de cohérence, sont à certains égards assez près l'une de l'autre, tout en étant distinctes. La première condition interroge si notre identité personnelle sera préservée, tandis que la seconde condition interroge si notre avenir ressemblera vraisemblablement à ce qui est espéré quand nous formulons un espoir de devenir immortel. Nous avons soutenu que la condition de cohérence comporte deux sous-conditions, soit la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques et la sous-condition de cohérence par identification.

Finalement, nous avons soutenu l'idée que l'ennui qui importe pour Williams comporte deux facettes : la monotonie et le sentiment du néant de la vie. La monotonie cause la dissolution de nos désirs catégoriques, et l'absence de désirs catégoriques constitue

l'ennui par sentiment du néant de la vie. Dans le prochain chapitre, nous allons examiner avec Williams s'il existe un ou des désirs catégoriques pouvant nous motiver à vivre pour toujours. Pour ce faire, nous allons présenter et discuter des trois types de désirs catégoriques mentionnés dans TMC, et que nous avons renommés les désirs catégoriques usuels, le désir catégorique optimal et le désir catégorique minimal. Cette évaluation nous mènera à prendre position contre la nécessité de l'ennui durant l'immortalité, en souscrivant à la théorie de Rosati (2012).

CHAPITRE II — TYPOLOGIE DES DÉSIRS CATÉGORIQUES

Se percevoir soi-même et prendre connaissance de soi-même sont ce que chacun préfère avant tout, et pour cette raison, il y a en chacun un appétit de vivre inné : il faut en effet poser que vivre est en quelque sorte un acte de connaissance.

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*.

Dans TMC, Williams soutient que le problème inhérent à un type de survie comme celui d'EM est qu'il échoue à remplir la seconde condition, que nous avons nommé la condition de cohérence. Selon lui, ce sont nos désirs catégoriques qui nous motivent à demeurer en vie. Avec le temps, il pense que nous serons menés à un ennui intolérable causé, d'une part, par la monotonie et le nombre limité de désirs catégoriques cohérent avec notre caractère actuel, et caractérisé, d'autre part, par l'absence de désir catégorique. La problématique comporte ainsi deux facettes. D'un côté, le nombre de désirs catégoriques disponibles est limité par le caractère de l'agent à partir de son point de vue actuel ; ce problème est lié à la sous-condition de cohérence par identification (Bruckner, 2012 ; Fischer et Mitchell-Yellin, 2014). D'un autre côté, la force motivationnelle des désirs catégoriques s'épuise avec le temps ; ce problème est lié à la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques (Fischer, 1994 ; Beglin, 2016). C'est au bout du compte l'amalgame de ces deux considérations qui pose problème. Si la force motivationnelle des désirs catégoriques ne s'affaiblissait pas avec le temps, en avoir un nombre limité ne serait pas un problème. Mais puisque la force motivationnelle des désirs catégoriques s'affaiblit avec le temps et que tous les désirs catégoriques relatifs à un caractère finissent par ne plus être motivants, nous voudrions certainement pouvoir imaginer qu'un jour nous aurons de nouveaux désirs, même s'il

faut pour cela imaginer des désirs qui n'ont plus aucun lien avec notre caractère actuel. Or, imaginer une telle chose va à l'encontre de la condition de cohérence par identification. Tout ce que nous pouvons imaginer, d'après cette condition, ce sont les désirs relatifs au caractère qui est le nôtre à partir de notre point de vue actuel, de sorte qu'éventuellement nous aurons vécu tout ce que notre caractère aurait pu désirer vivre. Il y a deux façons de répondre à ces problèmes : soit l'on conteste la perte d'intensité de la force motivationnelle des désirs catégoriques, soit l'on conteste leur limitation en nombre, et par voie de conséquence, la nécessité du besoin de cohérence par identification.

Pour répondre au problème lié à la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques, il faut chercher à savoir s'il existe des désirs catégoriques capables de conserver pour toujours leur force motivationnelle. Dans TMC, Williams discute de trois types de désirs catégoriques sans leur attribuer de nom, seulement en les présentant selon leurs qualificatifs. Afin de mieux les distinguer, nous proposons ici notre propre nomenclature des trois types de désirs catégoriques : 1) le désir catégorique optimal, 2) le désir catégorique minimal, et 3) les désirs catégoriques usuels. Brièvement, le désir catégorique optimal aurait une force motivationnelle sans borne. Le désir catégorique minimal serait le désir le plus simple qui puisse nous fournir un désir de vivre. Pour décrire le désir catégorique usuel, nous dirons qu'il a un objet déterminé, contrairement au désir minimal, et contrairement au désir catégorique optimal, la force motivationnelle du désir catégorique usuel serait susceptible de s'épuiser avec le temps. Cette nomenclature, et notre compréhension des types de désirs catégoriques, sera le point d'ancrage à partir duquel nous analyserons la littérature secondaire.

Dans la section 1 de ce chapitre, nous examinons trois critiques faites à la position de Williams concernant les désirs catégoriques usuels : les arguments de Fischer (1994), de Wisniewski (2005) et de Bruckner (2012). Nous expliquons à la suite de chacun en

quoi nous pensons que ces critiques ne sont pas entièrement satisfaisantes pour répondre à la problématique soulevée par Williams. En bout de piste, nous serons menés à conclure, considérant une vie d'une durée indéfinie, qu'il est difficile de parvenir à une conclusion définitive à propos de sa désirabilité. C'est pourquoi nous laisserons la porte ouverte à des conclusions contraires à celle de Williams, c'est-à-dire qu'il n'est pas inconcevable qu'une vie très longue comme celle d'EM puisse être désirable, bien que l'inverse soit également concevable. Dans la section 2, nous examinons avec Williams un désir catégorique souvent considéré comme optimal, c'est-à-dire le travail intellectuel. Il est à noter que Williams campe l'examen de ce désir dans le type de survie de la vie après la mort, au paradis ou en enfer. Puis, nous examinons la critique de Fischer (1994) et nous expliquons pourquoi nous pensons que sa critique ne répond pas au cadre établi par Williams. Dans la section 3, nous examinons un désir catégorique souvent considéré comme minimal, c'est-à-dire le simple désir de demeurer en vie ou un instinct de préservation. Nous terminons la section 3 en présentant la position de Rosati (2012) et en expliquant en quoi sa position constitue à notre avis une réponse adéquate à la problématique proposée par Williams.

1. Désirs catégoriques usuels

1.1. Mise en contexte

Bien que fictif, l'ennui auquel est menée EM est causé par un épuisement de la force motivationnelle de ses désirs catégoriques usuels (sous-condition de durabilité), ainsi que par sa limitation en nombre (sous-condition de cohérence) : « [...] a boredom connected with the fact that everything that could happen and make sense to one particular human being of 42 had already happened to her. » (1973, p. 90, nous soulignons) Aux dires de Williams, il n'est pas concevable de faire une généralisation

des désirs catégoriques usuels (1973, p. 86). En outre, il ne semble donner aucun exemple concret de ce type de désir dans ses écrits, hormis l'exemple qu'il emploie dans son expérience de pensée communément appelée du « *one thought too many* » (Williams, 1973). Dans cette expérience de pensée, le désir ou projet donné en exemple est une relation amoureuse entre mari et femme.

De son côté, Fisher offre les exemples de désirs catégoriques suivants :

On Williams's view, we are propelled into the future by "categorical desires"—such as the desire to raise a family, write a book, help the needy, save the planet from environmental destruction, make a fortune, find a true love, master the Goldberg Variations, and so forth. (2012, p. 341)

Bien qu'intuitivement ses exemples semblent parlants, il faut néanmoins reconnaître qu'ils ne sont pas nécessairement représentatifs de ce que sont les désirs catégoriques. D'abord, ce qu'un agent en particulier trouve désirable pourrait ne pas l'être pour un autre ; cela dépend du caractère de chacun. Ensuite, un désir n'a pas à être « grand ou noble » pour être catégorique au sens de Williams. Il peut ressembler aux préoccupations qui motivent et qui apportent du bonheur *au jour le jour*. Bien sûr, les désirs catégoriques sont généralement synonymes chez Williams de projets fondamentaux *pour l'agent* (cf. chap. I, §2,2). C'est pourquoi il pense que l'absence de désir catégorique mène à un ennui que nous avons rapproché du sentiment du néant de la vie. Un désir catégorique n'est tout au plus un désir qu'un agent veut absolument satisfaire, et ce, peu importe l'objet de ce désir, pour autant qu'il requiert de l'agent qu'il demeure en vie afin de satisfaire son désir. En bout de piste, les désirs catégoriques au sens de Williams peuvent vraisemblablement être tout et n'importe quoi. C'est pourquoi nous pouvons difficilement en faire une généralisation, ou même présenter des exemples qui ne sont pas en un sens biaisés⁵⁰.

Rappelons que pour Williams, afin que l'immortalité soit désirable, l'ennui doit y être inconcevable (cf. chap. 1, §4). Avant toute chose, il faut donc se demander si l'on se représente bien la problématique. Le passage suivant d'un texte de Schopenhauer, où ce dernier s'imagine demander à « l'esprit du monde » pourquoi il ne nous a pas faits immortels, pose cette question :

[...] une race comme celle-là qui vivrait à jamais et mènerait toujours le même genre de vie, sans autre raison d'être que de se trouver là, serait ridicule objectivement et ennuyeuse subjectivement, et à un degré plus fort que tu ne peux te l'imaginer. Représente-toi bien la chose ! (1906/2004, note 12)

Est-ce que l'on se *représente bien la chose* ? Ce qu'il faut méditer, c'est la notion d'éternité, un temps qui s'étire à *l'infini*. À ce titre, le premier type de survie présenté par Williams peut porter à confusion, puisque la vie d'EM n'a duré *que* 342 ans⁵¹. Pour certains, il paraît difficilement concevable de s'ennuyer à ce point sur une période de 300 ans. Par contre, il faut également imaginer un autre type de survie, celui de la vie éternelle après la mort, au paradis ou en enfer ; c'est le contexte dans lequel Williams pose sa question (1973, p. 94-100). Il faut alors imaginer les millénaires et les millénaires qui s'enchaînent, et voyant leur fin arriver, à chaque fois ajouter des millénaires à nouveau. Quelle attitude adopter devant cet abysse temporel ?

Une attitude possible devant l'éternité, dit Schopenhauer, est d'estimer que du point de vue objectif, voire l'œil de Dieu, notre existence est ridicule. Selon notre compréhension, le temps influencerait la valeur et le sens accordés à nos vies, de manière proportionnellement inverse : plus une vie est longue, plus sa valeur et son sens diminuent. C'est ce que soutient par exemple Beglin (2016) en parlant de « dilution du sens » (*dilution of significance*). Nous discutons brièvement d'une argumentation similaire en conclusion de cette section.

D'un autre côté, dit encore Schopenhauer, du point de vue de l'agent, la vie sans fin paraît d'un ennui intolérable. Il y a ici une résonance avec Williams. Imaginer une vie d'un temps infiniment long rend presque inconcevable qu'elle ne mène pas à l'ennui. Sinon, imaginer une vie d'un temps infiniment long met une pression sur l'idée qu'éventuellement nous ne serons plus la même personne. Encore, cela rend presque évidente la *nécessité* de devenir « quelqu'un d'autre » ou de développer de nouveaux désirs hors caractère afin d'échapper à l'ennui.

Dans la section 1, nous allons répondre à la question : existe-t-il un ou des désirs catégoriques usuels, ou une classe de désirs catégoriques usuels, susceptibles de ne pas perdre leur force motivationnelle avec le temps ? Nous allons présenter les réponses de trois commentateurs à la problématique soulevée par Williams. Dans la section 1.2, nous abordons Fischer et la notion de plaisir renouvelable. Dans la section 1.3, nous abordons Wisnewski et la notion de renouvellement des désirs. Dans la section 1.4, nous abordons Bruckner et le déclin de la mémoire. En répondant à Bruckner, nous serons menés à présenter brièvement la théorie de la Relation R de Parfit (1984).

1.2. Fischer et les plaisirs renouvelables

Dans « Why immortality is not so bad » (1994), Fischer développe un argument contre le caractère épuisable des désirs catégoriques (usuels)⁵². On rappelle que pour Williams, une vie dénuée de mortalité mène nécessairement à un ennui intolérable. Fischer et Mitchell-Yellin (2014) ont nommé cette position la « thèse de l'ennui nécessaire » (*Necessary Boredom Thesis*). Selon Fischer, une vie sans fin ne serait pas *nécessairement* ennuyante. La tactique de Fischer est de faire une distinction entre ce qu'il nomme les plaisirs « autoépuisants » (*self-exhausting pleasures*) et les plaisirs répétables (*repeatable pleasures*). Il soutient qu'il existe des désirs catégoriques ayant

comme objets des plaisirs éternellement répétables, de sorte que l'immortalité serait éternellement désirable, ou du moins, les plaisirs répétables permettraient d'éviter l'ennui. En peu de mots, Fischer dit qu'il existe des désirs qui, pour Williams, sont usuels, puisqu'ils auraient tendance à s'épuiser, mais qui sont en fait optimaux, puisqu'ils ne perdraient pas leur force motivationnelle avec le temps.

Le concept de plaisirs autoépuisants suppose qu'il existe des activités dont l'attrait s'épuise de lui-même, puisque leurs répétitions ne permettent pas de conserver le plaisir qu'elles procurent. Ces activités plaisantes sont expérimentées une fois ou deux, et c'est suffisant. Dans un premier cas, il s'agit d'activités considérées comme décevantes. Ce sont des activités qui sont vantées ou pour lesquelles sont nourris des espoirs et dont l'expérience ne se révèle pas aussi plaisante qu'elle le laissait croire. Dans un deuxième cas, ce sont des plaisirs autoépuisants dont la réalisation unique est suffisante. Fischer donne en exemple un agent qui souffre de la peur des hauteurs, et qui, pour se dépasser, grimpe une montagne. Dès que son objectif est atteint, il semble que cet agent ne ressente plus le besoin de refaire cette expérience ; une fois suffit pour se prouver à lui-même ses capacités. On peut aisément imaginer d'autres exemples, comme gagner une course ou un prix, ou être la meilleure personne dans une activité ou une autre. L'important est que ces activités, lorsque terminées, sont complètes en elles-mêmes. Il est certain qu'en tant qu'objets de nos désirs catégoriques, les plaisirs autoépuisants semblent limiter notre espoir d'être éternellement motivé à vivre, considérant que notre caractère limite le nombre de désirs autoépuisants que nous pourrions avoir envie de satisfaire. Cela dit, Fischer suppose qu'il existe une seconde catégorie de plaisirs : les plaisirs répétables.

Le concept de plaisirs répétables suppose qu'il existe certains plaisirs qui, tout en étant satisfaisants et complets en eux-mêmes, peuvent être répétés (pas nécessairement immédiatement) sans qu'ils ne perdent leur effet plaisant. Pour Fischer, plusieurs

plaisirs sensuels viennent rapidement à l'esprit, tels que manger une bonne assiette, boire un spiritueux de qualité, écouter de la bonne musique, regarder des œuvres d'art, les plaisirs de la sexualité, etc. Grâce aux plaisirs répétables, la vie éternelle ne serait pas nécessairement ennuyante, puisqu'un agent pourrait les avoir comme objets de ses désirs catégoriques. Pour convaincre son lecteur davantage, Fischer fait appel à l'exemple d'André, un amateur de nourriture particulièrement friand de foie gras. Fischer ne peut concevoir une raison pour laquelle le plaisir d'André cesserait d'être plaisant, et donc ne pourrait être répété, dans le cadre d'une vie sans fin. Bien entendu, il est possible d'abuser de ces plaisirs de manière à ce qu'ils ne soient plus plaisants. Mais, distribués de manière adéquate dans le temps, et en effectuant une « rotation » des plaisirs, il n'y a aucune raison de croire, dit Fischer, que les plaisirs répétables ne pourraient conserver leur attrait à travers le temps : « Given an appropriate distribution of such pleasures, it seems that an endless life that included some (but perhaps not only) repeatable pleasures would not necessarily be boring or unattractive. » (1994, p. 86)

L'argument de Fischer contre l'épuisement des désirs catégoriques est donc qu'il existe des plaisirs qui pourraient servir d'objets de nos désirs et dont l'effet plaisant est répétable théoriquement *ad vitam aeternam*, surtout si nous effectuons une rotation ou une distribution intelligente de ces plaisirs dans le temps. On se rappellera que Fischer comprend la seconde condition comme une condition d'attrait et l'ennui au sens courant du terme. De sorte que selon Fischer, la vie sans fin serait attirante et non ennuyante grâce aux plaisirs répétables, au sens où cette vie continuera de comporter pour toujours des moments de plaisirs. Observons que Fischer, comme bien des commentateurs, ne cherche pas à démontrer que l'ennui durant l'immortalité est *inconcevable*, comme l'exige Williams. Plus modestement, il cherche à démontrer que ce n'est pas une *nécessité* que d'être mené à l'ennui, du moins, pour un certain nombre d'entre nous.

1.2.1. Critique de Fischer

Fischer suppose que les plaisirs répétables peuvent être l'objet de nos désirs catégoriques. Un agent qui évalue un type de survie pourrait considérer son futur comme « attirant » s'il lui permet de croire que son immortalité contiendra des moments de plaisirs qui pourront être répétés à jamais, et ainsi d'éviter l'ennui⁵³. Nous pensons qu'il existe un argument qui peut être émis contre la position de Fischer et qui relève de la conception de l'ennui que propose Williams.

Comme présenté précédemment, l'ennui dont parle Williams consiste en une perte de réaction affective aux activités qui meublent la vie de l'agent (cf. chap. 1, §3). Si notre vie sans fin nous mène à l'ennui, ce n'est pas parce que le monde n'a plus rien qui ait de l'attrait ou de la valeur en soi. C'est plutôt parce qu'il arrive un moment où nous n'avons plus d'affects positifs envers ce qui normalement devrait nous motiver ou nous plaire. De sorte qu'entre Williams et Fischer, l'un semble simplement affirmer le contraire de l'autre. L'un dit que la monotonie, c'est-à-dire la répétition sans fin des mêmes activités, nous mène à l'ennui. Tandis que l'autre dit : certains plaisirs sont infiniment répétables, c'est-à-dire qu'ils ne perdront jamais leur effet plaisant, et conséquemment leur attrait. En bout de piste, la question paraît reposer sur de pures spéculations, seulement sur ce que nous estimons plausible.

Toutefois, il faut distinguer l'idée selon laquelle certaines activités nous procurent du plaisir, de l'idée selon laquelle nous sommes motivés à satisfaire certains désirs. Il semble y avoir un écart entre ce qui, d'un côté, nous motive et nous propulse dans la vie, et d'un autre, ce qui nous plaît quand nous le faisons. Ce n'est pas parce qu'une activité nous plaît quand nous la faisons que nous sommes motivés à faire cette activité quand nous ne la faisons pas. Par exemple, bien qu'un agent tire du plaisir à ranger sa

demeure, cela ne constitue pas nécessairement une motivation à faire du rangement, et encore moins une motivation à demeurer en vie, si c'est le seul désir qu'il lui reste.

Reformulons pour les besoins de la cause l'essence de la réflexion de Williams. Demandons-nous si les désirs qui nous motivent suffisamment pour que nous soyons absolument motivés à les satisfaire durant une vie finie pourront continuer de nous motiver à demeurer en vie pour toujours. Les désirs qui ont un sens pour nous durant une vie finie ne conserveront pas nécessairement leur sens durant une vie sans fin. Ce qui nous motive à vivre une vie finie ne nous motivera pas nécessairement à vivre *pour toujours*, puisque le sens que nous accordons à nos désirs changera vraisemblablement dans un contexte d'éternité. De sorte que le genre de questions que nous devons nous poser relativement aux plaisirs répétables est, par exemple : ne viendra-t-il pas un jour où André se demandera si l'idée de manger du foie gras pour l'éternité le motivera suffisamment à demeurer en vie et continuera de donner un sens à sa vie pour toujours ? Et nous devons poser le même genre de question relativement aux autres exemples de plaisirs répétables : boire un spiritueux de qualité, les plaisirs de la sexualité, écouter de la bonne musique, regarder des œuvres d'art, etc. Le type de plaisirs qui rend une vie finie motivante et porteuse de sens n'est pas nécessairement le type de plaisirs qui rendra une vie éternellement motivante et porteuse de sens. Réflexion faite, Fischer admet lui-même une limite à sa thèse :

But even I must confess that it seems a bit reductionistic to fix even in part on (say) the pleasures of sex rather than the beauty of friendship and love, or the pleasures of eating good food rather than undertaking important and great accomplishments. If all other activities, including the development of relationships and striving for great accomplishments were to lose their power to engage us in an immortal life, this would, I confess, be significant and terrible. I am simply unsure about whether it is indeed true that in an immortal life, all "projects" involving activities that typically do not generate repeatable pleasures (or reliably compelling experiences) would become boring. (2012, p. 352-353)

Bien qu'il admette qu'une vie éternelle sans projets porteurs de sens serait terrible, Fischer demeure incertain que nos projets finiraient par perdre leur force motivationnelle dans une vie sans fin, nous menant *nécessairement* à l'ennui. Ceci dit, dans un contexte où il n'est plus possible de mourir, comme au paradis, il faudrait en être certains, car une éternité d'un ennui intolérable semble un destin terrible, et non un paradis, justement. Comme le relève Beglin :

Faced with the choice of relinquishing my mortality, I wouldn't find much comfort in the thought that my potential life wouldn't *necessarily* become boring, or that my life wouldn't *necessarily* become meaningless, if I took the option. The mere possibility that I wouldn't become bored isn't enough. I'd want assurance that I wouldn't become bored. (2016, p. 4, ital. de l'auteur)

La possibilité même que notre vie puisse nous mener à l'ennui paraît suffisante pour ne pas choisir une vie sans fin. En revanche, dans un type de survie comme celui d'EM « dans ce monde », nous aurons toujours la possibilité de nous laisser mourir, et dans ce cas, le jeu en vaut la chandelle, puisqu'il semble que les années gagnées à vivre maximiseront nos chances de bonheur. Quoi qu'il en soit, il semble raisonnable de douter que les exemples de plaisirs répétables de Fischer puissent remplir le rôle qu'il leur assigne. Bien que certaines activités demeurent plaisantes éternellement, nous pouvons douter qu'elles puissent continuer à nous motiver à demeurer en vie pour toujours en continuant de donner un sens à nos vies pour toujours.

