

# Une défense de l'hédonisme psychologique

Stéphane Lemaire

Je voudrais soutenir ici que l'hédonisme psychologique n'est pas la thèse abominable et indéfendable que l'on prétend souvent. En réalité, il me semble que sa grande impopularité repose dans une large mesure sur des confusions. C'est pourquoi je vais m'efforcer de distinguer cette thèse d'un certain nombre d'autres thèses hédonistes qui pour certaines sont fausses de façon assez évidente. Puis j'en viendrai à une évaluation plus précise de l'hédonisme psychologique tel que je souhaite le défendre. Je proposerai alors deux arguments en faveur de cette thèse et je réfuterai l'argument le plus solide qui ait été proposé contre. Enfin et pour finir, je discuterai quelques contre-exemples qui me conduiront à apporter quelques restrictions quant à l'extension qu'on peut donner à cette thèse.

\*  
\* \*

## 1. Quelques variétés d'hédonisme

L'hédonisme psychologique est la thèse selon laquelle si un agent désire un certain objet, alors il croit que cet objet lui apportera du plaisir ou le soulagera d'un déplaisir. C'est donc de façon un petit peu plus précise la thèse suivante :

*L'hédonisme psychologique (HedPsy1)*

Si un individu désire que  $p$ , alors il croit, au moins implicitement, que la situation décrite par  $p$  est susceptible d'être plaisante et/ou de le soulager d'un déplaisir ou de lui éviter un déplaisir.

où  $p$  est une proposition ou encore la description d'une situation.

*Stéphane lemaire*

Cette thèse doit en premier lieu être distinguée de l'hédonisme moral qui est une conception particulière et très restrictive du conséquentialisme, une thèse qu'on peut attribuer à Bentham :

*L'hédonisme moral*

Nos actions doivent maximiser le plaisir dans le monde.

On voit en effet immédiatement que l'hédonisme moral est une thèse morale, normative, alors que l'hédonisme psychologique affirme un fait à propos de la nature humaine. En outre, l'acceptation de l'hédonisme psychologique n'implique en aucune mesure l'hédonisme moral et cela pour deux raisons. Premièrement, accepter l'hédonisme psychologique ne nous oblige pas à considérer que le plaisir est la seule valeur. Deuxièmement, même si on en venait à accepter que le plaisir est la seule valeur, on pourrait encore nier que nous avons le devoir de maximiser cette valeur. Pour cela, il suffit d'arguer que des principes de justice nous obligent à nous préoccuper de la distribution du plaisir et que ceux-ci l'emportent sur la simple maximisation de cette valeur.

Mais cette première distinction n'est pas suffisante. Il nous faut maintenant voir que l'hédonisme psychologique se distingue d'un certain nombre d'autres thèses psychologiques plus ou moins proches. En premier lieu, l'hédonisme psychologique (HedPsy1) n'est pas la thèse selon laquelle la réalisation de nos désirs nous apporte toujours du plaisir. Cette dernière thèse est d'ailleurs clairement fautive et les exemples ne manquent pas pour la réfuter. Cependant, même s'il est parfaitement clair que l'hédonisme psychologique est une thèse qui concerne nos croyances à propos des objets que nous désirons, la thèse (HedPsy1) doit encore être distinguée d'une thèse qui a été défendue par les empiristes anglais, que l'on présente d'ailleurs souvent comme l'hédonisme psychologique et que j'appellerai pour ma part l'hédonisme humien. Cette thèse apparaît par exemple chez Hume qui écrit dans *Le Traité de la nature humaine* : « C'est la perspective d'une douleur ou d'un plaisir qui engendre l'aversion ou l'inclination pour un objet »<sup>1</sup>. L'interprétation la plus forte que l'on peut faire d'un tel texte est que la perspective d'un plaisir engendre toujours l'inclination et que toute inclination résulte d'une telle perspective. Mais je me contenterai de discuter la thèse plus faible et particulièrement proche de (HedPsy1) selon laquelle toute inclination résulte de la perspective d'un plaisir<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Traité de la nature humaine* III, 3, 3.

<sup>2</sup> La thèse la plus forte suppose en outre que la perspective d'un plaisir engendre systématiquement un désir. Dans la mesure où je vais montrer un peu plus bas que la thèse génétique est fautive, il n'est pas utile que je discute cette systématisation de la thèse génétique.

## *Une défense de l'hédonisme psychologique*

### *L'hédonisme humien (HedHume)*

Si un individu acquiert le désir que  $p$ , c'est parce qu'il croit que la situation  $p$  lui apportera du plaisir, le soulagera d'un déplaisir ou lui évitera un déplaisir.

