

IDENTITÉ PERSONNELLE

La personne que vous avez rencontrée à Paris il y a un an est-elle la même que celle qui parle aujourd'hui à Londres ? Cette question constitue une illustration particulière d'une interrogation plus générale, celle qui porte sur la nature de l'identité personnelle, et qui se pose essentiellement sous sa forme dite « diachronique » : en quoi consiste l'identité d'une personne à travers le temps ?

1. La forme générale de la question

Nous devons d'abord soigneusement distinguer deux questions :

a) Question épistémique des *moyens d'identification* : de quelles procédures dispose un sujet pour *savoir* si une personne est identique à une autre ? Par exemple, la signature d'un individu est souvent un moyen de le ré-identifier, à l'instar de la plaque d'immatriculation pour une voiture.

b) Question ontologique des *critères d'identité* : en quoi consiste le fait (que nous puissions en avoir connaissance ou non) pour une personne d'être identique à une « autre » ? Etre une même personne jadis et naguère ne consiste pas à user de la même signature, non plus qu'être une même voiture ne consiste à porter la même plaque d'immatriculation. C'est cette notion de critère d'identité qui importe quand on s'interroge sur la nature de l'identité personnelle. Un tel critère donnera des conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une personne soit identique (et non pas seulement reconnue comme identique) à une « autre », sous la forme d'une certaine relation que les « deux » personnes entretiennent entre elles. On peut formuler ces critères de sorte que l'identité soit conditionnée par une certaine relation entre *états* des personnes avec certaines propriétés de dépendance contrefactuelle (connexité), de continuité et de non ramification, comme le propose le *réductionniste* (Parfit, 1984) qui conformément à une tradition humienne refuse de considérer comme fondamentale une ontologie des personnes.

2. L'identité physique

Un critère d'identité *physique* semble d'abord s'imposer : une personne A en T1 est la même qu'une personne B en T2 ssi A a le même corps que B.

Le critère d'identité physique est néanmoins fragile. Supposons qu'il soit possible de transplanter le cerveau d'Adam dans le crâne de Boris. Le résultat de l'opération sera une personne, appelons-là « Adambor ». Qui est cette personne ? La plupart des philosophes contemporains ont répondu qu'Adambor est la même personne qu'Adam (Shoemaker, 1963),

puisque, ayant le cerveau d'Adam, elle se comportera comme Adam, aura les mêmes intérêts, aimera les mêmes individus, exécutera les mêmes projets que ceux d'Adam. En fait, recevoir un nouveau crâne et un nouveau corps apparaît comme un cas-limite de celui de recevoir un nouveau cœur ou de nouveaux reins (Parfit, 1971).

Il apparaît alors qu'il faut modifier le critère d'identité corporel et lui substituer le principe suivant : une personne A en T1 est la même que la personne B en T2 si et seulement si le cerveau de A est le même que le cerveau de B, c'est-à-dire ssi le cerveau de A est dans une relation de continuité temporelle avec celui de B.

La question est de savoir pourquoi l'identité des cerveaux et non l'identité des yeux (par exemple) est cruciale pour l'identité des personnes. Et la réponse naturelle est que le cerveau est de fait le siège des états de conscience de l'individu. C'est donc en vertu du fait, sans doute contingent, que le cerveau est le support des propriétés psychologiques de la personne que nous le privilégions par rapport aux d'autres parties du corps, ce qui tend à prouver que ce sont les critères psychologiques qui doivent prévaloir. Supposons finalement que la science offre des moyens de scanner les informations d'un cerveau du corps de A et de copier les informations dans le cerveau du corps de B en effaçant les informations qui s'y trouvent (sans solution de continuité) ; supposons qu'un même transfert informationnel aille du cerveau de B à celui de A. Après ces informations, le corps de B est accompagné de la vie mentale de A et le corps de A est accompagné de la vie mentale de B. Où est la *personne* de A ? Nous sommes enclins à penser qu'après l'opération, elle transpire dans les pensées et actions du corps de B (et inversement). Ce n'est donc pas la continuité matérielle d'un organe, mais la continuité immatérielle des informations qui semble compter dans notre identification des personnes. C'est vers un critère d'identité psychologique qu'il faut se tourner.

3. Le critère d'identité psychologique (la mémoire)

La relation psychologique qui apparaît la plus plausible est celle du souvenir : une personne A en T1 est la même que la personne B en T2 si et seulement si B se souvient en T2 des pensées et expériences faites par A en T1.

Le critère mémoriel est d'origine cartésienne : nous sommes essentiellement des être conscients de nous-mêmes, ce qui définit notre « personnalité ». Or, Descartes ne s'est pas posé la question de savoir en quoi celui qui pense aujourd'hui « Je doute de ce que j'ai un corps » est la même personne que celle qui pensait hier « Je suis sûr que j'ai un corps ». Locke (*Essai sur l'entendement humain*, au livre II, ch. 27, § 9) s'en est chargé pour lui, en soutenant, conformément à l'esprit cartésien, que la question de l'identité personnelle était, elle aussi, une

question qui devait se poser en première personne. Être soi, c'est d'abord être soi *pour soi-même*. Qu'à tout moment une pensée soit l'acte d'une substance, c'est fort possible et sans doute même nécessaire, mais on ne peut en conclure que c'est une seule et même substance (physique *ou mentale*) qui a pensé hier et qui pense aujourd'hui. Il faudra donc distinguer la propriété de persister ou non comme un être humain et celle de perdurer ou non comme une personne, qui ne peut être fondée que sur la conscience que l'on a de ce qu'on était. Les raisons morales avancées par Locke relèvent du même registre réflexif : il faut que l'on puisse tenir un individu pour responsable de ses actes passés et on ne peut être responsable que de ce que l'on *sait* avoir fait (Descombes, 2013).

Ce critère d'identité souffre cependant de deux défauts, que les philosophes britanniques du 18^e siècle ne manquèrent pas de relever (Sergeant, Berkeley, Reid et Butler). La première critique consiste à faire remarquer que C (un vieux général) peut se souvenir de ce qu'a fait B (un jeune officier qui a mené son bataillon à la victoire), ce qui prouverait l'identité de B et de C ; que B, le même jeune officier, peut se souvenir de ce qu'a fait A (l'enfant qui a chapardé un jour les pommes du voisin), ce qui prouverait l'identité de B et de A, sans que pour autant C, le vieux général, se souvienne du chapardage de A. Mais si C est identique à B et si B est identique à A, alors, par transitivité de l'identité, C doit être identique à A, ce que pourtant interdit d'affirmer le fait que A ne se souvienne pas des expériences de C. L'identité doit pouvoir perdurer malgré des pertes de mémoire.

Il n'est peut-être pas si difficile néanmoins de réparer ce premier défaut affectant le critère mémoriel en affirmant que l'identité d'une personne A avec une personne X est assurée à chaque fois qu'existe une *chaîne* de souvenirs entre A et X : cette chaîne peut relier directement A et X, si A se souvient des expériences de X, mais elle peut aussi être constituée de maillons mémoriels intermédiaires qui relient A à B, B à C, C à D, ..., V à W, et enfin W à X. Il suffira donc de dire qu'une personne A est identique à une personne X si elle se souvient des expériences de X *ou* s'il existe une chaîne de souvenirs la reliant à X.

Le second défaut est, lui, plus difficile à circonvenir. Supposons que, pour reprendre un exemple de Locke, un jeune homme qui était savetier la veille, se réveille aujourd'hui avec les souvenirs du jeune Prince du Royaume. Qui se réveille ce matin-là ? On peut, comme le fait Locke, affirmer qu'il s'agit du même *être humain*, qui s'est couché dans ce lit la veille, l'identité de l'être humain étant assurée par une forme de continuité organique. Néanmoins, s'il s'agit de la personne, c'est-à-dire de l'être conscient de soi, c'est bien, selon le critère mémoriel, la personne du Prince qui se réveille ici. Mais justement, cette thèse n'est-elle pas extravagante ? Pourquoi ne pas dire au contraire que la personne du savetier se réveille en ayant l'impression,

fondée sur des souvenirs erronés, d'avoir fait ce qu'a fait le Prince ? Que ces souvenirs aient été induits par ce qui s'apparente à une transmigration des âmes, à une manipulation psychologique, à une hypnose ou à une intervention neurologique, n'empêche pas qu'ils soient tout bonnement faux : ce n'est pas *lui*, celui qui se souvient, qui a fait ce qu'a fait le Prince.

Le critère mémoriel n'a donc de chance de fonctionner que si les souvenirs de B sont d'*authentiques* souvenirs et non des illusions de souvenirs (à moins qu'on accepte que l'identité soit intégralement subjective : je suis la personne dont il me semble me souvenir qu'elle a eu telles et telles expériences ; voir Descombes, 2013, pour une telle *reductio ad absurdum* du critère mémoriel néo-lockéen). La question cruciale devient donc celle de savoir comment on distingue les souvenirs authentiques des faux souvenirs. On soutiendra alors que le souvenir de B à propos d'une expérience de A n'est authentique que si B est effectivement la même personne que celle qui a fait cette expérience. En d'autres termes, pour que les souvenirs de B soient authentiques, il faut *présupposer* que la personne qui a maintenant ces souvenirs et la personne qui a fait les expériences dont B se souvient soient identiques. Loin de fonder l'identité personnelle, la relation mémorielle la présuppose : je ne me souviens jamais que de ce que *moi*, et non un autre, ai vécu.

Pourtant, ce second défaut n'est peut-être pas sans remède. Ne puis-je pas avoir un souvenir authentique d'une expérience faite par un autre ? Supposons que des scientifiques aient mis au point des moyens de recopier aujourd'hui dans *mon* cerveau, sous la forme d'une trace neuronale, un souvenir d'une chute de vélo dont *vous* avez été sujet hier, de sorte que j'ai désormais l'expérience mémorielle d'une chute en vélo hier, causée par la présence de cette trace neuronale. Supposons que je sache très bien que je ne suis jamais tombé à vélo ce jour-là et que je sache non seulement que vous avez effectivement fait cette chute, mais aussi que des neurologues ont procédé à cette transplantation d'expérience mémorielle. L'expérience mémorielle n'est pas trompeuse (je sais que l'expérience mémorielle ne me représente pas moi comme ayant fait une chute de vélo), et pourtant elle ne m'apparaîtra pas comme une expérience mémorielle de ce que j'ai fait, mais bien comme un souvenir de quelque chose dont *vous* avez été le sujet. Shoemaker (1970) et Parfit (1971) ont ainsi mis en avant le concept de *quasi-souvenir* (*q-memory*) pour échapper à l'objection de circularité : un quasi-souvenir est une expérience mémorielle présente qui a été causée de façon appropriée par une expérience vécue dans le passé. Il n'est pas présupposé dans cette définition que le sujet de l'expérience mémorielle et le sujet de l'expérience remémorée soient identiques. Ce qui compte c'est la relation de causalité entre les deux expériences. Nous pouvons dès lors définir un nouveau critère d'identité qui échappe à l'objection de circularité : X en T1 est identique à Y en T2 ssi

X se quasi-souvient des expériences de Y ou s'il existe une chaîne continue de quasi-souvenirs entre X et Y.

Le problème est que ce critère d'identité des personnes, s'il ne présuppose pas l'identité, ne la garantit pas. C'est ce que montre les scénarios de *duplication*, en particulier ceux de *fission*, qui supprime la condition de non ramification des critères d'identité. Il semble concevable que la psychologie d'une personne A jusqu'à un certain moment soit héritée par deux être humains distincts, B et C (les scénarios, pour l'instant fictif, de la transplantation des deux hémisphères d'un même cerveau dans deux corps distincts semblent rendre concevable cette situation). Si la continuité psychologique définit l'identité personnelle, alors A est identique B et A est identique à C. Mais comme B est différent de C, A serait à la fois identique et différent de lui-même, ce qui semble impossible.

David Lewis (1976) a soutenu que, pour éviter cette conclusion, nous devons accepter que B et C étaient déjà présents en A, ayant les mêmes pensées et accomplissant les mêmes actions, et que la transplantation n'a fait que les séparer, comme une route partant du point A et bifurquant pour aller aux points B et C est, avant son point de bifurcation, tout à la fois la route AB et la route AC (conception de « l'occupation multiple »).

Une autre solution (Nozick, 1981 et Garrett, 1998) consiste à soutenir que vous n'êtes identique à une personne dans le futur qu'à la seule condition qu'il n'y ait qu'une unique personne qui soit en continuité psychologique avec vous. S'il y en a deux, comme dans les cas de fission, alors vous mourrez au moment où ces deux personnes apparaissent. Cette position à cette conséquence étrange que le fait que j'existe demain dépend de ce que quelqu'un d'autre existe demain ou non, de sorte que mon existence future est entièrement due à une circonstance qui lui est extrinsèque.

Enfin, on peut prendre une position plus radicale (Parfit, 1983) : la continuité psychologique garantit non pas l'identité, en effet, mais la simple survie, seule chose qui nous importe vraiment. Dans un cas de fission, A n'est identique ni avec B, ni avec C, mais survit à travers B et à travers C.

4. L'animalisme

Ces difficultés ont conduit un certain nombre de philosophes contemporains à épouser ce qu'on appelle aujourd'hui l'« animalisme » (Snowdon, 1990 ; Olson, 1997, 2007 ; peut-être Wiggins, 2001, mais voir Ferner 2016), qui soutient que nous sommes essentiellement des animaux, capables pour un temps de penser et d'être ainsi des personnes : nous existons incapables encore de personnalité (comme *infans*) et existons parfois après l'avoir perdue,

quand il nous arrive de survivre, mais définitivement inconscients. Nous sommes donc essentiellement des organismes vivants. Un des avantages de l'animalisme est en effet de ne pas multiplier les entités indument : une personne est identique à un animal qui pense. Certains objectent qu'il est étrange de considérer qu'un corps tout entier, ou qu'une de ses parties (le cerveau), puisse se voir attribuer des pensées. Ils diront qu'une personne ne peut penser sans cerveau, mais que cela n'implique nullement que c'est son cerveau qui pense (ce serait céder au « sophisme de l'homoncule »). Si l'animaliste répond que, lorsque je pense, aucune partie de l'organisme, en effet, ne peut se voir attribuer de pensée (cerveau ou autre), mais qu'en revanche, c'est bien l'organisme tout entier qui a des pensées, d'autres objecteront qu'il est parfaitement concevable qu'un cerveau puisse avoir des pensées : si on détache un cerveau du corps et qu'on le nourrit convenablement, rien ne nous interdira de dire que ce cerveau pense. Il sera alors loisible à l'animaliste de répliquer qu'un cerveau *dans de telles conditions* n'est rien d'autre qu'un organisme vivant.

Bruno Gnessounou

Références

- BLATTI, Stephan et SNOWDON, Paul (dir.) (2016), *Animalism*, Oxford, OUP
- DESCOMBES, Vincent (2013), *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, coll. nrf essais
- FERNER, Adam (2016), *Organisms and Personal Identity*, Londres, Routledge
- GARRETT, Brian (1998), *Personal Identity and Self-Consciousness*, Londres, Routledge
- JOHNSTON, Mark (1987) « Human beings », *The Journal of Philosophy*, 84, 59–83
- LEWIS, David (1976), « Survival and Identity » in David Lewis, *Philosophical Papers* (1983), vol. I, Oxford, OUP
- LOCKE, John (1690/2001), *Essai sur l'entendement humain* (livre II, chapitre 27), Paris, Vrin
- NOONAN, Harold (2003), *Personal Identity*, Londres, Routledge, 2^e édition
- NOZICK, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge MA, Belknap Press
- OLSON, Eric (1997), *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*, Oxford, OUP
- OLSON, Eric (2007), *What are we? A Study in Personal Ontology*, Oxford, OUP
- PARFIT, Derek (1971), « Personal Identity », *The Philosophical Review*, 80 (1), 3-27
- PARFIT, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, OUP
- SHOEMAKER, David (2008), *Personal Identity and Ethics*, Peterborough, Broadview Press
- SHOEMAKER, Sydney (1959), « Personal Identity and Memory », *The Journal of Philosophy*, 56 (22), 868-882
- SHOEMAKER, Sydney (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell, Cornell University Press

SHOEMAKER, Sydney (1970), « Persons and their Past », *American Philosophical Quarterly*, 7, 269-285

SNOWDON, Paul (1990), « Persons, Animals and Ourselves », in C. Gill (dir.) (1990), *The Person and the Human Mind*, Oxford, Clarendon Press

WIGGINS, David (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, CUP

WILLIAMS, Bernard (1973), *Problems of the Self*, Cambridge, CUP