En fin de compte, un doute demeure à savoir s'il existe une ou des activités qui ne seront pas « ennuyantes » sur le long terme, qu'elles soient répétables ou non. Il faut avoir en tête que Williams ne nous demande pas si nous pensons que notre vie future sera « plaisante », mais si notre vie future comportera pour toujours des désirs motivants et porteurs de sens pour nous, considérant qu'éventuellement nous nous demanderons inévitablement pourquoi nous faisons ce que nous faisons. Dans ce contexte, nous comprenons pourquoi l'ennui n'est pas *inconcevable* selon Williams.

De sorte que nous n'aurions pas avantage à choisir une immortalité sans possibilité d'en sortir, comme au paradis ou en enfer. En contrepartie, dans une vie incarnée, nous aurons toujours la possibilité de nous donner la mort si nous en venons à nous ennuyer. Ce pari est à notre avantage, car nous aurions plus à gagner que nous aurions à perdre.

1.3. Wisnewski et le renouvellement des désirs

Wisnewski (2005) répond autrement au défi de la durabilité des désirs catégoriques. Il envisage que le contexte ou l'environnement d'un agent puisse changer de manière à générer de nouvelles opportunités de satisfaire d'anciens désirs catégoriques. Il prend en exemple un musicien. Celui-ci, ayant expérimenté tous les instruments de musique existants, s'est lassé d'en jouer. Cependant, l'invention inopinée d'un nouvel instrument lui permet de donner un second souffle à son désir catégorique de jouer de la musique. La proposition de Wisnewski remplit les deux sous-conditions simultanément. La sous-condition de cohérence par identification est respectée, puisqu'une cohérence demeure entre le désir « renouvelé » et le caractère de l'agent. La condition de durabilité des désirs catégoriques est également respectée, puisque la force motivationnelle du désir est renouvelée par sa reformulation. Wisnewski conclut qu'un état sans désir catégorique ne serait pas nécessairement permanent, bien que de son propre aveu, la probabilité de l'ennui demeure vraisemblable.

1.3.1. Critique de la position de Wisnewski

La position de Wisnewski est problématique pour la raison pratique. En effet, il est problématique que notre espoir en l'immortalité repose sur une donnée inconnue, c'est-

à-dire le changement de contexte permettant le renouvellement de nos désirs catégoriques. Comment décider de continuer à vivre, si nous ne savons pas si nos désirs seront effectivement un jour renouvelés ? Nous pourrions imaginer qu'un de nos désirs actuels soit celui que nos désirs catégoriques soient un jour renouvelés, de manière analogue à ce que Williams propose lorsqu'il parle du désir minimal que nos désirs futurs viennent à naître et soient satisfaits. Dans ce cas de figure, nous aurions au moins un désir nous propulsant dans la vie, au moins une raison de vivre, et nous ne serions donc pas sujets à l'ennui. Cela dit, pour que ce désir soit raisonnable, nous devons avoir des raisons valides de croire que nos désirs seront effectivement renouvelés un jour. À moins d'avoir actuellement des raisons de croire que nos désirs catégoriques seront de fait un jour renouvelés, nous n'avons pas de raisons de continuer à vivre. Il est concevable que nos désirs soient un jour renouvelés, même si nous n'avons aucune raison de le croire, comme il est également possible que plus jamais nos désirs catégoriques ne soient renouvelés et que nous vivions un ennui sans fin. En somme, soit nous avons une raison de continuer à vivre, soit nous n'en avons pas. Dans ce second cas, nous ne pouvons répondre avec certitude à notre question initiale, à savoir si notre espoir en l'immortalité est fondé, puisque tout au plus pouvons-nous soutenir que l'immortalité sera désirable *si* le contexte futur le permet, ce qui est incertain. L'ennui n'est donc pas *inconcevable* dans ce contexte, tel que l'exige Williams, et un risque demeure de tomber dans un ennui insoutenable pour l'éternité, à moins, bien entendu, que la mort soit à notre portée.

1.4. Bruckner et le déclin de la mémoire

Les arguments relatifs au déclin naturel de la mémoire (*memory decay*) et à la réanimation des désirs catégoriques (*desire rejuvenation*) de Bruckner (2012) sont complémentaires aux arguments précédents. Bruckner suggère que notre motivation à

satisfaire certains désirs pourrait être renouvelée par le fait que nous avons tendance à oublier. En laissant de côté certains plaisirs pour n'y revenir qu'après qu'un certain temps se soit écoulé, cela permettrait à la mémoire d'oublier la sensation que nous procurent certaines activités. Ainsi, nous porterions un regard frais sur notre activité et pourrions redécouvrir le plaisir qu'elle procure. Ensuite, même si le temps écoulé n'était pas suffisamment long pour nous permettre d'*oublier* et de parer à l'ennui, en revanche, notre motivation à satisfaire certains désirs aurait parfois tendance à se réanimer d'elle-même. Selon Bruckner : « Eternity would always contain sufficiently long periods of time for our desires to be rejuvenated in this way and for us to become reengaged in activities that had become boring. » (2012, p. 626) Bref, soit le désir se réanime de lui-même, soit on oublie.

Bruckner différencie trois types d'oubli : un oubli lié à des faits ou à des aptitudes, un autre relatif au sentiment lié à certaines expériences, et un troisième lié au souvenir même d'avoir vécu certaines expériences. D'abord, il existe un type d'oubli relatif à certaines connaissances factuelles externes ou à la perte de certaines aptitudes (comme celle de parler une autre langue). Ce n'est pas l'oubli qui importe pour Bruckner. Ce qui importe, c'est que nous oublierons avec le temps l'effet qu'avaient certaines activités sur notre affect, c'est-à-dire notre « expérience affective » de ces activités. Pour Bruckner, même s'il est vrai que les souvenirs de nos expériences vécues se dégradent probablement beaucoup plus lentement que ne se dégradent nos souvenirs de certains faits, il n'en demeure pas moins que moyennant un temps suffisamment long, voire 1000 ans, nous en viendrons à oublier suffisamment l'effet qu'avaient sur nous certaines expériences pour nous permettre de retrouver du plaisir à les refaire. Enfin, il y a l'oubli d'avoir eu certaines expériences vécues. Cela dit, Bruckner concède que ce troisième type d'oubli entre en conflit avec la condition d'identité, si l'on considère que l'identité se fonde sur le critère de la mémoire.

Quoi qu'il en soit, Bruckner s'oppose à la nécessité même de la condition d'identité et fait appel à la thèse de Parfit qui soutient que ce qui importe (*what matters*) n'est pas l'identité personnelle. Dans *Reasons and Persons* (1984), et précédemment dans « Personal Identity » (1971 ; cité dans TMC) et dans « Later Selves and Moral Principles » (1973 ; cité dans PCM), Parfit soutient en effet que l'identité n'est pas ce qui importe, puisque dans bien des expériences de pensée, il n'est pas possible de déterminer si l'identité personnelle est préservée : « We can, I think, describe cases in which, though we know the answer to every other question, we have no idea how to answer a question about personal identity. » (1971, p. 3) Mais alors, qu'est-ce qui importe ?

Parfit définit deux relations générales qu'il nomme la connectivité psychologique et la continuité psychologique :

Let us next call 'direct' psychological relations which hold between: the memory of an experience and this experience, the intention to perform some later action and this action, and different expression of some lasting character-trait. We can now name two general features of a person's life. One, 'connectedness', is the holding, over time, of particular 'direct' relations. The other, 'continuity', is the holding of a chain of such relations. If, say, I cannot now remember some earlier day, there are no 'connections' of memory between me now and myself on that day. But there may be 'continuity of memory'. This there is if, on every day between, I remembered the previous day. (1973, p. 139)

La connectivité psychologique d'un individu correspond aux données psychologiques qui ont un lien direct dans le temps (souvenirs d'expériences vécues, mais aussi intentions, croyances, désirs et autres liens psychologiques). Par exemple, le souvenir d'avoir cuisiné un gâteau le jour précédent. Lorsqu'il y a assez de connexions pour maintenir l'identité, nous avons ce que Parfit appelle une *forte connectivité* (*strong connectedness*). La connectivité psychologique n'est cependant pas suffisante en tant que critère de l'identité personnelle lorsqu'il est question d'un espace de temps

considérablement long, puisqu'elle n'est pas transitive. Bien qu'une personne A à t1 ait une connectivité psychologique avec B à t2, et que B à t2 ait une connectivité psychologique avec C à t3, il ne s'en suit pas que A à t1 ait une connectivité psychologique avec C à t3. De sorte que la connectivité psychologique admet des degrés : « 'Connectedness' has degrees. Between different parts of a person's life, the connections of memory, character, and intentions are—in strength and number—more or less. » (Parfit, 1973, p. 140) Pour sa part, la continuité psychologique serait transitive dû au maintien du chevauchement de *fortes connectivités* psychologiques dans le temps : nous sommes en continuité ou non avec une personne passée ou future. Finalement, ce qui importe pour Parfit est ce qu'il nomme la Relation R : « *What matters is Relation R: psychological connectedness and/or psychological continuity, with the right kind of cause.* » (1984, p. 215, ital. de l'auteur)⁵⁴

Revenant à Bruckner, il ne serait pas important selon lui que « l'identité personnelle », et plus précisément la mémoire, soit maintenue à travers le temps ; seule la Relation R, et plus précisément la continuité psychologique, le serait. De sorte que si nous oublions au fur et à mesure de notre vie éternelle nos expériences passées, cela ne serait pas un problème, puisque ce qui importe, la continuité psychologique, serait maintenu.

1.4.1. Critique de la position de Bruckner

Répondre à Bruckner demande de faire un détour du côté de chez Parfit. Lorsqu'il est question d'identité personnelle à travers le temps, Parfit affirme que ce qui importe est le maintien de la Relation R. Nous devrions nous sentir concernés par le bien-être de la personne que nous deviendrons, soit à cause de la connectivité psychologique, soit à cause de la continuité psychologique qui nous lie à cette personne. Comme mentionné, la connectivité admet des degrés. La continuité psychologique relève pour sa part plutôt

d'une conception « tout-ou-rien ». Néanmoins, bien que la continuité psychologique soit dans sa « logique » une question de « tout-ou-rien », dans sa « nature », elle est également comprise par degrés :

What is important in personal identity are the two relations just sketched. One of these, continuity, is in its logic all-or-nothing. But it just involves connectedness, which clearly has degrees. In its nature, therefore, continuity holds to different degrees. So the fact of personal identity also, in its nature, has degrees. (Parfit, 1973, p. 140)

Une manière de défendre Bruckner est de faire reposer notre intérêt pour le bien-être de la personne future que nous deviendrons sur le fait que nous avons avec cette personne ne serait-ce que la seule continuité psychologique au sens de Parfit. L'idée est que soit cette personne future est nous-même, soit elle ne l'est pas. Et si par continuité psychologique nous concevons qu'elle soit le prolongement de notre propre personne, alors même si nous n'avons aucune connectivité psychologique avec elle, par exemple parce qu'elle aura oublié son passé, nous devrions nous sentir concernés par son bien-être, par simple souci d'intérêt « personnel ». Parfit ne semble pas partager cette position :

We cannot defensibly claim that it would not matter if there was no psychological connectedness. Consider first the importance of memory. If our lives have been worth living, most of us value highly our ability to remember many of our past experiences. [...] Loosing all direct memories of our past lives would be something that we would deeply regret. (1984, p. 301)

En ce sens, il est possible de rejeter l'argument de la continuité psychologique lorsqu'il est question de l'immortalité. Bien que la continuité personnelle soit en un sens une affaire de « tout-ou-rien », il n'en demeure pas moins qu'elle repose sur la connectivité, et que cette dernière admet des degrés. À ce titre, Parfit discute des mêmes problèmes que Williams, et tient des propos similaires :

Consider next the continuity of our desires and intentions. [...] Suppose that I also strongly want to achieve certain aims. Given that I have these strong desires, I would regret their replacement by other desires. I must care *now* about the achievement of what I *now* care. Since I care more about the fulfillment of these present desires, I would regret losing these desires, and acquiring new ones. More generally, I want my life to have certain kinds or overall unity. I do not want it to be very episodic, with continual fluctuations in my desires and concerns. Such fluctuations are compatible with full psychological continuity, but they would reduce psychological connectedness. This is another way in which I would regret such a reduction. And most of all would regret these kinds of change.

Consider finally continuity of character. There will be such continuity if our character changes in a natural way. But most of us value some aspects of our character. We will want these *not* to change. Here again, we want connectedness, not mere continuity. (1984, p. 301, ital. de l'auteur)

Pour Parfit, la continuité psychologique ne justifie pas à elle seule notre intérêt envers la personne que nous deviendrons, puisqu'il est concevable que son caractère, ses désirs ou ses valeurs soient complètement étrangers à la personne que nous sommes actuellement. C'est pourquoi il conclut : « We can agree that connectedness is not all that matters. Psychological continuity also matters. But we should reject the view that only continuity matters. » (Parfit, 1984, p. 301-302) En définitive, la position de Bruckner ne semble pas tenir la route. Qu'à cela ne tienne, la position de Parfit peut peut-être d'elle-même tenir tête à Williams. Voyons cela.

Lorsque la connectivité entre un soi actuel et futur est très faible, Parfit est prêt à parler de nos soi futurs comme s'il s'agissait de personnes différentes, bien que ce ne soit en même temps qu'une *façon de parler*. Considérant la vie d'un soi très éloigné de nous (*much later self*), Parfit conclut comme Williams qu'il serait concevable de se sentir moins concerné, d'un point de vue prudentiel, pour la survie de la personne que nous deviendrons⁵⁵. Shoemaker l'explique en ces termes :

Since one of the relations in R (connectedness) obtains by degrees, it is very likely it will obtain to a much reduced degree between me-now and my MLS [Much Later Self] than it will between me-now and my tomorrow's self. But if R grounds my patterns of concern, and a reduced degree of connectedness is one part of R, then a reduced degree of connectedness justifies a reduced degree of concern. Thus, I may be justified in caring much less about my MLS than about my tomorrow's self. This conclusion justifies discounting my MLS's (expected) interests in favor of my present interests. (2019, p. 24)

Cela dit, malgré le fait qu'un niveau de connectivité réduit justifie un niveau d'intérêt réduit, Parfit pense néanmoins que nous aurions des raisons *morales* de nous sentir concernés pour l'avenir de la personne que nous deviendrons, simplement du fait que c'est une personne : « We ought not to do to our future selves what it would be wrong to do to other people. » (1984, p. 320) La tactique argumentative de Parfit est ainsi d'opérer un déplacement du cadre d'analyse, passant ainsi d'un point de vue *prudentiel* à un point de vue *moral*. Shoemaker l'explique en ces termes :

[...] since my MLS [Much Later Self] would really be more like a different person than me, he should be treated as such, i.e., how I treat him should now fall under the rubric of *morality*, and insofar as it is wrong to harm others without their consent, it would be wrong for me to harm him as well. Great imprudence like this, in other words, would be *immoral*. (2019, p. 24, ital. de l'auteur)

Ne pas traiter avec diligence notre soi futur, qui est comme une autre personne, serait imprudent et immoral.

En contrepartie, en prenant un point de vue moral, nous nous éloignons des considérations prudentielles dont il est question lorsque nous considérons *notre* immortalité. Et il est envisageable que la condition de cohérence de Williams demeure pertinente : il demeure raisonnable de considérer comme incohérent le désir de demeurer en vie pour toujours, si nous ne nous identifions pas à la personne que nous deviendrons au moyen de certains désirs catégoriques que nous reconnaissons comme

ceux que pourrait avoir notre caractère à partir de notre point de vue actuel. Cela dit, Williams consent dans PCM que si un agent peut considérer comme sensé le chemin qui le mène d'un soi actuel à un soi futur, il pourrait envisager un regain d'intérêt pour son futur : « [...] if the future picture could be filled in as a *series* of changes leading from here to there, he might recapture an interest in the outcome. » (1981, p. 8-9, ital. de l'auteur) En revanche, il est concevable que certains changements soient *incompatibles* avec nos intérêts actuels, et nous aurions une raison de ne pas continuer à vivre, dirait Williams. Or selon la théorie de Parfit, nous devrions nous sentir concernés pour notre soi futur, parce qu'il serait notre soi futur (continuité). Tout à la fois, nous pourrions nous sentir détachés de notre soi futur, puisqu'il serait en même temps quelqu'un d'autre (connectivité). Notre soi futur serait à la fois nous-même, sans être nous. C'est ce que Williams appelle une double vision. Toutefois, si nous portons un intérêt pour un certain changement dans notre caractère, c'est parce que nous considérons que c'est *notre* caractère. Si c'était *littéralement* le caractère de quelqu'un d'autre, nous n'y porterions pas le même intérêt : « Thought about those issues must take as basic the *he* for whom these changes would be changes in *his* character. » (Williams, 1981, p. 9) C'est pourquoi, en décidant de nous laisser mourir ou non, par exemple, nous n'affectons pas la vie d'un « soi futur », selon Williams, mais toujours seulement notre propre personne au sens commun du terme. Comme mentionné précédemment, il ne sera possible de prendre en considération notre « soi futur » que si nous pouvons actuellement considérer comme sensé le chemin qui mène de notre soi actuel à notre soi futur : « [...] it is only by understanding his present projects as *the projects of one who will so change* that he can understand them even as his present projects [...]. » (Williams, 1981, p. 10) De sorte que si nous prenons une décision concernant notre avenir, comme celle de vivre éternellement ou de mourir, ce ne peut être qu'à partir des désirs et projets qui constituent *actuellement* notre caractère, ou qui sont compréhensibles à partir de notre point de vue actuel. Et cela n'affectera pas un soi-disant « soi futur » qui ne serait pas nous-même.

Par ailleurs, l'argument de Parfit est une lame à double tranchant. Reprenons un de ses exemples : « If we now care little about ourselves in the further future, our future selves are like future generations. [...] Like future generations, future selves have no vote, and their interests need to be protected. » (Parfit, 1984, p. 319) Dans le même ordre d'idées, Schloendorn (2006) dira que nous devrions traiter notre soi futur comme nous traitons un ami. Cela dit, si nous devons nous sentir concernés pour la personne que nous deviendrons comme nous devrions prendre soin du bien-être des générations futures ou d'un ami, alors ce pourrait n'être que ça : prendre soin des générations futures ou des personnes à venir comme des amis. Aux dires de Parfit, sa théorie de l'identité personnelle implique moins (*is less deep*) : « This belief may be supported by the view that the unity of each life, and hence the difference between lives, is in its nature less deep. » (1973, p. 153). Parce que l'identité personnelle implique moins, dit Parfit, puisque le lien entre nous et notre soi futur est moins fort, alors la séparation entre les personnes aussi serait de moindre importance⁵⁶. C'est ainsi que, suivant sa réflexion, nous aurions autant intérêt à nous sentir concernés pour la personne que nous deviendrons, que pour l'enfant qui viendrait à naître. Mais dans ce cas, pourquoi vouloir devenir immortel, si *moralement* nous n'avons rien à y gagner ?

Mais encore, le transfert d'un cadre prudentiel à un cadre moral ne peut se faire à moitié. Il faut le faire pleinement en considérant *tous* les tenants et aboutissants *moraux* du choix de l'immortalité pour nos sociétés, puisque les choix moraux ne concernent pas que notre « soi futur ». C'est pourquoi, comme mentionné en introduction, il faudra alors évaluer la désirabilité de notre immortalité et celles des autres, en prenant en considération les conséquences éthiques que cela aura sur les relations entre les générations, les occasions d'emplois, d'embauche et de promotion, les plans de retraites, la structure et les relations familiales, etc. Ce n'est qu'après avoir compilé les pour et les contres moraux du choix de l'immortalité pour nos sociétés qu'il est possible de déterminer si celle-ci est désirable ou non, et s'il est moralement acceptable

que *nous* devenions immortels, suivant la thèse de Parfit. Ce qui est une autre question, et nous ne l'abordons pas ici.

Revenant à Bruckner, en ce qui a trait à l'oubli de notre *ressenti* envers certaines expériences vécues, nous pourrions poser plusieurs questions dont les réponses seraient hautement spéculatives, comme : combien de temps faut-il attendre avant de retourner vers une activité dans l'assurance d'en avoir oublié le plaisir qu'elle procure ? N'est-il pas concevable que l'on puisse s'ennuyer avant même d'avoir oublié ? Et pendant combien de temps cette astuce pourra-t-elle fonctionner ? Se peut-il que nous attendions que nos désirs se ravivent, mais que cela ne survienne jamais ? Du point de vue de la raison pratique, ces questions font ressortir les incertitudes inhérentes à la position de Bruckner. Elle ne peut donc pas nous garantir que l'ennui est *inconcevable* au sens de Williams.