Comme on le voit immédiatement l'hédonisme humien (HedHume) implique l'hédonisme psychologique (HedPsy1). Mais c'est en outre une thèse plus forte parce que l'hédonisme humien soutient que la croyance selon laquelle une situation apportera du plaisir est antérieure au désir et en explique causalement l'apparition. Or l'hédonisme psychologique n'implique nullement ce dernier point qui est très probablement faux. En effet, l'hédonisme humien implique que nos désirs dérivent tous du désir d'avoir du plaisir. Mais en réalité, il faut reconnaître non seulement que l'objet de nos désirs n'est que rarement le plaisir - nous désirons des choses très diverses comme aller au ski, manger une pomme, etc - mais aussi que nous ne dérivons pas de façon consciente ces désirs du désir d'avoir du plaisir ou d'éviter le déplaisir. En outre, cette thèse propose une représentation erronée des relations entre désirs et plaisirs. Selon l'hédonisme humien en effet, c'est parce que nous croyons qu'une situation sera plaisante que nous formons le désir instrumental de réaliser cette situation. Or en réalité, dans de nombreuses situations, c'est parce que nous avons un désir que nous envisageons une situation comme plaisante. C'est parce que je désire être riche que l'idée de gagner de l'argent m'apparaît comme une perspective excitante. Mais si je n'ai pas ce désir ou si je ne suis pas disposé à avoir un tel désir, la perspective de gagner beaucoup d'argent ne m'apparaîtra pas comme une perspective plaisante. Il est donc absurde de dire que tous nos désirs naissent de ce que certaines perspectives nous paraissent plaisantes. En réalité, être riche n'est ni une perspective plaisante, ni une perspective déplaisante en elle-même. Ce n'est une perspective plaisante que si j'ai le désir d'être riche ou que si je suis disposé à avoir ce désir, et par conséquent mon désir d'être riche ne dérive pas du désir d'avoir du plaisir. L'hédonisme humien (HedHume) est donc faux, mais la fausseté de cette thèse n'implique pas la fausseté de l'hédonisme psychologique (HedPsy1). Soutenir l'hédonisme psychologique tout en rejetant l'hédonisme humien, c'est donc rejeter l'idée que le plaisir est *l'objet*, le but ultime de nos désirs. Le plaisir n'est en réalité d'après l'hédonisme psychologique que *l'indice* d'un désir puisque si je possède un désir, alors cela se manifeste en particulier en ce que je crois que la réalisation de ce désir m'apportera du plaisir.

Par ailleurs, cette distinction nous permet de voir que l'hédonisme psychologique ne doit pas être assimilé à une doctrine égoïste en tant que celle-ci s'opposerait radicalement à toute forme

*Stéphane lemaire*

d'altruisme. Certes, l'hédonisme psychologique implique une forme d'égoïsme : on ne désire pas un objet si on ne croit pas que sa possession nous apportera du plaisir. Mais cet égoïsme ne signifie pas qu'on ne désire que son plaisir ou son bien. Si tout désir va de pair avec la conscience d'un plaisir que j'éprouverais, il est important de voir que cette thèse est compatible avec un altruisme très important : il est possible dans ce cadre que le bien d'autrui soit la chose qui m'apporte le plus de plaisir, un plaisir bien plus grand que celui que j'aurais à thésauriser, à contribuer à ma propre richesse, et même à rechercher mon propre plaisir cette fois-ci comme objet de mon désir<sup>3</sup>.

Remarquons pour finir que si l'hédonisme humien est faux, on peut suggérer une autre thèse génétique plus plausible qui pourrait elle-aussi être conçue comme une forme d'hédonisme. Ce serait l'idée selon laquelle ce sont nos expériences de plaisir et de déplaisir qui nous font acquérir des désirs ou qui spécifient nos désirs lesquels dès lors se portent vers ce qui nous a apporté du plaisir. Appelons hédonisme du passé cette thèse que l'on peut formuler de la façon la plus générale de la façon suivante :

*L'hédonisme du passé (HedPassé)*

Ce sont nos expériences passées de plaisir et de déplaisir qui expliquent nos désirs actuels.

Il est important de noter que même si cette thèse est vraie, elle ne constitue pas un argument en faveur de l'hédonisme humien. En effet, si certaines expériences passées nous ont apporté du plaisir, nous pouvons acquérir la croyance que ces expériences sont plaisantes, mais ce n'est pas cette croyance qui engendre notre désir. Notre désir résulte bien plutôt de l'expérience passée elle-même et d'un processus qu'on peut comprendre sur le modèle du conditionnement, lequel consiste à apprendre que certains comportements conduisent à une satisfaction dans certains contextes, cet apprentissage se manifestant dès lors par des actions appropriées dans les contextes pertinents<sup>4</sup>. Ce n'est donc pas la perspective du plaisir qui nous amène à avoir un désir, c'est au contraire, parce qu'une expérience de plaisir s'est

---

<sup>3</sup> Blackburn (1998 : 138-9) souligne de façon tout à fait semblable que l'hédonisme psychologique ainsi entendu ne requiert nullement que l'on nie chez l'homme toute forme d'altruisme. Il reprend d'ailleurs lui-même explicitement cet argument à Butler (1726/1953 : Sermon XI, 167-69).

<sup>4</sup> Cette idée est d'ailleurs au fondement du conditionnement, qu'il soit classique ou opérant, mais on la retrouve en psychanalyse à travers la notion de fixation « pour rendre compte de cette donnée manifeste de l'expérience : le névrosé, ou plus généralement tout sujet humain, est marqué par des expériences infantiles, reste attaché de façon plus ou moins déguisée à des modes de satisfaction, à des types d'objet ou de relation archaïques. » (Laplanche et Pontalis 1967 :161).

### *Une défense de l'hédonisme psychologique*

inscrite en nous qu'une certaine perspective va produire une émotion, qui manifeste le désir acquis à l'issue de cette expérience.

