

## Pourquoi nous avons neuf vies comme les chats ?

### **Pourquoi nous avons neuf vies comme les chats**

Paul JORION

in Papiers du Collège International de Philosophie, Numéro 51, *Reconstitutions*, 69-80, 2000

Armel et moi nous nous sommes arrêtés sur le côté Ouest de la rue de Condé. Francis, – qui sait que nous allons prendre le métro à Odéon, s'est arrêté lui aussi. Mais Isabelle, qui ne connaît rien à nos projets, a déjà traversé la rue. Elle s'aperçoit soudain qu'elle est la seule à l'avoir fait, et revient sur ses pas. Mais une voiture débouche à toute allure, qui ne pourra pas l'éviter.

Quelques instants plus tard je m'entends dire à Isabelle : « J'ai vu votre sang sur la rue ». Armel lui dit : « La voiture est passée à quelques centimètres de vous ».

Dans la nuit je m'éveille et je pense : « Je l'ai vraiment vue morte : j'ai véritablement vu le sang d'Isabelle sur la chaussée. Aussitôt après je l'ai vue vivante, mais pendant une fraction de seconde je ne l'ai pas imaginée, mais littéralement vue morte ». Je me dis, **le monde a bifurqué**, je me suis trouvé un moment dans un monde où Isabelle a été tuée, puis aussitôt, dans un monde où, – Dieu merci –, elle était en vie. Est-ce que ma vision de l'accident ne suppose pas la brève coexistence de deux états-de-choses incompatibles ? coexistence qui se résoudrait **comme en mécanique quantique par la synthèse soudaine de deux états également possibles et jusque-là superposés (la fameuse « réduction du train d'ondes »)** ? Je pense à ce que rapportent certains rescapés d'un état « proche de la mort » et qui disent avoir éprouvé le sentiment que leur conscience (*âme*) « survole » la scène où leur corps lutte entre la vie et la mort. Ils affirment aussi que cette contemplation s'est interrompue brutalement et qu'ils ont

alors repris conscience, autrement dit, que leur conscience s'est soudain trouvée réunie à leur corps meurtri dans un processus de réduction comparable à celui que subit un train d'ondes au niveau quantique.

Je me rendors. Quelque temps plus tard, toujours au milieu de la nuit, je me réveille et, en l'espace de quelques minutes, une suite de conséquences philosophiques de l'hypothèse des mondes parallèles précipite dans ma réflexion : un torrent déductif où figurent **une réconciliation des points de vue réaliste et idéaliste, une confirmation de la conception leibnizienne du « meilleur des mondes possibles », une expansion du *cogito* cartésien, le rôle joué par la Raison dans l'histoire, ce qu'il faut penser de l'idée que le temps aurait une réalité purement psychologique, enfin, comment concevoir (de manière non-contradictoire) la nature de l'Être-donné.**

Bien entendu, le matin au réveil, je ne crois plus à aucune de ces sornettes, dont j'attribue l'élaboration au relâchement de l'esprit critique propre aux réflexions nocturnes. Et pourtant, au cours de la journée, je retourne à plusieurs reprises vers ces réflexions, étonné de la **qualité esthétique d'une démarche apportant des réponses à certaines questions philosophiques classiques** à partir de l'hypothèse des mondes parallèles. **C'est ce sentiment de la beauté de la cascade déductive** qui m'encourage à la mettre sur le papier, en dépit de ce que je considère comme sa plausibilité quasiment nulle.

Ce qui m'a frappé au cours de ma réflexion nocturne, c'est non seulement l'aisance avec laquelle l'ensemble des questions qui se sont présentées à ma réflexion trouvaient une solution, mais surtout comment celles-ci – qui m'apparaissaient jusque-là disjointes – se retrouvaient **harmonieusement organisées en un tout**, du fait précisément qu'une solution leur était apportée dans un ordre logique particulier. Nous nous étions faits à l'idée que la science était le domaine des questions qui trouveraient réponse, la **philosophie** au contraire, celui des celles qui resteraient ouvertes. Mais la science nous a, à tort ou à raison, déçus sous ce rapport. L'inversion des perspectives s'applique-t-elle aussi à la philosophie, à savoir, que **ses questions à elle se révéleraient solubles** ?