1.5. Conclusion de la section 1

Existe-t-il une activité qui rende l'ennui durant l'immortalité *inconcevable* ? De ce qui vient d'être dit, nous tirons deux conclusions. Premièrement, rappelons que Williams soutient qu'un désir catégorique est significatif dans la vie d'un individu et rend sa vie porteuse de sens (*meaningful*). Et ce, tant et tellement que l'on peut soutenir qu'un individu se définit par ses désirs, que Williams associe par ailleurs aux notions d'engagement et de projets : par exemple, la famille d'un agent peut être « son projet ». Nous supposons que Williams ne nierait pas l'existence des plaisirs répétables, que nous pourrions redécouvrir ou reformuler, tel que le supposent Fischer, Bruckner ou Wisnewski. En contrepartie, il faut se demander si la thèse des plaisirs répétables, par exemple, respecte la conception des désirs catégoriques mise de l'avant par Williams. Les désirs catégoriques ayant pour objet des plaisirs répétables, selon la conception de

Fischer, ne semblent pas exiger nécessairement qu'ils soient porteurs de sens. Mais encore, ce que semble affirmer Williams, c'est que ce qui est significatif durant une vie finie ne le sera pas nécessairement durant une vie sans fin. Williams semble penser qu'une vie sans fin va exacerber notre besoin de sens. Il semble assez raisonnable de se demander si une forme d'immortalité conçue comme un parc d'attractions éternel, où l'on tue le temps en voguant d'un plaisir à l'autre, sera véritablement porteuse de sens. Comme le relève Beglin (2016), une telle vie *finie* paraît parfois indigne aux yeux de certains, et est donc *meaningless*. Or peut-être que ce genre de vie vécue indéfiniment devient absurde et ridicule, comme le pense Schopenhauer. De là, il n'est pas inconcevable que tout un chacun en vienne à considérer, après un laps de temps infiniment long, que son existence est plutôt vaine.

C'est pourquoi il n'est pas inconcevable que tout agent en vienne éventuellement à chercher à donner un sens « objectivement plus élevé » à sa vie, en se tournant vers des désirs catégoriques qui auraient « objectivement » plus de valeur que d'autres. Malgré tout, ce stratagème ne permet pas de croire que nous éviterons l'ennui, puisque l'ennui dont parle Williams repose sur notre ressenti. Même une vie *a priori* fondée sur des désirs catégoriques ayant objectivement de la valeur pourrait malgré tout mener un agent à l'ennui, considérant qu'il n'est pas impossible qu'il vienne à s'en lasser, tout comme nous nous lassons parfois de certaines activités qui ont de la valeur dans nos vies courantes finies. Cette question mériterait d'être approfondie, mais nous n'avons pas ici l'espace pour l'aborder. Il est par ailleurs difficile d'en dire plus sans surinterpréter les propos de Williams.

Deuxièmement, comme le pensent Beglin (2016) et bien des commentateurs, il est tout à fait concevable que pour certains individus la vie sans fin ne mène pas *nécessairement* à l'ennui. En revanche, il n'est pas *inconcevable* non plus que durant une vie éternelle certains individus soient menés à l'ennui, malgré une bonne gestion de leurs plaisirs

répétables. Être capable d'affirmer, pour un agent en particulier, si sa vie sans fin le mènera à l'ennui, relève de la spéculation. Cela dépend du caractère et des dispositions naturelles de l'agent, des activités en question, désirs et projets, qui le motivent au départ, etc. Encore, on pourrait supposer que l'ennui découle de certaines dispositions physiques liées à la dégradation de nos corps. Peut-être qu'en empêchant la dégradation du corps, nous pourrions éviter l'ennui, puisque notre corps serait toujours dans sa prime jeunesse, toujours avec une énergie physique et mentale renouvelée. Quoi qu'il en soit, les deux points de vue ont en définitive des arguments crédibles en leur faveur, quoique ceux-ci reposent sur trop de spéculations pour qu'une conclusion décisive puisse en être tirée.

Enfin, concernant le type de survie d'EM, qui semble au plus près de notre réalité, il est possible de s'accorder avec ce que dit Schloendorn (2006). Au mieux, nous pouvons soutenir que le spectre de l'ennui durant l'immortalité est une possibilité, mais que les années gagnées avant de nous ennuyer demeurent tout de même un gain. C'est ce que pense également Williams : « Suppose, then, that categorical desire does sustain the desire to live. So long as it remains so, I shall want not to die. » (1973, p. 100) Toutefois, la mort viendrait toujours trop tard, ou toujours trop tôt, ajoute-t-il. À notre sens, mieux vaut trop tard que trop tôt. Si nous mourons trop tôt, nous ne saurons pas l'ensemble de ce que nous allons manquer. Tandis qu'une fois menés à l'ennui, nous aurons la certitude qu'il est temps de quitter. Dans un type d'ennui comme celui d'EM « dans ce monde », dès que l'ennui se fera sentir, nous aurons toujours la possibilité de mourir. Ainsi, nous avons beaucoup plus à gagner que nous avons à perdre en choisissant l'immortalité (ne considérant pas ici les problèmes sociaux et moraux d'un tel choix).

Cela étant dit, existe-t-il un type d'activité nous permettant d'avoir des certitudes, un type d'activité mieux adapté à l'immortalité que ceux qui ont pour objets les plaisirs

répétables ? Afin de répondre à cette question, nous examinons dans les deux prochaines sections un désir catégorique optimal et le désir catégorique minimal. Dans un premier temps, nous verrons que la recherche intellectuelle n'est pas un désir catégorique optimal adéquat selon Williams. Dans un second temps, nous verrons que pour lui le seul désir de demeurer en vie n'est pas non plus un désir catégorique pouvant nous fournir une raison de vivre valide.

2. Désir catégorique optimal

2.1. Mise en contexte

Avec le temps, tous nos désirs catégoriques usuels finissent inévitablement par perdre leur force motivationnelle, pense Williams. Mais, bien que les désirs catégoriques qui occupent généralement nos vies n'ont pas les caractéristiques nécessaires pour nous motiver indéfiniment à vivre, peut-être existe-t-il ne serait-ce qu'un seul désir n'ayant pas le désavantage de s'épuiser avec le temps, un désir catégorique « optimal ». Lorsque certains philosophes se représentent une vie éternelle, ils imaginent leur temps investi dans une recherche intellectuelle intense (*intense intellectual enquiry*). Williams en convient, une telle activité, qu'il rapproche de l'*introjection platonicienne*, semble *a priori* adéquate pour remplir le rôle de désir catégorique optimal :

The activity is engrossing, self-justifying, affords, as it may appear, endless new perspectives, and by being engrossing enables one to lose oneself. It is that last feature that supposedly makes boredom unthinkable, by providing something that is, in that earlier phrase, at every moment totally absorbing. (1973, p. 96)

Ce serait la capacité de « se perdre soi-même » (*to lose oneself*) qui rendrait l'ennui impensable⁵⁷. Toutefois, « se perdre soi-même » est une caractéristique qui entre en conflit avec les *deux* conditions, d'identité et de cohérence :

But if one is totally and perpetually absorbed in such an activity, and loses oneself in it, than as those words suggests, we come back to the problems of satisfying the conditions that it should be me who lives for ever, and that the eternal life should be in prospect of some interest. (Williams, 1973, p. 96)

Ce qui se révèle problématique avec l'activité intellectuelle « totalement et perpétuellement » captivante, affirme Williams, c'est qu'il est inconcevable qu'une activité puisse être enrichissante ou libératrice pour un agent, si celui-ci perd, dans son absorption totale et perpétuelle, une part importante du caractère et des désirs qui lui donnaient une raison en premier lieu d'espérer vivre pour toujours. Afin de mettre à l'épreuve sa position, Williams l'oppose à la position spinozienne du philosophe anglais Stuart Hampshire. Dans « Spinoza and the Idea of Freedom » (1971), Hampshire soutient que l'activité intellectuelle est la plus libératrice qu'un individu puisse souhaiter, et donc que l'adéquation à la rationalité est l'objectif que tout humain devrait se fixer. Avant d'aller plus loin, il est important de noter que lorsque Williams discute de cette option dans son texte, il est en train de parler de la vie près la mort, au paradis ou en enfer. Il faut donc comprendre qu'il se demande si une vie dans un au-delà pourrait être désirable si elle se déroulait alors que nous sommes continuellement absorbés dans une recherche intellectuelle ou une contemplation de la rationalité.

Dans son ensemble, nous nous demandons dans cette section si le travail intellectuel sera apte à nous motiver à vivre pour toujours, au paradis ou en enfer, dans le contexte établi par Williams. Dans la section 2.2, nous présentons la position de Hampshire et la critique de Williams. Dans la section 2.3, nous considérons une objection soutenue par Fischer contre Williams. Dans la section 2.4, nous argumentons d'abord contre

l'interprétation que fait Williams des propos de Hampshire. Nous lui donnons cependant gain de cause sur la question de la non-désirabilité d'une vie éternellement investie dans le travail intellectuel, en appliquant sa définition de l'ennui.

2.2. Position de Hampshire et critique de Williams

Avant toute chose, il importe de mettre en lumière le fait que l'expression *to lose oneself* dans la discussion proposée par Williams *n'a pas* strictement la signification qu'on lui attribue dans la culture populaire. Williams emploie le concept de « se perdre soi-même » au sens *littéral*⁵⁸, et sa réflexion est la suivante. D'abord, l'exemple de Williams est celui d'une *recherche intellectuelle intense*, ce qui fait penser à une forme de recherche en philosophie, en science ou en art. Dans la vie courante, il nous arrive d'être « absorbés » par ce type de travail intellectuel. Dans ces situations, nous en « oublions » le monde extérieur, car notre attention est toute concentrée sur la réflexion. Sauf que pour mener à bien notre réflexion, nous tentons, autant que faire se peut, de respecter les règles de la rationalité, tels que le principe de non-contradiction ou du tiers exclu. Nous tentons également de dire le vrai, ou du moins de nous rapprocher d'une certaine vérité, et ce, tout en essayant le plus possible de nous rapprocher de ce qui est universellement moralement acceptable. À partir de ce constat, Williams nous demande d'imaginer s'il paraît raisonnable de désirer être pour toujours dans cet état de travail intellectuel faisant appel à ce qu'il y a de plus rationnel. Il ne s'agit pas de nous demander s'il paraît désirable d'être pour toujours coupé du monde extérieur, parce que notre attention serait trop concentrée sur notre réflexion. Plutôt, Williams demande s'il paraît désirable, parce que nous tentons d'être le plus rationnels possible, d'être pour toujours coupés de nos désirs, qui seraient, eux, irrationnels. Afin d'illustrer en quoi consiste selon lui l'idée d'être absorbé dans la recherche intellectuelle, Williams opère un rapprochement conceptuel entre, d'une part, l'idée d'être totalement

absorbé dans nos pensées au sens populaire, et d'autre part, l'idée beaucoup plus contraignante d'être sans relâche en adéquation avec la rationalité *pure*, et qui est la conception spinoziste de la liberté :

We can see better into that illusion by considering Spinoza's thought, that intellectual activity was the most active and free state that a man could be in, and that a man who had risen to such activity was in some sense most fully individual, most fully himself. (1973, p. 96)

Williams associe le concept « être absorbé dans le travail intellectuel » à « être en adéquation avec la rationalité pure », thèse que défend Spinoza. Pour ce dernier, être conforme à la rationalité est la plus haute forme de liberté et d'affirmation de notre individualité⁵⁹. Hampshire soutient quelque chose de similaire, rapporte Williams : « [one's] only means of achieving this distinctness as an individual, this freedom in relation to the common order of nature, is the power of the mind freely to follow in its thought an intellectual order. » (1973, p. 97) Être libre, c'est suivre un ordre rationnel. Un individu est libre lorsque sa pensée est conforme à la rationalité pure et à l'ordre commun de la nature, puisqu'alors sa pensée n'est pas déterminée par des « causes externes » à son état immédiat : « Hampshire claims that in pure intellectual activity the mind is most free because it is then least determined by causes outside its immediate states. » (Williams, 1973, p. 97)

Être libre, c'est ne pas être déterminé par des causes externes, mais seulement par des causes internes jointes de manière purement rationnelle. Ce que Hampshire entend par « causes externes » *n'est pas* ce qui est externe à la personne *physique*, mais externe à « ce qui est purement rationnel ». En guise d'exemple, nous pourrions dire que la croyance d'être une licorne d'un agent humain est externe à la rationalité, puisque cela est faux. Alors que si un agent croit qu'il pleut actuellement et qu'il pleut *de fait*, cela est interne à la rationalité, puisque cela est conforme avec l'ordre actuel de la nature,

bien que cela soit un évènement physique externe à l'agent. Notre liberté reposerait donc sur l'enchaînement rationnel de nos idées, et de nos idées vraies. C'est en ce sens qu'un agent doit se libérer des causes externes irrationnelles, c'est-à-dire du faux, de l'illogique et du moralement inacceptable, selon Hampshire. La liberté est de la sorte synonyme de cette mécanique stricte de l'esprit, indépendante de toutes impressions externes à la rationalité, c'est-à-dire du point de vue erroné et des perceptions tendanciennes (subjectives) de l'agent.

La conception spinoziste de la liberté rapportée par Hampshire s'éloigne substantiellement de l'idée « d'être absorbé dans nos pensées » au sens populaire, et qui consiste à ne pas être momentanément conscient de nous-mêmes, alors que notre attention est concentrée sur une tâche intellectuelle. Dans le contexte mis de l'avant par Hampshire, il est possible de demeurer conscient de nous-mêmes ou non, ou de penser à des choses qui nous concernent ou non. Il importe seulement de réfléchir de manière purement *rationnelle*. La question que pose Williams est alors : que se passerait-il si notre vie sans fin n'était qu'une longue recherche intellectuelle, ou autrement dit, si nous devions être sans relâche en adéquation avec la rationalité pure ?

Hampshire soutient qu'être en adéquation avec la rationalité pure signifie qu'un agent doit se libérer des jugements de valeur, des désirs et des aversions déterminés par les souvenirs inconscients de l'agent, et qui sont considérés par lui, et Spinoza, et Freud, comme une sorte de polluant à l'exercice de la rationalité pure :

Spinoza and Freud alike argued that it is the common condition of men that their conduct and their judgements of value, their desires and aversions, are in each individual determined by unconscious memories. This is the nature of the passions—that their objects can be explained only from knowledge of unconsciously remembered satisfactions and frustrations in the individual's history, and not from the properties of the objects themselves. The future activity of a reasonable man is predictable on the basis of his present activity,

while the future of the man who is slave to his passions is to be inferred only from the fantasies that he formed in the remote past. When a man's thought follows the objective order of things in nature, he is, and knows that he is, for a time an autonomous individual, asserting his own power and independence of mind. (1971, p. 207, nous soulignons)

Être libre et autonome, c'est être libre des passions enfouies dans notre mémoire inconsciente ; c'est être libre de causes externes à la rationalité. Il est à noter que cette liberté n'est pas conçue par Hampshire comme relative à une activité intellectuelle que nous aurions de « 9 à 5 », et que nous laisserions au bureau en rentrant le soir. C'est une liberté que nous tentons de promouvoir chaque fois que nous pensons, peu importe l'heure du jour, pour être libres *en tout temps*. Pour ce faire, nous devons constamment être en adéquation avec la rationalité pure. Bien entendu, Hampshire est conscient que cela est une tâche presque impossible à réaliser, tout comme Spinoza et Freud d'ailleurs :

I repeat 'for a time'. For neither Spinoza nor Freud were optimists. Freedom is at best only intermittent and partial, and the general condition of men, as parts of nature, is one of fantasy and of passion determined by unconscious memory and therefore by conflict and frustration. (1971, p. 207)

Or, bien que Spinoza et Freud ne soient pas optimistes, cela n'empêche pas Williams de camper son expérience de pensée dans l'idée que l'agent sera « totalement et perpétuellement » plongé dans l'intellectualité pure (1973, p. 96). Cela s'explique du fait que Williams campe sa réflexion dans l'expérience de pensée de la vie après la mort, au paradis ou en enfer. Dans ce contexte, on ne peut vraisemblablement pas s'enfuir du paradis ou de l'enfer éternel, et l'identité personnelle est conservée par la seule continuité de la mémoire et du caractère, puisqu'il n'y a vraisemblablement plus de corps après la mort. Dans ce contexte, nous serions « totalement et perpétuellement » plongés dans l'intellectualité pure.

Avant d'aller plus loin, il est à noter qu'il existe deux interprétations possibles de ce que Hampshire avance. Selon une première interprétation, Hampshire affirmerait que la vraie liberté consiste à être libre de l'influence de *tout* désir et aversion enfouis dans la mémoire inconsciente. Cette interprétation semble être celle de Williams, et elle est manifestement incompatible avec les conditions qu'il propose. Selon une autre interprétation, Hampshire affirmerait au contraire que la vraie liberté consiste à être libre de l'influence de notre mémoire inconsciente, mais seulement lorsque nos désirs et aversions sont en conflit avec les exigences de la rationalité pure, c'est-à-dire les exigences de vérité et de moralité universelle. À noter que cette interprétation n'implique pas que nous devons être libres de tout désir et aversion, inconscient ou non. Nous pensons que la bonne interprétation est la seconde, mais nous y reviendrons.

Être libre, c'est donc être libre de l'influence de certains désirs et aversions qui émergent de notre mémoire inconsciente. Ce qu'affirme Williams, c'est que si nous sommes en adéquation avec la rationalité, et tentons d'être indépendants face à nos souvenirs enfouis donnant naissance à nos désirs et à nos aversions, c'est qu'alors nous n'avons dès le départ rien pour nous motiver à vivre :

But even the maximal explanatory power, in these terms, of the earlier thought does not extend to total explanation: for it will still require explanation why this thinker on this occasion continued on this rational path of thought at all. Thus I am not sure that the Spinozist consideration which Hampshire advances even gives a very satisfactory sense to the *activity* of the mind. It leaves out, as the last point shows, the driving power which is needed to sustain one even in the most narrowly rational thought. (1973, p. 97, ital. de l'auteur, nous soulignons)

L'activité intellectuelle spinozienne, soutient Williams, rend compte d'une part de la réalité, mais ne peut constituer l'explication totale. En quoi consiste cette « totalité » ? Selon Williams, même si l'activité de l'esprit est d'enchaîner des idées de manière rationnelle, cela n'explique pas pourquoi nous serions motivés à continuer dans cet

enchaînement d'idées en premier lieu⁶⁰. Afin d'être propulsé dans une activité intellectuelle, il faut déjà qu'un incitatif nous motive à réfléchir (*the driving power*). Mais où se trouve cette force motivationnelle, si ce n'est dans les désirs et aversions ? Cela est d'autant plus vrai, pense Williams, lorsqu'il est question de création, notamment de création artistique. Comment concevoir des idées nouvelles, si ce n'est en s'éloignant des idées qui existent déjà ?

It is still further remote from any notion of creativity, since that, even within a theoretical context, and certainly in an artistic one, precisely implies the origination of ideas which are not fully predictable in terms of the content of existing ideas. (Williams, 1973, p. 97)

Afin d'être en adéquation avec la rationalité pure, nous devons exclure nos souvenirs enfouis donnant naissance à certains désirs, et par extension à certaines de nos idées, puisque ces souvenirs seraient considérés par Hampshire comme des polluants externes à la rationalité. Ainsi, les désirs inconscients sont considérés par Hampshire comme une forme d'externalité, alors que pour Williams, l'activité intellectuelle, quelle qu'elle soit, doit avoir une « force motrice » précédant sa cohérence interne, force motrice qui réside justement dans les désirs, qu'ils soient inconscients ou non. Par exemple, ce n'est pas l'enchaînement logique de nos idées qui nous motivent à terminer ce mémoire. Si nous désirons continuer à travailler intellectuellement sur notre mémoire, ce sera grâce à la force motivationnelle inhérente à un désir, notamment celui d'obtenir notre diplôme de maîtrise. Or tout désir est nécessairement lié d'une manière ou d'une autre au caractère de l'agent, c'est-à-dire ce à quoi l'agent s'identifie. Sans la part essentielle de notre individualité qu'est le désir, la recherche intellectuelle paraît insensée et n'être qu'une coquille vide dépourvue de force motivationnelle. Paradoxalement, aux dires de Williams, désirs et aversions seraient au fondement même du concept de caractère avancé par Hampshire lui-même : « [...] a process which the same writer has elsewhere associated with our having any character at all as individuals. » (1973, p. 97) Mais pour Hampshire, dit Williams, l'activité intellectuelle pure dans un cadre spinozien apporte

une liberté grâce à son indépendance face à notre mémoire inconsciente, voire notre passé, notre caractère et nos désirs, de manière à ce que notre rationalité soit entièrement libre de toutes déterminations « externes » :

For when freedom is initially understood as the absence of ‘outside’ determination, and in particular understood in those terms as an unquestionable *value*, my freedom is reasonably not taken to include the freedom from my past, my character and my desires. To suppose that those are, in the relevant sense, ‘outside’ determinations, is merely to beg the vital question about the boundaries of the self, and not to prove from the premises acceptable to any clear-headed man who desires freedom that the boundaries of the self should be drawn round the intellect. (1973, p. 97-98, ital. de l’auteur)

Pour Hampshire, nous dit Williams, notre passé, notre caractère et nos désirs seraient des déterminations « externes ». Pour Williams, on ne peut se permettre de baliser ainsi le *soi* sans une perte fondamentale de notre individualité, et c’est pourquoi il pense que la position de Hampshire n’est pas convaincante : « On the contrary, the desire for freedom can, and should, be seen as the desire to be free in the exercise and development of character, not as the desire to be free of it. » (1973, p. 98) Le désir d’être libre doit vraisemblablement se réaliser *dans* l’exercice et le développement de notre caractère, et non pas en étant libre « de nous-mêmes ». De sorte que la position de Hampshire ne satisfait ni la condition d’identité ni la condition de cohérence.