En dernier lieu, je voudrais présenter une thèse épistémique que j'ai défendue par ailleurs<sup>5</sup> et sur laquelle je reviendrai un peu plus loin. C'est la thèse selon laquelle nos émotions et nos expériences de plaisir et de déplaisir constituent des indices qui nous permettent de nous attribuer des désirs. Je ne présente ici cette thèse que pour le cas du plaisir.

#### *Thèse épistémique (ThEpist)*

Si un agent éprouve du plaisir ou une émotion positive en se représentant la réalisation future d'une situation  $p$ , alors il s'attribue le désir que  $p$ .

Ce travail de clarification nous a donc permis de voir qu'un certain nombre d'attaques contre l'hédonisme ne sont en réalité pas des objections contre l'hédonisme psychologique tel que je me suis efforcé de le cerner.

## **2. Deux arguments en faveur de l'hédonisme psychologique**

Je voudrais proposer deux arguments en faveur de (HedPsy1). Le premier repose sur deux thèses qui paraissent plausibles et qui se renforcent l'une l'autre. En effet, considérons l'hédonisme du passé. C'est une thèse qui semble plausible de façon générale. Toute d'abord, elle est assez largement confirmée par le conditionnement classique. Mais par ailleurs, rien ne semble nous interdire de concevoir sur le même modèle l'acquisition de désirs plus complexes qui résulteraient d'une combinaison élaborée des effets de nos expériences passées. En outre, on constate que la réactivation de représentations qui ont accompagné nos émotions et expériences passées reproduisent des émotions semblables. Par conséquent, il paraît très plausible que nous avons acquis par là-même un désir. On a donc là une raison supplémentaire d'admettre l'hédonisme du passé (HedPassé).

À côté de cela, on peut remarquer que si nous éprouvons assez généralement ces émotions lorsque nous nous représentons des objets passés, et que si ces émotions manifestent des désirs acquis ou spécifiés, alors ces émotions constituent des indices de nos désirs. Pourquoi donc n'utiliserions-nous pas ces indices si remarquables pour connaître nos propres désirs ? D'ailleurs, n'est-ce pas ainsi que nous en venons à attribuer aux autres des désirs avant qu'ils aient agi de façon à satisfaire leurs désirs ? Comme on le voit, si on admet

---

<sup>5</sup> Cf. Lemaire (2002).

*Stéphane lemaire*

l'hédonisme du passé, nous avons des raisons d'admettre la thèse épistémique (ThEpist) selon laquelle nous connaissons nos désirs au moyen de nos plaisirs et émotions.

Inversement, cette thèse est plausible de façon indépendante. C'est certainement la souffrance que j'éprouve quand on me marche sur le pied qui me permet de savoir que je désire que cela cesse. C'est le mélange d'excitation et d'inquiétude que j'éprouve à l'idée de partir qui me montre que j'ai des désirs contradictoires vis-à-vis de ce départ... Mais si cette thèse est plausible de façon indépendante, alors il faut expliquer pourquoi la représentation des objets que nous désirons produit des émotions, et la réponse la plus simple consiste certainement à soutenir que ces émotions résultent des expériences et émotions que nous avons éprouvées par le passé vis-à-vis d'objets du même type. En bref, si l'on accepte (ThEpist), alors on a une bonne raison d'accepter (HedPassé).

Par ailleurs, l'hédonisme psychologique est une conséquence de la thèse épistémologique (ThEpist). En effet, si on ne s'attribue un désir que parce qu'on éprouve par exemple un certain déplaisir dont on croit qu'il sera soulagé si une certaine situation se réalise, alors il suit nécessairement que nous croyons que la réalisation de ce désir sera plaisante. Autrement dit, l'hédonisme psychologique est impliqué dans l'acceptation de la thèse épistémologique (ThEpist). On a donc là un argument assez fort en faveur de l'hédonisme psychologique : (HedPassé) et (ThEpist) sont des thèses l'une et l'autre plausible de façon indépendante. En outre ces thèses s'apportent un soutien mutuel. Elles en sont donc d'autant plus plausibles. Enfin, une fois qu'on admet cette paire de thèses et en particulier la thèse épistémique, l'hédonisme psychologique apparaît comme une conséquence nécessaire contenue dans la thèse épistémique.

J'en viens à mon deuxième argument. Celui-ci consiste à montrer que le rejet de l'hédonisme psychologique a des conséquences difficiles à accepter. En effet, supposons que nous soyons conscients de désirs dont nous croyions réellement que leur satisfaction ne nous apporterait aucun plaisir ni ne nous soulagerait d'aucune peine. J'aurais alors souvent à choisir entre la réalisation de ces désirs et la réalisation de désirs qui seraient par contre susceptibles de m'apporter du plaisir ou un soulagement. Mais si notre choix se présente de la sorte, on peut se demander comment je pourrais jamais préférer de tels désirs et choisir de satisfaire ces désirs dont la satisfaction m'est indifférente. Par conséquent, il faudrait finalement reconnaître que les désirs qui nous sont indifférents sont incapables de nous conduire jamais à agir, ce qui revient à dire que ce ne sont pas des désirs puisqu'il n'y aura pas de contexte dans lequel ils pourraient nous conduire à agir.