**Mais quelle foi accorder à un système du monde dont le seul mérite serait de résoudre un sous-ensemble important des questions qui ont retenu, au cours des âges, l'attention des philosophes ? Autrement dit, quelle garantie nous apporte quant à sa vérité une théorie dont la seule vertu est celle de sa cohérence, sa capacité-même à**

« faire système » ? Une telle disposition à répondre sans se contredire à ces questions, lui assurerait-elle, de manière inductive, une vraisemblance, qui, sinon, au vu de son contenu propre, lui serait spontanément refusée ?

Un débat intellectuel a eu lieu récemment dont l'objet était que les philosophes se méprennent le plus souvent quant à la signification des positions défendues par les scientifiques, la portée épistémologique des théories et des faits à partir desquels ils construisent une argumentation philosophique leur échappant en réalité, si bien que, contrairement à ce qu'ils imaginent, les philosophes ne bâtissent pas à partir de la science, mais se contentent d'y trouver, de manière très lâche, une « source d'inspiration » (cf. Sokal & Bricmont 1997, Bouveresse 1999). Une occasion m'est offerte ici de répondre indirectement à cette accusation en mettant en évidence ce qui se produit quand un philosophe prend au sérieux ce que disent les scientifiques, en l'occurrence pour ce qui touche à la **théorie dite des « mondes multiples » qui suppose que l'univers se fend de manière incessante en une multitude de mondes parallèles.** L'aboutissement de ma réflexion, présenté en deux temps est, comme on le verra, surprenant à chacune des étapes de son développement.

Les comportements inattendus au niveau microscopique des particules élémentaires qu'étudie la mécanique quantique sont quelquefois présentés au profane par le biais de l'expérience mentale dite du « chat de Schrödinger », laquelle débouche sur l'hypothèse induite des « mondes multiples ». La prémisse est celle **d'états concurrents de la réalité qui demeurent superposés jusqu'à ce qu'un événement tel que leur observation, – ou plutôt l'interaction avec eux que suppose leur mesure, les oblige à choisir une manière de se présenter, et cela sans que l'alternative implicite à la superposition initiale perde pour autant de sa réalité.** L'interaction – dont la mesure n'est que l'un des avatars possibles – est alors à l'origine **d'une bifurcation de mondes entre deux de leurs états possibles.**

Dans l'expérience mentale imaginée par Erwin Schrödinger dans les années trente du siècle dernier, un chat, dont la survie ou la mort dépend de la brisure d'une fiole de cyanure déterminée par une variation quantique ayant une chance sur deux de se produire (réduction d'un train d'ondes), se retrouve simultanément mort et vivant dans deux univers également possibles mais ayant « bifurqué », ayant divergé l'un de l'autre. **Le chat est à la fois mort et vivant mais dans deux mondes en voie de séparation,**

l'ontologie sous-jacente à cette conception étant donc celle de **myriades d'univers co-existants, chacun évoluant selon un scénario qui lui est propre**, d'où l'appellation pour cette interprétation de la mécanique quantique, d'hypothèse des *mondes multiples* (*parallèles*).

**Ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été évoqué dans les discussions relatives au chat de Schrödinger, c'est ce que celui-ci en pense. Sans doute parce que l'auteur de l'expérience mentale supposait que l'animal n'est pas pleinement conscient de ce qui lui arrive.** Remplaçons alors le chat par un être humain pour rendre le cas de figure plus instructif. Si ce dernier est à la fois mort et vivant, on peut supposer que les principes courants en matière de conscience restent d'application, à savoir que, **primo, dans le monde où il est mort, son cadavre est privé de conscience, alors que secundo, dans le monde où il demeure en vie, son corps continue à être doué de conscience, c'est-à-dire, a la conscience d'être en vie** (quand il n'est pas endormi, évanoui ou dans le coma). Autrement dit, **en cas de divergence entre deux scénarios où dans l'un, l'individu meurt, alors que dans l'autre il demeure en vie, la conscience de soi doit nécessairement s'attacher au scénario où la capacité métabolique du corps reste entière.**

Or l'existence de telles bifurcations entre mondes possibles a été, selon les représentants d'un courant important parmi les physiciens contemporains, prouvée au delà de tout doute raisonnable. Je vais tirer de cela un certain nombre de conséquences. La première est la suivante : **s'il existe certaines stratégies de vie concurrentes où le choix malheureux signifie la mort inéluctable de celui qui le pose, son auteur ne s'en apercevra jamais, sa conscience de soi restant nécessairement attachée à celui (ou ceux) des mondes multiples où il reste en vie, – quelle que soit la faible probabilité du scénario auquel celui-ci (ou ceux-ci) correspond(ent).** Il ne s'apercevra donc pas que son choix fut en réalité malencontreux. Dans les narrations autobiographiques qu'il tiendra dans le monde où il survit, il ira même jusqu'à justifier à qui veut l'entendre la justesse de son pauvre jugement, renforçant ainsi involontairement sa tendance aux choix tactiques médiocres. Cette stratégie se poursuivra jusqu'au moment où il se heurtera à une situation où sa probabilité de survie sera devenue cette fois objectivement nulle. Nous connaissons tous des individus très fiers de leurs prouesses et tels que nous n'attribuons aucun rôle à leur talent dans ce qui leur arrive de positif mais seulement à la chance incongrue dont ils semblent bénéficier.

Ce phénomène expliquerait une observation faite par les psychologues – évoquée dans le contexte de l'irrationalité des comportements des joueurs compulsifs (Tversky & Wakker 1995) **la persistance dans l'erreur propre à l'espèce humaine**, et qui la distingue à ce point de vue des autres animaux. L'autoréflexion propre à la conscience qui s'auto-congratule (« mon choix tactique était judicieux ») au sujet d'un comportement qui a conduit dans un monde parallèle à une mort certaine, est indispensable pour qu'une telle tendance se développe : l'animal privé de conscience est confronté à l'*objectivité* de la réussite ou de l'échec de ses comportements ; au contraire, **l'homme dont la conscience s'attache nécessairement au monde où son corps demeure en vie, est encouragé à persévérer, quelle que soit la stupidité objective de son jugement quant à la tâche d'assurer sa survie.**

Et puisque j'ai évoqué ici le jeu, il m'est permis, dans la perspective des mondes multiples, de poser le théorème suivant : ***La roulette russe est une activité sans risque et qui peut rapporter gros.*** (Une proposition identique vaut pour tous les sports dits *extrêmes*). Il s'agit là en fait d'un simple corollaire de ce que je viens d'avancer : **le joueur s'en sort – du moins dans sa propre histoire, celle à laquelle s'attache sa conscience de soi – tant qu'il existe dans l'éventail des scénarios possibles, au moins l'un où il reste en vie. La chance de survie étant fixée ici, – selon la règle du jeu, à cinq chances sur six, le sujet s'en sort toujours. Bien sûr, dans la vie des autres, il meurt nécessairement une fois sur six, mais pour ce qui est de la sienne propre, le risque est nul qu'il disparaisse du fait de sa participation au jeu : il mourra sans aucun doute un beau jour mais pour une autre cause, lorsque sa chance de survie dans l'ensemble des scénarios possibles qui s'ouvrent à lui est devenue nulle, ce qui veut dire que dans la plupart des cas, il mourra « subjectivement » de mort dite naturelle**, du fait de la corruption ultime de son corps matériel. La persistance du jeu au cours des siècles récents, en dépit de son danger apparent, est une conséquence de la vérité du théorème.

J'ai mentionné le fait que dans le monde d'un joueur de roulette russe ses partenaires de jeu meurent une fois sur six, alors qu'en ce qui le concerne personnellement cette probabilité est réduite à zéro. **De manière plus générale, les acteurs qui meurent de mort violente dans mon histoire personnelle mènent en réalité une vie beaucoup plus paisible dans leur propre vie (l'expérience subjective qu'ils en ont). Inversement, la vie aventureuse que je mène apparaît beaucoup plus dangereuse à**

mes contemporains qu'à moi-même, ma capacité effective à m'en sortir indemne étant, comme on l'a vu, considérable. Cette constatation peut être généralisée en un deuxième théorème : *Chacun mène (subjectivement) une vie beaucoup plus paisible que celle que ses contemporains observent.*

L'histoire de sa propre conscience suit donc nécessairement une pente « optimiste » selon laquelle, en gros, on s'en sort, sinon toujours, du moins un certain nombre de fois. Le concept classique de *providence* désigne ce principe que chacun observe à l'œuvre pour ce qui touche à sa propre existence. Cela explique en particulier pourquoi une proportion importante de situations fortement compromises connaissent cependant un dénouement heureux, dit « providentiel », et cela en dépit de la probabilité objectivement faible de tels retournements de situation. Ainsi, malgré l'inéluctabilité objective d'une guerre mondiale thermonucléaire, – en raison du malentendu culturel régnant entre protagonistes surarmés et enclins au raisonnement paranoïaque, – nous avons tous, lecteurs potentiels de mon texte, survécu à la troisième guerre mondiale.

Une série de questions qui vont de soi pour tout individu au sein de la culture occidentale, « Pourquoi moi, ici et maintenant ? Quelle est la signification du monde qui m'entoure par rapport à ma propre existence ? », etc. reçoivent alors chacune une réponse presque évidente et, ensemble, elles s'articulent en un tout esthétiquement satisfaisant.

Ma conscience se manifeste nécessairement au sein du seul monde où mon existence est possible. Mais comme il s'agit, parmi la multitude des mondes avérés, du seul où mon existence est à même de se manifester, au sein de ce monde singulier, mon existence n'est pas contingente mais nécessaire : ce monde singulier et mon existence en son sein sont consubstantiels. Y étant nécessaire, ma présence au sein du monde auquel je participe est ontologiquement non-problématique. L'évidence de cette thèse s'imposerait d'elle-même s'il nous était donné d'observer simultanément notre présence ici et maintenant dans le seul monde que nous habitons, et notre absence totale dans les myriades d'autres mondes parallèles où notre existence est impossible. Cette expérience est bien entendu irréalisable puisque l'observation par nous d'un autre monde singulier que celui auquel nous appartenons, impliquerait notre présence nécessaire en son sein, ce qui est contradictoire.

Ma nécessité au sein d'un monde singulier s'accompagne de celle de tous les événements qui ont précédé mon apparition dans son histoire. Ceux-ci ne sont cependant pas significatifs du seul fait de ma propre existence : ils sont significatifs aussi bien par rapport à l'ensemble de mes six milliards de contemporains. Cela dit, il serait toutefois non-pertinent pour moi de m'interroger quant à ce qui pourrait m'apparaître éventuellement comme la bizarrerie – due à son improbabilité – de leur séquence : c'est leur configuration particulière qui m'a rendu possible, tout autre séquence a débouché sur des mondes ontologiquement distincts ; les événements qui ont présidé à l'existence de ceux-ci seraient-ils même plus « plausibles » que je n'y demeurerais pas moins impossible.

Le prix ontologique à payer pour l'existence parallèle de myriades de mondes contingents est la nécessité en-soi de chacun de ceux-ci, c'est-à-dire la nécessité intrinsèque de chaque événement qui y intervient, au sein de sa propre séquence, ce que l'on est convenu d'appeler « déterminisme ». Prenons l'exemple d'une succession peu probable d'événements : ma mère survit à la deuxième guerre mondiale en raison des circonstances suivantes. Sa propre mère, ma grand-mère – non-juive –, meurt en 1941, en Belgique occupée, d'un cancer à évolution très rapide. Mon grand-père – juif – se retrouve chef de famille ayant la responsabilité d'enfants non-juifs, et pour cette raison échappe de peu à la déportation.

J'ai souvent songé à la rationalité inattendue du nazisme qui – prenant à la lettre la logique généalogique juive – a permis la survie de mon grand-père alors que ses frères et soeurs disparaissaient dans les camps. Au sein d'une approche de type « mondes multiples », mon interrogation n'a cependant pas lieu d'être : ma propre existence suppose automatiquement qu'au sein du monde qui est le mien, les Nazis adoptèrent une logique matrilineaire pour leur façon d'établir la généalogie des Juifs. Cela ne veut pas dire que mon existence explique ou justifie leur démarche ; cela veut dire simplement que le seul monde possible où mon existence se manifeste est celui où les Nazis appliquèrent à l'extermination des Juifs une logique matrilineaire ; dans celui, ou ceux, où – dans une perspective de rationalité moindre – ils adoptèrent une logique patrilinéaire, je ne suis tout simplement pas né.