Ce qu’affirme Hampshire, en somme, c’est que pour être libres nous devons être en adéquation avec la rationalité pure. Par analogie, selon ce que nous dit Williams, nous dirions que Hampshire nous demande d’être un robot calculeur ayant une connaissance objective parfaite du monde, et une capacité rationnelle sans faille. Suite à quoi, demanderait Williams : qu’est-ce qui motive ce robot à vivre ou à faire quoi que ce soit ? Comment peut-il déterminer pour lui-même quelque action à réaliser que ce soit, s’il n’a ni désir, ni aversion, ni caractère ? Pour Williams, être un individu à

part entière, ce n'est pas, comme un robot calculateur le ferait, se « perdre dans le mouvement », un mouvement ressemblant au premier moteur d'Aristote :

Those who totally wish to lose themselves in the movement can consistently only hope that the movement will go on, so the consistent Spinozist—at least on this account of Spinozism—can only hope that the intellectual activity goes on, something which could be as well realised in the existence of Aristotle's prime mover, perhaps, as in anything to do with Spinoza or any other particular man. (1973, p. 98)

Si *seule* la cohérence et la validité de la rationalité importent, dit Williams, cela ne peut faire de différence *qui* réalise une activité intellectuelle, que ce soit Spinoza ou toute autre personne. Pareillement, un robot calculateur se remplace par un autre, et c'est sans importance, considérant que ce n'est que le calcul rationnel qui importe. Or « vivre », c'est avant toute chose « désirer », dirait Williams, et les désirs s'ancrent dans le caractère substantiel de l'agent. C'est pourquoi un agent ne peut ni prétendre que son identité sera préservée ni s'identifier à un futur où sont exclus certains de ses désirs, voire tous ses désirs, en pensant qu'il poursuivra ce qu'il avait l'intention de poursuivre en devenant immortel (conditions d'identité et de cohérence).

2.3. Expériences et condition d'identité (Fischer)

Dans « Why immortality is not so bad » (1994), Fischer s'oppose à l'argument développé par Williams selon lequel une vie éternelle investie dans une activité intellectuelle n'est pas désirable. Selon Fischer, « se perdre dans ses pensées » signifie que nos pensées ne sont pas tournées vers nous-mêmes, mais vers autre chose : « It seems to me that an activity in which it is tempting to say that one 'loses oneself' is one in which the *content* of one's experience is focused outward: one is thinking about something besides oneself. » (1994, p. 81, ital. de l'auteur) Bien qu'un agent soit

pleinement absorbé dans une activité intellectuelle en pensant à autre chose qu'à lui-même, pense Fischer, on ne peut soutenir qu'il ne s'agit pas de « ses » expériences, au sens où cela ne respecterait pas la condition d'identité :

An engrossing and absorbing activity causes one to 'lose oneself' in the sense that one is not *self-absorbed*. But it is quite another matter to claim that the experiences involved in such activities are themselves not *one's own*. Even though one has 'lost oneself' in something in the sense that one is not narcissistically focused even in part on oneself, it does not follow that one cannot look at the future with such experiences as genuinely *one's own future*. (1994, p. 81, ital. de l'auteur)

Fischer est d'avis qu'être absorbé dans une activité intellectuelle jusqu'à se perdre soi-même signifie que l'attention d'un agent est tournée vers des considérations autres que des considérations intérieures plus « narcissiques », bien que cela ne signifie pas que ces activités ne sont pas « les siennes » (*one's own*). Cela dit, ce qu'entend Fischer en affirmant que le contenu de la pensée de la personne n'est pas tourné *vers lui-même* n'est pas clair. Veut-il dire que la personne n'est pas actuellement *consciente* d'elle-même, parce qu'elle pense à autre chose, ou qu'elle n'est pas en train de penser à des choses qui la concernent ? D'un côté, un agent peut ne pas être actuellement conscient de lui-même, parce qu'il est « absorbé dans ses pensées ». D'un autre, il peut penser à des souvenirs d'enfance, par exemple, donc à des choses qui le concernent. Ce sont deux sens différents. Quoi qu'il en soit, cette remarque peut être écartée, si nous jugeons que l'argument de Fischer est que même si ces considérations extérieures éloignent momentanément l'attention de l'agent vers autre chose que lui-même, en conscience ou en contenu, il n'en demeure pas moins qu'on ne peut affirmer que ses expériences ne sont pas *les siennes*, c'est-à-dire des expériences vécues par lui :

William's remarks about 'losing oneself in the movement' do not call into question the possibility of an immortal life in which a certain particular individual continues to exist (and envisage him or herself in the future). Even

if one's life is heavily invested in activities in which one 'loses oneself', one can still understand these activities to be part of one's own future; the crucial distinction here is between the *content* of the relevant experiences and their *ownership*. (1994, p. 82, ital. de l'auteur)

Pour expliquer Fischer, reprenons notre exemple du robot calculateur. Bien que le robot calculateur ne soit pas en train de penser à lui-même, ou même conscient de lui-même, cela ne signifie pas que l'expérience rationnelle n'est pas « la sienne », au sens où ce ne serait pas une expérience vécue *par lui*. Il faut ainsi distinguer le contenu de la pensée (*content*) de la possession (*ownership*) de cette pensée, pense Fischer. Ainsi, il ne comprend pas pourquoi l'identité de la personne ne serait pas préservée et qu'un individu ne pourrait pas considérer cet avenir comme « le sien », au sens de la condition d'identité, puisque selon lui : « [...] Williams is here primarily concerned with his first criterion for the desirability of immortality—the *identity* criterion. » (1994, p. 81, ital. de l'auteur)

Nous nous opposons à l'argument de Fischer. Il est inexact, à notre avis, de penser que Williams ne considère la question que sous l'angle de la condition d'identité en excluant la condition de cohérence. Il est à remarquer que Fischer tronque l'extrait qu'il a choisi et omet de préciser que Williams affirme que le problème relève des *deux* conditions. Voici comment Fischer cite Williams :

But if one is totally and perpetually absorbed in such an activity, and loses oneself in it, than as those words suggests, we come back to the problems of satisfying the condition that it should be me who lives for ever. (Williams, 1973, cité dans Fischer, 1994, p. 81, nous soulignons)

Voici l'extrait original de TMC :

But if one is totally and perpetually absorbed in such an activity, and loses oneself in it, than as those words suggests, we come back to the problems of

satisfying the conditions that it should be me who lives for ever, and that the eternal life should be in prospect of some interest. (Williams, 1973, p. 96, nous soulignons)

Fischer est d'avis que la problématique relève presque exclusivement de la première condition, bien que Williams dise le contraire. Pour ce dernier, espérer être immortel, c'est espérer voir se réaliser certains de nos désirs catégoriques ; c'est avoir un espoir en l'accomplissement de certains de nos projets et intérêts. Or si nous savons que nous perdrons éventuellement certains de nos désirs, notamment catégoriques, alors nous ne pouvons pas nous identifier à la personne future que nous deviendrons. De manière analogue, devenir un robot calculeur ne semble pas être une continuité adéquate de la personne que nous sommes maintenant, bien que les activités intellectuelles que nous aurons plus tard seront vraisemblablement « les nôtres », au sens de Fischer. Dans ces circonstances, bien que l'identité personnelle soit préservée et qu'est respectée la condition d'identité (ce qui serait par ailleurs discutable ; nous pourrions nous demander si nous demeurerons quelque chose comme une personne), il ne semble pas qu'un agent puisse s'identifier à ce futur, c'est-à-dire considérer que ce futur soit la continuité adéquate des projets qu'il possède maintenant (condition de cohérence). Ainsi compris, l'argument de Williams demeure valide relativement au contexte qu'il propose.

2.4. Du singulier à l'universel

En contrepartie, nous estimons que Williams lui-même ne rend pas complètement justice aux propos de Hampshire. Williams semble considérer que pour Hampshire *seule* la manière d'organiser la pensée importe, et ce, qu'il existe ou non une volonté sous la forme de désirs ou d'aversion qui motivent à réfléchir, puis à agir, et qui sont propres à chacun des agents. Si nous examinons « Spinoza and the Idea of Freedom »

(1971) de plus près, nous verrons que Hampshire soutient au contraire que chaque agent possède des désirs et des aversions en propre. Toutefois, il précise que l'agent doit évaluer si ceux-ci sont moralement justes à la lumière des connaissances universelles auxquelles nous aurions tous accès :

As long as a man is reflectively aware, whenever he thinks, of the nature of his own thought, as either actively directed towards eternal and demonstrable truths, or else as absorbed in uncriticised fantasies traceable to his own sensations and memories, he is not misled either in that which he claims to know with certainty, or in that which he considers desirable or undesirable, as good or bad. He will actively *examine the reasons for his own desires and aversions*, and he will distinguish those that are to be explained as the effects of events on his imagination, from those that are explained by an active consideration, independent of his own situation, of the tendency of an object to serve the purposes common to all thinking beings as such. (Hampshire, 1971, p. 190, ital. de l'auteur, nous soulignons)

Contrairement à ce qu'en dit Williams, Hampshire estime concevable qu'un agent ait des désirs et des aversions qui lui sont propres. Cela dit, l'agent doit distinguer, entre ses désirs et aversions, ceux qui sont dirigés vers la vérité et la moralité universelles, de ceux qui ne le sont pas. Williams semble considérer implicitement que cet état de fait ne permet pas au caractère singulier de l'agent de s'exprimer. Le problème serait que si les désirs de l'agent sont en accord avec la vérité et la moralité universelles, alors nécessairement certains traits singuliers du caractère de l'agent sont exclus. Il semble que la position de Williams soit ici trop exigeante.

Il n'est pas déraisonnable de croire qu'il existe une zone commune entre le caractère singulier de l'agent et les exigences de vérité et de moralité universelles. Il existe certainement des désirs qui sont particuliers à un agent et qui sont à la fois dirigés vers ce qui est universellement vrai, tout en étant moralement acceptables. Prenons par exemple le désir de peindre. Ce n'est pas tous les agents qui désirent peindre. Mais cela ne semble pas contrarier aucune vérité universelle ni aller à l'encontre de la moralité.

Il n'est pas exclu que chaque agent développe un style pictural propre, style issu des désirs enfouis et inconscients de l'agent. Que les désirs soient enfouis et inconscients n'est pas *a priori* un empêchement, si ces désirs sont par ailleurs dirigés vers les vérités universelles et qu'ils sont moralement acceptables. De sorte que le désir de peindre d'un agent peut être à la fois singulier *et* conforme aux exigences de vérité et de moralité universelles. Il se peut que parfois notre caractère (désirs et projets) entre en conflit avec les exigences de l'impartialité morale. Or ces conflits ne mettent pas en toute occasion nos raisons de vivre en péril.

De cette réflexion, nous concluons que rien ne nous assure que le travail intellectuel, voire l'adéquation à la rationalité pure, nous mène à devoir nécessairement délaisser une part de nos désirs enfouis, du moins, rien qui soit nécessairement significatif. Nous pouvons raisonnablement imaginer un avenir où nous sommes investis dans un travail intellectuel, sans avoir peur d'y perdre une part de notre caractère et de nos désirs ni d'y perdre de la cohérence.

Pourtant, pouvons-nous affirmer hors de tout doute qu'étant éternellement investi dans une recherche intellectuelle l'ennui ne va pas éventuellement nous rattraper ? D'abord, rien ne nous empêche de recadrer le contexte proposé par Williams. Ce dernier examine la recherche intellectuelle dans un contexte d'éternité au paradis ou en enfer. On peut ramener notre réflexion « dans ce monde », et imaginer une vie de travail intellectuel sans fin dans un type de survie comme celui d'EM. Dans ce contexte, nous aurons toujours le beau jeu de mettre fin à l'ennui en mettant fin à nos jours, le cas échéant. Ensuite, il est raisonnable de penser que la force motivationnelle du désir pour la recherche intellectuelle est épuisable, et ce, même si l'on alterne entre cette activité et d'autres activités. Rappelons que pour Williams, l'ennui relève de notre ressenti face au monde. Que le monde conserve des sujets de recherche intéressants en soi ne nous empêchera pas de nous lasser de la recherche intellectuelle. Dans ce contexte, il faut

également prendre en considération qu'il ne sera pas possible d'être totalement et perpétuellement absorbé par le travail intellectuel au sens populaire, puisque vraisemblablement, il faut bien arrêter notre travail intellectuel quelquefois, ne serait-ce que pour combler nos besoins essentiels, tels que nous nourrir.

Peut-être aurions-nous un argument différent si nous ne comprenions pas le travail intellectuel comme un travail au sens littéral, mais si nous nous rapprochions davantage du concept « d'introjection platonicienne », au sens d'une contemplation des formes de la rationalité, et en un sens, de la contemplation du monde. Cela dit, dès le départ, nous aurions une difficulté avec le fait que ce ne serait pas au goût de tout un chacun que de désirer contempler le monde. Et même si nous pouvions convaincre qu'il serait avantageux pour tout un chacun que de contempler le monde ou les formes de la rationalité, il n'en demeure pas moins que nous pourrions nous demander si un jour nous n'en aurons pas assez d'être dans un tel état de contemplation. Et encore, nous pourrions critiquer le sens d'une telle vie, c'est-à-dire le sens d'une vie qui n'est pas investie dans une relation dynamique avec le monde. Enfin, ici aussi, c'est une question pour un autre mémoire.

2.5. Conclusion de la section 2

Pour rendre compte de l'expression populaire « être absorbé dans le travail intellectuel », Williams propose la théorie spinoziste de la liberté par la rationalité élaborée par Hampshire. Williams entend démontrer qu'il n'est pas souhaitable d'être « totalement et perpétuellement » perdu dans un travail de recherche intellectuelle, au sens d'une adéquation sans relâche avec la rationalité. Selon la thèse spinoziste, être en adéquation avec la rationalité pure est une condition nécessaire à la réalisation de notre individualité et de notre liberté. Selon cette thèse, il faut harmoniser nos affects et notre

rationalité avec les vérités universelles afin d'être pleinement libre. Pour ce faire, il faut faire fi des désirs et aversions enfouis dans notre inconscient, et de ce fait, nier une part essentielle de notre individualité, pense Williams. Que veut dire être libre, si nous perdons une part de ce que nous sommes et désirons ?

De son côté, Fischer affirme que de penser à un contenu qui n'est pas tourné vers soi ne fait pas en sorte que nous puissions affirmer que cette pensée n'est pas « la nôtre », c'est-à-dire une expérience vécue par nous. Être absorbé dans le travail intellectuel ne serait donc pas une entrave à la condition d'identité. Mais comme nous l'avons défendu, bien qu'en un sens l'état d'absorption dans lequel nous serons ne rentre pas en conflit avec la condition d'identité, il n'en demeure pas moins que d'abandonner nos désirs et aversions enfouis ne fait rien pour s'harmoniser avec la condition de cohérence que Williams exige également. Nous avons suggéré en contrepartie qu'il n'est pas impossible qu'existe un lieu commun ou une aire de rencontre suffisamment grande entre un système moral impartial et les projets, engagements et désirs catégoriques substantiels du caractère d'un agent pour que ce dernier puisse exprimer et réaliser ses désirs. Rien n'empêche qu'un agent rationnel se choisisse un système moral *objectif*, et que cela se concrétise *subjectivement* selon ses préférences et dispositions, voire tous ses souvenirs et désirs enfouis, pour autant que ses préférences soient en accord avec la rationalité et le système moral préalablement établi⁶¹. Conséquemment, le désir d'être immortel pourrait être supporté en ce sens par un désir pour le travail intellectuel. Par contre, nous avons rappelé que rien n'empêche que le travail intellectuel puisse éventuellement nous mener à l'ennui : ce n'est pas *inconcevable*. De sorte que nous demeurons toujours dans l'incertitude.

3. Désir catégorique minimal

3.1. Mise en contexte

Dans la section précédente, nous nous sommes demandé, suivant en cela Williams, s'il est envisageable que le travail intellectuel puisse nous motiver à vivre à l'infini. Ayant conclu que la rationalité pure échoue à remplir le rôle de désir catégorique optimal, Williams se demande inversement quel serait le désir minimal qui pourrait nous motiver à vivre : « *Could it be just the desire to remain alive?* » (1973, p. 86, ital. de l'auteur) Reprenant la question à partir de Hampshire, nous dirons que ce n'est pas le travail intellectuel comme tel qui, selon ce dernier, serait source de motivation sans fin, mais la force motivationnelle initiale du *conatus*. Suivant les traces de Spinoza, Hampshire définit l'individualité humaine ainsi :

Like every other identifiable particular thing in the natural order, a man tries in his characteristic activity to preserve himself and his own distinct nature as an individual, and to increase his own power and activity in relation to his environment. This trying (*conatus*), or inner force of self-preservation, is that which makes any individual an individual. (1971, p. 191)

Au fondement de l'individualité humaine, pense Hampshire, se trouve le *conatus*, une force intérieure de préservation de soi, l'effort que fait toute chose de persévérer dans son être. Il est à noter que le désir de vivre sans fin est implicite au *conatus*, puisque « l'effort de persévérer dans son être » signifie ici « demeurer pour toujours ce que nous sommes » (que nous soyons une plante, un animal ou un humain). Ainsi, notre désir premier serait celui de maintenir notre individualité pour toujours, et tous nos autres désirs seraient secondaires et devraient concourir à la réalisation du désir premier. En outre, l'individualité d'un être humain est caractérisée par sa rationalité complexe, que Spinoza, empruntant à Aristote, nomme sa vertu. La nature de l'esprit étant de réfléchir,

un agent réalise le plein potentiel de son individualité lorsque sa réflexion est exempte de fausseté, de contradiction et de tout argument illogique. C'est en étant en phase avec les vérités universelles que l'esprit est libre et qu'il réalise ce pour quoi il existe. Suivant Hampshire, nous devons tout mettre en œuvre pour demeurer indéfiniment dans notre être, considérant que notre être consiste à être rationnellement en harmonie avec les vérités et la moralité universelles.

Vraisemblablement, ce n'est pas un hasard si autant la thèse de Hampshire que celle d'Unamuno, vers laquelle nous nous tournons maintenant, reposent sur le *conatus*. Pour les tenants de cette thèse, c'est le *conatus* qui nous motive à demeurer en vie, et par extension à vouloir être immortels, puisque l'effort de persévérer dans notre être est un processus sans fin. Dans TMC, il semble assez certain que Williams, lorsqu'il mentionne le « seul désir de demeurer en vie », fait indirectement référence au *conatus*, puisqu'Unamuno, dont il attaque la position, associe ce concept à celui du désir de vivre.

Quoi qu'il en soit, Williams critique en deux temps le « simple désir de vivre ». Il fait d'abord une courte remarque sur le sujet à la page 86, pour revenir sur cette question à la toute fin de TMC, à la page 98. Dans un cas, il fait un commentaire sur ce qu'il nomme « the sheer reaction drive to self-preservation » (Williams, 1973, p. 86). Dans l'autre, il critique la pensée de l'auteur Miguel de Unamuno. Dans la conception de Williams, il s'agit de la même question, puisqu'à la page 98, il mentionne : « [...] I shall be returning to a point from which we set out, the sheer desire to go on living » (1973, p. 98).

Dans la section 3.2, nous examinons avec Williams si le *seul* désir de demeurer en vie au sens d'Unamuno est apte à fournir une raison de le faire. Dans la section 3.3, nous

reconsidérons la position d'Unamuno à la lumière de l'interprétation de Connie Rosati (2012).

3.2. Unamuno et la peur du néant

À la page 86 de TMC, Williams soutient que le seul désir de vivre n'est pas suffisant pour répondre à la question du calcul suicidaire. Pour répondre à la question, dit-il, le désir de vivre doit être soutenu ou rempli par un désir pour autre chose, ne serait-ce que minimalement par le désir d'avoir éventuellement des désirs et qu'ils viennent à être satisfaits. Comme mentionné précédemment, Williams fait reposer autant le désir de vivre que le désir d'immortalité sur des désirs catégoriques : avoir un désir de vivre, c'est avoir un désir catégorique que nous sommes inconditionnellement motivés à satisfaire et dont la réalisation de l'objet implique la nécessité de demeurer en vie. À la page 98, Williams rapporte le « simple désir de vivre » à la pensée de l'écrivain espagnol Miguel de Unamuno, extrait de son livre *Del sentimiento trágico de la vida*⁶² publié en 1913. Pour Williams, le désir de vivre d'Unamuno est un désir inintelligible, puisqu'il ne se rapporte pas à la réalisation d'un objet déterminé. À ce titre, Williams affirme qu'il y a deux raisons pour lesquelles Unamuno aurait pu considérer son simple désir de vivre comme un réel espoir en l'immortalité : soit parce qu'il aurait souhaité une immortalité dans le sens d'une immortalité abstraite, soit parce qu'il aurait recherché l'immortalité pour les plaisirs physiques que cela lui aurait procurés, et donc, pour des objets déterminés.

Sauf que, d'une part, Unamuno rejette l'idée d'une vie éternelle abstraite. Cela se manifeste dans le poème qu'Unamuno cite et que Williams reprend à titre d'exemple (1973, p. 99). Ce poème qu'Unamuno a vu sur une pierre tombale de sa ville natale de Bilbao exprime sa foi chrétienne :

Quoique nous ne soyons que cendre éparpillée
 Notre espérance se fie à toi, Notre Père,
 Oui ; car nous reviendrons à la vie habillé
 De la chair, de la peau qui nous avaient couverts
 (1913/2011, p. 81)

Pour Unamuno, une vie éternelle est une vie dans un corps en chair et en os, tout comme le Christ a été ressuscité.