### *Une défense de l'hédonisme psychologique*

Bien sûr, on pourrait tenter de résister à cet argument en soulignant que si la satisfaction de ces désirs nous est indifférente affectivement, cela n'implique pas qu'elle nous soit indifférente absolument. Après tout, il suffit que nous ayons des dispositions à agir qui puissent être actualisées même si la possession de ces dispositions ne nous amène pas à penser que nous aurons du plaisir à les actualiser. Mais avons-nous de tels désirs nous disposant à agir alors que leur satisfaction nous paraît indifférente ? On peut en douter. En particulier, si de tels désirs existaient, alors nous devrions certainement avoir des désirs importants de ce type. Celui qui nie que nos désirs sont toujours accompagnés d'une perspective de plaisir doit donc soutenir que l'on peut avoir des désirs très forts tout en croyant que la réalisation de ces désirs nous sera tout à fait indifférente du point de vue affectif. Il s'agirait de désirs dont nous pourrions dire qu'ils comptent énormément pour nous mais dont nous envisagerions la satisfaction comme nous étant affectivement indifférente. Qui plus est, si un tel désir très fort venait à être frustré, alors nous envisagerions cela dans l'indifférence, nous n'éprouverions aucune frustration, aucune colère. Mais ceci ne paraît pas crédible parce que cela va contre l'expérience la plus courante<sup>6</sup>. Nous ne pouvons pas croire qu'un individu est très motivé pour faire une chose si rien ne le manifeste dans son attention, sa concentration, son émotion. D'ailleurs, les termes mêmes de "satisfaction" et de "frustration" dans leur usage courant impliquent à la fois la réalisation ou la non réalisation d'un désir et un état affectif.

Mais n'existe-t-il pas dans les faits des agents qui ont bien des désirs indépendants de toute perspective de plaisir ou de déplaisir ? Plusieurs exemples viennent à l'esprit. Le masochiste ne désire-t-il pas souffrir ? Ou n'est-il pas possible de mourir pour une cause ? La mère qui préfère être torturée à la place de ses enfants pense-t-elle vraiment qu'elle va en obtenir un plaisir ou être soulagée d'une souffrance ? En réalité, aucun de ces exemples ne me semble concluant. Il est clair que le masochiste vise à travers la souffrance un certain plaisir, un plaisir qu'il ne peut pas obtenir autrement. Il en est parfaitement conscient. Les voies du plaisir ont seulement un détour inhabituel. De même, toute personne qui lutte pour une cause s'identifie fortement à cette cause. Il semble tout à fait erroné de décrire cette personne comme une personne froide qui agirait uniquement parce qu'elle pense que c'est ce qu'elle doit faire. Bien sûr, cette personne pense que sa cause

---

<sup>6</sup> On peut d'ailleurs remarquer que Kant lui-même - s'il ne soutient certes pas que la réalisation de la loi morale apporte une satisfaction - affirme que la capacité qu'a la loi morale de devenir motivante se manifeste par une influence de la loi morale sur le « sentiment du plaisir et de la peine » qui se manifeste en particulier dans le sentiment de respect pour la loi morale (Kant, *Critique de la raison pratique* 1<sup>o</sup> partie, livre 1<sup>o</sup>, chap III Des mobiles de la raison pure pratique, AK V :73).

*Stéphane lemaire*

est juste et qu'elle a le devoir de la défendre. Il ne s'agit pas du tout de dire que de tels agents moraux visent uniquement à obtenir du plaisir en défendant cette cause, que ce soit de façon consciente ou pas. Mais il faut simplement reconnaître que toute personne engagée dans une cause est aussi engagée d'un point de vue affectif, que ce soit au regard de principes ou par une forte empathie. Cela me paraît une évidence que de dire que les personnes qui agissent contre la pauvreté dans le monde sont révoltées par la misère dans le monde, qu'elles trouvent insupportables qu'on ne fasse rien, etc. Autrement dit, ce qui caractérise un agent altruiste, c'est qu'il éprouve de la colère ou du désespoir parce que sa cause n'est pas entendue, ce qui implicitement signifie qu'il croit que si sa cause était entendue comme il le désire, alors il n'éprouverait plus cette colère. On pourrait présenter la même idée en se demandant en quoi consiste la psychologie de personnes altruistes. S'agit-il de personnes sur qui le plaisir possède moins de prises ? Je ne vois pas de raison de faire une telle hypothèse. L'hypothèse correcte me paraît être bien plutôt que ce sont des agents qui trouvent du plaisir à aider les autres, même si la raison pour laquelle ils trouvent là du plaisir tient aussi à ce qu'ils croient qu'il est de leur devoir d'agir de la sorte.

En bref, il est certain que l'hédonisme psychologique serait inacceptable s'il affirmait que c'est la perspective du plaisir qui est toujours ce qui au fond nous motive. Par contre, si l'on reconnaît que les agents altruistes ou prêt à se sacrifier ne sont en aucune mesure des agents dont les motivations sont complètement froides, alors cela s'accorde parfaitement avec l'hédonisme psychologique tel qu'il est formulé dans (HedPsy1).