Autre exemple, pendant 200 000 ans les Néanderthaliens sont contemporains des Homo Sapiens. Pourquoi ont-ils alors disparu ? La question est en réalité indifférente

par nécessité logique. En effet, dans un monde parallèle, un sujet conscient se constate Néanderthalien et se pose naïvement la question symétrique à la mienne : qu'est-il donc advenu des Homo Sapiens ?

Je n'ai donc pas à me préoccuper du pourquoi des conditions de ma propre existence : il s'agit là d'un donné nécessaire à mon monde singulier. Non parce que mon existence donnerait un sens à ce monde, mais parce qu'à l'intérieur de ce monde singulier, il existe une double nécessité : de son déroulement tel qu'il a été, et de ma présence en son sein à une époque donnée. Autrement dit, mon existence impose une contrainte rétrospective sur le monde au sein duquel j'interviens : mon existence est contingente dans la perspective de tous les mondes possibles, mais elle est nécessaire à l'intérieur du monde singulier dont je parle, à partir duquel je parle. Ce qui implique que, de mon point de vue, je vis nécessairement dans celui des mondes multiples où je trouve automatiquement ma place, puisque non seulement tous les événements qui y ont eu lieu avant ma naissance sont compatibles avec celle-ci, mais aussi parce que tant que je demeure en vie tous les événements contemporains me sont nécessairement eux aussi com-possibles.

Nous sommes tous – l'ensemble des contemporains – ceux dont l'existence impose un système de contraintes identiques sur l'existence passée du monde, et il en va de même, partout et toujours, pour toute « cohorte » quelconque de contemporains. Et cela établit entre eux une contrainte leibnizienne de « com-possibilité » : quelle que soit la variété apparente de mes contemporains, nous sommes liés par le fait que notre émergence simultanée à l'existence est « com-possible » : compatible avec l'histoire antécédente d'un monde singulier

Et il en va de manière symétrique pour l'avenir. Le monde que l'on offre à sa descendance est le même que le sien, du moins jusqu'au moment où ils sont conçus. Ensuite, chacun de ces mondes se met tout aussitôt à bifurquer. Du coup, il n'est pas entièrement vain d'entretenir le souci généreux de léguer un monde meilleur à ses enfants : le leur est nécessairement identique au nôtre sur une partie de son histoire en tant que soumis au même système de contraintes qu'exige son histoire antérieure ; le monde de mes enfants ne peut commencer à bifurquer qu'après que j'y ai moi-même vécu un certain temps.



La fin de ma com-possibilité avec mon monde signale ma mort. Dans le vieillissement mon métabolisme s'épuise à maintenir la com-possibilité de mes cellules et de mes organes avec le monde auquel j'appartiens. Tant qu'il en existe au moins un où mon existence est possible, ma conscience lui reste attachée. Cela m'autorise à toujours me trouver dans ce qui est pour moi le meilleur des mondes possibles, celui où – parfois contre toute vraisemblance – je demeure en vie. On a redécouvert bien sûr ici la thèse leibnizienne mais par le biais d'une ironie : chacun vit dans le meilleur des mondes possibles, mais sans qu'il existe pour autant un univers unique qui disposerait de cette propriété. Notre monde à chacun n'est le meilleur des mondes possibles que parce que ceux-ci existent en arrière-plan en quantité astronomique, du fait de leur disposition incessante à diverger les uns des autres pour s'engager sur des trajectoires distinctes, et que notre conscience, – étant liée à notre corps matériel – dispose automatiquement de la capacité providentielle à s'attacher à celui qui nous punit le plus bénignement pour nos erreurs. Par ailleurs, cette harmonie ne résulte pas comme chez Leibniz d'une volonté divine extérieure à ce monde mais du flou ontologique qui caractérise la nature au niveau quantique. [Hegel affirme de cette volonté divine chez Leibniz qu'elle est l'« égout par lequel toutes les contradictions s'évacuent » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, III : 348)].

D'où une conception qui débouche sur une *réconciliation de l'idéalisme et du réalisme*. Le monde existe effectivement, mais celui que j'observe est par nécessité « mon monde » : celui dont les contraintes justifient mon émergence à l'existence. Ce n'est pas celle-ci qui procure au monde sa signification mais elle contribue à la signification de ce monde singulier au sein duquel j'existe : celui-ci est bien mon monde à moi et je le partage avec mes contemporains, même si leurs parcours en son sein n'arrêtent pas de diverger par rapport au mien. D'où une extension possible du *cogito* cartésien : « Je pense donc je suis, je suis donc mon monde est d'une certaine manière ». Le fait de ma conscience me permet d'appréhender le monde où j'existe, et cette existence est consubstantielle avec un monde singulier : il y a sur ce monde une contrainte qui est celle de ma com-possibilité avec tout ce qui d'autre le compose. Le fait que je pense ne façonne pas le monde ni ne le détermine *a posteriori*, mais moi et le monde singulier au sein duquel j'apparais, nous sommes solidairement liés dans le tissu d'un scénario unique parmi des myriades d'autres qui sont non seulement possibles mais se réalisent également par ailleurs.

De même, mon existence et la conscience que j'en ai, après que se sont succédées un nombre considérable de générations, suppose la reproduction de comportements similaires et solidaires sur une longue période. En fait, plus j'apparais loin dans l'histoire, plus mon existence suppose – comme contrainte –, une survie plus longue de l'espèce, dont la probabilité dépend de l'amenuisement des attitudes auto-destructrices, et de l'émergence au contraire de comportements de plus en plus unifiés. Autrement dit, plus j'interviens tard dans l'histoire de mon monde plus mon existence suppose un progrès dans la *réconciliation* de l'espèce avec elle-même. On n'observe pas là l'exercice d'un principe évolutionniste, mais les implications d'une contrainte rationnelle. C'est-à-dire, plus loin j'apparais dans l'histoire de mon monde, plus mon existence suppose l'exercice de la *raison* dans l'histoire de ce monde. Mais aussi, et quel que soit le moment où une conscience se révèle à elle-même, celle-ci constatera nécessairement dans la période qui l'a précédé cet exercice de la raison dans l'histoire qui l'a précédée. Comme le conçoit Schelling, « la nature comme le savoir est un système de raison » (Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, III : 515).

Plus spécifiquement : mon existence n'interdit pas la barbarie nazie dans les années qui précèdent immédiatement ma naissance, mais elle suppose la rationalité minimale qui leur fait adopter la conception juive de la généalogie quand ils entreprennent l'élimination des Juifs. Ainsi, chacun appartient pleinement à son époque, et seulement à elle. Ce n'est pas par hasard que je nais en 1946, c'est là que s'ouvre l'univers de ma possibilité : ni avant, ni après mais à ce moment là même dans un monde singulier.

Chacun se voit ainsi offrir son époque comme un bien inaliénable : c'est celle non seulement où il est devenu possible mais aussi celle où son absence serait marquante, s'inscrirait positivement comme une lacune. Je porte dans mon essence l'empreinte de la barbarie qui a précédé de peu ma naissance, ainsi que de celle qui m'entoure depuis. Autrement dit, elle ne m'est pas étrangère, je suis du monde où elle est : il y a consubstantialité, il y a harmonie automatique entre mon époque et moi-même ; j'en suis le fruit, et elle-même porte – en creux – mon empreinte : il est impossible que je n'y sois pas apparu.

Il y a quelques années, John Barrow et Frank Tipler (1986) ont proposé leur « principe cosmologique anthropique ». Partant de la constatation qu'un monde

susceptible d'engendrer des créatures telles que nous est contraint de manière très spécifique et à l'intérieur d'un éventail très étroit de valeurs possibles pour les constantes physiques universelles, Barrow et Tipler considèrent l'existence d'un tel concours de circonstances comme improbable, et résultant nécessairement d'un dessein. Le caractère sidérant d'une telle coïncidence s'évanouit cependant s'il s'avère qu'il existe par ailleurs des myriades d'univers parallèles où ces constantes possèdent des valeurs différentes. **La constatation censée « significative » de la très faible probabilité d'un univers « anthropique » se révèle en réalité triviale si les univers sont multiples.** Sous sa forme alors banalisée le « principe cosmologique anthropique » se reformule de la manière suivante : *Nous apparaissions nécessairement dans le monde où nous sommes possibles, et nous sommes absents par définition de tous les autres.*

En conséquence, il est très peu vraisemblable qu'il existe d'autres systèmes stellaires habités dans tout monde où je suis moi-même présent : la chaîne d'événements nécessaires à l'apparition de la conscience sous la forme que j'observe en moi et chez mes semblables est trop singulière pour que l'on puisse imaginer que quelque part ailleurs dans ce même monde elle se soit développée sous une forme analogue. De ce point de vue, Barrow et Tipler ont sans doute raison : la signification de notre monde réside d'une certaine manière en nous-mêmes. Et à l'intérieur de chaque monde possible où la conscience apparaît, c'est la forme sous laquelle elle se manifeste qui lui procure sa signification, au sens où, comme l'affirme Schelling, l'homme, ou sous sa forme généralisée, la Raison, est le moyen par lequel la Nature prend conscience d'elle-même (Schelling cité par Hegel : 517).