Il ne reste que la seconde proposition : une immortalité physique fondée sur le plaisir. Ici, Williams associe le plaisir du corps à l'« utilitarisme » :

That tradition—Manichean, Orphic, Platonic, Augustinian—which contrasts the spirit and the body in such a sense that the spiritual aims at eternity, truth and salvation, while the body is adjusted to pleasure, the temporary, and eventual dissolution, is still represented, as to fifty per cent, by secular Utilitarianism: it is just one of the original pair of boots left by itself and better regarded now that the other as fallen into disrepair. Bodies are all that we have or are: hence for Utilitarianism it *follows* that the only focus of our arrangements can be the efficient organisation of happiness. (1973, p. 99, ital. de l'auteur, nous soulignons)

Pour l'utilitarisme, dit Williams, puisque nos corps sont tout ce que nous avons ou ce que nous sommes, il s'en suit que ce qui importe est de rechercher une organisation efficiente de notre bonheur. Toutefois, le désir de vivre d'Unamuno n'est pas utilitariste, pense Williams, puisqu'il n'est pas fondé sur une « organisation efficiente de notre bonheur », c'est-à-dire qu'Unamuno ne désire pas l'immortalité pour le bonheur, le plaisir ou l'utilité que cela lui procurerait. Bien que la pensée d'Unamuno soit indéniablement ancrée dans une vision physicaliste de l'immortalité, il n'en demeure pas moins que sa pensée semble affirmer que le sens de la vie ne doit pas reposer ni sur la gestion de la satisfaction dans le corps ni dans une immortalité abstraite sans corps : « Unamuno [...] salutes the true idea that the meaning of life does not consist either in the management of satisfactions in a body or in an abstract immortality

without one. » (1973, p. 99). Williams relève alors une tension chez Unamuno entre sa position physicaliste et le constat qu'il rejette le plaisir comme motivation à être immortel.

À terme, s'il ne désire ni une immortalité abstraite ni une immortalité en vue des plaisirs liés au corps, que désire-t-il ? se demande Williams. Peut-être que son désir de vivre est issu de sa peur de mourir ? Ce qui terrorise l'écrivain espagnol, en effet, c'est de ne plus être. En ce sens, Unamuno est sourd aux injonctions de Lucreèce pour qui la mort n'est pas un mal en cela qu'elle est un néant :

Pour parler de moi-même, je puis dire que lorsque j'étais jeune, et même lorsque j'étais enfant, les tableaux pathétiques de l'enfer qu'on me brossait n'ont jamais réussi à m'émouvoir, car de fait, rien ne me paraissait aussi horrible que le néant lui-même. (1913/2011, p. 14)

Selon ce passage, Unamuno préférerait traverser les enfers à ne plus être, puisqu'il craint davantage le néant. À ceci, Williams répond que la préférence d'Unamuno est pour lui inintelligible : « The most that I have claimed earlier against Lucretius is not enough to make that preference intelligible to me. » (1973, p. 99). Contre Unamuno, Williams se range ici du côté de Lucreèce et soutient que nous n'avons aucune raison de craindre la mort : « The fear of sheer nothingness is certainly part of what Lucretius rightly, if too lightly, hoped to exorcize [...] » (1973, p. 99) Le seul fait de craindre le néant, que nous ne devrions pas par ailleurs craindre, n'est pas pour Williams une raison valide de désirer continuer à vivre.

Dès lors, se demande Williams, est-ce que la préférence pour l'enfer d'Unamuno à celle de la mort et du néant passe l'exercice de validation du calcul suicidaire rationnel ? Or, non seulement Unamuno prétend qu'il n'a pas besoin des plaisirs du corps pour désirer continuer à vivre, mais de plus, il prétend qu'il préférerait souffrir

plutôt que de ne plus être. Ce à quoi Williams répond : « [...] the mere desire to stay alive, which is here stretched to its limit, is not enough (I suggested before) to answer the question, once the question has come up and requires an answer in rational terms. » (1973, p. 99) Non seulement faut-il désirer vivre, dit Williams, mais il faut *rationnellement* désirer vivre. Et pour être intelligibles, nos désirs doivent avoir des objets déterminés qui requièrent pour leur satisfaction que nous demeurions en vie.

Notre compréhension du problème ne contredit pas Unamuno qui concède volontiers que sa position n'est pas fondée sur la rationalité, mais bien sur ce qu'il nomme « le sentiment tragique de la vie » (1913/2011, p. 24). Chez le penseur espagnol, « la connaissance est au service de la nécessité de vivre, et en tout premier lieu, au service de l'instinct de conservation personnelle », que l'on rapprochera de la notion de *conatus* (Unamuno, 1913/2011, p. 30). En d'autres termes, cela signifie que pour Unamuno l'affect prend le dessus sur la rationalité, alors que chez Williams, l'exercice de validation qu'est le calcul suicidaire exige la rationalité, notamment la satisfaction d'un désir catégorique dont l'objet est déterminé.

3.3. Rosati et la valeur du sentiment d'exister

Williams soutient que le « bare desire to live », ou le « reactive drive to self-preservation », évoqué par Unamuno n'a pas d'objet déterminé, et ne peut donc fournir une raison de vivre valide. A-t-il raison ? Peut-être a-t-il raison si son interprétation d'Unamuno est juste. Mais l'est-elle ?

Rosati (2012) suggère une autre interprétation du simple désir de vivre d'Unamuno⁶³. Elle dira d'ailleurs que Williams passe près de tomber lui-même sur l'interprétation qu'elle propose lorsqu'il cite le passage suivant d'Unamuno dans son texte :

Je ne veux pas mourir. Non ! Je ne le veux pas, et je ne veux pas le vouloir. Je veux vivre toujours, toujours, toujours ; et je veux que ce soit moi qui vive, ce pauvre moi que je suis, tel que je me sens être ici et maintenant, et c'est pour cela que le problème de la durée de mon âme, de mon âme à moi, me tourmente. (1913/2011, p. 57)

Ici, l'intention de Rosati est d'attirer l'attention du lecteur vers la seconde phrase, là où Unamuno exprime qu'il désire que ce soit ce « moi » qui vive, ce « moi » *qu'il se sent être ici et maintenant*. Rosati soutient que ce qu'Unamuno illustre ici est que nous ferions parfois l'expérience de notre propre existence ; nous ferions l'expérience de notre sentiment d'exister ; l'expérience de notre persistance en tant qu'être conscient que nous sommes. Cette expérience, elle l'a décrit ainsi :

The experience I have in mind need involve no conative state of the sort we ordinarily associate with pleasure; and yet, we certainly may find satisfying our awareness of our own conscious existence—of the “I” we each are, here and now. The experience of just being is deeply attractive, pleasing in that sense, and that it shows up in our resistance to the extinction of our consciousness, even as we feel pain and even as we may rationally consider ending our lives. These considerations bear on our interest in extended existence, for the longing we may feel to linger beyond a normal human life span is, at least in significant part, a longing that we continue simply to *be*. We care, of course, about the quality of our being here, about what we do while here, but except under quite dire circumstances, and often despite them, being here—that is, existing as the conscious being each of us is—has an attraction all its own. (Rosati, 2012, p. 370)

Il nous est possible, nous fait observer Rosati, de ressentir l'être conscient que nous sommes dans le moment présent. Il existe quelque chose comme une satisfaction qui émerge de notre présence attentive à notre propre conscience, une satisfaction relative au « je » que nous avons ici et maintenant et qui serait distincte des sensations de plaisirs usuels⁶⁴. L'expérience de notre sentiment d'exister serait hautement attirante, et cela se révélerait dans notre résistance à l'extinction de notre conscience. Ainsi, le simple désir de vivre d'Unamuno est pour Rosati synonyme de cette envie que l'on

aurait de simplement continuer à être (« a longing that we continue simply to *be* »). De sorte que *seulement exister* (*just being*), ou exister en tant que l'être conscient que nous sommes, possède en soi un attrait. Autrement dit, d'une façon analogue à celle d'Unamuno, Rosati pense que de préserver notre sentiment d'exister serait désirable : « [...] the felt desirability of *just being*, of *persisting as the conscious being that you are*. » (2012, p. 369, ital. de l'auteur, nous soulignons)

Avant d'aller plus loin, il importe de mentionner que pour Rosati, ce qui fait de nos vies des vies dites humaines, c'est qu'elles comportent davantage que notre expérience des désirs. Certes, nous partageons avec les autres animaux un simple désir de vivre ou un « reactive drive to self-preservation ». Par contre, les êtres humains possèdent la capacité d'expérimenter des activités, relations, objets ou autres, qui ont une *valeur objective* apparente⁶⁵. À travers nos sens physiques et « mentaux », on ne ferait pas que l'expérience du son, mais de la *musique*, pas seulement de la forme, mais de la *beauté*, etc. (Rosati, 2012, p. 368) Il importe peu, dit-elle, de savoir comment se réalise exactement notre agentivité en tant qu'être capable d'autonomie, c'est-à-dire notre capacité d'identifier des valeurs, réelles ou apparentes. Ce qui importe, c'est que nous n'expérimentons pas le monde seulement en termes de désirs, qu'ils soient « instinctifs, conditionnels ou catégoriques », dira Rosati.

Il semble en effet que dans nos prises de décision, nos valeurs ont dans bien des cas une prédominance sur nos désirs. Nous sommes parfois motivés par certains désirs à agir d'une certaine manière, mais nous nous conformons à certaines valeurs et agissons autrement. Encore, nous choisissons parfois des actions qui sont risquées pour nous, en raison de certaines valeurs, ou nous en évitons d'autres. Pour Rosati, nous avons la capacité de prendre des décisions concernant nos désirs en nous référant à certaines valeurs : « Even as we feel the grip of that drive, we can stand reflectively apart from it and reject it as normative—as giving any reason for choice or action. » (2012, p. 369).

Ainsi, plutôt que de fonder nos raisons de vivre sur nos seuls désirs, il est envisageable de les fonder sur un élément qui aurait de la valeur. Que cela pourrait-il être ?

Après avoir posé, en s’inspirant d’Unamuno, que la préservation de notre sentiment d’exister possède en soi un attrait, ou autrement dit que nous désirons préserver notre existence, la prochaine étape est pour Rosati d’expliquer comment la désirabilité de notre existence pourrait nous fournir une *raison* de continuer à vivre. Cela sera le cas si nous pouvons accorder une valeur à notre existence. Or Rosati ne pense pas que nous devrions considérer le seul fait d’être vivant. Plutôt, nous sommes des êtres vivants particuliers. Nous existons en tant qu’agents individuels ayant un point de vue unique sur le monde :

How might the structure of paradigmatic experiences as if of values exhibit itself in the experience of one’s existing? The object of seeming worth cannot be merely life or being alive, but *your* (or *my*) being alive, *your* (or *my*) existing as individual agent with a distinctive vantage point. (Rosati, 2012, p. 370)

Le rapprochement entre notre existence (ou notre sentiment d’exister) et notre statut d’agent est un point pivot dans l’argumentation de Rosati. Cela dit, en quoi le fait d’exister en tant qu’agent nous accorde-t-il une valeur particulière ? Pour répondre à cette question, Rosati emprunte l’idée kantienne qu’un agent possède une valeur inconditionnelle du fait qu’il possède certains éléments qui ont de la valeur. C’est parce qu’il possède, par exemple, la capacité, en tant qu’agent doué de raison, d’explorer et de découvrir, de créer et d’apprécier la beauté, en un mot, d’assigner des valeurs :

One possible answer might draw on broadly Kantian ideas. Suppose that persons have what seems an unconditional value on account of special features they possess. These might include capacities to reason and assess, to explore and discover, to create and appreciate beauty of form and sound, to will and to love—in short, the agential capacities that enable us to realize and experience a world of seeming value. (2012, p. 370–371)

Un agent ayant un sentiment d'exister et un point de vue particulier sur le monde possède une valeur du fait qu'il possède, entre autres, certaines capacités de raisonner et d'évaluer : « In virtue of our having such features—of our being valuers—we can also value our selves as beings with those very features. » (2012, p. 371)

Il est à noter que Rosati mobilise dans son argumentation la théorie de la valeur en termes d'attitudes appropriées (*fitting attitude theory of value*). Selon cette théorie, juger, percevoir ou considérer qu'une chose a de la valeur est équivalent à juger, percevoir ou considérer que cette chose est l'objet d'une attitude appropriée (ou qu'elle mérite une attitude particulière). Or, ce jugement sera correct si et seulement si cette chose a réellement de la valeur et, donc, si l'attitude envers cette chose est réellement appropriée. Revenant à notre discussion, l'argument de Rosati sera ainsi d'évaluer si notre attrait envers la continuité de notre existence, c'est-à-dire la désirabilité de conserver notre conscience de soi ou notre sentiment d'exister, est une attitude appropriée. Notre attirance envers la continuité de notre existence sera une attitude appropriée si elle répond à un élément qui a effectivement de la valeur. Ce que nous dit Rosati, c'est que notre existence consiste à être un agent ayant certaines capacités « agentielles », et que du fait d'avoir ces capacités, notre existence aurait effectivement de la valeur.

Généralement, certains indices montrent que nous accordons de la valeur à diverses choses lorsque nous formulons à leur égard des jugements critiques, comme lorsque nous admirons la beauté d'une peinture ou que nous avons du plaisir à écouter une musique (Rosati, 2012, p. 370). En ce sens, nous jugeons parfois du traitement d'une personne par une autre en considérant certains gestes comme justes ou injustes, comme méritant une attitude d'indignation ou d'approbation, c'est-à-dire comme un engagement émotionnel adéquat (*fitting emotional engagement*). Au final, ces attitudes démontrent que nous considérons les personnes comme ayant un statut spécial : « Our

reactive attitudes, from outrage at mistreatment of another to indignation at mistreatment of ourselves, suggest that we regard persons as having a special status and standing. » (Rosati, 2012, p. 371) Dans notre relation avec notre « moi » (sentiment d'exister), nous serions dans une relation directe avec un être qui possède une valeur apparente. Et comme dans nos autres relations avec des objets ou des personnes ayant une valeur apparente, il existe des façons de répondre émotionnellement à notre « soi », c'est-à-dire avec amour et respect de soi, qui montrent que nous considérons ce « soi » comme étant un être ayant une valeur. Conséquemment, dira Rosati, désirer préserver notre conscience de soi, notre sentiment d'exister, en un mot, notre existence, est un engagement émotionnel qui est approprié, puisque notre désir répond effectivement à un élément qui a de la valeur, c'est-à-dire notre agentivité. De là, Rosati en conclut : « Now, if to continue living as the conscious beings we each are is to remain in touch with something of seeming value, then we can explain not simply the appeal of remaining alive but why we might have reason to live, quite apart from our desires. » (2012, p. 371)

Cela étant dit, Rosati concède que le fait d'accorder de la valeur à soi-même et celui de trouver attirant de conserver notre sentiment d'exister ne peuvent à eux seuls nous fournir une raison de prolonger notre vie. Il faut que notre existence même possède certaines qualités, et pas seulement que nous existions. Mais alors que chez Williams ce sont nos désirs catégoriques qui nous donnent une raison de vivre et rendent notre vie désirable, Rosati défend l'idée inverse que c'est ce qui nous donne une raison de vivre qui détermine le type de projets et de relations qui seront, et seront même capables d'être, les objets de nos désirs catégoriques. Pour Rosati, l'expérience de notre sentiment d'exister possède de la valeur parce que notre agentivité même possède de la valeur, une valeur à laquelle il est approprié de répondre par différentes formes d'engagements émotionnels. Le désir de préserver notre sentiment d'exister est en ce sens l'expression d'un engagement émotionnel adéquat envers notre agentivité. Mais

avoir un engagement émotionnel adéquat envers soi-même, c'est également vouloir se traiter avec amour, ou autrement dit, trouver ce qui est bien pour nous. Et pour Rosati, puisque nous voulons notre propre bien, nous tentons de remplir notre vie avec des activités qui nous paraissent dignes d'intérêt :

Among the most critical of the engagements that make up our good will be those as I earlier suggested tend to be the objects of our categorical desires, those that have an internal shape or trajectory, that gives our lives shape and puts us in a position to assess them as fulfilling or stunted, as meaningful or meaningless. (2012, p. 372)

La stratégie argumentative de Rosati est en somme de déplacer nos raisons de vivre qui, chez Williams, sont ancrées dans nos désirs catégoriques, vers la valeur que nous avons en tant qu'agent. Par la suite, ce sont les désirs catégoriques que nous choisissons pour nous-mêmes, lorsque nous avons un engagement émotionnel adéquat, qui nous motivent à vivre.

Toutefois, il est à remarquer que ce qu'avance Rosati jusqu'ici ne répond pas à la problématique soulevée par Williams, celle d'expliquer comment nous pourrions faire en sorte que notre vie soit *durablement* désirable, voire infiniment. En effet, bien que notre sentiment d'exister nous donne une raison de demeurer en vie, et par extension nous pousse à choisir des désirs catégoriques qui sont dignes d'intérêt, cela n'explique pas en quoi ces mêmes désirs catégoriques ne finiront pas éventuellement par perdre leur force motivationnelle. Que propose Rosati afin de pallier le manque éventuel de désirs catégoriques qu'un agent pourrait ressentir ?

Afin de pallier ce problème, Rosati dira que ce qui fait de nous des agents autonomes nous permet d'être créatifs et de nous renouveler. D'une certaine manière, nous serions d'entrée de jeu des êtres capables d'inventer nos vies et de trouver continuellement de

nouvelles manières de vivre, d'autant plus que notre engagement émotionnel envers nous-mêmes nous y invite. Rosati dira :

But the capacities that render us autonomous agents—that equip us to think creatively and act effectively within the parameters of the natural world—also enable us to think creatively and act effectively within the parameters of our own makeup and circumstances. We can reflect, reason, discover, imagine and evaluate, and we can guide ourselves in accordance with our values, choices, and plans. In exercising these capacities, at least under favorable conditions, each of us decides what sort of life to lead. We also decide what sort of person to be or become, for the different sorts of lives we might lead will draw on and different facets of our makeup and lead us to have, in significant ways, different desires and interests. We can also reevaluate and reimagine, altering our plans, our lives, and ourselves. Most often, we do so seeking improvement and personal growth, but sometimes we change our lives and selves, not to make them better, but to make them different. Given our capacities, it is unsurprising that the rational appeal of extended existence survives awareness of the limits of our human character. Our agential character leads us, in effect, to reject the suggestion that we would, in an extended existence, run out of things to desire and do. (2012, p. 373)

Pour Rosati, non seulement notre agentivité nous permet de penser créativement et de trouver de nouveaux intérêts au fil du temps, mais cela serait même un élément constitutif de notre agentivité : « [...] an individual could not *be* an agent, a being with the capacity for self-governance, unless she had the capacity to imagine otherwise. » (2012, p. 374, ital. de l'auteur) Or, afin d'éviter l'ennui, non seulement nous serions aptes à imaginer d'autres possibilités pour nos vies, mais nous serions aptes à imaginer d'autres possibilités *désirables*, et plus précisément, dira Rosati, nous serions capables d'imaginer d'autres *vies* et d'autres *soi* qui seraient désirables et que nous pourrions vivre.

À ce point de la discussion, il est à noter que la position de Rosati est menacée d'enfreindre la condition de cohérence par identification proposée par Williams, puisque bien qu'il paraisse *a priori* avantageux de nous métamorphoser au fil du temps,

cela implique pour un actualiste une augmentation de la possibilité d'avoir une extension de vie qui ne sera pas unifiée. Rosati reconnaît cette inquiétude, mais ne pense pas que ce soit un problème :

The capacities that constitute us as agents are thus a continuing source of disunity, even as they enable us to constitute ourselves as cohesive individuals. Some may find this worrisome. But I am inclined to put in a plug for the (in my view) healthy ambivalence and disunity to which our agency inclines us—to put in a plug for being less than wholehearted and fully unified. There is, after all, an upside to imaginative straying, to keeping a bit of one's heart in reserve. For it helps to increase the odds that when the lives and selves we have chosen fail us or cease to fit us, we will be able to find someone else to be and something else to do. It thus helps to ensure that the emotional engagement with our lives necessary to support categorical desire does not give out. (2012, p. 375)

Pour Rosati, nous pouvons conserver notre identité personnelle, c'est-à-dire demeurer un individu ayant une cohésion, tout en acceptant que notre capacité de nous réinventer en tant qu'agent soit source d'ambivalence. Rosati semble ainsi accepter au sein même de ses valeurs actuelles une indétermination face à un futur au sein duquel son caractère ne serait pas complètement unifié. La proposition de Rosati semble raisonnable du point de vue de la raison pratique prudentielle. Il semble effectivement prudent de penser qu'il vaut mieux accepter de pouvoir changer afin de nous adapter à certaines situations que de demeurer dans une certaine rigidité. Du point de vue de la raison pratique, nous souhaitons en quelque sorte protéger quelque chose. Pour Williams, « vouloir devenir immortel » serait synonyme de vouloir préserver pour toujours nos désirs en substance et le caractère correspondant, puisque ce serait ce qui nous donne une raison de vivre et qui fonde notre espoir en l'immortalité. Néanmoins, est-ce vraiment ce que nous souhaitons préserver en formulant un espoir de prolonger notre vie ? Est-ce notre caractère et nos désirs actuels qui comptent ? Ou est-ce de conserver notre sentiment d'exister et notre agentivité ?

À certains égards, la thèse de Rosati et celle de Williams ne sont pas si loin l'une de l'autre. Williams ne nie pas que l'on puisse avoir un simple désir de vivre. Il soutient que celui-ci doit-être comblé par un désir pour autre chose. Rosati affirme que nous avons un sentiment d'exister ayant une valeur, puisque nous existons en tant qu'agent ayant de la valeur, de sorte qu'il est approprié de désirer préserver notre existence. Mais elle soutient également que notre vie doit être comblée de désirs catégoriques pour qu'elle soit digne d'être vécue. Pour Williams, ce qui fait en sorte que la vie mérite d'être vécue, ce sont les désirs catégoriques ou projets substantiels que possède un agent. Pour Rosati, la valeur que nous accordons à nous-mêmes par l'entremise de notre agentivité nous pousse à avoir un engagement émotionnel envers nous-mêmes, et par extension, cela nous force à nous réinventer et à chercher notre propre bien-être lorsque nous faisons face à l'adversité, comme lorsque nous sommes face à l'ennui. Grâce à notre engagement émotionnel envers la valeur de notre propre personne, nous chercherions toujours à prendre soin de nous. En espérant devenir immortels, nous ne chercherions pas à préserver nos désirs catégoriques et le caractère correspondant, mais nous chercherions à préserver notre sentiment d'exister et notre agentivité, puisqu'ils auraient de la valeur. Grâce à la valeur que nous nous reconnaissons avoir et puisque nous serions invités à avoir un engagement émotionnel adéquat envers nous-mêmes, et puisque notre capacité d'adaptation serait une partie intégrante de notre agentivité, il serait permis et possible de nous réinventer, et cela nous permettrait de rejeter la nécessité de la sous-condition de cohérence par identification. En somme, la théorie de Rosati démontre plus de résilience, puisque nos raisons de vivre ne seraient pas fondées sur les désirs catégoriques que nous aurions actuellement, ni même sur notre caractère à partir de notre point de vue actuel, mais sur notre agentivité, qui elle, est apte à traverser le temps.

3.4. Conclusion de la section 3

En résumé, quelle est la position de Rosati et en quoi répond-elle adéquatement aux défis lancés par Williams ?

D'abord, la théorie de Rosati soutient que notre raison d'espérer prolonger notre vie repose sur la valeur de notre existence (ou de notre conscience de soi, ou de notre sentiment d'exister). Plus précisément, notre existence possède une valeur parce que nous sommes des agents individuels ayant un point de vue unique sur le monde et ayant, bien entendu, des capacités « agentielles », comme celles de raisonner et d'évaluer. De cette manière, nos raisons d'espérer prolonger notre vie ne reposeraient pas sur nos désirs catégoriques, contrairement à ce qu'en pense Williams. Par contre, Rosati concède que cette manière d'aborder la question n'est pas suffisante, et qu'il faut également que l'on puisse entrevoir que notre existence sera raisonnablement motivante. Conséquemment, il semble jusqu'ici que la proposition de Rosati ne fait guère mieux que le simple désir de vivre d'Unamuno, puisqu'ici aussi il est considéré que la valeur que nous accordons à notre propre existence doit être comblée par un désir pour des projets ou des relations pour que notre vie soit désirable. On peut illustrer ce point par les personnes qui font une demande d'aide médicale à mourir, par exemple. Ces agents peuvent bien estimer leur propre valeur en tant qu'agent. Toutefois, cela n'est pas suffisant pour les motiver à continuer à vivre, si c'est pour vivre une vie de souffrance. Dans ce contexte, avoir un engagement émotionnel adéquat, c'est parfois faire le choix difficile de quitter cette vie. Dans un contexte normal de vie, cependant, si nous avons un engagement émotionnel adéquat envers nous-mêmes, dit Rosati, alors nous prendrons soin de nous en nous tournant vers des activités dignes d'intérêt. Par extension, si nous avons un engagement émotionnel adéquat avec nous-mêmes, notre avenir devrait en théorie être désirable. Par contre, cela ne nous permet pas de remplir les exigences de la condition de durabilité des désirs. En effet, bien que nous soyons

faits pour nous trouver de nouveaux intérêts ou que nous y soyons invités par un engagement émotionnel, il n'en demeure pas moins que cela n'empêche pas que sur un temps plus long nous en viendrons peut-être à nous ennuyer et à sentir que nous en avons assez de nous-mêmes. C'est pourquoi il est important de pouvoir considérer que nous pourrions éviter l'ennui en réinventant continuellement nos vies lorsque nécessaire, sans toutefois y perdre ce qui importe fondamentalement, c'est-à-dire notre sentiment d'exister, ce que Rosati estime tout à fait possible, et cela serait même constitutif de notre agentivité.

4. Conclusion du chapitre II

Ce deuxième chapitre avait pour objectif d'explorer la question de la durabilité des désirs. Nous avons parcouru la question en divisant les désirs en trois catégories : usuel, optimal et minimal. En définitive, les deux premières sections de ce chapitre nous ont laissés avec des incertitudes. Selon Williams, une vie sans fin mène *nécessairement* à l'ennui. Or, d'après ce que nous avons dit précédemment, tenter de déterminer si cela est vrai pour un agent en particulier relève hautement de la spéculation. Cela dépend d'un côté des dispositions naturelles et du caractère de l'agent, et de l'autre, des activités, des désirs et des projets, qui sont susceptibles de le motiver. Tout au plus, il est possible de s'accorder avec ce que dit Schloendorn (2006), et soutenir que dans un type de survie comme celui d'EM, qui semble au plus près de la réalité humaine, l'ennui durant l'immortalité n'est pas inconcevable. Toutefois, les années de vie supplémentaires desquelles nous bénéficierons avant de nous ennuyer seront tout de même un gain. Dès que l'ennui commencera à poindre, nous aurons toujours la possibilité de nous donner la mort. En somme, d'un point de vue strictement prudentiel, il semble que nous ayons beaucoup plus à gagner qu'à perdre.

La position qui nous paraît répondre le plus adéquatement au problème lancé par Williams est celle de Rosati, notamment parce qu'elle semble capable d'éviter les écueils entourant la seconde condition. D'une part, la position de Rosati rend concevable la possibilité d'esquiver l'ennui, puisque grâce à un engagement émotionnel adéquat envers notre propre personne, il est envisageable que nous choisirons incessamment pour nous-mêmes des désirs catégoriques dignes d'intérêt. D'autre part, s'il nous arrivait de ne plus avoir de désirs catégoriques relativement au caractère qui est le nôtre à partir de notre point de vue actuel, il serait raisonnable du point de vue de la raison pratique de changer de caractère afin de préserver ce qui a de la valeur et fonde en premier lieu notre espoir d'être immortel, c'est-à-dire notre propre existence en tant qu'agent doué d'une conscience de soi. Notamment, encore une fois, parce que nous avons un engagement émotionnel envers nous-mêmes et que la capacité de nous adapter fait partie intégrante de notre agentivité.

CONCLUSION

Dans l'attachement d'un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Le jugement du corps vaut bien celui de l'esprit et le corps recule devant l'anéantissement.

ALBERT CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*.

L'immortalité est-elle désirable ? Le point de départ de notre recherche est un texte qui a fait couler beaucoup d'encre sur le sujet, nommément *The Makropulos Case* (1973) de Bernard Williams. Ce mémoire comporte deux chapitres, contenant chacun trois sections. Dans le premier chapitre, nous nous sommes donné comme tâche d'expliquer la problématique soulevée par Williams. Dans le second, nous avons tenté d'y trouver une réponse.

Le chapitre I a servi à éclaircir le cadre conceptuel déployé dans TMC. Comme mentionné, nous avons constaté lors de notre revue de littérature une absence de consensus relativement à l'interprétation de ce cadre conceptuel. Ce dernier s'articule autour de trois pôles : les désirs, les conditions qui doivent être satisfaites pour que l'immortalité soit désirable et l'ennui. En ce qui concerne les désirs catégoriques, nous avons montré que pour Williams deux caractéristiques sont déterminantes. D'abord, un désir catégorique est inconditionnel : c'est un désir que nous sommes motivés à satisfaire sans condition, absolument, ou peu importe la situation. Ensuite, nous avons vu que la réalisation de l'objet du désir catégorique requiert de l'agent qu'il demeure en vie afin de satisfaire son désir. Le sens de cette nécessité réside dans le fait que de

demeurer en vie est un contexte nécessaire à la réalisation de l'objet du désir catégorique, et donc à sa satisfaction.

Nous n'avons pas repéré d'interprétation des désirs catégoriques similaire à la nôtre chez d'autres auteurs. Nous sommes d'avis que notre interprétation correspond davantage au sens accordé par Williams à sa conception des désirs catégoriques. Notre interprétation semble d'ailleurs permettre de générer davantage de cohérence interne et de clarté dans les propos de Williams, dans TMC et d'autres textes, ce que ne fournissent pas d'autres interprétations.

En introduction, nous avons vu que la pertinence des désirs catégoriques dépasse la seule question de l'immortalité. Notre interprétation des désirs catégoriques et du point de vue de Williams pourrait répondre à certaines de ces questions. Par exemple, comme mentionné dans l'introduction (§2), Belshaw (2012) considère que les désirs catégoriques sont nécessaires *et* suffisants pour considérer la mort comme un mal. Et c'est pourquoi il pense que la mort n'est pas un mal pour un ensemble d'êtres vivants qui n'auraient pas de désirs catégoriques, comme les plantes, les animaux « inférieurs » (vaches, lapins, grenouilles, vers de terre, etc.), les personnes dans un état végétatif permanent, les fœtus et les bébés. Or, dans ce mémoire, nous avons montré que Williams considère que la thèse de Nagel, selon laquelle nous pouvons considérer que la mort est un mal pour l'agent même s'il n'en a pas conscience, est selon lui aussi valide que sa position, mais d'un autre point de vue. Ce qui nous laisse croire que Williams aurait peut-être soutenu que la mort est un mal pour les bébés, par exemple, mais que dans ce genre de cas nous ne devrions pas étudier la question d'un point de vue « utilitariste » actualiste, comme celui qu'il propose pour une personne adulte et en conscience de ses moyens. C'est un exemple de bénéfice qu'apporte notre lecture en profondeur des désirs catégoriques et de la pensée de Williams en général.

Nous avons d'autre part examiné les désirs conditionnels, qui servent à Williams de contre-exemple aux désirs catégoriques. Alors que ces derniers comportent une nécessité de demeurer en vie, les désirs conditionnels sont contingents au fait d'être en vie. C'est un désir que nous avons envers un objet que nous sommes motivés à réaliser seulement si un contexte se présente, celui d'être en vie. Nous avons vu qu'un désir conditionnel est annulé lorsque la condition ne se présente pas. De sorte que la mort ne peut être une cause de frustration d'un désir conditionnel, et n'est pas dans ce cas un mal.

Nous avons ensuite tenté de clarifier les deux conditions émises par Williams. Dans TMC, l'objectif de Williams est d'examiner la validité de différents types de survie, à savoir si ces types de survie pourraient répondre adéquatement à l'espoir d'être immortel d'un agent. Un type de survie sera adéquat, dans un premier temps, s'il nous permet de croire que ce sera clairement *nous* qui vivrons pour toujours. Or cette première condition d'identité n'est pas la plus contraignante. Notre identité pourrait être conservée soit par la continuité de notre caractère ou de notre mémoire, soit par la continuité de notre corps. Williams adapte cette condition selon le type de survie tout au long de son exposé. La condition la plus importante et la plus contraignante est certainement la seconde. Nous l'avons nommée la condition de cohérence, et suivant la pensée de Williams, nous l'avons scindée en deux sous-conditions : la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques et la sous-condition de cohérence par identification. Résumée en une phrase, la seconde condition stipule qu'un type de survie sera adéquat s'il permet de conserver une cohérence entre les désirs catégoriques qui fondent notre espoir d'être immortel et ce que sera vraisemblablement notre vie future. Dans la littérature secondaire, il nous semble que l'importance de la seconde condition est souvent mal comprise et son sens détourné. D'ailleurs, à notre avis, cette mécompréhension fait en sorte que plusieurs commentateurs estiment plus facile de satisfaire la deuxième condition que ce qu'il en est en vérité. Ce constat découle à notre

avis du fait que l'essence des désirs catégoriques et de son lien avec le caractère de l'agent est mésinterprétée. Nous avons soutenu que Williams insiste, par exemple dans PCM, pour que nous prenions davantage en considération le caractère substantiel d'un agent lors de nos délibérations morales. Avoir des désirs catégoriques, ce n'est pas avoir n'importe quels désirs catégoriques, mais des désirs en substance auxquels nous nous identifions et qui constituent notre caractère. Si notre avenir en est dépourvu, nous aurons de bonnes raisons de ne pas désirer être immortels.

Dans la troisième section du chapitre I, nous avons tenté d'éclaircir le concept d'ennui tel que mobilisé dans TMC. Selon notre interprétation, l'ennui durant l'immortalité auquel fait référence Williams comporte deux facettes : la monotonie et le sentiment du néant de la vie. La monotonie use la force motivationnelle de nos désirs catégoriques, jusqu'à ce qu'ils en soient dépourvus. C'est une perte de réaction affective à l'égard des activités qui normalement, dans une vie finie, nous motivent ou nous plaisent. Le monde demeure désirable en soi, mais nous, nous cessons d'être motivés à faire quoi que ce soit. Enfin, dans l'absence de motivation à satisfaire nos « désirs catégoriques » (qui à ce point ne seraient justement plus des désirs catégoriques), nous serions face au sentiment du néant de la vie, au sentiment que tout est vain, que notre vie ne mène à rien. Nous irions, errant, sans buts. Notre propre existence ne serait plus porteuse de sens.

Dans la littérature secondaire, nombreux sont les commentateurs à soutenir que le concept d'ennui durant l'immortalité est chez Williams un « *term of art* ». Or, tout compte fait, il est possible d'affirmer que c'est une demi-vérité. L'ennui durant l'immortalité n'est pas, aux dires de Williams, différent de l'ennui que nous avons « dans des circonstances plus ordinaires ». Comme dans la vie de tous les jours, c'est un état dans lequel se retrouve un agent qui n'a rien à faire de son temps, rien qui n'est d'un tel intérêt que cela puisse soutenir son attention ou le motiver à faire une

quelconque activité. C'est un ennui qui repose sur une perte d'affect positif avec le monde. Cependant, l'ennui durant l'immortalité se distingue de l'ennui de la vie de tous les jours en cela qu'il serait permanent, attribuable à une absence définitive et absolue de désirs catégoriques. Cette interprétation de l'ennui a son importance dans la thèse générale que soutient Williams. Nous sommes d'avis qu'elle permet en outre de comprendre pourquoi certaines critiques, desquelles nous avons discuté dans le chapitre II, n'atteignent pas leur cible.

Dans le chapitre II, nous avons pour objectif de répondre à la question : existe-t-il un ou des désirs catégoriques susceptibles de nous motiver à vivre pour toujours ? Pour répondre à cette question, nous avons examiné tour à tour trois types de désirs catégoriques que nous avons nommés : usuel, optimal et minimal. Afin d'évaluer le concept de désir catégorique usuel, nous avons examiné les critiques de Fischer (1994), Wisnewski (2005) et Bruckner (2012). Nous avons vu que pour Fischer, il existe des plaisirs répétables qui pourraient être l'objet de nos désirs catégoriques et dont l'attrait serait inépuisable. Nous avons vu que Wisnewski pense que le changement de contexte permettrait de raviver certains désirs catégoriques, en leur donnant une deuxième vie sous une autre forme. Puis nous avons vu que pour Bruckner, l'oubli pourrait être notre allié durant l'immortalité. Suite à l'examen de ses trois positions, nous avons conclu qu'elles reposaient sur de trop nombreuses spéculations pour que l'on puisse en tirer des conclusions significatives. Notre capacité à être motivé étant liée à notre affectivité, il est difficile de prédire comment chacun d'entre nous réagira durant un temps infiniment long. Et encore, nous pourrions être affectés par la perte de sens qu'engendrerait une vie sans fin. Plusieurs autres éléments pourraient également être à considérer, comme les dispositions naturelles de l'agent, son caractère, ses désirs, projets et engagements particuliers, son contexte, etc. Le mieux que l'on puisse affirmer est que l'ennui dont parle Williams n'est pas forcément inévitable et qu'il pourrait se trouver certains individus pour qui l'immortalité serait indéfiniment

désirable, mais cela ne pourrait vraisemblablement pas être le cas de tous. En fin de compte, l'immortalité serait tout au plus un pari à notre avantage.

Nous avons ensuite examiné un désir catégorique optimal potentiel, celui du travail intellectuel. Nous avons montré que Williams n'emploie pas l'expression populaire « être absorbé dans un travail intellectuel » dans le sens qu'on lui accorde généralement, c'est-à-dire comme une perte momentanée de conscience de nous-mêmes alors que notre attention serait toute concentrée sur une tâche cognitive. Williams rapproche le concept « être absorbé dans le travail intellectuel » à celui d'« être en adéquation avec la rationalité pure », thèse que défend Hampshire (1971) à la suite de Spinoza. Hampshire affirme que la liberté individuelle s'acquiert en étant complètement en phase avec les vérités et la moralité universelles. Pour ce faire, Hampshire suggère que nous devrions faire fi de nos désirs et aversions émergeant de notre mémoire inconsciente. La critique de Williams est que nous ne pouvons ainsi baliser le soi autour de l'intellect sans une perte fondamentale de notre individualité, notamment notre caractère et nos désirs et aversions, en un mot, ce qui nous donne en premier lieu une raison d'espérer vivre pour toujours. Dans cette discussion, nous avons pris le parti de Hampshire en soutenant qu'il n'était pas inconcevable qu'un agent ait des désirs qui permettent au caractère de l'agent de s'exprimer tout en étant en phase avec les vérités et la moralité universelles. En contrepartie, nous avons considéré que le travail intellectuel, comme toute autre activité, est tout aussi susceptible de prêter le flanc à l'ennui. Il est concevable que tôt ou tard un agent en vienne à se lasser de faire de la recherche intellectuelle, quelle qu'elle soit.

Pour faire le pont entre Hampshire et Unamuno (1913/2011), nous sommes parties du concept de *conatus*, concept sur lequel tous deux appuient leur position. Le *conatus*, avons-nous précisé, est l'idée selon laquelle toute chose fait l'effort de persévérer dans son être. En tant que processus, il serait sans fin, et c'est ce qui justifierait notre espoir

d'être immortels. Par la suite, dans la section 3 du chapitre II, nous avons vu que Williams est d'avis que l'idée d'Unamuno selon laquelle nous aurions un simple désir de vivre comme un instinct de préservation (il faut y entendre le *conatus*) n'est pas une raison d'espérer être immortel qui soit pour lui intelligible. Il semble que pour Williams, un désir doit toujours être un désir envers quelque chose de rationnellement déterminé. Ce qui nous a menés à présenter la position de Rosati (2012). Cette dernière reprend à son compte les propos d'Unamuno en l'interprétant autrement que ne le fait Williams. Contrairement à ce qu'en pense ce dernier, nous aurions quelque chose comme un sentiment d'exister qui serait au fondement de notre agentivité. Notre désir de préserver notre propre existence serait un engagement émotionnel adéquat envers nous-mêmes, puisqu'il répond à un être (*a being*) qui possède une valeur, notamment du fait de notre agentivité même. C'est ainsi que Rosati justifie le « simple désir de demeurer en vie » en partant d'Unamuno, que pour mieux le dépasser. Grâce à cet engagement émotionnel, nous serions constamment motivés à choisir pour nous-mêmes des désirs catégoriques dignes d'intérêt. De plus, un engagement émotionnel justifierait notre capacité en tant qu'agent à nous réinventer, à nous construire une nouvelle vie s'il le fallait, étant donné que d'un point de vue prudentiel, mieux vaut accepter une part de flexibilité afin de préserver ce qui fondamentalement importe, c'est-à-dire notre existence en tant qu'agent doué de conscience de soi, agent qui ressent qu'il existe ici et maintenant.

En définitive, nous sommes d'avis que la position de Rosati répond adéquatement à la problématique soulevée par Williams. D'une part, elle répond à la sous-condition de durabilité des désirs catégoriques. Face à l'ennui, notre engagement émotionnel envers nous-mêmes nous motiverait à rechercher de nouveaux désirs catégoriques dignes d'intérêt. D'autre part, nous avons montré que la thèse de Rosati risque d'enfreindre la sous-condition de cohérence par identification, mais que cela n'était que de peu d'importance selon elle, étant donné qu'il était plus avantageux du point de vue de la

raison pratique d'accepter une part de saine ambivalence et d'indétermination concernant notre avenir que de s'attacher à la préservation du lien de cohérence entre notre caractère et nos désirs futurs. Lorsque nous considérons notre avenir, il est rationnel de garder en réserve une certaine flexibilité sur ce que nous vivrons éventuellement. Si, en dernière analyse, ce qui importe fondamentalement est notre sentiment d'exister et notre agentivité, et que nous convenons qu'il importe d'avoir un engagement émotionnel adéquat envers nous-mêmes, alors il paraît rationnel de chercher à demeurer en vie pour toujours en conservant notre sentiment d'exister, tout en renouvelant notre caractère et nos désirs au besoin. Nous en venons ainsi à conclure que d'un point de vue strictement prudentiel, l'immortalité est désirable.

Avant de clore notre mémoire en ouvrant sur une question, nous aimerions dire ceci. Nous n'avions pas au départ l'intention de faire une recherche exhaustive à propos du cadre conceptuel de Williams, tout simplement parce que nous ne pensions pas que cela était nécessaire. Mais, au fil de nos lectures et de la rédaction, il est éventuellement apparu clair qu'une mise au point était nécessaire. Les opinions divergentes des commentateurs ne nous permettaient pas d'avoir une assise assez convaincante pour avoir une discussion constructive. Nous avons dès lors rédigé le chapitre I, mais seulement après avoir entamé une partie significative de notre travail, pour ne pas dire la quasi-entièreté de notre second chapitre. De sorte qu'il fallut couper dans ce qui était initialement prévu ; nous pensions rédiger un troisième chapitre. Considérant que le travail est déjà considérable en sa forme actuelle, cela était impensable. Cela dit, nous souhaitons clore ce mémoire en expliquant en quelques lignes la problématique à laquelle nous aurions aimé répondre, en guise de question d'ouverture.

Notre second chapitre se termine en faveur de Rosati. Dans le chapitre qui aurait suivi, nous aurions fait ressortir les avantages de la position de Rosati et expliquer comment elle s'oppose à la position d'autres auteurs. Notamment, elle met à l'épreuve la position

de Parfit. Ce dernier soutient, dans un exemple célèbre, que nous devrions croire survivre à une expérience de téléportation. Dans ce moyen de transport futuriste, la structure moléculaire de notre corps est analysée par une machine en un point de l'univers, par exemple sur Terre, les données recueillies sont transmises par radiofréquences en un autre point de l'univers, par exemple sur Mars, où une seconde machine reconstruit notre corps à partir de composés chimiques disponibles sur place. Selon Parfit, toute personne devrait considérer ce mode de transport comme une survie aussi désirable que la survie ordinaire, puisque la Relation R est préservée. La position de Rosati ne semble pas permettre cette conclusion. Si notre raison de continuer à vivre repose sur notre sentiment d'exister, et que ce dernier est nécessairement instancié dans un corps en particulier, alors ce qui importe lorsqu'il est question de survie ne sera pas télétransporté, selon l'expérience de pensée de Parfit. D'autre part, bien que nous pensions que la position de Rosati répond adéquatement à la problématique soulevée par Williams, cela ne signifie pas pour autant que sa position est elle-même exempte de difficultés. De fait, certaines difficultés n'apparaissent pas lorsque nous considérons la théorie de Rosati dans un type de survie comme celui d'EM. Que se passe-t-il si nous prenons la théorie de Rosati et l'éprouvons dans le contexte des vies psychologiquement disjointes ? Rappelons que ce type d'immortalité, dans le cadre établi par Williams, suppose une forme de continuité corporelle et de discontinuité psychologique. Selon la thèse de Rosati, ce qui importe est notre sentiment d'exister et notre agentivité, lesquels sont assurés par la continuité de notre corps. Ainsi, la continuité corporelle étant également assurée dans l'expérience de pensée des vies psychologiquement disjointes, ce type d'immortalité devrait *en théorie* être désirable. Mais nous en doutons. En effet, comment concilier discontinuité psychologique et sentiment d'exister ? La thèse de Rosati semble contre-intuitive lorsqu'on la confronte à des problématiques d'identité personnelle diachroniques. Nous allons en dernier lieu, en clin d'œil à Williams, laisser au lecteur le soin d'y trouver une réponse.

BIBLIOGRAPHIE

- Barazzetti, G. (2011). Looking for the Fountain of Youth. Dans J. Savulescu, R. t. Meulen et G. Kahane (dir.), *Enhancing Human Capacities* (p. 333–349). Blackwell Publishing Ltd.
- Beglin, D. (2016). Should I choose to never die? Williams, boredom, and the significance of mortality. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174. doi: 10.1007/s11098-016-0785-1
- Belshaw, C. (2012). Death, Value, and Desire. Dans B. Bradley, F. Feldman et J. Johansson (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* (p. 274-293). Oxford : Oxford University Press.
- Bortolotti, L. et Nagasawa, Y. (2009). Immortality Without Boredom. *Ratio (new series)*, XXII, 261–277.
- Bower, M. et Fischer, B. (2018). Categorical Desires and the Badness of Animal Death. *The Journal of Value Inquiry*, 52(1), 97–111. doi: 10.1007/s10790-017-9604-y
- Bradley, B. (2015). Is Death Bad for a Cow? Dans T. V. a. R. Garner (dir.), *The Ethics of Killing Animals* (p. 51–64). PhilArchive copy v1: <https://philarchive.org/archive/BRAIDBv1> : Oxford University Press.
- Bradley, B. et McDaniel, K. (2013). Death and Desire. Dans J. S. Taylor (dir.), *The Metaphysics and Ethics of Death* (p. 119–133). Oxford : Oxford University Press.
- Bruckner, D. W. (2012). Against the Tedium of Immortality. *International Journal of Philosophical Studies*, 20(5), 623–644. doi: 10.1080/09672559.2012.713383
- Burley, M. (2009). Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate. *Philosophy*, 84(4), 529–547. doi: 10.1017/S0031819109990106
- Čapek, K. (1922/1997). Le dossier Makropoulos. (M. Chasteau, Trad.). Dans *R. U. R.* (p. 107-203). Éditions de l’Aube.
- Chappell, T. (2007). Infinity Goes Up on Trial: Must Immortality Be Meaningless? *European Journal of Philosophy*, 17 (1), 30-44. doi: 10.1111/j.1468-0378.2007.00281.x
- Cholbi, M. (2015). Immortality and the Exhaustibility of Value. Dans M. Cholbi (dir.), *Immortality and the Philosophy of Death* (p. 221–236). Rowman & Littlefield.

- Cigman, R. (1981). Death, Misfortune and Species Inequality. *Philosophy and Public Affairs*, 10(1), 47–64.
- Fischer, J. M. (1994). Why Immortality Is Not So Bad. *International Journal of Philosophical Studies*, 2(2), 257–270. doi: 10.1080/09672559408570794
- Fischer, J. M. (2012). Immortality. Dans B. Bradley, F. Feldman et J. Johansson (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* (chap. 15). Oxford : Oxford University Press.
- Fischer, J. M. et Mitchell-Yellin, B. (2014). Immortality and Boredom. *Journal of Ethics*, 18, 353–372.
- Gorman, A. G. (2017). Williams and the Desirability of Body-Bound Immortality Revisited. *European Journal of Philosophy*, 25(4), 1062–1083. doi: 10.1111/ejop.12184
- Hampshire, S. (1971). Spinoza and the Idea of Freedom. Dans *Freedom of Mind and Other Essays* (p. 183–209). Princeton : Princeton University Press.
- Horrobin, S. (2009). Immortality, human nature, the value of life and the value of life extension. *Bioethics* 20 (6), 279–292.
- Lucrèce. (2012). *De la Nature — De Rerum Natura* (O. Sers, trad.). Paris : Les Belles Lettres.
- Luper-Foy, S. (1987). Annihilation. *The Philosophical Quarterly*, 37 (148), 233–252.
- McDaniel, K. et Bradley, B. (2008). Desires. *Mind*, 117 (466), 267–302.
- Moore, A. W. (2006). Commentary on the Text. Dans *Ethics and the Limits of Philosophy* (p. 203–224). Routledge.
- Moore, A. W. (2006). Williams, Nietzsche, and the Meaninglessness of Immortality. *Mind*, 115 (458), 311–330.
- Nagel, T. (1970). Death. *Noûs*, 4(1), 73–80.
- Parfit, D. (1971). Personal Identity. *The Philosophical Review*, 80(1), 3–27.
- Parfit, D. (1973). Later selves and moral principles. Dans A. Montefiore (dir.), *Philosophy and Personal Relations*. Routledge and Kegan Paul.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. New York : Oxford University Press.
- Pereira, F. et Timmerman, T. (2020). The (un)desirability of immortality. *Philosophy Compass*, 15 (2), e12652. doi: 10.1111/phc3.12652
- Perrett, R. W. (1986). Regarding Immortality. *Religious Studies*, 22(2), 219–233.

- Raz, J. (2001). *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge University Press.
- Rosati, C. (2012). The Makropulos Case Revisited: Reflections on Immortality and Agency. Dans F. F. a. J. J. Ben Bradley (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* (p. 355–390). Oxford : Oxford University Press.
- Schloendorn, J. (2006). Making the Case for Human Life Extension: Personal Arguments. *Bioethics*, 20(4), 191–202.
- Schopenhauer, A. (1906/2004). *Du néant de la vie* (A. Dietrich, trad.) Mille et une nuits.
- Shoemaker, D. (2019). Personal Identity and Ethics. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 éd.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Smuts, A. (2011). Immortality and Significance. *Philosophy and Literature*, 35(1), 134–149. doi: 10.1353/phl.2011.0002
- Steele, H. (1976). Could Body-bound Immortality be Liveable? *Mind*, 85 (339), 424–427.
- Timmerman, T. (2016). Reconsidering Categorical Desire Views. Dans M. Cholbi (dir.), *Immortality and the Philosophy of Death* (p. 21–37). PhilArchive copy v1: <https://philarchive.org/archive/TIMRCDv1> : Rowman & Littlefield.
- Ulatowski, J. (2019). What is it Like to be Immortal? *Diametros*, 16(62), 65–77.
- Unamuno, M. d. (1913/2011). *Du sentiment tragique de la vie (chez les hommes et chez les peuples)* (O. Gaiffe, trad.) <http://mediatexte.fr>.
- Williams, B. (1973). *Problems of the self: Philosophical papers 1956–1972*. Numéro 000985258. Cambridge, Angleterre : Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981). *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge : Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139165860
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge.
- Wisnewski, J. (2005). Is the Immortal Life Worth Living? *International Journal for Philosophy of Religion*, 58(1), 27–36.
- Wolf, S. (1997). Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life. *Social Philosophy & Policy Foundation*, 14(1), 207–225. doi: 10.1017/S0265052500001734

NOTES

¹ Lucrèce, ou *Titus Lucretius Carus* en latin, est un poète-philosophe romain ayant vécu autour de 99-55 av. J.-C. Il est connu pour avoir écrit le *De Rerum Natura* (De la Nature), un ouvrage en latin défendant la doctrine d'Épicure.

² Le terme sénescence n'est pas ici synonyme de vieillissement. Le terme sénescence renvoie au vieillissement du corps seulement, tandis que le terme « vieillissement » ratisse plus large. Il comprend, en plus du vieillissement du corps, la notion de vieillissement en termes de construction sociale. Par exemple, le vieillissement renvoie aux stades de la vie comme l'enfance, l'adolescence, la vie adulte, la retraite, etc.

³ Le transhumanisme est un courant de pensée qui vise l'amélioration des capacités intellectuelles, physiques et psychiques de l'être humain, grâce à l'usage de procédés scientifiques et techniques, tels que la manipulation génétique, la nanotechnologie, l'intelligence artificielle, etc.

⁴ Si Williams considère la mort comme un mal, cela ne signifie pas pour autant que nous devrions en avoir peur. Pour lui, la question du mal que constitue la mort et la question de la peur envers la mort sont deux questions distinctes : « Considering whether death can reasonably be regarded as an evil is in fact as near as I shall get to considering whether it should be feared: they are not quite the same question. » (Williams, 1973, p. 82) Dans « Should I choose to never die? » (2016), Beglin ne semble pas faire cette distinction, et fait dire à Williams, à notre avis, ce qu'il ne dit pas, c'est-à-dire que nous devrions avoir peur de la mort : « While death is generally regarded as bad, then meriting anxiety, dread, and avoidance [...]. » (2016, p. 2) Cette remarque est importante, notamment en ce qui a trait à la critique de Williams envers Unamuno, puisqu'il se range alors au côté de Lucrèce pour soutenir que nous ne devrions pas avoir peur de la mort, bien qu'il la considère comme un mal (1973, p. 99).

⁵ En anglais *Makropulos* ; en français, *Makropoulos*.

⁶ En 1585, selon Čapek, et en 1575 selon l'œuvre de Janáček. Il semble y avoir de nombreuses différences entre la pièce de théâtre et l'opéra, dû en toute logique à l'adaptation qu'en a faite Janáček.

⁷ Selon l'œuvre de Čapek.

⁸ Williams parle de 342 ans, tandis que Čapek lui donne 337 ans dans la pièce de théâtre.

⁹ Cet article fut d'abord publié en 1970 dans *The Philosophical Review*, vol. 79, n° 2, p. 161–187.

¹⁰ Cf. Bradley et McDaniel (2013, p. 130-131) pour une discussion sur ce sujet.

¹¹ Cf. Timmerman (2016, p. 22-23) pour une discussion sur cette classification.

¹² Gorman fait référence à Fischer, mais son interprétation se rapproche conceptuellement davantage de celle de Moore.

¹³ À ce sujet, Fisher n'est pas constant dans son interprétation, puisque dans un article de 1994, il parle d'un dilemme inhérent à la seconde condition (p. 80), alors que dans celui de 2012, il parle d'un trilemme (p. 340).

¹⁴ Cf. Horrobin (2006), Steele (1976) ou Burley (2009).

¹⁵ Dans « Desires » (2008), McDaniel et Bradley font toutefois remarquer avec pertinence que les désirs totalement inconditionnels sont rares, et que la plupart du temps les désirs sont conditionnels d'une manière ou d'une autre. Par exemple, le désir inconditionnel que nos enfants soient heureux demeure conditionnel au fait que ce qui rendra nos enfants heureux doit demeurer dans le domaine du moralement acceptable.

¹⁶ Il est à savoir que Williams soutient que d'avoir un désir est suffisant (à certaines conditions) pour avoir une raison de faire une action. Il soutient ainsi une « *desire-based reasons for action* ». Dans son article « Internal and External Reasons » paru en 1981, il dira que pour affirmer qu'un désir est une raison, il faut qu'il soit possible que l'agent puisse éventuellement reconnaître ce désir comme une raison suite à une délibération rationnelle : « We should notice that an unknown element in *S, D*, will provide a reason for *A* to ϕ only if ϕ -ing is rationally related to *D*; that is to say, roughly, a project to ϕ could be the answer to a deliberative question formed in part by *D*. » (Williams, 1981, p. 103)

¹⁷ Nous supposons que l'inverse sera d'être *instinctivement* motivé à vivre.

¹⁸ Par contre, il est à noter que Williams soutient dans « Internal and External Reasons » (1981) qu'il est essentiel qu'un agent ait *la possibilité* de le faire. En effet, pour qu'un désir constitue une raison pour un agent selon Williams, il doit être concevable que cet agent, s'il y pensait sérieusement, puisse trouver en lui la justification rationnelle de ses désirs.

¹⁹ Cf. Beglin (2016).

²⁰ Cette idée est également soutenue dans ce passage de PCM : « [...] it is possible to imagine a person rationally contemplating suicide, in the face of some predicted evil, and if he decides to go on in life, then he is propelled forward into it by some desire [...] » (Williams, 1981, p. 11).

²¹ Suite à ce qui est dit dans cette section, il est important d'apporter une précision ; une précision qui paraîtra peut-être aux yeux de certains comme une contradiction, mais qui à notre sens ne l'est pas. Selon notre compréhension de ce qu'affirme Williams, un agent pourrait estimer nécessaire de *mourir* afin de satisfaire un désir catégorique, par exemple, en allant combattre pour une guerre juste :

There is no contradiction in the idea of a man's dying for a ground project—quite the reverse, since if death really is necessary for the project, then to live would be to live with it unsatisfied, something which, if it really is his ground project, he has no reason to do. (1981, p. 13)

Cet exemple fait ressortir l'idée selon laquelle les désirs catégoriques imposent, d'une manière ou d'une autre, une nécessité impliquant *la vie* de l'agent : soit de la conserver, soit de la perdre. Dans la grande majorité des cas, c'est la nécessité de demeurer en vie qui est nécessaire à la satisfaction des désirs catégoriques, et c'est la position que nous présentons essentiellement dans ce mémoire. Néanmoins, il est possible qu'un désir catégorique implique la nécessité de mourir. Pour éviter toute confusion, nous avons évité de le mentionner dans le cours du texte. En comparaison, un désir inconditionnel au sens large n'exige pas de l'agent qu'il demeure en vie ou qu'il meure. Un désir catégorique est au final un désir inconditionnel qui implique *la vie* de l'agent au sens large, soit sa continuité, soit sa fin.

²² Il est possible d'admettre qu'un certain passage de TMC soutient qu'un désir catégorique n'est pas un désir qui opère conditionnellement au fait d'être en vie : « [...] *that* desire at least is not one that operates on his being alive [...] » (Williams, 1973, p. 86, ital. de l'auteur) Et c'est pourquoi la première définition que B&M élaborent d'un désir catégorique est : « *S* categorically desires that *P* at *t* only if *S* desires that *P* on the condition that *Q*, where *Q* does not entail that *S* is alive at *t*. » (2013, p. 122) En d'autres termes, l'interprétation de B&M est que la condition *Q* n'implique pas la nécessité que *S* soit vivant à *t*, donc $Q \rightarrow v$. Or, selon nous, la juste interprétation est qu'un désir catégorique *n'est pas* défini par une condition concernant l'existence de *S*. Nous devons garder à l'esprit qu'un désir catégorique est un désir inconditionnel, donc un désir qui ne dépend pas d'une condition. Pourquoi ? Parce qu'un désir catégorique *nécessite* pour la réalisation de son objet que nous demeurions en vie. Les désirs conditionnels *dépendent* du fait que nous sommes en vie, tandis que les désirs catégoriques *requièrent* que nous demeurions en vie. Nous sommes ici face à de logique modale où la négation de la *contingence* de la proposition conditionnelle « être en vie » se trouve être une *nécessité*. C'est cette interprétation qui selon nous rend le plus justice au sens des propos de Williams et à la position qu'il entend défendre.

²³ Dans l'expression « la réalisation de l'objet du désir », l'objet en question renvoie à l'évènement dans le monde auquel est rattaché un désir. Par exemple, nous pourrions avoir le désir que quelqu'un nous chante bonne fête le jour de notre anniversaire. Dans ce contexte, l'« objet » de notre désir se réalise lorsque quelqu'un, de fait, nous chante bonne fête le jour de notre anniversaire. Cette formulation sert à faire une légère distinction entre l'objet auquel est rattaché un désir et la satisfaction comme telle du désir. Dans le contexte où nous présentons cette formulation, cette distinction nous apparaît importante, puisqu'un désir conditionnel n'exige pas d'être satisfait en dehors de la présence de sa condition « être en vie », ou autrement dit, il n'exige pas inconditionnellement la réalisation de l'objet du désir. Cette formulation nous aide à éviter la formulation fâcheuse qui soutiendrait que l'on aurait un désir que l'on voudrait satisfaire tout en ne voulant pas le satisfaire. Ici, dans le cas des désirs conditionnels, nous avons des désirs que nous voulons satisfaire, à la condition que nous serons en vie, ce qui sous-entend que nous ne tenons pas inconditionnellement à la réalisation de l'objet de notre désir.

²⁴ Cf. Fisher (1994), Wisniewski (2005), Burley (2009).

²⁵ Timmerman (2016) développe dans son article un argument peu plausible contre la position de Williams, du moins contre une version de l'argument développé par Belshaw (2013). Timmerman part d'une expérience de pensée. Il imagine un individu nommé Louie qui meurt suite à une opération à cœur ouvert. Or, le docteur pourrait ramener Louie à la vie. Mais puisque Louie est mort, il n'a donc pas de désirs catégoriques. Et s'il n'a pas de désirs catégoriques, ce n'est donc pas un mal que Louie reste mort. C'est pourquoi le docteur n'aurait ainsi aucune raison de ramener Louie à la vie. Selon Timmerman, cet exemple démontre que la position de Belshaw ne tient pas la route. À notre avis, la position de Timmerman se démonte aisément. Le problème dans la position de Timmerman est sa mauvaise conception de ce qui constitue « être mort ». En effet, s'il y a une seule chance que le docteur puisse « ramener » Louie à la vie, c'est qu'en fait Louie *n'est pas* mort. Tout au plus Louie est mort d'un point de vue cardiaque ou autre, mais certainement pas au niveau cérébral. De sorte que si le docteur ne garde pas Louie en vie, soit il est un mauvais docteur, soit il commet une erreur grave. Dans tous les cas de figure, ne pas conserver Louie en vie est une frustration de ses désirs catégoriques, et cela fait de la mort un mal.

²⁶ Pour une défense similaire, cf. Belshaw (2012, p. 289-293) ou Cigman (1980).

²⁷ Pour une discussion sur ce point, cf. B&M, 2013, p. 131-132.

²⁸ Cigman tient une position similaire : « The concept of something's being a misfortune *for X* is not adequately captured by identifying a discrepancy between X's "history and possibilities" and X's actual condition, the alleged misfortune. X's misfortune must either be something which X did not want; or it must be something that X *should not have* wanted, because it so obviously conflicted with his interests. Without these qualifications, many conditions could be wrongly considered "X's misfortune", for example, X's failing to be a concert pianist, even though she succeeded in being the teacher she wanted to be. Also, there would

be no reason to restrict subjects of misfortune in this sense to persons: an accident could be a misfortune *for my car*, or for the tree which was hit by it. » (1980, p. 57)

²⁹ Excluant ici les sauts en parachute que l'on nomme *base jump*.

³⁰ Dans « Personal Identity and Individuation » (1973), les « *personal characteristics* » en question réfèrent à « *tastes, preferences, skills* », que Williams associe au caractère en général, cf. p. 17.

³¹ Hormis le type de survie de Tirésias, puisque Williams ne prend pas cette option au sérieux.

³² Perrett interprète Williams ainsi : « Considering this case Williams plausibly locates two conditions that any worthwhile form of personal immortality must satisfy: (i) that it is *me* who survives forever; and (ii) that my eternal future life must be adequately related to the life I have led so far and the aims and values I presently hold. (For brevity I shall refer to these two conditions as respectively "the identity condition" and "the adequacy condition".) The first condition is required to eliminate forms of "immortality" through one's children, one's deeds, etc. that do not involve personal continuance. The second condition is vague, but inevitably so for it depends upon what sorts of aims and possibilities I envisage for myself as of now. » (1986, p. 224)

³³ Étonnamment, Williams considère *malgré tout* que le seul type de survie éternel qui serait minimalement attirant est celui des vies totalement psychologiquement disjointes, puisque c'est le seul type de survie qui offre à tout moment quelque chose comme *une vie* : « While few will be disposed to think that much of it, I must confess that out of the alternatives it is the only one that for me would, if it made sense, have any attraction—no doubt because it is the only one which has the feature that what one is living at any given point is actually *a life*. » (1973, p. 94, ital. de l'auteur) Pour comprendre cette remarque, il faut savoir que pour Williams, une vie sans fin n'apporte rien de plus que ce que nous apporte une vie telle que nous la vivons déjà : « There is no desirable or significant property which life would have more of, or have more unqualifiedly, if we lasted for ever. » (1973, p. 89) L'immortalité conçue dans les types de survie d'EM, de Tirésias ou de la vie après la mort, ne peut fournir cette idée que l'on vit quelque chose comme « une vie » qui soit désirable, dirait Williams. Tandis que dans les vies successives comme dans la réincarnation, bien que l'on puisse penser que d'une certaine manière nous serons « immortels » grâce à une succession de vies psychologiquement disjointes, du point de vue de l'agent vivant une de ses vies, celui-ci a l'impression de vivre quelque chose comme « une vie » avec un début et une fin, puisqu'il ne sait pas ce que sera sa vie future, pas plus qu'il n'a de liens psychologiques (mémoire) ou physiques avec sa vie passée. De plus, les probabilités de tomber dans l'ennui sont presque nulles.

³⁴ C'est, semble-t-il, le problème auquel EM a été confrontée, à savoir qu'après un certain temps, elle vécut tout ce qu'un caractère comme le sien pouvait désirer vivre :

Her trouble was it seems, boredom; a boredom connected with the fact that everything that could happen and make sense to one particular human being of 42 had already happened to her. Or, rather, all the sorts of things that could make sense to one woman of a certain character; for EM has a certain character, and indeed, except for her accumulating memories of earlier times, and no doubt some changes of style to suit the passing centuries, seems always to have been the same sort of person. (Williams, 1973, p. 90)

³⁵ Par exemple, Gorman (2016), Wisniewski (2005), Bruckner (2012).

³⁶ Gorman dit sensiblement la même chose : « We have already seen that, for Williams, one condition on the desirability of *any* life is that the person has and is able to pursue her categorical desires. » (2016, p. 4, ital. de l'auteur)

³⁷ Pour illustrer la problématique que soulève sa thèse, Williams fait référence à l'histoire de « Don Juan en enfer » :

The Don Juan in Hell joke, that heaven's prospects are tedious and the devil has the best tunes, though a tired fancy in itself, at least serves to show up a real and (I suspect) a profound difficulty, of providing any model of an unending, supposedly satisfying, state or activity which would not rightly prove boring to anyone who remained conscious of himself and who had acquired a character, interests, tastes and impatiences in the course of living, already, a finite life. (1973, p. 94–95)

Ici se trouve un élément curieux, puisqu'il existe une pièce de théâtre à saveur nietzschéenne écrite en 1903 par George Bernard Shaw, intitulé *Man and Superman*, dont le troisième acte s'intitule *Don Juan in Hell*. Ce troisième acte étant très long, il est généralement joué indépendamment du reste de la pièce, et considéré comme une œuvre en soi. Or Williams, qui en général se dit lui-même un sympathisant de la philosophie de Nietzsche, ne précise pas s'il fait référence à cette pièce, bien qu'il serait tout à fait cohérent qu'il fasse référence à la pièce de Shaw. Il est souvent pensé que le paradis doit être ennuyant et que l'enfer doit être plus distrayant. Dans la pièce de théâtre, Don Juan se retrouve en enfer et s'y ennue énormément, puisque tout ce qui s'y trouve n'est qu'une suite de plaisirs qui ne mène à rien, tout n'y est que complaisance. C'est pourquoi il souhaite trouver un moyen d'aller au paradis, où, pense-t-il, il trouvera des activités qui sont plus porteuses de sens, des activités guidées par la raison et qui impliquent un dépassement de soi :

DON JUAN: On the contrary, here [in Hell] I have everything that disappointed me without anything that I have not already tried and found wanting. I tell you that as long as I can conceive something better than myself I cannot be easy unless I am striving to bring it to existence or clearing the way for it. That is the law of my life. That is the working within me of Life's incessant aspiration to higher organization, wider, deeper, intenser self-consciousness, and clearer self-understanding. It was the supremacy of this purpose that reduced love for me to the mere pleasure of a moment, art for me to the mere schooling of my faculties, religion for me to a mere excuse for laziness, since it had set a God who looked at the world and saw that it was good, against the instinct in me that looked through my eyes at the world and saw that it could be improved. (George Bernard Shaw, *Man and Superman*. Penguin Books : Baltimore, 1903, p. 167)

On ne peut affirmer avec certitude que Williams fait référence à cette pièce de théâtre, mais on remarquera que la seule blague familière qui illustre l'idée populaire selon laquelle l'enfer paraît plus amusant que le paradis ne semble pas soulever le problème dont parle Williams dans TMC ; celui de trouver une activité qui ne se révélera pas ennuyante avec le temps, puisque la blague suppose que l'enfer ne serait pas ennuyant. Tandis que la pièce de théâtre aborde cette problématique. Au final, tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que Williams suppose qu'aucun désir catégorique ne pourra nous permettre d'éviter l'ennui dans un contexte d'éternité, au paradis ou en enfer.

³⁸ La question centrale de l'article de Beglin (2016) est à savoir si nous devrions renoncer à notre mortalité. Dans cet article, il suppose que si nous choisissons l'immortalité, alors nous serons dans l'incapacité de mourir. Il adopte de ce fait ce qu'il appelle la « vraie immortalité », comparativement à « l'immortalité médicale », qui implique plutôt que nous soyons seulement immunisés contre la sénescence et la maladie (2016, note 4). Dans les termes de Steele (cf. intro.), Beglin adopte le NBB : l'immortalité liée au corps de manière nécessaire, l'immortalité avec l'impossibilité de mourir.

³⁹ Pour Beglin, le terme *impensable* employé par Williams renvoie à la notion d'impossibilité : « To satisfy the Unthinkability Condition, then, I suggest, boredom during an immortal life must seem far enough from

the realm of possibility for me that I can't seriously entertain the thought of my becoming bored.» (2016, p. 5)

⁴⁰ Wisniewski semble attribuer le premier type d'ennui à Fischer. Sauf que ce n'est pas clair pour nous que Fischer emploie effectivement cette définition de l'ennui.

⁴¹ Pour une défense similaire, cf. également Gorman, (2016), ou Steele (1986).

⁴² « The above example shows that we can be bored at an instant even though we still have categorical desires. » (Wisniewski, 2005, p. 31)

⁴³ La terminologie « d'ennui par épuisement » et « d'ennui par sentiment du néant de la vie » est empruntée à *L'ennui, étude psychologique*, d'Émile Tardieu, Librairie Félix Alcan, Paris, 1913. Le propos de ce livre, qui traite de la question de l'ennui de manière psycho/philosophique, est moins pertinent aujourd'hui. Par contre, malgré la désuétude de certains propos, ce livre demeure intéressant en raison de ses prises de position concernant le rapport entre l'ennui et la condition féminine. Malgré lui, Tardieu rend apparents le sexisme et les injustices de l'époque et montre la réalité qui était celle de la gent féminine. Il expose le fait que la femme ne pouvait pas avoir de vie propre à elle à cette époque, des désirs pour elle-même. Et que c'était donc dans cette impossibilité de vivre ses propres projets, ou comme dit Williams, ses propres désirs catégoriques, qui menaient particulièrement la femme à l'ennui à cette époque. De là, par hypothèse, il semble que ce ne soit pas une simple coïncidence si la pièce de théâtre *Le dossier Makropoulos* met en scène une femme qui s'ennuie, et qu'à la fin de la pièce ce soit des hommes qui s'opposent à ce qu'elle détruise la formule de l'élixir. Dans nos sociétés modernes que l'on qualifie souvent de sociétés du loisir, il semble que l'ennui soit devenu un sujet désuet, bien que l'ironie semble être que nous ayons forgé nos sociétés du divertissement justement pour éviter l'ennui.

⁴⁴ Dans un certain passage, Williams suppose par ailleurs qu'il se pourrait que le caractère fixe d'Elina ait des expériences variées, et pose la question : « [...] how can it remain fixed, through an endless series of very various experiences? » (1973, p. 90) Ce à quoi Williams répond qu'Elina doit sûrement vivre ces expériences sans qu'elles l'affectent, et ce, parce qu'Elina est détachée et retirée. À première vue, ces propos semblent aller contre la théorie de la monotonie. Même plus, cela semble aller contre la théorie même de Williams. En effet, comment Elina pourrait-elle être menée à l'ennui, si elle est déjà détachée et retirée avant même qu'elle ne vive certaines expériences ? Une réponse possible réside vraisemblablement dans la sous-condition de cohérence par identification : les expériences variées n'ont pas d'effet sur elle, puisqu'elles se situent à l'extérieur de ce qui plaît à son caractère. Ces expériences la laissent indifférente.

⁴⁵ Gorman nomme cet ennui « *Insurmountable overall boredom* », dont la définition est : « Having exhausted all possible things that one could be interested in doing; feeling like there is nothing that will be worthwhile for you to do that will hold your interest and being correct about this. » (2016, p. 12)

⁴⁶ Bien qu'au 19^e siècle, le sentiment du néant de la vie était en vogue, par exemple chez Schopenhauer, Maupassant ou Baudelaire.

⁴⁷ Dans PCM, il affirme : « Most people have categorical desires [...]. » (Williams, 1981, p. 11)

⁴⁸ Gorman (2016) soutient une position similaire.

⁴⁹ Il est à noter que Beglin (2016) et Gorman (2016) ne soutiennent pas exactement la même position que nous. La raison en est, semble-t-il, qu'ils ne prennent pas en considération la condition de cohérence, et plus précisément la sous-condition de cohérence par identification qui limite le nombre de désirs catégoriques disponibles pour un même caractère.

⁵⁰ Comme mentionné au chapitre I, Williams ne soutient nulle part que les désirs catégoriques ont *objectivement* plus de valeurs que d'autres désirs. Or bien des commentateurs présentent intuitivement des

désirs qui semblent porter une certaine « noblesse », des désirs qui semblent plus élevés que d'autres, des désirs qui auraient plus de valeur que d'autres. Si, pour un grand nombre d'entre nous, nous nous reconnaissons dans certains types de désir, c'est peut-être simplement parce que nous sommes nombreux à vouloir aller vers ce qu'il y a de mieux, vers ce qui nous paraît avoir le plus de valeur. Et il se trouve que nous sommes nombreux à reconnaître les mêmes activités comme ayant plus de valeur que d'autres. C'est d'ailleurs la définition de Williams de l'objectivité dans *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), puisqu'il soutient que l'objectivité en éthique relève d'une convergence vers les mêmes désirs, les mêmes intérêts, vers la même manière de vivre :

The process would involve a practical convergence, on a shared way of life. In the case of science, my account of objectivity involved the idea of a convergence that would be *uncoerced*: if it were not uncoerced, we could not explain it as a process that arrives at the truth. In the practical, ethical, case convergence would need to be explained in terms of basic desires or interests, and this also requires the process to be uncoerced. It raises the question of what would count as that. (1985, p. 171, ital. de l'auteur)

Cela dit, cette capacité à reconnaître ce qu'il y a de mieux et cette motivation à aller vers ce qu'il y a de mieux ne doivent pas être confondues avec la notion de désirs catégoriques, qui est indépendante de ces différentes considérations. En effet, il semble que Williams soutienne que nous pouvons avoir des désirs catégoriques envers des objets qui n'ont pas nécessairement objectivement plus de valeur que d'autres. Par exemple, un agent pourrait avoir des désirs catégoriques que plus d'un considérerait au contraire comme moralement inacceptables.

⁵¹ Cf. Beglin (2016, note 5)

⁵² Fischer n'est pas le seul à avoir défendu un tel argument ni le premier. Cf. Corliss Lamont « Mistaken Attitudes toward Death » dans *Journal of Philosophy*, vol. 62, n° 2, p. 29–36.

⁵³ Il est à noter que pour que la position de Fischer réponde adéquatement à la condition de durabilité de Williams, il faut avant tout que l'agent ait *actuellement* des désirs catégoriques fondés sur des plaisirs répétables. Pour respecter ce critère, la thèse de Fischer doit exclure tous les agents dont les désirs catégoriques ne sont pas au départ fondés sur des plaisirs répétables, s'il existe une telle chose. En sorte que d'emblée, si l'on ne rejette pas la condition de cohérence, l'immortalité ne serait pas désirable pour tout le monde. Williams fait face à cette question lorsqu'il examine le désir catégorique optimal lié à la recherche intellectuelle dans un contexte de vie après la mort, au paradis ou en enfer. Il dira alors qu'il laissera de côté les agents qui n'ont pas *dès le départ* un intérêt pour ce type d'activité, puisque cela serait une exigence trop grande pour eux, une exigence que ces agents devraient alors développer au moment de leur mort. : « Let us leave aside the question of people whose characteristics and most personal interests are remote from such pursuits, and for whom, correspondingly, an immortality promised in terms of intellectual activity is going to make heavy demands on some theory of a 'real self' which will have to emerge at death. » (1973, p. 96)

⁵⁴ Ce à quoi Parfit ajoute : « Since it is more controversial, I add, as a separate claim—The right kind of cause could be any cause. » (1984, p. 215) Ce qui importe est que soit maintenue la Relation R par le bon type de causalité, et la bonne causalité peut être *n'importe quelle causalité*.

⁵⁵ Dans *Reasons and Persons* (1984), Parfit dira que l'on pourrait imaginer des agents qui auraient une raison de se croire immortels du fait qu'ils conservent un même corps qui perdure, tout en changeant graduellement d'apparence, et conservant une certaine connectivité psychologique. Puis il dira qu'il est possible que ces agents se disent en regardant vers leur passé que ceux qu'ils étaient jadis n'étaient pas *eux-mêmes* : « When the connections have been markedly reduced—when there has been a significant change of character, or style of life, or of beliefs and ideals—we might say, 'It was not *I* who did that, but an earlier self'. » (1984, p. 304–5)

⁵⁶ Sa conception de l'identité personnelle a une incidence sur les enjeux de justice distributive, et fournit une « certaine défense » (*some defense*) de la position utilitariste, dira Parfit (1973, p. 160).

⁵⁷ Il faut garder à l'esprit ce passage de Williams : « Nothing less will do for eternity than something that makes boredom *unthinkable*. » (1973, p. 95, ital. de l'auteur)

⁵⁸ Cela a été également noté par Fischer : « Williams claims that to lose oneself in intellectual activity is literally to *lose oneself*. » (1994, p. 81, ital. de l'auteur) Ainsi, se perdre soi-même signifie pour Williams une réelle perte de notre individualité. Fischer dira : « [Williams] accuses Spinozistic conception of freedom of aspiring to be free from the self, which entails a loss of individuality itself. » (1994, p. 81)

⁵⁹ La thèse de Spinoza se fonde elle-même sur la philosophie d'Aristote, qui croyait qu'une des vertus fondamentales de l'homme est la rationalité : « L'homme est un animal raisonnable. »

⁶⁰ Nous relevons le fait que cet argument n'aurait aucun sens si Williams prenait l'idée d'être absorbé dans le travail intellectuel au sens populaire. Bien au contraire, lorsque nous sommes absorbés dans le travail intellectuel au sens populaire, c'est que nous avons un désir qui nous pousse à réfléchir, comme le désir catégorique de terminer notre mémoire de maîtrise.

⁶¹ Cela dit, nous comprenons pourquoi Williams pense le contraire. Il a d'ailleurs investi une part de son travail en philosophie à relever les difficultés qui émergent de la relation entre l'agent et ses obligations d'impartialité morale. Cette difficulté est illustrée par Williams dans sa critique d'une expérience de pensée aujourd'hui très connue de Charles Fried :

Surely it would be absurd to insist that if a man could, at no risk or cost to himself, save one of two persons in equal peril, and one of those in peril was, say, his wife, he must treat both equally, perhaps by flipping a coin. One answer is that where the potential rescuer occupies no office such as that of captain of a ship, public health official or the like, the occurrence of the accident may itself stand as a sufficient randomizing event to meet the dictates of fairness, so he may prefer his friend, or loved one. Where the rescuer does occupy an official position, the argument that he must overlook personal ties is not unacceptable. (Fried, *An Anatomy of Values*, Cambridge, Mass., cité dans Williams, 1981, p. 17)

Il faut imaginer qu'un agent ait à sauver une de deux personnes ; et qu'une de ces personnes lui est chère, nommément sa femme. Si l'agent n'est pas un capitaine de navire ou un employé du système de santé, alors l'évènement semble suffisamment aléatoire pour que l'agent soit moralement justifié de préférer sauver sa femme. Par contre, si l'agent occupe une position officielle, alors l'argument selon lequel il devrait endosser une attitude impartiale et négliger le fait qu'une des deux personnes est sa femme semble tenir la route. Or demande Williams, si l'agent occupant une position officielle doit être impartial dans la situation, cela veut-il dire qu'il doive tirer à pile ou face la vie de sa femme ? En fait, Williams pense que l'agent serait justifié de choisir sa femme, simplement du fait qu'il a un attachement à celle-ci : « But the point is that somewhere [...] one reaches the necessity that such things as deep attachments to other persons will express themselves in the world in ways which cannot at the same time embody the impartial view, and that they also run the risk of offending against it. » (1981, p. 18) Certains penseurs vont tenter de justifier la préférence de l'agent en prétextant que dans une telle situation sa préférence est moralement permisible. Par exemple, quelqu'un qui souscrit à l'utilitarisme de la règle pourrait soutenir que dans une telle situation il importe que veillent l'un sur l'autre les partenaires amoureux, comme une « assurance maison » (Williams, 1981, p. 18). Or, cette tactique ajoute *une pensée de trop* (*one thought too many*) :

But this construction provides the agent with one thought too many: it might have been hoped by some (for instance, by his wife) that his motivating thought, fully spelled out, would be the thought

that it was his wife, not that it was his wife and that in situations of this kind it is permissible to save one's life. (Williams, 1981, p. 18)

De cette histoire, Williams en conclut que nos vies doivent avoir une substance si nous voulons qu'elles aient un sens. Cette substance se manifeste concrètement dans nos caractères, et notamment dans nos projets et engagements, et dans nos désirs catégoriques. Si nous adhérons à un système moral impartial, c'est en vertu même de ces éléments substantiels, et c'est pourquoi on ne peut accorder une importance absolue à un tel système. Conséquemment, pense-t-il, une philosophie dans une forme kantienne ou utilitariste qui traite les personnes comme des abstractions sans caractère nous entraîne sur une mauvaise piste, puisqu'elle se dispense de ce qui limite et aide à définir la moralité (Williams, 1981, p. 19). En peu de mots, il faut considérer, lors de nos délibérations morales, le caractère singulier de chacun des agents.

⁶² Titre français : *Du sentiment tragique de la vie*.

⁶³ Rosati estime que la position de Williams est sous-déterminée, et qu'étant donné que de tenter d'imaginer en quoi consisterait l'immortalité (il faut y entendre l'éternité) est presque impossible, mieux vaut se rabattre sur une plus humble « extension de la vie ». Par contre, elle laisse à son tour indéterminé ce qu'elle entend par « extension de la vie » et ne précise pas de combien de temps la vie devrait être prolongée. Tout au plus pense-t-elle que le double de la durée d'une vie « normale » est imaginable, et c'est approximativement le cadre conceptuel avec lequel elle décide de travailler. L'objectif de Rosati est de montrer en quoi une extension de vie, que ce soit de 10 à 150 ans, nous paraît instinctivement attirante et nous fournirait une raison de demeurer en vie.

⁶⁴ Le désir de préserver notre sentiment d'exister ne doit pas être confondu avec d'autres désirabilités ressenties envers la vie et qui reposent sur une myriade de petits plaisirs que nous pourrions ressentir au fil des jours : « You awaken in the morning, aware of the morning light seeping into your room, the feel of the sheets against your skin, the warmth of the blankets. » (Rosati, 2012, p. 369) Qui plus est, le désir de préserver ce sentiment d'exister n'est pas comparable avec cette idée que la vie aurait ou non une valeur en soi. À ce sujet, Rosati mentionne (2012, p. 369-370) la position de Raz (2001), qui soutient que la vie n'est pas valable de manière inconditionnelle et intrinsèque. Encore, elle compare la position de Raz (2012, note 76) à celle que développe Nagel dans « Death » (1970). Dans cet article, Nagel soutient que la vie tire sa valeur des expériences qu'elle contient, mais qu'elle aurait également une valeur additionnelle positive, puisque l'expérience générale de la vie apporterait une valeur supplémentaire à la valeur des expériences particulières : « The additional positive weight is supplied by experienced itself, rather than by any of its contents. » (Nagel, 1970) Rosati est d'accord avec Nagel. Elle pense cependant que ce que dit Nagel ne capture pas ce qu'elle a en tête.

⁶⁵ Rosati utilise la notion de valeur « apparente », parce que le reste de la discussion pourrait être comprise autant en termes « réalistes » qu'« irréalistes ».