\*  
\* \*

### **3. L'argument de Nozick contre l'hédonisme psychologique**

Il nous faut maintenant discuter l'argument qui peut paraître le plus général et le plus concluant contre l'hédonisme. Il repose sur l'objection selon laquelle nous ne désirerions pas une vie de plaisir si c'était une vie de porc, d'où on pourrait certainement conclure que le plaisir n'est pas la seule chose qui nous importe et que nous avons des désirs qui n'impliquent aucune perspective de plaisir. Nozick présente cette idée<sup>7</sup> dans sa version la plus convaincante au moyen d'une expérience de pensée qui fait appel à une machine à expérience. On nous demande en effet si nous accepterions une invitation à être un cerveau dans une cuve avec des électrodes qui nous stimuleraient de

---

<sup>7</sup> Cf. Nozick (1974 : 42-5), mais aussi Griffin (1986 : 9).



### *Une défense de l'hédonisme psychologique*

façon à ce que nous n'ayons que des expériences plaisantes. La prédiction que font alors ces auteurs est que nous n'accepterions pas une telle invitation et que nous préférerions vivre notre vie humaine contrairement à ce que dit l'hédoniste qui est supposé affirmer que la seule chose qui compte est l'expérience de plaisir ou de déplaisir telle qu'elle est vécue de l'intérieur et non pas la situation réelle dans laquelle nous sommes. L'argument est donc censé montrer que nos désirs ne visent pas en dernier lieu le plaisir ou que tous nos désirs n'impliquent pas une perspective de plaisir parce que nous avons d'autres aspirations, en particulier l'aspiration à l'autonomie, lesquelles aspirations sont indépendantes de la perspective du plaisir.

Cependant, je voudrais montrer que l'argument est moins convaincant qu'il n'y paraît au premier abord. Contrairement à Brandt (1996), je ne crois pas qu'il soit difficile de savoir précisément quelle est la situation que nous sommes censés évaluer<sup>8</sup>. Mais je pense que le choix fictif qu'on nous propose ne fournit un argument contre l'hédonisme psychologique que parce qu'il repose implicitement sur une hypothèse intermédiaire dont je voudrais montrer qu'elle est fausse.

Reprenons la situation de choix. Deux options nous sont proposées : la première option serait de continuer à vivre notre vie, une vie plus ou moins plaisante mais dans laquelle nous avons l'impression d'être autonomes ; la seconde option consisterait à être dans une cuve dans laquelle nous recevrons des stimulations qui rendraient notre vie aussi plaisante que possible. Face à ce choix nous avons tendance à penser que nous préférerons notre vie réelle bien qu'elle ne soit pas seulement une vie de plaisir. En premier lieu, on pourrait contester que nous ferions tous ce choix. Il n'est pas tout à fait évident que nous ayons tous les mêmes intuitions à ce propos. L'attachement aux jeux vidéo que l'on constate désormais affaiblit certainement un jugement tout à fait tranché. Je laisse cependant cette possible objection de côté. D'ailleurs, il suffit que certains d'entre nous préfèrent la vie réelle pour que l'argument de Nozick soit concluant.

L'objection que je voudrais faire est différente. En effet, on peut remarquer que notre préférence pour la vie réelle ne constitue un argument contre l'hédonisme psychologique que parce qu'on pose par hypothèse que la vie dans la cuve serait plus plaisante. Ainsi, on nous demande de nous imaginer dans une situation de choix dans laquelle nous croyons que la vie dans la cuve sera plus plaisante. Mais pour que l'argument soit tout à fait concluant, il faudrait qu'on croit effectivement que cette vie dans la cuve sera une vie plus plaisante que la vie réelle. Si tel était le cas, et si notre préférence était en faveur

---

<sup>8</sup> Brandt (1996 : 42)

*Stéphane lemaire*

de la vie réelle, alors on aurait montré qu'on peut préférer une situation dont on sait pourtant qu'elle n'est pas la plus plaisante. On aurait montré que la force de nos désirs n'est pas en accord avec le plaisir envisagé et par conséquent, on aurait un argument assez solide pour dire qu'on désire des situations alors même que nous n'envisageons pas ces situations avec plaisir. On voit donc que l'argument n'est concluant que si on peut penser que le jugement intuitif que l'on fait lorsqu'on imagine qu'on croit que la vie dans la cuve sera plus plaisante est un indice fiable du jugement intuitif qu'on aurait si on croyait effectivement que la vie dans la cuve sera plus plaisante. Mais c'est là une thèse qu'il faut très certainement rejeter, et c'est ce que je vais m'efforcer de montrer maintenant.

La difficulté essentielle tient à ce qu'on nous demande de faire un jugement intuitif. On nous présente deux situations, on nous les décrit et on nous demande de croire que la seconde est plus plaisante, mais le choix intuitif ou le jugement de préférence ne résulte pas d'une procédure qu'on pourrait identifier précisément. Si c'était le cas, on n'aurait pas besoin de nous demander d'imaginer une situation de choix. On saurait par avance que nos jugements de préférence et nos choix sont déterminés par une procédure qui ne tient compte que de la perspective hédoniste ou pas. L'appel à une préférence intuitive implique donc qu'on ne sait pas clairement ce qui détermine notre choix. Ce que nous savons seulement, c'est que dans telle ou telle situation, nous faisons tel ou tel choix. Par conséquent, la nécessité de faire une telle expérience de pensée suppose que nous ne savons pas en général quels sont les facteurs déterminants qui nous amènent à former des jugements intuitifs quant à nos préférences. En particulier, il est tout à fait possible que nos croyances sur ce qui est plaisant et ce qui ne l'est pas jouent un rôle bien différent de celui que joue les croyances que nous adoptons fictivement quant à ce qui est plaisant et ce qui ne l'est pas. Or l'argument de Nozick repose implicitement sur l'hypothèse selon laquelle les croyances qu'on imagine jouent le même rôle que les croyances qu'on possède réellement lorsqu'on fait un jugement de préférence intuitif. Mais en réalité, et c'est ce que je voudrais montrer, on peut envisager que les croyances réelles et les croyances que nous adoptons fictivement aient des influences antagonistes dans la formation d'un jugement sur ce que ferions face à un choix fictif. Dans les deux paragraphes qui suivent je vais donc montrer que certaines situations de choix révèlent bien cet antagonisme, et que la situation de choix proposée par Nozick est de ce type.