De même qu'il existe des myriades de mondes possédant leur propre histoire, de même il en existe des myriades d'autres où le temps n'a jamais eu lieu, soit que les trains d'ondes au niveau quantique ne se sont jamais réduits en l'une ou l'autre de leurs expressions phénoménales possibles, soit que leurs manifestations se sont toujours annulées sans jamais déboucher sur la dissymétrie qui instaure une histoire dans son irréversibilité. Dans la mesure où il existe des mondes sans histoire, il est permis d'évoquer comme le font les physiciens, la « réalité purement psychologique du temps ». Mais un monde sans histoire est aussi un monde où la conscience n'apparaîtra jamais. **Le temps est donc nécessaire pour qu'il puisse exister un jour une « réalité psychologique » de quoi que ce soit. Il n'est donc pas exact de dire que le temps n'a qu'une existence**

« psychologique » : le fait psychologique, c'est-à-dire le fait d'une représentation au sein d'une conscience, ne peut intervenir que dans un monde déjà pourvu d'une chronologie.

Il demeure que certains mondes possibles sont privés d'histoire.

Il est maintenant tentant de démonter l'échafaudage qu'a constitué dans mon exposé l'hypothèse des mondes multiples et d'examiner ce qui en résulterait. A savoir, les réponses apportées aux questions philosophiques évoquées seraient-elles également valides si les savants se trompaient en réalité et si l'interprétation spontanée que nous avons de l'univers, à savoir qu'il est unique, était après tout la bonne ? Si oui, ce qui apparaîtrait alors, c'est que les questions que la philosophie se pose, formaient déjà système, préalablement au fait qu'on leur apporte une réponse qui les lie sur le mode déductif. Autrement dit, en posant les questions qu'elle a posées au fil des âges, la philosophie aurait en réalité postulé une ontologie très spécifique, mi-réaliste, mi-idéaliste, qui comprend à la fois une représentation modélisée de ce monde et ce qui s'approche de plus près de ce qu'un être humain peut considérer comme étant sa signification en soi, et par rapport à lui.

De plus, la raison pour laquelle le simple fait de poser de telles questions s'assimile à un amour de la sagesse deviendrait évident. Notre présence nécessaire au sein d'un monde fait tout entier d'existences com-possibles propose les termes d'une réconciliation : comment oeuvrer à maximiser cette com-possibilité en étendant la compatibilité et la complémentarité des consciences. Ce monde dans l'horreur propre au temps où nous sommes nés (je m'adresse ici à mes contemporains) est bien le nôtre d'une manière non-contingente. Si nous ne l'aimons pas, libre à nous de le changer. Ce faisant, nous ne modifierons sans doute jamais qu'un monde singulier parmi des myriades de mondes parallèles, mais il nous est du moins offert d'en transformer un. Et pour ce faire, nous disposons d'un atout majeur : nous avons, pareils aux chats, la capacité de nous tromper du tout au tout quant à la manière de le faire, huit fois.

### **Références:**

Barrow, John D. & Tipler, Frank J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford : Oxford University Press, 1986

Bouveresse, Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie, De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris : Éditions Raison d'Agir, 1999

Griswold, Charles S. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999

Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy*, III, [1840] Lincoln : University of Nebraska Press, 1995

Jorion, Paul, Le secret de la chambre chinoise, *L'Homme*, 150 : 177-202, 1999

Price, Michael, *Frequently Asked Questions about Many-Worlds*, <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1756/everett.txt>

Sokal, Alan & Bricmont, Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris : Odile Jacob, 1997

Tversky, Amos & Wakker, Peter, « Risk Attitudes and Decision Weights », *Econometrica*, 1995, vol. 63, i, 6 : 1255-1280