Je commence donc par montrer que cette influence antagoniste n'est pas seulement conceptuellement possible mais qu'on peut la constater empiriquement. Ainsi, supposons qu'on demande à une personne qui n'est aucunement masochisme d'imaginer qu'elle est

### *Une défense de l'hédonisme psychologique*

masochiste et qu'elle éprouve habituellement la plus grande jouissance à être fouettée. Puis, on lui demande: avez-vous envie d'être fouetté? Face à une telle question, deux réponses différentes peuvent être envisagées selon la façon dont on aborde la question. D'un côté, nous pouvons faire le raisonnement suivant : puisqu'un masochiste aime être fouettée il aura tendance à répondre qu'il a envie d'être fouettée. Ce raisonnement s'appliquant à la personne que nous faisons semblant d'être, je répondrai que je désire être fouetté. Mais la réponse que nous fournissons là ne repose pas sur une réaction intuitive à la question posée. C'est une réponse que nous fournissons en exploitant un petit morceau de notre connaissance de la psychologie humaine, ou tout simplement la signification du mot « masochiste ». D'un autre côté, si on nous demande quelle réaction intuitive nous avons à la question : « voulez-vous être fouetté ? », il semble que notre réaction soit d'abord la nôtre : « non, je n'ai pas envie d'être fouetté ». Non pas qu'il ne soit jamais possible de se mettre véritablement à la place des autres mais simplement parce qu'il est parfois difficile d'avoir les réactions qui sont celles du personnage qu'on imagine être. Les acteurs savent bien qu'il ne suffit pas de se dire qu'on est un personnage qui est terrorisé pour éprouver quelque chose qui s'en approche. C'est bien là une des difficultés du métier d'acteur. De même certaines personnes qui ne sont pas masochistes peuvent « comprendre » la réaction, la réponse du masochiste, mais pour d'autre, le fait de désirer être fouetté leur restera totalement « incompréhensible ». Elles n'arriveront pas à se mettre dans la peau du masochiste, à se représenter comme ayant quelque chose en commun avec le masochiste en tant qu'il est masochiste. En résumé, il est possible d'imaginer qu'on croit qu'une situation est plaisante ou déplaisante tout en ayant des réactions qui dépendent exclusivement de croyances réelles inverses.

Il ne nous reste donc plus qu'à voir si la situation fictive de choix proposée par Nozick est de cet ordre ou pas. La réponse doit, je crois, être positive. En effet, nous croyons certainement au moins de façon implicite que la perte d'autonomie est une situation qui risque d'avoir des conséquences déplaisantes. Toutes nos expériences passées nous ont certainement convaincu qu'il est désagréable, dangereux de perdre son autonomie parce que celui dont nous dépendons peut user de nous. En outre, on considère en général qu'il est honteux d'être dépendant de quelqu'un d'autre. Par ailleurs, il est très difficile de se projeter dans la peau de quelqu'un qui croirait le contraire, parce que cela nécessiterait d'avoir eu une vie très différente de la nôtre, une vie dans laquelle la dépendance ne nous apporterait que du bien-être. Par conséquent, même si nous nous disons qu'il faut nous imaginer croyant réellement que la situation dans une cuve sera tout à fait plaisante, il est fort probable que nos réactions, et en

*Stéphane lemaire*

particuliers nos jugements intuitifs dépendent en réalité de nos croyances réelles qui sont bien différentes. Dès lors, on a toutes les raisons de penser que nos intuitions sur nos préférences dans la situation fictive de choix proposée par Nozick ne résultent pas de ce qu'on imagine qu'on croit mais de ce qu'on croit effectivement. Par conséquent je conclus que si notre intuition face à ce choix fictif est que nous préférons notre vie réelle, ce n'est pas tant parce que nous préférons une vie autonome à une vie de plaisir dans une cuve, c'est simplement parce que nous croyons implicitement sur la base de notre expérience passée que la vie dans une cuve sera une vie moins plaisante que la vie réelle, même si on imagine qu'on croit par ailleurs que la vie dans la cuve sera plus plaisante.

En d'autres termes, je soutiens que l'expérience de pensée de Nozick n'est pas concluante parce qu'il fait à tort l'hypothèse selon laquelle nos jugements intuitifs de préférence face à une situation de choix fictif dépendent exclusivement des croyances que nous nous imaginons avoir dans cette situation fictive et aucunement de nos croyances réelles. Il nous demande d'imaginer que nous concevons comme plaisante une situation dans laquelle nous sommes dans une cuve. Mais si nous pouvons imaginer une situation dans laquelle nous sommes dans une cuve, il semble que nos croyances à propos d'une telle situation et nos réactions à cette perspective ne puissent pas être celles qu'il pose par hypothèse, c'est-à-dire la croyance que cette situation est parfaitement plaisante. Pour être concluante, il faudrait que Nozick puisse nous convaincre que notre jugement intuitif dépend bien exclusivement de la croyance que nous nous imaginons avoir et non pas de nos croyances réelles. Mais en réalité, il apparaît au contraire que c'est la plupart du temps de nos croyances réelles que dépendent nos réactions et pas des croyances que nous nous imaginons avoir, surtout lorsqu'on nous demande d'imaginer des croyances sur ce qui est plaisant qui sont très différentes des nôtres. Autrement dit, son argument ne serait concluant que s'il était en mesure d'écarter la possibilité que nos croyances réelles jouent un rôle décisif. Cela lui permettrait d'éviter en effet l'objection de l'hédoniste qui soutient qu'en réalité son expérience de pensée est en accord avec la thèse (HédPsy1). Mais il apparaît au contraire que ces croyances réelles jouent fréquemment un rôle important et tout particulièrement dans des situations de choix fictif comme celle proposée par Nozick. L'expérience de pensée qu'il propose est donc au contraire en accord avec (HédPsy1); elle n'est donc pas en mesure d'apporter un argument contre l'hédonisme psychologique.

\*

\* \*

#### **4. Deux difficultés mineures pour conclure**

L'hédonisme psychologique (HedPsy1) est cependant encore sujet à deux objections moins importantes mais que je voudrais discuter brièvement pour finir. Comme on le verra ces deux objections me conduiront à modérer un peu l'hédonisme psychologique présenté jusqu'ici. Je voudrais montrer toutefois qu'il n'y a aucune raison d'abandonner complètement cette thèse pour autant. Ces deux objections reposent sur des contre-exemples. La première classe de contre-exemples concerne des désirs qui ne peuvent pas avoir pour objet une situation plaisante pour l'agent dans la mesure où précisément la satisfaction de ces désirs implique la mort de l'agent. Par exemple, je peux avoir le désir d'être enterré dans mon pays natal ou avoir le désir que mes enfants se partagent dignement mon héritage. Il est clair que je sais que la réalisation de ces désirs se fera à un moment où je ne serai plus là pour en éprouver du plaisir ou un soulagement. Dès lors, n'est-il pas tout à fait absurde de soutenir que je crois que j'éprouverais du plaisir ou un soulagement si ces désirs se réalisaient ?

Pour répondre à ces contre-exemples, il faut d'abord noter que ces désirs possède tout de même un lien avec des expériences plaisantes ou déplaisantes. Avoir ces désirs semble dépendre de ce que j'éprouve par exemple du déplaisir à penser que mes enfants pourraient se déchirer pour mon héritage. Inversement, j'ai l'impression que je pourrais mourir en paix si je sais que mes enfants se répartiront équitablement et sans conflit mon héritage. Par conséquent, avoir ces désirs implique un certain nombre de dispositions émotionnelles. Dans l'exemple de l'héritage, je me libère au moins en partie de cette inquiétude si je prends des dispositions pour que la répartition de mes biens ne puisse pas être un sujet de conflits entre mes enfants lorsque je serai mort. Plutôt que de permettre une contestation de (HedPsy1), ces exemples requièrent une révision de l'hédonisme psychologique. Il ne faudrait donc pas dire que nous croyons que nous éprouverons du plaisir si un de nos désirs est satisfait mais que nous croyons que nous éprouverons du plaisir ou un soulagement s'il est satisfait *ou si nous pouvons savoir ou croire qu'il sera satisfait*. Il est d'ailleurs assez normal qu'il en soit ainsi car ce qui nous affecte n'est pas tant la satisfaction de notre désir, une chose dont nous pouvons rester ignorant, que de savoir que notre désir est ou sera satisfait.

Ce type d'exemples nous oblige donc à réviser (HedPsy1) de façon à proposer une version plus plausible de l'hédonisme psychologique :

(HedPsy2) Si un individu désire que  $p$  alors il croit, au moins de façon implicite, soit qu'il éprouvera du plaisir, sera soulagé

*Stéphane lemaire*

d'un déplaisir ou évitera un déplaisir si le désir est satisfait soit qu'il éprouvera du plaisir, sera soulagé d'un déplaisir ou évitera un déplaisir s'il vient à apprendre que  $p$  se réalise ou se réalisera.

Mais une fois qu'on a traité ce type de contre-exemples, il en reste encore d'un autre type à discuter. Il s'agit des désirs qui nous paraissent totalement absurdes et dont par conséquent l'objet ne nous paraît aucunement plaisant ? Ainsi Hursthouse (1991) souligne que nous pouvons prendre conscience de deux types de désirs sans que l'on envisage le but de ces désirs comme ayant une valeur ou comme plaisant. Elle cite d'une part des désirs apparemment absurdes comme le désir de lécher de la fourrure ; Anscombe (1957) avait déjà proposé le désir de boire un bol de boue. On pourrait aussi penser à certains désirs dont la satisfaction est clairement déplaisante comme celui de se jeter dans le vide ou celui de se couper. Par ailleurs, elle remarque que nous pouvons avoir le désir de réaliser des actions qu'elle appelle non-rationnelles. Il s'agit par exemple du désir de sauter en l'air sous l'effet de la joie, ou du désir de taper dans un meuble sous l'effet de la colère. Les actions non-rationnelles sont donc des actions qu'on tend à faire sous l'effet d'une émotion, mais dont on ne peut pas dire qu'elles visent un but ou qu'on les réalise parce qu'on a une raison de les réaliser.

Que faut-il penser de ces exemples ? En premier lieu, les désirs dont nous prenons conscience et qui sont des désirs de faire un geste sont très certainement connus à partir de la conscience que nous pouvons avoir de notre intention en action alors que nous sommes sur le point d'agir. C'est certainement comme cela que je prends conscience de mon désir de sauter de joie, de mon désir de sauter dans le vide, de me couper, de donner un coup de poing dans la table. D'ailleurs on notera que nous ne pouvons prendre conscience de ces désirs que si nous sommes sur le point de réaliser l'action irrationnelle qui en est l'objet. Je ne peux ressentir maintenant le désir de sauter de joie dans une heure. En outre, ces désirs ne portent que sur des actions qui se résument à des gestes d'une durée assez brève. Je ne peux pas ressentir le besoin urgent de faire les gestes permettant de faire une pile de boîtes d'allumettes, ce qui montre que lorsque nous prenons conscience de ce genre de désir, il s'agit d'une conscience de désir qui s'appuie sur la conscience de représentations motrices. Nous ne pouvons certainement pas avoir conscience en un instant de la représentation motrice d'une action longue à réaliser<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Je peux cependant avoir conscience du désir de faire une pile de boîtes d'allumettes mais alors, il semble qu'il faille éprouver une émotion pour cela ou encore que cette idée surgisse dans mon esprit de façon remarquable. C'est dans le second cas ce qui

### *Une défense de l'hédonisme psychologique*

Reste les exemples de désirs absurdes comme le désir de boire un bol de boue ou encore le désir de lécher de la fourrure. Ce qui nous convainc que nous pouvons avoir conscience de tels désirs sans qu'ils soient associés à aucune perspective de plaisir tient certainement en bonne partie à ce que nous pouvons prendre conscience de ce genre de désirs sans éprouver aucune émotion. Il semblerait plutôt que nous nous attribuons ces désirs parce que l'idée de boire un bol de boue ou l'idée de lécher de la fourrure jaillit spontanément dans notre esprit. Ce ne serait donc pas sur la base d'une émotion vécue que nous nous attribuerions un désir et cela expliquerait pourquoi la thèse (HedPsy2) est fautive pour ces cas. Cependant il faut noter que les exemples proposés ne nous découvrent pas des désirs très forts. Lorsqu'un désir est fort, alors nous avons suffisamment d'indices émotionnels pour qu'il soit difficile de soutenir qu'aucune perspective hédoniste n'est en jeu ou en tous les cas n'accompagne la prise de conscience de notre désir. Les désirs absurdes auxquels nous n'associons aucun plaisir ne peuvent donc être que des désirs faibles, voire très faibles. En bref, ces désirs constituent bien des contre-exemples à (HedPsy2) mais ils ne peuvent concerner que des désirs assez faibles. Inversement, dès qu'un désir est relativement fort, alors cela se manifeste par des effets émotionnels qui nous disposent à croire que la satisfaction de ces désirs nous apportera du plaisir ou nous soulagera d'un déplaisir.

En conclusion, les seuls exemples qui contredisent (HedPsy2) ne nous obligent en réalité qu'à modérer cette thèse. On admettra certes que nous pouvons nous attribuer des désirs assez ténus ou des désirs immédiats de faire des actions motrices simples sans perspective de plaisir. Mais une fois qu'on a admis ces limitations, alors l'hédonisme psychologique (HedPsy1) apparaît comme une thèse tout à fait défendable et même assez raisonnable au vue des arguments que j'ai présenté et qui militent en sa faveur. En particulier, nous avons remarqué qu'il ne paraît pas possible de trouver des désirs stables et forts pour des actions qu'on croirait exclusivement pénibles et douloureuses.

\*

\* \*

### **Références**

Anscombe G.E.M., 1957, *Intention*, Cornell University Press, Ithaca.  
Blackburn S., 1998, *Ruling Passions*, Clarendon Press, Oxford.

---

peut expliquer que j'ai conscience de mon désir sans que je conçoive pour autant la réalisation de ce désir comme plaisante.

*Stéphane lemaire*

- Brandt R. B., 1996, *Facts, values, and morality*, Cambridge University Press.
- Butler J., 1726/1953, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Bell & Sons, Londres.
- Griffin J., 1986, *Well-Being*, Oxford University Press, Oxford.
- Hume D., 1739/1978, *A Treatise of Human Nature*, édition Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford.
- Hursthouse R., 1991, "Arational actions", *The Journal of Philosophy*, vol LXXXVIII, n°2, p 57-68.
- Laplanche J. et Pontalis J.-B. 1967. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Lemaire S., 2002, "From Emotions to Desires". *The European Review of Philosophy* 5 :109-136.
- Nozick R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford.