



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

IDENTITE PERSONNELLE

ET

RELATIVITE DE L'IDENTITE

par

Maryvonne ROTH

Thèse présentée à l'Ecole des études supérieures
en vue de l'obtention du Ph. D en philosophie.

UNIVERSITE D'OTTAWA

OTTAWA, CANADA, 1978

i

"Whether we are to live in a future state, as it is the most important question which can possibly be asked so it is the most intelligible one which can be expressed in language. Yet, strange perplexities have been raised about the meaning of that identity or sameness of person, which is implied in the notion of our living now and hereafter, or in any two successive moments. And the solution of these difficulties hath been stranger than the difficulties themselves. For personal identity has been explained so by some as to render the inquiry concerning a future life of no consequence at all to us, the persons who are making it. And though few men can be misled by such subtleties, yet it may be proper a little to consider them".

Joseph Butler

JE EST UN AUTRE

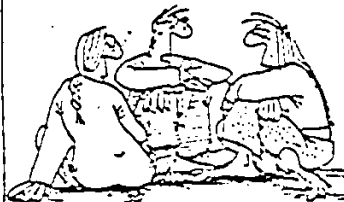
moi ce qui me tue
c'est d'être aimé comme ça
dans ma place... je voudrais
tellement en sortir!
quelle angoisse!

exactement
comme moi

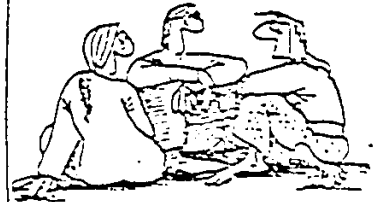


par exemple j'aimerais
savoir quel effet ça fait
d'être une femme... j'aimerais
je voudrais être
à la place...

tu te rends
pas compte!



moi je ne peux pas
me supporter! Peut-être
même plus me voir
dans une glace!
j'ai envie aussi d'une chose.
Être quelqu'un d'autre.



Bon oui, ce qui est affreux
c'est d'être seulement soi-même!
c'est tellement horrible...
j'aimerais être Lucien
la mercuriel, lui il a une vie extraordinaire.
on peut être un sage fumeur.



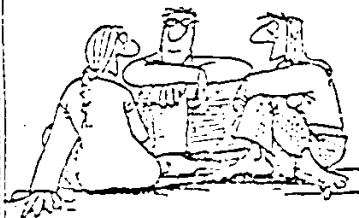
oui, moi je voudrais être
Gisèle Halimi, je me vois
très bien en Gisèle Halimi,
ou alors fermière...



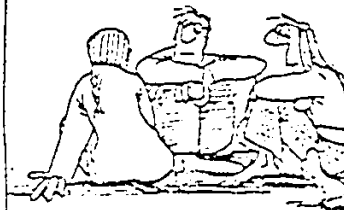
quais pas mal... moi
j'aimerais être Picasso,
remarque le m. est très
possible, il est mort.



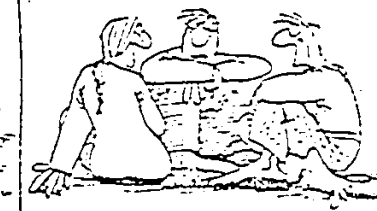
et toi tu aimerais
être à la place
de qui?



de personne...
moi je suis bien
comme je suis



ce que je voudrais
être à la place!



ELISE

Remerciements.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance au Dr Keith Arnold qui a bien voulu diriger mes recherches. Les fructueuses discussions que nous avons eues ont largement contribué à l'avancement de ce travail

Je remercie le Conseil des Arts qui m'a attribué une bourse d'échanges culturels.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	iii
Table des matières.....	iv
Avant-propos.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER. La logique de l'identité et la problématique des critères.....	6
I. Les propriétés logiques de l'identité.....	7
II. Identification et classification.....	14
III. La relativité de l'identité.....	21
A- Exposé de la thèse.....	21
B- La polémique.....	25
1- Arguments formels	25
2- Arguments relevant de l'ontologie.....	29
3- Arguments par les contre-exemples.....	35
CHAPITRE II. Question de méthode.....	39
I. Exemples de cas embarrassants.....	41
II. De l'usage de cas logiquement possibles.....	43
A- Première difficulté.....	44
B- Deuxième difficulté	45
III. De l'usage de cas réels ou matériellement possibles.....	48
CHAPITRE III. Le concept de personne:.....	57
I. L'enracinement socio-culturel du concept de personne.....	60
A- Personne et individu.....	61
B- Note historique sur notre concept de personne.....	66

II. Personne humaine et être humain.....	70
A- Essence réelle, essence nominale.....	70
B- Application de cette distinction aux concepts de personne humaine et être humain.....	74
III. Personne et personnalité.....	80
A- La notion de personnalité.....	80
B- Les dispositions personnelles.....	83
1- Dispositions personnelles et réflexivité.....	83
2- Les principales dispositions personnelles.....	87
CHAPITRE IV. Identité personnelle et relativité de l'identité.....	94
I. Personne humaine et être humain, un cas de relativité de l'identité ?.....	95
II. Essai de solution I.....	100
A- La thèse de David Wiggins.....	100
B- Interprétation des cas embarrassants.....	103
1- Les transplantations cérébrales.....	103
2- Les personnalités multiples.....	108
III. Essai de solution II.....	120
A- La thèse de Derek Parfit.....	120
B- Interprétation des cas embarrassants.....	123
C- Survie et relativité de l'identité.....	125
CHAPITRE V. Les deux identités de la personne humaine.....	138
I. L'identité personnelle, une question d'identité numérique.....	141
A- Personne anormale.....	142
B- Personne potentielle.....	143
II. L'identité personnelle, une question d'identité qualitative.....	146
A- Importance de l'identité personnelle qualitative.....	146
B- Le critère de l'identité personnelle qualitative.....	155
1- Remarques sur la notion de critère d'identité.....	155
2- Enoncé du critère.....	159

C- Les tests de l'identité personnelle qualitative.....	168
1- Critique d'un privilège.....	169
2- Observation du comportement et attribution d'une personnalité.....	172
D- Remarque sur la non-détermination des théories de la personnalité.....	178
CONCLUSION.....	191
NOTES	197
Chapitre premier	198
Chapitre II.....	202
Chapitre III.....	204
Chapitre IV.....	207
Chapitre V	209
REFERENCES.....	211

AVANT-PROPOS

En considération de la perspective particulière adoptée dans cette recherche, l'immense littérature sur l'identité personnelle antérieure à la tradition analytique ne sera pas étudiée malgré son intérêt intrinsèque.

INTRODUCTION

La philosophie analytique contemporaine a éclairé le débat sur l'identité personnelle d'un jour nouveau en centrant la problématique sur une analyse conceptuelle des deux termes-clé "identité" et "personne" dont la réunion au sein de l'expression "identité personnelle" semble déboucher sur le paradoxe d'une exclusion réciproque ayant pour conséquence soit une identité qui n'est plus à proprement parler personnelle, soit une personne qui n'est plus identique à elle-même. "Je est un Autre" disait déjà Rimbaud...

L'essentiel de cette recherche porte sur la question de savoir s'il est possible d'avoir une théorie de l'identité personnelle pour les personnes humaines qui rende compte du concept de personne tout en se conformant aux propriétés logiques de l'identité que sont le fait d'être une relation d'équivalence et le principe de l'indiscernabilité des identiques.

Nous sommes confrontés au dilemme suivant. D'une part, nous voudrions dire avec le sens commun que les personnes humaines sont prédicativement des êtres humains et que par conséquent elles sont identiques à des êtres humains (le lien entre le "est" prédicatif et le "est" d'identité est que si x est F, alors x est identique à un F quelconque), d'autre part, nous voudrions, également avec le sens commun, dire que l'identité d'une personne humaine ne se ramène pas trivialement à une question d'identité d'un être humain, comme ce devrait être le cas compte tenu du principe de l'indiscernabilité des identiques. En effet, un certain nombre de caractéristiques dites généralement "psychologiques" (être doué de raison et de réflexion, être capable de se souvenir d'une partie de son passé et de faire des projets d'avenir etc...) font essentiellement

partie de la définition de ce que c'est qu'être une personne. En tant que telles, elles figurent au nombre des conditions déterminant l'existence et la persistance d'une personne. Par ailleurs, une personne humaine possède un certain nombre de caractéristiques qui lui sont conférées par le fait d'être un être humain, c'est-à-dire un membre vivant de l'espèce Homo Sapiens, parmi lesquelles figurent bon nombre de propriétés dites "physiologiques". Or, quand on prend au sérieux les caractéristiques psychologiques des personnes humaines, il semble pouvoir se présenter des cas dans lesquels se posent un problème d'identité personnelle alors que la réponse à la question de l'identité de l'être humain est considérée comme non problématique. L'amnésique est bien le même être humain, mais est-il pour autant la même personne humaine, par exemple ? La question se pose. Mais si la question se pose effectivement, c'est que la réponse n'est pas triviale.

Locke a été un des premiers à insister sur la dissymétrie des deux questions "est-ce le même homme ?", "est-ce la même personne ?". Il appuyait son analyse sur des exemples fictifs, en particulier le cas imaginaire de deux personnes l'une diurne, l'autre nocturne qui se "partageaient" le même corps. Or il semblerait que certains cas de psychologie anormale connus sous le nom de personnalités multiples soient des phénomènes très proches de la situation fictive imaginée par Locke. En tant qu'ils constituent des cas embarrassants réels et pas simplement fictifs, les cas de personnalités multiples ne peuvent pas être traités à la légère. En particulier, il semble difficile de ne pas reconnaître que dans des cas de dissociation de la personnalité, l'identité personnelle de l'individu est au moins menacée.

Cependant, admettre que dans de tels cas, il se pose une question d'identité personnelle et non simplement une question d'identité d'un être humain, n'est-ce pas admettre indirectement au moins la possibilité que les réponses données respectivement aux deux questions "est-ce le même être humain ?" et "est-ce la même personne humaine ?" ne concordent pas entre-elles ? Mais si un même être humain n'est pas nécessairement la même personne humaine, nous avons affaire à un cas de relativité de l'identité, c'est-à-dire à la possibilité d'une conjonction vraie de la forme "x et y sont le même F mais différents G". En effet, si deux concepts qui individualisent adéquatement un même référent ont des critères d'identité différents, l'identité du référent dépendra du concept employé pour en juger. Autrement dit son identité sera relative au concept sous lequel le jugement d'identité sera énoncé, et cela, même si de fait les jugements d'identité énoncés sous les différents concepts concordent. La simple possibilité logique d'un désaccord suffit à relativiser la relation d'identité. Cependant la thèse de la relativité de l'identité est incompatible avec la théorie classique de l'identité.

Après avoir exposé l'aspect théorique du problème de la relativité de l'identité, et esquissé une analyse du concept de personne, nous verrons comment sur le plan pratique certaines situations mettant en jeu des personnes humaines se prêtent particulièrement bien à une interprétation relativiste de l'identité personnelle. Deux des solutions proposées jusqu'à présent pour rendre compte de ces situations sans faire appel à la relativité de l'identité seront exposées et critiquées. Enfin nous proposerons une nouvelle analyse des questions d'identité

personnelle telle que soit rendu justice à leur spécificité sans qu'il soit nécessaire pour autant de réviser la théorie classique de l'identité.

CHAPITRE PREMIER

LA LOGIQUE DE L'IDENTITE ET LA PROBLEMATIQUE DES CRITERES

La logique intervient doublement dans les discussions sur l'identité personnelle, et cela, de façons radicalement différentes. D'une part, certaines théories de l'identité personnelle ont été critiquées pour ne pas respecter les propriétés logiques de l'identité, d'autre part, l'identité personnelle a été présentée comme un contre-exemple à la logique de l'identité, justifiant une révision radicale de celle-ci.

Ainsi, la logique de l'identité est le garde fou des théories de l'identité personnelle et l'identité personnelle est la pierre d'achoppement de la théorie logique de l'identité. C'est surtout ce dernier point qui nous intéresse c'est pourquoi, après avoir rappelé brièvement les propriétés logiques de l'identité telles qu'elles se présentent dans la théorie classique, nous exposerons à grands traits les raisons tant théoriques que pratiques que nous aurions de vouloir réviser cette théorie.

I.- Les propriétés logiques de l'identité.

On a pu dire de l'identité qu'elle était un "transcendental" au sens que les Scolastiques donnaient à ce terme¹. Comme l'Etre ou le Vrai, l'identité est au-delà des genres en ce sens qu'elle peut s'appliquer indifféremment aux êtres appartenant à chacun d'entre eux. C'est un "outre-passant" pour reprendre le beau terme de Scipion Duplex dans une de ses rares intuitions poético-linguistiques. C'est ce caractère de l'identité que J. Butler cherchait probablement à saisir quand il affirmait la célèbre formule "toute chose est ce qu'elle est et n'est pas autre chose". Ce caractère fait de l'identité une notion fondamentale dont

il est aussi difficile de se dispenser que des notions de vérité et d'existence, et dont le lien-avec cette dernière est incontestable.

L'identité, à en croire Frege est également une notion indéfinissable qu'on ne peut qu'élucider. Frege, suivi en cela par tous les axiomaticiens contemporains avait en effet renoncé au rêve, qui était encore celui de Pascal, d'un langage dont tous les termes seraient définis. Il est nécessaire de poser des termes non définis à partir desquels des définitions peuvent éventuellement être élaborées. Or, Frege pensait également que la notion d'identité était nécessaire pour formuler toute définition quelle qu'elle soit. Mais si tel est le cas, il s'ensuit qu'on ne peut définir l'identité elle-même sans utiliser le définiendum dans le définiens. Il ne peut donc pas y avoir à proprement parler de définition de l'identité. Cela ne veut pas dire que cette notion est obscure, et si elle ne peut être définie, elle peut cependant être explicitée, et ce, grâce en particulier à ce qu'il est convenu d'appeler la "loi de Leibniz". Ainsi dit Frege, "l'explication proposée par Leibniz : 'eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate', ne mérite pas d'être appelée définition...(mais)... on pourrait dire que la proposition de Leibniz est un principe qui exprime l'essence de la relation d'identité et en tant que tel, son importance est capitale"². La conséquence directe de cette absence de définition est que dans l'Idéographie frégeenne, le signe d'identité fait nécessairement partie des termes primitifs, c'est-à-dire des constantes non réductibles aux autres par voie de définition.

Il est bon cependant de nuancer tout de suite cette affirmation. Ainsi que l'a montré Quine³, s'il est impossible de définir l'identité dans un système logique du premier ordre, il est possible d'en définir ce qu'il appelle un

"fac-simile". Il est possible en effet de définir une relation I qui se conforme aux lois qui sont normalement considérées comme les axiomes de l'identité dans un système ayant le signe d'identité au nombre de ses symboles primitifs. Cependant, cette relation ne peut pas tenir lieu de définition de la relation d'identité à partir des autres constantes logiques en un sens sémantique puisqu'il y a toujours des modèles d'interprétation de la théorie originale dans lesquels la relation I liera des individus distincts. C'est en ce sens que la relation d'identité est intrinséquement indéfinissable en termes d'autres notations logiques d'un système du premier ordre. Mais d'un autre côté, l'identité est définissable dans les systèmes d'un ordre supérieur. Par exemple, l'expression formelle de la loi de Leibniz,

$$(x)(y)(x=y \leftrightarrow (F)(Fx \leftrightarrow Fy))$$

est souvent tenue pour une définition de l'identité dans un système admettant la quantification sur les prédicats. De gauche à droite ce biconditionnel, appelé "principe de l'indiscernabilité des identiques", ne semblait pas poser de difficultés particulières, du moins, jusqu'à ce que récemment la théorie classique de l'identité soit contestée, comme nous le verrons ci-dessous. En revanche de droite à gauche, on a pu considérer qu'il était soit trivial, dans le cas où " $=$ " est considéré comme un des prédicats substituables à "F", soit faux dans le cas contraire. S'il est possible que

$$(F)(Fx \leftrightarrow Fy)$$

soit vrai alors que $x = y$ est néanmoins faux, cela veut dire que le biconditionnel n'est pas équivalent à la relation d'identité et Frege a raison de prétendre que ce double principe n'est pas une définition mais tout au plus une élucidation de l'identité.

Cependant, sans entrer plus avant dans ce débat qui dépasse notre sujet, on peut encore défier de façon générale l'idée qu'il puisse y avoir des notions intrinséquement indéfinissable, et donc nécessairement primitives comme Frege le prétend pour ce qui est de l'identité. En effet l'approche axiomatique contemporaine a permis de mettre en évidence le caractère conventionnel de tout ensemble de postulats et de termes indéfinissables qu'il est convenu d'accepter comme premiers éléments d'une théorie formelle déductive. C'est ainsi qu'en logique, la classification des constantes en logiques ou non logiques dépend d'une décision dans une certaine mesure arbitraire. L'identité ne fait pas exception. Il n'y a aucune raison de présupposer le caractère indispensable du signe logique d'identité, de la même façon qu'il n'y a aucune raison de considérer la conjonction, par exemple, comme indispensable. Choisir d'introduire l'identité comme une nouvelle constante logique ou encore, choisir de maintenir la conjonction au nombre de ces constantes, influe simplement sur la composition de l'ensemble des phrases valides du système considéré⁴. C'est pourquoi la querelle autour de la question de savoir si l'identité doit nécessairement être une constante logique ou non est dépassée. Il suffit de savoir qu'elle peut l'être au même titre que les autres et cela a été mis en évidence par Gödel⁵ quand il a démontré la complétude de la logique du premier ordre avec identité, ainsi que par Léon Henkin⁶ quand il a montré qu'il est possible de définir les autres constantes logiques en terme d'identité en construisant un système d'ordre supérieur ayant l'égalité et le signe d'abstraction comme seules notions primitives.

La théorie logique de l'identité est obtenue à partir de la théorie classique de la quantification par la simple addition d'un schéma valide⁷ dont la

validité dépend non de sa forme quantificationnelle mais spécifiquement de la signification de l'identité. Cet axiome est le suivant :

$$\vdash Fa \leftrightarrow (x)(Fx \& x=a)$$

A partir de cet unique axiome qui affirme que ce qui est prédicable d'un objet identique à un objet a, est prédicable de a, et réciproquement, on peut obtenir la loi d'identité :

$$\vdash a=a$$

En substituant à "Fa " le prédicat " $a \neq a$ " on obtient :

$$\vdash a \neq a \leftrightarrow (x)(x \neq a \& x=a)$$

et par définition, spécification universelle, simplification et principe de preuve indirecte :

$$\vdash a=a.$$

On peut dériver également de ce même axiome le principe de l'indiscernabilité des identiques sous sa forme classique :

$$\vdash (Fb \& b=a) \rightarrow Fa$$

par définition, simplification et spécification universelle. Or, ainsi que l'a montré K. Gödel⁸, étant donnés la loi d'identité, le principe de l'indiscernabilité et la logique de la quantification, on peut dériver toutes les formules valides de la logique de l'identité. Autrement dit, la théorie de l'identité est un système formel déductif complet. En particulier il est possible de démontrer la symétrie et la transitivité de l'identité :

$$(x)(y)(x=y \rightarrow y=x)$$

$$(x)(y)(z)((x=y \& y=z) \rightarrow x=z))$$

et donc le fait que l'identité est une relation d'équivalence. Par ailleurs

l'indiscernabilité des identiques garantit par là même la validité du principe leibnizien⁹ selon lequel si deux expressions ont des référents identiques elles peuvent être substituées l'une à l'autre dans un énoncé sans changement dans la valeur de vérité de cet énoncé.

Ce principe permet de distinguer la relation d'identité ou d'égalité de toute autre relation d'équivalence. L'identité est une relation d'équivalence mais toute relation d'équivalence n'est pas une relation d'identité. La congruence par exemple, est une relation d'équivalence, mais il n'est pas indifférent au résultat d'une addition arithmétique de substituer à l'un de ses termes un nombre qui lui est congru modulo n . (Deux nombres entiers sont dits congrus par rapport à un troisième nombre n si leur différence est divisible par ce nombre. Le nombre n est appelé le module).

Ces deux propriétés logiques de l'identité que sont d'une part le fait d'être une relation d'équivalence et d'autre part le principe de substitutivité des identiques salva veritate, devraient pouvoir servir de pierre de touche dans toute discussion de l'identité. Cependant les difficultés qu'il y a en pratique à satisfaire ces deux conditions ont amené certains philosophes à les abandonner. C'est ainsi que Derek Parfit¹⁰ a pu opposer ce qu'il a appelé l'identité "dans sa logique" à l'identité "dans sa nature", seule la première étant selon lui une relation un-un non susceptible de degré. Il est difficile cependant de voir ce que pourrait bien être la "nature" de l'identité sinon la logique de l'identité. S'il en était autrement il n'y aurait pas une mais deux relations dont une seule à savoir la relation logique serait la relation d'identité.

Cette façon de parler qui suggère que, quand on énonce un jugement d'identité en dehors de la sphère de la logique, soit on se trompe soit on ne veut pas vraiment dire ce qu'on dit porte à confusion comme Parfit l'a lui-même reconnu¹¹. Il faut d'ailleurs pour être juste envers Parfit, remarquer que cette distinction boiteuse entre une relation d'identité "logique" et une relation d'identité "naturelle" ne rend pas justice à la subtilité de la thèse qu'il développe et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Mais ce qui n'est chez Parfit qu'un écart de langage a quelquefois fait figure de thèse dont on retrouve sinon l'origine du moins les traces tant chez J. Butler¹² que chez Descartes¹³ quand ils affirmaient par exemple que l'identité des corps n'était jamais vraiment une identité ou encore qu'elle n'était affirmée qu'en un sens large et populaire par opposition à l'identité affirmée en un sens strict et philosophique. Cette opposition entre un sens populaire de l'identité et un sens philosophique de l'identité est l'ancêtre pas très flatteur de l'opposition entre une identité "dans sa nature" et une identité "dans sa logique". L'une comme l'autre n'ont rien de philosophiquement recommandable.

La validité du principe de l'indiscernabilité de l'identité a également été contestée, en particulier par P.T. Geach¹⁴. C'est là une conséquence directe de l'adoption d'une autre thèse, la relativité de l'identité. Dans la mesure où le rejet de cette thèse influence la suite de ce travail il est important d'exposer plus en détail la polémique qu'elle a soulevée et les raisons qu'il y a en dernier ressort de la rejeter.

II.- Identification et classification.

Ce ne sont pas, ou du moins pas directement, des considérations relevant de la logique de l'identité mais des considérations relevant de la pratique de l'identification des particuliers dans le monde qui amènent à suggérer la possibilité d'une relativité de l'identité.

Il est important et même nécessaire pour le discours de pouvoir identifier les objets dont on parle afin de rattacher les énoncés à la réalité et de les évaluer. Le mot "identifier" peut cependant paraître ambigu. Dans un premier sens en effet, identifier veut dire classifier un objet comme étant de tel ou tel genre. C'est en ce sens que le géologue, par exemple, est amené à identifier les spécimens de roches qu'il a recueillis sur le terrain. C'est une activité essentiellement taxonomique. Identifier peut vouloir dire également, en un deuxième sens, établir l'identité numérique des objets dont on parle. C'est, par exemple de cette activité qu'il s'agit quand, dans une relation de locuteur à auditeur, le locuteur fait avec succès une "référence identifiante" à un objet, au sens où Strawson l'entend¹⁵. Cette référence identifiante peut être synchronique (principe d'individuation) ou diachronique (principe d'identité). La première consiste à individualiser la référence à un moment donné du temps ; la deuxième consiste à dire qu'un individu auquel on a fait référence de façon identifiante à un moment donné du temps t est le même individu que celui auquel on a fait référence de façon identifiante au temps t' .

Aux deux sens du mot "identifier" correspondent donc deux activités différentes. La première est une classification, la seconde est une individualisation.

Cette distinction fait partie des lieux communs de la réflexion philosophique¹⁶. Elle a été étudiée en particulier par le biais de la distinction qui en découle entre le "même" qualitatif et le "même" d'identité.

Ce qui, en général, a été moins bien vu est la nature du rapport étroit qu'il y a entre les deux sens d'identifier et c'est là la principale source des difficultés touchant le problème de l'identité en général et de l'identité personnelle en particulier. C'est pourquoi il est bon de rappeler quel est ce rapport afin de mettre clairement en évidence que si "identifier" renvoie à deux activités en apparence aussi différentes que classifier et individualiser, ce n'est pas le fait d'une regrettable imperfection de la langue mais bien parce que ces deux activités sont en fait inséparables¹⁷, comme sont inséparables l'identité qualitative et l'identité numérique qui leur correspondent respectivement.

L'identité qualitative est une forme particulière de ce que l'on appelle ordinairement la ressemblance. La ressemblance est une relation réflexive.

$$(x)(y)(Rxy \rightarrow (Rxx \ \& \ Ryy))$$

Il s'agit de la réflexivité relative, selon laquelle si un individu a une relation de ressemblance avec un autre individu, il entretient cette relation avec lui même. Elle est également symétrique.

$$(x)(y)(Rxy \rightarrow Ryx)$$

Etant donnés deux individus quelconques, si le premier ressemble au second, alors réciproquement, le second ressemble au premier. Mais elle n'est pas toujours transitive.

$$(x)(y)(z) \quad ((Rxy \ \& \ Ryz) \rightarrow Rxz)$$

Etant donnés trois individus quelconques, il n'est pas vrai que si le premier

ressemble au second et le second au troisième, le premier ressemble au troisième. La relation de ressemblance n'est donc pas nécessairement une relation d'équivalence. Cependant, ce que l'on appelle l'identité qualitative est cette relation qu'entretiennent des individus qui ont un certain nombre de points communs qui permettent de les regrouper dans une même classe. Ce n'est pas une vague ressemblance mais la ressemblance spécifique de ce qui a la même taille, le même statut, le même âge etc. , et cette relation spécifique est une relation d'équivalence. C'est pourquoi les classes formées grâce à elle sont aussi appelées "classes d'équivalences". Etablir une classification des individus, c'est les regrouper par classe d'équivalence sur la base de leur ressemblance et c'est pourquoi cette identité sous un certain rapport est appelée "identité qualitative".

L'identité numérique est la relation logique d'identité qui est comme nous l'avons vu, une relation d'équivalence qui se conforme de surcroît au principe de l'indiscernabilité des identiques.

On parle d'identité numérique du fait que si x et y sont identiques en ce sens, ils ne font qu'un. C'est, comme on dit, un seul et même individu. L'identité numérique permet d'ailleurs d'exprimer logiquement beaucoup de choses concernant la numération. Par exemple ,

$$(\exists x) x=x$$

veut dire "il y a au moins un objet" ;

$$(\exists x) (y) x=y$$

veut dire "il y a exactement un objet" ;

$$(\exists x) (Fx \& (y) (Fy \rightarrow x=y))$$

veut dire il y a exactement un objet F etc. (dans l'interprétation non substitutive des quantificateurs).

Les phrases du langage ordinaire sont souvent ambiguës dans la mesure où les mêmes mots permettent d'exprimer soit l'identité qualitative, soit l'identité numérique. Si je dis par exemple "j'ai la même voiture que ma soeur", cela peut vouloir dire deux choses très différentes. Soit ma soeur et moi avons une voiture pour deux ; soit nous avons des voitures qui se ressemblent (par la marque, le modèle, la couleur etc...).

Ces deux types d'identité sont liés logiquement et épistémologiquement. Le principe de l'indiscernabilité des identiques lie logiquement les deux types d'identité en disant que si deux choses sont numériquement identiques, elles sont qualitativement identiques.

La problématique des critères d'identité lie épistémologiquement les deux types d'identité en ce sens que savoir que x et y sont qualitativement le même F c'est savoir que x et y sont numériquement identiques si "être le même F " est un critère épistémologique de l'identité numérique de x et y .

En s'interrogeant sur le problème de l'identité à travers le temps, Hobbes avait déjà fait remarquer l'importance du concept sous lequel était énoncé un jugement d'identité¹⁸. "En quel sens, se demandait-il peut-on concevoir qu'un corps est le même à un moment donné et différent à un autre moment, de ce qu'il était avant ?". La solution de Hobbes est la suivante : "Nous devons considérer par quel nom on appelle chaque chose quand on s'interroge sur son identité. En effet une chose est de se demander au sujet de Socrate s'il est le même homme, une autre est de se demander s'il est le même corps".

Pour poser un jugement d'identité, il est donc nécessaire d'identifier

c'est-à-dire ici de classifier ce dont on parle car c'est le genre de chose dont on parle qui fixe les conditions d'identité.

Une fois reconnu le lien étroit qu'il y a entre la problématique de l'identité et les concepts classificatoires on peut en tirer trois conséquences, les deux premières sont légitimes, la troisième est controversable.

La première conséquence est qu'il n'est pas possible d'établir a priori une méthode générale qui, en s'appliquant aux cas particuliers, permettrait de résoudre toutes les questions d'identité. On dispose en revanche d'un critère général de différence à savoir le principe de l'indiscernabilité des identiques. En effet, si des individus sont identiques, alors ce qui est vrai de l'un est vrai de l'autre également. Il s'ensuit que s'ils ne partagent pas les mêmes propriétés ils ne peuvent être dits identiques. Mais la converse de ce principe, le principe de l'identité des indiscernables,

$$(x)(y) ((Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y)$$

est controversé, (sans parler des difficultés pratiques qu'il y aurait à investiguer toutes les propriétés de x et y). Il ne peut donc jouer le rôle correspondant de critère général d'identité, même si, à toutes fins pratiques sinon à toutes fins théoriques, le principe voisin de l'identification des indiscernables peut être accepté. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point. Quoiqu'il en soit, satisfaire à la "loi de Leibniz" n'est qu'une exigence formelle générale, au même titre que celles ayant trait aux autres propriétés logiques de la relation d'identité, et en tant que tel cela ne fournit aucune procédure matérielle d'investigation des cas particuliers et aucun moyen de résoudre positivement une question d'identité, même si cela fournit à l'occasion un moyen de la résoudre

négativement. Au mieux, il est possible d'apprendre à identifier des particuliers d'un certain genre, mais cela n'aide en rien à identifier des particuliers d'un autre genre. Sous peine de graves confusions, il est donc important de savoir quel genre d'objets il s'agit d'identifier et de réidentifier.

C'est ainsi que tout le débat sur "l'identité stricte" à travers le temps repose sur une confusion de ce genre. On s'appuie sur le fait qu'aucun objet existant au temps t ne peut être identique à un objet existant au temps t' , pour conclure qu'aucun objet ne peut être dit strictement identique à lui même à travers le temps. Cependant, cet argument repose sur une confusion conceptuelle. En effet, si l'on considère par exemple, des états successifs de table, c'est évidemment une erreur grossière de les identifier les uns aux autres puisqu'on les a posés comme distincts dès le départ. Cependant, si l'on considère non plus des états successifs de table mais la table constituée de ces états, on peut dire que la table reste identique à elle même (ce qui ne veut pas dire que ses états soient identiques entre eux). Si l'on voulait parler le langage de l'espace-temps, on dirait que cette portion d'espace-temps qu'est la table est identique à elle-même ce qui, loin d'être paradoxal n'est qu'une instance de la loi $(x) (x=x)$. Mais si l'on préfère continuer à parler le langage ordinaire selon lequel les objets spaciaux à trois dimensions durent à travers le temps, alors, le paradoxe de la stricte identité disparaît également dès que l'on réalise que le problème d'identité ne se pose pas en terme de "permanence" mais en terme de "changements autorisés"¹⁹. Or, les changements autorisés ne sont évidemment pas les mêmes selon que l'on considère des états de tables ou des tables.

C'est une solution de ce genre que Quine propose au célèbre problème

d'Héraclite : "La vérité est que vous pouvez vous baigner deux fois dans la même rivière mais non pas dans le même état de rivière. (...) L'identification de la rivière dans laquelle on s'est baigné une fois avec la rivière dans laquelle on se baigne à nouveau est également ce qui fait que ce dont on parle est un processus de rivière par opposition à un état de rivière"²⁰.

La logique de l'identité s'occupe seulement des règles générales d'inférence pour des phrases contenant des expressions d'identité. Mais les critères d'identité dépendent de toute évidence de ce qui est identifié, et établir ces critères n'est pas du ressort de la logique. Il est donc toujours abusif de vouloir étendre une analyse portant sur l'identité d'un certain type de particuliers à des particuliers d'un genre différent. Tout ce que l'on peut et doit exiger est une certaine cohérence des résultats ainsi que leur accord avec les caractéristiques générales de l'identité²¹.

Une deuxième conséquence de la dépendance entre l'identité et la classification est que toute question d'identité met en jeu un certain nombre d'intérêts particuliers. En effet, comme le dit très justement Stuart Hampshire, "C'est une vérité de logique qu'il y aura toujours un ensemble indéfini de réponses vraies à la question : Qu'est-ce que c'est ? Il ne peut pas y avoir de classification unique et dans chaque circonstance particulière nous sélectionnons l'identification qui est pertinente relativement à nos intérêts particuliers à ce moment précis"²². Est-on intéressé par le matériau ou par sa forme ? Selon le cas, on identifiera l'objet devant soi comme un morceau de bronze ou une statue. De la même façon, identifier un individu comme étant une personne humaine plutôt qu'un

être humain dépend des circonstances, et les intérêts qui sont en jeu dans les deux cas ne sont pas commensurables. C'est ce que Locke²³ avait très bien vu. Toute sa discussion du problème de l'identité personnelle est un effort pour rendre justice à ce qu'il appelle "l'idée" qu'il y a derrière le mot "personne" et qui fait que l'enjeu de cette question lui semble éminemment important. Dans quelle mesure Locke avait tort ou raison de distinguer comme il l'a fait l'identité sous le concept "homme" de l'identité sous le concept "personne" est discutable, mais il a eu du moins le mérite de ne pas séparer la discussion théorique de ses implications pratiques.

III.- La relativité de l'identité.

La troisième conséquence que l'on a cru pouvoir tirer du lien entre les concepts classificatoires et l'identité, est la relativité de l'identité.

A- Exposé de la thèse

Le nerf de cette thèse est la fonction présumée du terme général dans un énoncé d'identité. Les tenants de la relativité de l'identité prétendent que ce terme précise le genre d'identité dont il s'agit. Ainsi affirme P.T. Geach il n'y a pas une relation d'identité mais plusieurs "toute ma thèse, dit-il, tient en ceci que "est identique à" exprime tantôt une relation, tantôt une autre selon le contexte de l'énonciation"²⁴. Le rôle du contexte est de fournir directement ou indirectement le concept sous lequel le jugement d'identité est énoncé, et le rôle de ce concept est d'indiquer de quelle identité il s'agit.

Les adversaires de la relativité de l'identité pensent au contraire que le terme général permet simplement de savoir à propos de quoi il est question d'identité, c'est-à-dire de déterminer éventuellement quel est le référent du jugement. S'il vaut mieux préciser le concept sous lequel est énoncé un jugement d'identité, c'est que sans ce concept on peut ne pas savoir de quoi on parle et le jugement souffre alors d'indétermination au niveau de l'information fournie par le jugement et non au niveau de la formation du jugement²⁵.

Ainsi, deux thèses s'affrontent :

- (1) Une thèse épistémologique : les expressions " $a = b$ " ou "a est identique à b" peuvent être épistémologiquement incomplètes. Elles peuvent toujours en principe être remplacées par les expressions complexes et plus informatives, " $(Fa \& Fb) \& a=b$ " ou "a est un F, b est un F, et a est identique à b".
- (2) Une thèse linguistique : les expressions " $a=b$ " ou "a est identique à b" sont mal formées ou elliptiques. Le signe "=" ou l'expression "est identique à" sont doublement incomplets. Ils doivent être complétés par une lettre de prédicat ou un concept pour former une fonction binaire ou une relation qui doivent être à leur tour complétées par deux arguments pour former une expression bien formée ou une phrase. Il s'ensuit que le jugement " $a=b$ " est soit une expression bancal, soit une simple abréviation de l'expression complète " $a = F b$ " qui se lit "a est le même F que b". Cette expression est première, inanalysable et donc non réductible à la proposition complexe " $(Fa \& Fb) \& a=b$ " qui se lit "a est un F, b est un F, et a est identique à b".

La thèse linguistique et la thèse épistémologique sont liées en ce sens que la première implique logiquement la seconde mais non l'inverse. En effet,

si "a=b" est une expression syntactiquement mal formée, elle est également sémantiquement indéterminée. Elle ne peut donc véhiculer aucune information. Il est à noter cependant que l'incomplétude épistémologique qui n'est que contingente dans le cas de la thèse épistémologique est ici nécessaire.

Prenons par exemple la liste de mots :

-table

-table

-chaise

Si nous nous demandons combien de mots contient cette liste la question peut paraître ambiguë. Il semble qu'il y ait deux réponses possibles : il y a deux mots, ou il y a trois mots.

Nous pouvons interpréter cette ambiguïté de deux façons. La première interprétation correspond à la thèse épistémologique. Elle consiste à dire que la réponse dépend du genre d'objet identifié. Il y a deux types de mots (mots-types) et trois occurrences de mots (mots-spécimens). Il y a donc corrélativement deux réponses à la question, selon que nous identifions des mots-spécimens ou des classes de mots. La deuxième interprétation correspond à la thèse sémantique. Elle consiste à dire qu'il n'y a pas deux sortes d'objets différents (des individus et des classes) mais deux façons différentes d'identifier les mêmes objets.

La thèse épistémologique est inoffensive (elle est même éclairante quant à la problématique des critères). Ce n'est en fait qu'une autre manière de formuler ce qui a été signalé ci-dessus comme étant la première conséquence du lien entre la problématique de l'identité et les concepts classificatoires. En revanche,

la thèse linguistique, qui relativise l'identité, pose un certain nombre de difficultés. En effet, essentielle à cette thèse est l'idée qu'il est possible d'attribuer à un même individu plusieurs termes substantifs différents - tous ces termes pouvant servir à l'individualiser adéquatement - et que les conditions d'identité de cet individu varient selon que l'on emploie l'un ou l'autre de ces termes pour compléter le jugement d'identité. Autrement dit, il est possible de former des conjonctions vraies de la forme "a et b sont le même F et a et b sont différents G". Ainsi, "Est identique à" est relatif à un concept un peu de la même façon que "est meilleur que" est relatif à un concept. On peut dire en parodiant la formule de Geach "je maintiens que cela n'a pas de sens de juger si x est meilleur que y à moins d'ajouter ou de sous-entendre quelque terme général "meilleur F" "²⁷. De la même façon qu'on peut être meilleur qu'un autre sous certains rapports mais pas sous d'autres, on peut être le même qu'un autre sous un certain concept mais pas sous un autre.

Il ne s'agit pas là d'une confusion grossière entre l'identité qualitative et l'identité numérique. Il est évident que "le même" entendu comme exprimant l'identité qualitative est une expression syntactiquement et épistémologiquement incomplète. Cela n'a pas de sens d'affirmer que a et b sont (qualitativement) "le même" à moins de préciser sous quel rapport (la couleur, la forme, le genre...). Quand Geach parle de l'incomplétude de l'expression "le même", il est clair qu'il n'a pas en tête l'incomplétude de la relation de similitude (ce qui serait banal et inintéressant). C'est pourquoi d'ailleurs il prend soin de préciser que tous les concepts classificatoires ne peuvent pas au même titre compléter un jugement d'identité. Seuls sont éligibles ces concepts qui permettent

sinon toujours de compter, du moins d'individualiser leurs référents, ce qui exclut non seulement les qualités (anglais, rouge...) ²⁸, mais aussi les substantifs trop vagues (chose, particulier, objet...). On peut suspecter cependant que la thèse de la relativité de l'identité gagne psychologiquement sinon logiquement en plausibilité quand elle est exprimée à l'aide du prédicat "être le même que" plutôt que "est identique à" à cause de la plus grande ambiguïté du premier qui nous porte plus naturellement à poser la fameuse question "le même quoi ?".

B- La polémique

1- *Arguments formels*

Contre la relativité de l'identité, David Wiggins a présenté un premier argument qui tend à montrer l'incompatibilité entre la thèse de la relativité de l'identité et le principe de la substitutivité des identiques ²⁹. Si a est le même F que b et que a est G et si l'on accepte par ailleurs le principe de substitutivité, il est facile d'arriver en quelques étapes simples à la conclusion que a est le même G que b

1	(1)	$a \underset{F}{=} b \ \& \ a \neq \underset{G}{b} \ \& \ Ga$	Prémisse
2	(2)	$a \underset{F}{=} b \rightarrow (F) (Fa \leftrightarrow Fb)$	Prémisse (Loi de Leibniz)
2	(3)	$a \underset{F}{=} b \rightarrow (a \underset{G}{=} a \leftrightarrow a \underset{G}{=} b)$	Spécification universelle sur (2)
1,2	(4)	$a \underset{G}{=} a \leftrightarrow a \underset{G}{=} b$	Modus ponens et simplification sur (1) et (3)
$\wedge$	(5)	$Ga \rightarrow a \underset{G}{=} a$	Réflexivité de l'identité
1	(6)	$a \underset{G}{=} a$	Modus ponens et simplification sur (1) et (5)
1,2	(7)	$a \underset{G}{=} b$	Définition, simplification et modus ponens sur (4) et (6)
1	(8)	$a \neq \underset{G}{b}$	Simplification (1)
1,2	(9)	$a \underset{G}{=} b \ \& \ a \neq \underset{G}{b}$	Conjonction sur (7) et (8)

Mais si tel est le cas, on ne peut pas accepter la thèse de la relativité de l'identité sans corrélativement rejeter le principe de l'indiscernabilité des identiques, c'est-à-dire le principe de substitutivité des identiques salva veritate. Or, comme le faisait remarquer déjà Frege "On pourrait dire que la proposition de Leibniz est un principe qui exprime l'essence de la relation d'identité et en tant que tel, son importance est capitale"³⁰. C'est en particulier la seule manière de distinguer la relation d'identité d'une simple relation d'équivalence. Il est incontestable que la thèse de la relativité de l'identité revient à éliminer la distinction entre l'équivalence et l'identité. En effet, qu'est-ce qu'une "identité sous un certain rapport" sinon une simple équivalence ? Mais dans ce cas, même si, comme il a été déjà précisé, P. Geach ne veut pas éliminer toute distinction entre l'identité numérique et l'identité qualitative, il demeure que cette distinction est forcément occultée. Toute relation d'identité qualitative ne permet pas de former un jugement d'identité numérique relatif (seuls les concepts classificatoires - "sortal concepts" - peuvent servir à ce dernier effet) ; mais par ailleurs tout jugement d'identité numérique relatif, en tant qu'il n'exprime qu'une relation d'équivalence se ramène à un jugement d'identité qualitative.

Cet argument est cependant loin d'être convainquant. La relativité de l'identité n'entraîne pas l'abandon pur et simple du principe de substitutivité mais sa restriction. Pour rejeter la relativité de l'identité comme formellement inacceptable, il faut montrer soit que l'identité relative n'est pas une relation d'équivalence, soit qu'aucune modification de la Loi de Leibniz n'est satisfaisante.

Il est possible de spécifier la réflexivité, la symétrie et la transitivité pour l'identité relative. Les trois propriétés peuvent se formuler formellement en prenant la lettre grecque ϕ pour représenter un concept classificatoire susceptible de compléter le signe "=" (par opposition à "F" qui représenterait n'importe quel prédicat).

Réflexivité pour l'identité relative :

$$(x)(\phi x \rightarrow x = \phi x)$$

Il est à noter que la relation d'identité relative n'est réflexive que faiblement alors que l'identité classique est totalement réflexive : $(x) x = x$. Cela n'est pas surprenant puisque l'identité classique est cette relation que tout objet a indifféremment avec lui-même, alors qu'un objet ne peut être identique à lui-même relativement à un certain concept que si ce concept est vrai de l'objet en question.

Symétrie de l'identité relative :

$$(x)(y)(x = \phi y \rightarrow y = \phi x)$$

Transitivité de l'identité relative :

$$(x)(y)(z)((x = \phi y \ \& \ y = \phi z) \rightarrow x = \phi z)$$

On ne peut donc alléguer contre l'identité relative le fait qu'elle ne serait pas une relation d'équivalence. Ce qui est plus délicat est de montrer qu'elle n'est pas qu'une simple relation d'équivalence, et c'est ce qu'une loi de Leibniz amendée est supposée montrer.

De nombreuses tentatives ont été faites pour formuler une Loi de Leibniz pour l'identité relative. A cet égard Nicholas Griffin³¹ a énoncé celle qui paraît la moins insatisfaisante :

$$(x)(y) \quad (((\phi x \ \& \ \phi y) \rightarrow x = \phi y) \rightarrow (F)(Fx \leftrightarrow Fy))$$

Cependant, ce principe ne sert pas à grand chose. Il ne permet la substitution des identiques que dans le cas où justement l'identité relative ne diffère pas de l'identité classique, à savoir quand les individus considérés sont identiques sous tous les concepts qui les individualisent. Or une théorie de l'identité relative selon Griffin devrait justifier les inférences suivantes :

- (1) a est de la même couleur que b et a est rouge, donc b est rouge.
- (2) a est la même voiture que b et a a 12 pieds de long, donc b a 12 pieds de long.

En conséquence, il faut spécifier une formule telle que pour chaque concept classificatoire ϕ il y ait une classe Δ de prédicats F telle que l'identité sous ϕ implique l'indiscernabilité pour tous les prédicats F de Δ .

Il est évident qu'il n'y a pas de formule générale de ce genre valable pour tous les ϕ et qu'une formule particulière doit être trouvée pour chacun d'eux.

Quelles que soient les difficultés pratiques que l'on pourrait rencontrer pour établir de telles formules, cette façon de restreindre la Loi de Leibniz, est révélatrice. En effet, ce que ces formules établiraient est tout simplement la liste des caractères distinctifs d'une classe d'individus et l'identité relative reviendrait à dire que tels ou tels individus appartiennent ou non à la même classe. On est ainsi subrepticement passé de l'idée d'identité à l'idée d'appartenance. Mais alors, ainsi comprise la relativité de l'identité n'est plus une simple révision de la logique de l'identité, mais une addition qui permet de passer de la logique proprement dite à la théorie des ensembles. Or comme le fait remarquer Quine "aussitôt que nous admettons " ϵ " parmi les prédicats de bon aloi,

et les classes au nombre des valeurs des variables quantifiables, nous nous embarquons dans une théorie mathématique indépendante. Nous sommes au-delà de la portée des procédures de preuves complètes. Ce n'est pas un défaut des versions structurales de la vérité logique d'exclure la théorie des ensembles authentique du champ de la logique³². Si c'est de cela qu'il s'agit, toute la querelle formelle entre partisans et adversaires de la relativité de l'identité est en porte-à-faux. Clairement, le traitement que Griffin fait de la Loi de Leibniz pour la relativité de l'identité ne peut que corroborer cette interprétation. Si ce n'est pas de cela qu'il s'agit, un amendement du principe de substitutivité reste à établir.

2- Arguments relevant de l'ontologie

Si l'on fait abstraction des difficultés qui ont trait à la formulation d'une version restreinte du principe de substitutivité des identiques, il est bon d'étudier les arguments ontologiques que Geach présente en faveur de l'abandon de ce principe. Si ces arguments étaient concluants, le premier mouvement de D. Wiggins vers une réfutation de la thèse de la relativité de l'identité, à savoir la démonstration de l'incompatibilité entre la relativité de l'identité et l'indiscernabilité des identiques devrait être considéré comme nul et non advenu.

Remarquons cependant déjà, que même les partisans de la thèse de Geach reconnaissent que les arguments avancés en sa faveur ne sont pas concluants, même s'ils les considèrent cependant comme décisifs, c'est-à-dire aptes à déterminer une prise de position. Ainsi, J.J. MacIntosh reconnaît que les arguments de Geach sont "faits pour être persuasifs plutôt que concluants bien qu'il (Geach)

s'attache à persuader en usant de la force logique plutôt que de la rhétorique"³³.

Néanmoins, comme les partisans de l'identité classique (que nous appellerons ici "absolue" conformément à l'usage et malgré l'inadéquation de ce qualificatif) ne peuvent pas non plus de leur côté présenter à proprement parler une preuve du principe de l'indiscernabilité des identiques, mais simplement de fortes présomptions en sa faveur³⁴, le caractère non-concluant de l'argumentation de Geach ne la discrédite pas de prime abord.

P. F. Geach³⁵ s'appuie sur le fait déjà remarqué par Quine³⁶ qu'il n'est pas possible d'ajouter l'identité absolue à la théorie de la quantification. En effet, le schéma $Fa \leftrightarrow (x)(Fx \& x=a)$ n'a pas besoin d'exprimer l'indiscernabilité inconditionnelle des identiques, mais simplement l'indiscernabilité par rapport à l'ensemble des expressions descriptives constructibles dans une théorie ou un langage donné (ou "idéologie" selon l'expression de Quine). Autrement dit, la théorie logique de l'identité fournit des conditions nécessaires mais non suffisantes de l'identité absolue.

Geach présente l'argument suivant :

(1) $Fa \leftrightarrow (x)(Fx \& x=a)$, comme toute formule quelle qu'elle soit, doit être comprise relativement à un langage donné (sous peine, ici de tomber dans des paradoxes)³⁷

(2) Si tel est le cas, un prédicat I qui satisfait cette formule ne la satisfait que relativement à un langage donné.

donc (3) un prédicat I n'exprime pas l'identité absolue

Cependant (3) ne suit pas logiquement de (1) et (2) et c'est pourquoi l'argument de Geach n'est pas concluant. On peut accepter (1) et (2) et maintenir

avec Quine que le prédicat I relatif à une théorie donnée exprime dans cette théorie la relation absolue d'identité. En adoptant cette interprétation, on applique ce que Quine appelle la maxime de l'identification des indiscernables : "Les objets qui sont indiscernables les uns des autres dans les termes d'un discours donné devraient être construits comme identiques pour ce discours"³⁸.

La tâche de Geach est donc de nous persuader que son interprétation des prédicats I -à savoir qu'ils expriment simplement l'identité relative- est la meilleure. Pour ce faire, il essaie de montrer que l'autre interprétation possible -à savoir qu'ils expriment l'identité absolue- a des conséquences pires que le mal auquel elle devait remédier (ce mal étant l'abandon du principe de substitutivité des identiques). Le principe de rationalité sur lequel repose cette démarche est l'adage populaire "de deux maux, il faut choisir le moindre".

La conséquence inévitable, selon Geach, de l'interprétation non relativiste des prédicats I serait une pullulation d'entités. La mode étant aux "paysages désertiques", toute multiplication des entités sans nécessité ne devrait pas manquer de faire réfléchir quiconque attache une quelconque vertu méthodologique à la maxime d'Occam et quelque mérite à la tentative correspondante de Quine d'épurer l'ontologie.

Prenons par exemple deux théories, l'une ayant une "idéologie" au sens quinién -c'est-à-dire un ensemble de prédicats- permettant de distinguer différents types de mots mais pas les différents spécimens d'un même type, l'autre ayant une idéologie plus riche permettant de faire cette dernière distinction en plus de la première. Que se passe-t-il quand on passe de l'une à l'autre, c'est-à-dire quand ce qui était discernable devient indiscernable et vice versa ?

D'après Geach, le dilemme est le suivant : soit interpréter les prédicats I dans chacune des théories comme exprimant l'identité relative, soit multiplier les entités. Mais en quel sens une telle multiplication s'opère-t-elle ?

Quine suggère³⁹ que si de tels changements intervenaient dans l' "idéologie" d'une théorie, c'est que l'on serait passé d'une théorie à une autre ayant un engagement ontologique différent, et que le domaine dans lequel seraient choisies les valeurs des variables liées par un quantificateur dans cette nouvelle théorie devrait être construit en conséquence. Ainsi, quand on passe d'une idéologie de mots-spécimens à une idéologie de mots-types, il faut exclure du domaine de la nouvelle théorie un type d'entité indiscernable dans cette théorie, à savoir, les mots-spécimens. De même, quand on passe d'une idéologie de mots-types à une idéologie de mots-spécimens, on s'engage à avoir une ontologie de mots-spécimens et de classes de mots-spécimens, le domaine de la nouvelle théorie contenant au moins ces deux types d'objets.

Où est la multiplication des entités sans nécessité ? Les arguments de Geach à cet égard sont à la fois disparates et confus⁴⁰.

Geach fait une première réserve au nom même de l'affirmation de Quine que l'ontologie (l'ensemble des entités que les tenants d'une théorie s'engagent à reconnaître) est relativement plus stable que l'idéologie (l'ensemble des prédicats admissibles dans une théorie). Il s'ensuit qu'un changement anodin de l'idéologie ne devrait pas entraîner un changement radical de l'ontologie. Soit. Mais un changement dans l'idéologie qui a pour conséquence de rendre discernable ce qui auparavant ne l'était pas et vice versa n'est pas un changement anodin, même s'il est dû à l'addition ou l'omission d'un seul prédicat (l'importance

d'un changement se mesure qualitativement et non quantitativement).

Certaines objections de Geach semblent par ailleurs reposer sur la supposition, non fondée, que tout changement ontologique prend nécessairement une forme cumulative, c'est-à-dire consiste en l'addition d'une nouvelle ontologie à l'ancienne plutôt qu'en l'abandon de l'ancienne pour la nouvelle (passer d'une ontologie de mots-spécimens à une ontologie de mots-types consisterait à ajouter les mots-types à un domaine déjà constitué de mots-spécimens, ce qui n'est certainement pas ce que Quine entend puisqu'il prétend au contraire qu'il faut systématiquement exclure du domaine d'interprétation d'une théorie ce qui est indiscernable pour cette théorie).

Mais surtout ce que Geach ne semble pas accepter est l'idée même d'une relativité de l'ontologie par rapport à une théorie donnée. C'est ainsi que Geach s'autorise à parler en général et absolument de ce qui existe "in rerum natura". "Pour en revenir, dit-il, à l'univers du discours que je viens de vous présenter -les mots d'un certain volume sur mes rayons- il y a des façons variées de compter ces mots (...) Si nous choisissons de suivre Quine, il y aura in rerum natura tous ces domaines de mots différents, juste dans un seul volume de ma bibliothèque"⁴¹. Les domaines différents dont il est question sont les domaines de mots-types, de mots-spécimens, de mots-entrée-de-dictionnaire etc... Mais cela a-t-il un sens de parler ainsi sans restriction de ce qui est "in rerum natura" ? Comme le faisait remarquer Quine⁴², à la question "Qu'est-ce qui est ?" il y a une seule réponse possible et elle est triviale : "tout". L'ontologie, comprise comme un discours absolu, tient dans ces quelques mots auxquels on pourrait aussi ajouter "Qu'est-ce qui n'est pas ? Rien". Mais pris en ce sens absolu, l'ensemble des

existants ne peut être ni augmenté, ni diminué (Comment pourrait-on avoir une ontologie posant plus que tout pour les existants et moins que rien pour les non-existants ?). Cependant, en prétendant qu'il y a un domaine unique de mots qui ne soient ni des mots-types, ni des mots-specimens, ni des mots entrée-de-dictionnaire, mais simplement les mots qui existent indépendamment de toute théorie sur les mots, Geach suppose que les questions d'ontologie peuvent avoir un sens non trivial, abstraction faite de toute théorie particulière. Autrement dit, cet argument en faveur de la thèse de la relativité de l'identité repose en dernier ressort sur une conception absolue de l'ontologie. Mais un discours ontologique non trivial, c'est-à-dire qui ne se réduit pas aux deux questions citées plus haut et à leur réponse, porte non pas sur l'être en général mais sur des types d'existants ou catégories. Or les catégories, n'en déplaise à Kant, sont toujours relatives à un langage et à une théorie. "Ce qui rend les questions ontologiques des non-sens, quand elles sont prises absolument, n'est pas l'universalité mais la circularité. Une question de la forme "qu'est ce qu'un F ?" ne peut avoir de réponse que grâce à un autre terme "un F est un G". La réponse n'a de sens que relatif : un sens relatif à l'acceptation non critique de G"⁴².

Pour résumer cet important débat, disons qu'il y a trois points sur lesquels partisans et adversaires de la relativité de l'identité s'accordent :

- (1)- Le terme général qui complète un jugement d'identité fournit le critère d'identité.
- (2)- L'identité et l'ontologie sont indissociables.
- (3)- L'identité est relative (c'est pourquoi l'appellation d'identité absolue est inappropriée pour qualifier l'identité classique).

Cependant, il est important de distinguer entre la relativité de l'identité à l'intérieur d'une théorie donnée et la relativité de l'identité entre deux théories.

Geach, en prétendant qu'il est possible pour a et b d'être le même F mais différents G, admet le premier type de relativité et ses arguments pour cela s'appuient sur une conception absolue de l'ontologie.

Quine, au contraire, admet le deuxième type de relativité et s'appuie pour cela sur une conception relative de l'ontologie. Le lien entre l'identité et l'ontologie étant qu'il n'y a pas d'entité sans identité et réciproquement, une théorie doit admettre dans son ontologie toutes et rien que les entités pour lesquelles elle peut fournir des critères d'identité.

3- Arguments par les contre-exemples

Le dernier bastion des "Relativistes" est le plus difficile à attaquer. Il est constitué de tous les exemples de relativité de l'identité empruntés le plus souvent à l'expérience ordinaire et que les partisans de la théorie classique sont mis en demeure d'interpréter de façon à ce que l'éventuelle relativité de l'identité disparaisse. Cela ne va pas sans difficulté et surtout sans un minimum de législation, procédé auquel le langage ordinaire, se complaisant dans son obscurité et son ambiguïté toute poétique, est généralement réfractaire.

Une façon pour les partisans de la théorie classique de l'identité de se tirer d'embarras à peu de frais serait de dire que l'identité est une notion théorique appartenant à la logique. Le langage ordinaire en revanche n'est pas une théorie, pas plus que les croyances et les opinions qu'il véhicule ne sont

en général théoriques. Le problème est de savoir à quoi sert d'importer des pré-occupations logiques (et donc théoriques) dans l'étude de ces croyances et de ces opinions. La logique doit-elle en rendre compte fidèlement, ou au contraire doit-elle les tester et les critiquer ? En général on admet que si nos intuitions ordinaires sont quelquefois mises à l'épreuve de la logique, la logique n'est pas en général mise à l'épreuve de nos intuitions. Mais alors, le logicien n'a pas à faire cas des objections du sens commun et il peut opposer une fin de non recevoir au relativiste et son arsenal de contre-exemples.

Cependant, si le but était de convaincre plutôt que d'éconduire l'adversaire, ce serait une bien meilleure stratégie de montrer que les soi-disant contre-exemples à la théorie classique de l'identité n'en sont pas. C'est l'attitude qui a été généralement adoptée.

David Wiggins a distingué d'après leur forme cinq types de contre-exemples et il les a étudiés pour les réfuter avec un succès inégal. Les contre-exemples de la forme

$$(a =_F b \ \& \ a \neq_G b) \ \& \ ((Ga \vee Gb) \ \& \ (Ga \ \& \ Gb))$$

lui posent des difficultés particulières et parmi les illustrations de ce type d'exemples, certaines et non les moindres concernent l'identité personnelle.

Ainsi, affirme le dogme chrétien "Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit sont le même Dieu, mais différentes personnes". Devant ce mystère, Wiggins capitule.

Mais que peut-on faire d'autre ? En revanche il y a sans doute plus à faire ou à dire sur l'affirmation "Dr Jekyll et Mr. Hyde sont le même homme mais pas la même personne ou personnalité". La façon cavalière dont Wiggins traite ce contre-exemple est particulièrement remarquable compte tenu de l'importance généralement

accordée à l'issue de ce débat. Ainsi dit-il "Cet exemple représente une implausible tentative pour postuler une schizophrénie (de la plus pure espèce, philosophiquement parlant) sans aller jusqu'au bout et postuler deux hommes (partageant le même corps) aussi bien que deux personnes"⁴⁴. Ce que veut dire Wiggins par cette boutade est des plus énigmatique. Il semble qu'il veuille à tout le moins discréditer le contre-exemple en le ridiculisant grâce à une analogie douteuse. Si l'on accepte que le même homme est deux personnalités différentes, pourquoi ne pas admettre que le même corps soit deux hommes différents ? Pourquoi s'arrêter en si bon chemin sur la voie de l'absurde ?

Mais est-ce si absurde que cela de supposer que l'identité personnelle dépend de la continuité psychologique (car c'est bien de cela qu'il s'agit quand on parle de personnalité) ? Une telle théorie a pu être soutenue par d'honorables philosophes, Locke le premier, et pour être peut-être fausse, elle n'est certainement pas absurde. L'identité personnelle représente un défi pour les adversaires de la relativité de l'identité et a été largement exploitée par ses partisans. La suite de cette recherche va porter sur la question de savoir s'il est possible de rendre compte de l'identité personnelle sans pour autant avoir recours à la relativité de l'identité.

Comme il apparaît clairement dans la formulation du contre-exemple de Stevenson, le coeur du problème est le rapport qu'il y a entre le concept de personne et les concepts d'être humain et de personnalité. C'est pourquoi dans cette étude, il est impossible de faire l'économie d'une analyse conceptuelle qui permette de démarquer ces trois concepts, les uns par rapport aux autres et de dégager leurs relations réciproques. Nous reviendrons, ensuite à l'étude

des cas de relativité de l'identité personnelle. Cependant, pour des raisons méthodologiques exposées ci-dessous (chap. II), nous préférons aux exemples de science fiction comme celui de Jekyll et Hyde, des exemples analogues mais réellement embarrassants tels les cas de personnalité multiple.

CHAPITRE II

QUESTION DE METHODE

Dans la littérature sur l'identité personnelle, un usage extensif a été fait de l'étude de cas dits "embarrassants". Cette méthode consiste à présenter des situations s'écartant plus ou moins des circonstances ordinaires et à se demander en chaque cas comment serait tranchée la question de l'identité des personnes concernées.

L'étude de ces variations imaginaires a des mérites mais aussi des limites dont il est important d'avoir conscience, puisque certains des cas embarrassants sont présentés comme des cas de relativité de l'identité sur lesquels on s'appuie pour mettre en cause la pertinence du principe de l'indiscernabilité des identiques.

Les cas embarrassants ont toujours été utilisés avec plus ou moins de succès comme instruments heuristiques en philosophie. Ils peuvent se diviser en deux groupes, d'une part les cas embarrassants imaginaires ou fictifs, d'autre part les cas embarrassants réels. Par ailleurs, parmi les cas imaginaires il faut distinguer ceux qui sont matériellement possibles de ceux qui sont simplement logiquement possibles. Les cas imaginaires matériellement possibles sont des situations dont l'occurrence est compatible avec l'état actuel de nos connaissances bien qu'elles se heurtent à des difficultés techniques ou idéologiques encore insurmontées (mais non insurmontables en principe). Les cas imaginaires logiquement possibles devraient être, au sens strict des termes, des cas ne se conformant qu'à des exigences formelles relevant des lois fondamentales de la logique, en particulier, la loi de non-contradiction. En fait, par "logiquement possible", on entend en général quelque chose de plus

fort que cela, à savoir, la conformité aux exigences de notre langage. Ainsi, il serait plus exact de parler plutôt de cas embarrassants conceptuellement possibles.

I.- Exemples de cas embarrassants.

Il est très facile de trouver dans l'histoire de la philosophie des exemples variés de l'utilisation de ces différents types de cas embarrassants. En voici quelques exemples, parmi les plus célèbres, afin d'illustrer les distinctions qui viennent d'être faites.

(1) Exemples de cas imaginaires logiquement possibles.

Dans La République de Platon, Glaucon se demande si le juste agit justement par contrainte ou parce qu'il tient la Justice pour un bien en soi. Pour répondre à cette question il fait appel au mythe de Gyges qu'il modifie de la façon suivante : il y aurait non pas un mais deux anneaux permettant de devenir invisible et d'agir injustement dans l'impunité. Donnons un des anneaux à un homme réputé juste et l'autre à un homme réputé injuste et observons leur comportement.

Condillac, dans le Traité des sensations², voudrait montrer que toute connaissance non seulement commence avec l'expérience mais aussi en dérive. Pour cela, il imagine après Buffon une statue à laquelle les organes des sens vont être conférés un à un. Cette expérience imaginaire permettrait de reconstituer la genèse de toutes les idées, et aussi, pense Condillac, de toutes les

facultés.

En ce qui concerne l'identité personnelle, les plus célèbres exemples de cas imaginaires logiquement possibles se trouvent dans An Essay Concerning Human Understanding de Locke³. Celui-ci voudrait montrer que l'identité d'une personne dépend uniquement de la continuité de sa conscience, et il présente à l'appui de sa thèse le cas d'une personne diurne et d'une personne nocturne se partageant alternativement le même corps, ainsi que celui d'un prince et d'un mendiant échangeant mutuellement leur corps.

(2) Exemples de cas imaginaires matériellement possibles.

Hobbes dans Elements of Philosophy, s'intéressant au problème de l'identité des objets fabriqués, imagine l'histoire d'un bateau, le Bateau de Thésée, dont toutes les planches auraient été changées une à une. S'agit-il du même bateau tout au long de cette transformation ? Si oui, qu'en est-il de ce bateau reconstitué sur le même plan que le bateau d'origine à partir de l'ancien matériau récupéré au fur et à mesure de son remplacement ? Cette situation embarrassante peut être considérée comme matériellement possible malgré les quelques problèmes techniques que pourraient poser la récupération des vieilles planches et l'assemblage d'un matériau vétuste.

Les cas de transplantation cérébrale⁵ constituent pour l'identité personnelle, l'exemple typique d'une situation encore à l'heure actuelle du domaine de la science fiction, mais qu'il y a tout lieu de croire réalisable dans un avenir plus ou moins proche.

(3) Exemples de cas embarrassants réels.

Dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, Kant⁶ se demande si l'on doit condamner une personne pour avoir sauvé sa propre vie au dépend de la vie d'une autre, alors que le choix se présentait sous forme de l'alternative exclusive : "c'est elle ou moi". Deux naufragés luttent par exemple pour s'attribuer la seule planche de salut (au sens propre du mot) disponible et qui s'avère trop étroite pour les soutenir et les sauver ensemble. Celui qui a eu le dessus avait-il le droit de condamner l'autre à mort ? La réponse de Kant est que nécessité ne fait pas loi. Le survivant n'est pas condamnable pour son acte, mais la loi ne peut néanmoins le cautionner. Le cas de nécessité est la limite du droit.

Dans les discussions portant sur l'identité personnelle, les cas embarrassants réels sont fournis surtout par la psychologie normale ou anormale⁷ (conversion, amnésie, dissociation de la personnalité...). Mais sont également évoqués les problèmes soulevés par certains états physiologiques, tels les comas, la vie prénatale, la bissection des hémisphères cérébraux.

II.- De l'usage de cas logiquement possibles.

Les cas embarrassants, qu'ils soient réels ou fictifs, sont supposés pouvoir aider à résoudre certains problèmes philosophiques de deux façons. D'une part, ils permettent de mieux poser les problèmes. Si l'on admet qu'un problème bien posé est un problème potentiellement résolu, alors les cas embarrassants nous aident ainsi indirectement à résoudre nos problèmes ; d'autre

part les cas embarrassants servent de pierre de touche aux théories. La meilleure théorie sur l'identité personnelle sera la théorie capable de rendre compte de la façon la plus satisfaisante du plus grand nombre de situations.

Cependant, à cet égard, tous les cas embarrassants ne sont pas à mettre sur le même plan. En effet, d'un point de vue méthodologique, les cas imaginaires simplement logiquement possibles posent quelques difficultés particulières non négligeables. Signalons-en deux.

A- Première difficulté.

Les situations fictives simplement logiquement possibles sont construites de toutes pièces par le philosophe. La description qui en est faite est constitutive de la situation en question. La situation n'existe pas indépendamment de sa description. Une fois brossé, le tableau de la situation constitue les seules données, ou encore les prémisses dont on est supposé pouvoir conclure par simple voie de déduction conceptuelle un certain nombre de conséquences. Dans toute bonne déduction logique, les conclusions sont déjà implicitement contenues dans les prémisses. Or ici, les prémisses en question ont été inventées de toutes pièces par le philosophe lui-même. Autrement dit, grâce à ces cas embarrassants logiquement possibles, le philosophe ne fait que retrouver explicitement dans la conclusion ce qu'il avait déjà implicitement inscrit dans ses prémisses. Hormis son caractère persuasif, quel genre de mérite peut bien avoir cette procédure ?

Cependant, on pourrait objecter que par "logiquement possible" les philosophes entendent généralement non seulement "compatible avec les lois

de la logique" mais aussi "conceptuellement possible". Si par exemple le problème à étudier est celui de l'identité personnelle, le philosophe doit tenir compte de certaines exigences conceptuelles ayant trait aux concepts de personne et d'identité dans la construction et l'analyse de cas imaginaires. Si le philosophe se libère de certaines exigences et de certaines contraintes caractéristiques de notre monde, il ne se libère pas pour autant de toutes les exigences et les contraintes caractéristiques de notre langage.

B- Deuxième difficulté.

C'est ici qu'intervient une deuxième difficulté. Celle-ci peut se subdiviser en une difficulté particulière fondée sur la thèse de H. Putnam⁸ quant à la signification de certains de nos concepts (ceux renvoyant en particulier à des espèces naturelles), et une difficulté plus générale quant à la portée de l'ensemble de nos concepts.

Voyons d'abord la difficulté particulière.

D'après ce qui vient d'être dit précédemment, si l'on s'interroge sur les conditions d'identité d'un F et si l'on veut appuyer son analyse sur l'étude de situations imaginaires, il faut que ces situations soient conceptuellement possibles c'est-à-dire conformes à ce que c'est qu'être un F.

Mais dire ce que c'est qu'être un F, c'est donner une définition des F, ou encore fixer le sens du concept classificatoire "F". Quelle est la procédure à suivre pour accomplir cette tâche ?

Locke pensait que le sens d'un concept classificatoire pouvait être fixé grâce à une description, c'est-à-dire une liste des qualités ou propriétés apparentes des F. C'est ce qu'il appelait l'essence nominale. Le problème est que jamais une telle liste n'est à la fois nécessaire et suffisante pour définir un concept classificatoire, à moins d'avoir inclus dans la liste le prédicat "être un F". La solution de Putnam consiste à dire que x est un F si et seulement s'il peut être classé par la théorie scientifique la meilleure disponible dans un ensemble arbitrairement choisi de spécimens normaux de l'espèce F. Autrement dit, le sens du concept classificatoire "F" dépend en dernier ressort de l'existence d'un certain nombre de lois scientifiques qui permettent de déterminer son extension. L'existence de ces lois est constitutive de l'existence des F et détermine également les conditions d'identité des F. Mais la conséquence inéluctable est que si l'on s'interroge sur les conditions d'identité d'un F, il faut s'en tenir à l'étude de cas nomologique-
ment possibles. En effet, supposer que ces lois ne sont pas applicables, c'est supposer du même coup qu'il n'y a pas de F puisque ces lois sont constitutives de ce que c'est qu'être un F.

Il s'ensuit que les cas logiquement c'est-à-dire conceptuellement possibles doivent être également matériellement possibles.

Il est clair cependant que ce résultat repose sur une théorie sémantique des concepts classificatoires qui n'est valable, si elle l'est, que pour les concepts d'espèce naturelle, les seuls pour lesquels nous disposons de théories scientifiques suffisamment élaborées. Le concept de personne

est-il un concept d'espèce naturelle ? C'est une question qui sera abordée plus tard.

Cependant, nous disposons encore d'une objection plus générale quant à l'utilisation non circonspecte de cas imaginaires simplement logiquement possibles.

Cette objection a été formulée par Quine en ces termes : "Rechercher ce qui est logiquement requis pour l'identité des personnes dans des situations sans précédent, c'est suggérer que les mots ont un pouvoir logique au-delà de celui dont les besoins passés les ont investis"⁹.

Il y a derrière cette remarque l'idée que les concepts n'ont pas de sens pris isolément, non seulement parce que, comme le pensait déjà Frege, les concepts n'ont de sens que dans le contexte de la proposition, mais aussi parce que les propositions elles-mêmes n'ont de sens que dans le contexte d'un monde commun. Il y a toujours quelque chose d'artificiel dans la supposition qu'il nous serait possible de changer de monde tout en continuant à parler le même langage.

En conséquence, si ce qui précède est exact, l'étude de cas imaginaires de science fiction ne peut aider à formuler et éventuellement résoudre des problèmes philosophiques que si ces cas sont au moins matériellement possibles, c'est-à-dire s'ils sont plus scientifiques que fictifs. Comme le faisait remarquer Amélie Rorty¹⁰, le Roi Arthur s'évanouit de l'histoire pour entrer dans la légende à partir du moment où il devient capable d'un genre

de transformations qui ne se conforme pas aux canons d'une évolution normale pour une personne humaine. S'interroger alors sur son identité n'est plus s'interroger sur l'identité d'une personne humaine mais sur l'identité d'un être légendaire, en admettant qu'il en ait une. Si intéressantes soient-elles nos conclusions sur l'identité d'un tel être ne peuvent pas nous aider à résoudre les problèmes relatifs à l'identité d'une personne humaine.

III.- De l'usage de cas réels ou matériellement possibles.

Cependant il est important de noter que même si l'on s'en tient aux cas embarrassants matériellement possibles ou réels, il convient d'être très prudent. En effet, on a vite fait de transformer ces cas en des fictions de la pire espèce, à savoir des fictions qui s'ignorent. Une dissociation de la personnalité par exemple est un fait un peu comme un miracle est un fait : il se passe bien quelque chose mais quoi ? Il est tentant en ces matières de vouloir lire directement les phénomènes comme s'ils existaient indépendamment de ce que l'on en dit. C'est alors que la réalité rejoint la fiction, qui posait pourtant le problème exactement inverse, à savoir que la situation décrite n'existait que dans et par la description que l'on en faisait. Pour illustrer ce point, on peut prendre deux groupes d'exemples, confrontant dans chaque cas deux situations analogues, l'une purement fictive, l'autre réelle ou matériellement possible.

Locke décrit la situation fictive suivante : "Supposons deux consciences distinctes, incommunicables, actionnant le même corps, l'une toujours

le jour, l'autre toujours la nuit. L'homme diurne et l'homme nocturne ne seraient-ils pas deux personnes toutes aussi distinctes l'une de l'autre que Socrate et Platon ?"¹¹.

La réponse de Locke est affirmative et il semble qu'elle devrait l'être pour qui accepterait la description que Locke fait de la situation, et c'est ce qui rend l'argumentation de Locke si convaincante. En effet, la solution lockéenne est déjà présente dans cette description.

Locke introduit déjà dans la description qu'il fait de la situation 1) qu'il y a là, présentes, deux consciences distinctes, 2) que ces consciences sont incommunicables (il n'y a entre-elles aucune relation : ni causalité, ni contiguïté, ni continuité d'aucune sorte), 3) que la relation entre une conscience et un corps est telle que la conscience "actionne" le corps un peu comme un ouvrier actionne une machine, et 4) que les deux consciences n'actionnent jamais le corps simultanément. Ces quatre points étant accordés, il s'ensuit que la conscience est une entité distincte du corps et le corps n'est qu'un accessoire de la conscience. Par conséquent, un corps dirigé par une conscience est une entité que l'on peut convenir d'appeler une personne et le même corps dirigé par une autre conscience sera une autre personne, un peu de la même façon que moi et mon voisin sommes deux individus différents bien que nous utilisions alternativement la même tondeuse à gazon.

Mais le problème n'est-il pas justement de savoir quel genre de relation il y a entre une personne et son corps ? Or quoiqu'il en soit, il

semble que cette relation ne soit pas assimilable à la relation qu'il y a entre un être humain et un outil. "Je ne suis pas, disait Descartes lui-même, logé dans mon corps comme un pilote dans son navire..."

Les cas dits de "personnalités multiples" sont des exemples réels d'une situation analogue à celle inventée par Locke pour les besoins de la cause. Les cas de personnalités multiples ont toujours été relativement rares, mais dans leur rareté, ils se présentent cependant par "vague". Le premier cas connu et recensé comme tel remonte au début du XIX^e siècle¹², mais la première étude systématique du phénomène est celle du cas de Christine Beauchamp par Morton Prince¹³ dans les années 1890-1900. A la même époque William James¹⁴, Boris Sidis et Simon P. Goodhart¹⁵ rapportent plusieurs cas du même genre. Il faudra attendre ensuite plusieurs dizaines d'années avant que d'autres cas de personnalités multiples se manifestent. A l'heure actuelle, l'intérêt pour le phénomène s'est ravivé et a dépassé le cercle des spécialistes pour atteindre le grand public avec entre autres la parution de l'histoire de Sybil Dorsett¹⁶ et de ses seize personnalités différentes. Le problème des dissociations de personnalité est le suivant. Ordinairement, on se représente la relation entre un être humain et une personnalité comme une relation un-un. Mais dans un cas de personnalités multiples, la disparité entre différents schèmes de comportements et la cohérence interne de chaque schème pris isolément sont telles que ce préjugé, si fort soit-il, demande à être révisé. L'étude d'une personnalité multiple montre que chacune des personnalités est une personnalité au sens fort et étroit du terme, pour reprendre la terminologie de A. Quinton¹⁷, ou encore remplit les

conditions nécessaires pour être un système intentionnel personnel, pour reprendre la terminologie de D. Dennett¹⁸. Mais par ailleurs, elles manifestent une indépendance mutuelle telle qu'il est naturel de les considérer comme plusieurs personnalités distinctes. Toutes les personnalités ont conscience de leur existence dans le temps ; elles ont des souvenirs, une histoire. Cependant, leurs biographies respectives ne concordent pas entre elles. Les différentes personnalités n'ont pas vécu les mêmes événements, ou ne les ont pas vécus sur le même mode, les unes pouvant être les simples témoins de ce qui arrive à une autre d'entre elles. Toutes les personnalités maîtrisent le langage et sont capables d'abstraction. Cependant, elles n'ont ni les mêmes connaissances, ni les mêmes aptitudes ni la même maturité. Par exemple dans le cas de Sybil Dorsett¹⁹, Peggy Ann et Peggy Lou sont plus jeunes que les autres personnalités et se distinguent par leur don pour les mathématiques ; Vicky est très cultivée et brille en société ; Mary écrit des poèmes ; Vanessa est une excellente pianiste etc... Toutes les personnalités sont capables de choix délibérés, et en particulier sont capables de régler leurs actions sur des normes esthétiques, morales ou religieuses. Mais chaque personnalité a un système de normes qui lui est propre et relativement auquel elle se choisit un style de vie. (Peggy Ann et Peggy Lou sont aventureuses, Vicky est mondaine, Mary est traditionaliste ; les unes sont athées, les autres profondément religieuses...). Autrement dit, chaque personnalité est autonome au sens kantien du terme. C'est pourquoi aussi chacune est pleinement responsable de ses actes mais n'a pas à rendre compte en général des actes des autres personnalités. Enfin toutes les personnalités

sont capables d'entretenir des relations interpersonnelles, bien qu'elles puissent être plus ou moins douées pour ce qu'on appelle les "relations humaines". De plus, les différentes personnalités peuvent aussi avoir entre elles des relations de type inter-personnel. C'est ainsi que Sally avait pour Christine Beauchamp²⁰ la plus vive des antipathies ce qui rendait leur coexistence particulièrement orageuse. Dans ce cas embarrassant réel, contrairement à l'exemple fictif, il n'est plus possible de lire directement la réponse à la question "Combien y a-t-il de personnes?" de la description de la situation car justement le problème est de déterminer comment décrire la situation. Plusieurs descriptions sont compatibles avec les faits. Dans une situation purement fictive au contraire, la description crée la situation, il n'y a donc pas plusieurs descriptions correspondant à une seule situation. Une nouvelle description crée une nouvelle situation. Ignorer dans le cas d'une situation matériellement possible ou réelle la pluralité des descriptions c'est transformer subrepticement celle-ci en une pure fiction de l'esprit.

Il est possible de confronter de la même façon l'échange fictif de corps imaginé par Locke dans l'anecdote du prince et du mendiant, et le cas matériellement possible de la transplantation cérébrale.

Une fois de plus, Locke n'aboutit à la conclusion que l'homme-prince animé de la conscience du mendiant est la personne du mendiant alors que l'homme-mendiant animé de la conscience du prince est la personne du prince, que parce qu'il avait présupposé cette interprétation dans la façon d'ailleurs

allusive dont il avait décrit la situation, ignorant en particulier tout le problème du lien causal entre les phénomènes physiologiques et les événements mentaux²¹.

La transplantation cérébrale est une opération qui reste du domaine de la science fiction mais qui est plus scientifique que fictive et qui créerait des situations analogues à l'échange de corps imaginé par Locke.

Le problème de la transplantation cérébrale est un cas particulier du problème général posé par la transplantation d'organes d'un individu à un autre. La mise au point de techniques de greffe et de transplantation a bouleversé la conception traditionnelle de l'unité d'un organisme. L'amputation avait depuis longtemps mis en évidence qu'un organisme vivant peut perdre certains de ses composants "auxiliaires" sans perdre son intégrité (bien qu'il ait perdu son intégralité). Mais on ne peut multiplier les amputations successives, ou pratiquer l'amputation de certains organes particuliers sans que mort s'en suive. En revanche, il ne semble pas y avoir de limite à la pratique de la transplantation. Tout organe peut, en principe être remplacé même si techniquement certaines transplantations soulèvent des difficultés encore non résolues. C'est ainsi que le vieux problème de savoir si le bateau de Thésée dont on a changé toutes les planches une à une est toujours le même bateau quand il ne subsiste plus rien du matériau original, peut se poser pour un organisme dont on aurait transplanté tous les organes un à un. Autrement dit, les transplantations et les greffes introduisent eu égard aux espèces naturelles un problème qui semblait caractéristique des artefacts. C'est

pourquoi D. Wiggins par exemple fait remarquer que "nous ne pouvons pas assimiler les artefacts aux choses naturelles mais nous sommes en train d'apprendre à assimiler les choses naturelles aux artefacts"²². Quelles limites non pas techniques mais idéologiques seront imposées à la pratique de la transplantation générale, il est difficile d'en préjuger. Mais il est clair que si elle était pratiquée, le problème ne serait pas tant celui d'une éventuelle relativité de l'identité que celui de savoir comment redéfinir l'individualité humaine. Pour énoncer un jugement de la forme "x est le même être humain mais pas la même personne" ou inversement, il faut pouvoir déterminer ce que c'est qu'être le même être humain, ce qui jusqu'à présent avait été considéré comme non problématique ou moins problématique que pour la personne.

Si la transplantation d'organes en général pose à la limite un problème d'identité de l'être humain, la transplantation du cerveau en particulier semble poser un problème d'identité personnelle. Du point de vue de l'être humain, la transplantation cérébrale ne devrait pas poser théoriquement plus de problèmes que la transplantation de n'importe quel organe vital (le coeur ou les reins par exemple). Mais du point de vue de la personne humaine, le cerveau aurait un statut particulier. C'est ainsi que les transplantations cérébrales ont été utilisées pour mettre en évidence l'importance cruciale de la continuité psychologique pour l'identité personnelle²³. Le cerveau en tant que "siège des facultés" ou organe causalement responsable des dispositions personnelles a été considéré comme le "nucléus individualisant"²⁴ de la personne humaine. De là à supposer que l'identité personnelle dépend

directement de l'identité du cerveau, il n'y a qu'un pas. Le problème est alors le suivant, si le cerveau d'un être humain est transplanté dans le corps d'un autre être humain, peut-on dire qu'une même personne est devenue un être humain différent ? A ce problème s'ajoute celui de la symétrie des deux hémisphères cérébraux. Il se trouve que le cerveau des mammifères supérieurs est constitué de deux hémisphères reliés par une commissure appelée "corps calleux". Les deux hémisphères se partagent, à peu près également les fonctions perceptives et motrices. On a cru pendant longtemps que le corps calleux ne jouait aucun rôle du fait qu'une disfonction, qu'elle soit chirurgicale ou congénitale, ne semblait influencer en rien sur le comportement des sujets. Cependant, dans des conditions expérimentales spécifiques permettant de tester les deux hémisphères séparément, il a été mis en évidence que chaque hémisphère fonctionnait de façon indépendante. Un des rôles du corps calleux est donc d'assurer la communication, et en particulier le transfert d'information d'un hémisphère cérébral à l'autre²⁵. On s'est servi de cette symétrie apparente et de cette relative indépendance des deux hémisphères pour imaginer la double transplantation de chacun des hémisphères dans un corps différent. Cela permettait de cumuler dans un exemple de science fiction, plus scientifique que fictif, des éléments empruntés à la fois aux situations imaginaires d'échange de corps, de fission et de fusion.

En fait le choix entre plusieurs descriptions possibles du même phénomène dépend de la théorie dont on se sert à cet effet. Jamais une théorie ne peut sortir toute armée de la "lecture" d'un cas embarrassant, même réel. En philosophie, comme en science "l'expérience cruciale" est un mythe.

Mais alors, l'appel à la science fiction et à la psychologie anormale peut-il aider à formuler et éventuellement résoudre les problèmes philosophiques posés par l'identité personnelle ? Compte tenu des restrictions faites ci-dessus, on peut cependant répondre par un "oui" prudent. L'utilité d'une telle procédure est indéniable, mais elle ne se situe pas là où elle a été généralement placée. C'est une théorie de l'identité personnelle qui permet d'interpréter les cas embarrassants, et non comme certains semblent le suggérer, l'examen des cas embarrassants qui permet d'élaborer une théorie de l'identité personnelle. Néanmoins ce sont les cas embarrassants qui souvent permettent de mieux évaluer l'ampleur et les limites du problème. Ainsi, c'est à la prise en considération des cas de personnalités multiples que revient le mérite d'avoir mis en évidence la portée pratique de toute théorie de l'identité personnelle. Une partie du problème en effet et non la moindre est de déterminer comment traiter un être humain présentant un comportement tel qu'il semble vivre deux vies conscientes parallèles. Une théorie de l'identité personnelle qui ne tiendrait pas compte de cet enracinement pratique des problèmes ne pourrait être satisfaisante.

Avant d'étudier comment un certain nombre de cas embarrassants semblent avoir pour conséquence une relativité de l'identité personnelle, et d'examiner les solutions proposées pour éviter cette conséquence indésirable, il convient d'analyser le concept de personne en relation étroite avec le concept d'être humain et le concept de personnalité.

CHAPITRE III

LE CONCEPT DE PERSONNE

Une fois reconnue l'importance des concepts classificatoires eu égard à la problématique des critères d'identité, il apparaît qu'une étape indispensable de toute discussion de l'identité personnelle est de s'interroger sur le concept de personne. De plus, comme il apparaît dans l'affirmation "Jekyll et Hyde sont le même être humain mais pas la même personne ou personnalité", il est important de pouvoir situer le concept de personne par rapport à des concepts voisins et en particulier par rapport au concept d'être humain et au concept de personnalité.

En montrant que "une personne est un type d'entité tel que, à la fois des ~~pr~~édicats attribuant des états de conscience et des prédicats attribuant des caractéristiques corporelles, sont et sont au même titre applicables à un seul et même individu unique", P.F. Strawson¹ a dégagé un point important pour la compréhension de notre concept de personne. Par une telle définition en effet, il est rendu justice d'une part au fait qu'une personne n'est pas simplement une "conscience", d'autre part au fait que ce n'est pas non plus un objet. (Ce que le Vocabulaire technique et critique de la philosophie exprime en faisant remarquer que le mot "personne" contraste dans tous ses usages avec le mot "chose"). Ce qui suit est une tentative pour défendre par d'autres voies l'intuition de Strawson que le concept de personne est un concept fondamental dans notre ontologie et non réductible au concept d'objet matériel. L'abandon d'un de ces particuliers, sans être impossible, constituerait du moins un tel bouleversement de notre schème conceptuel, qu'en vertu du conservatisme qui nous caractérise en cette matière, nous ne sommes pas

prêts à procéder à une telle révision. Mais ceci ne préjuge en rien du fait qu'un tel bouleversement puisse s'opérer un jour. Ce que Strawson n'est pas prêt à accepter. En effet, dit-il "il y a un noyau massif de la pensée humaine qui n'a pas d'histoire (ou du moins dont l'histoire n'a pas laissé de trace dans les histoires de la pensée). Il y a des concepts et des catégories qui, en ce qui concerne leur nature fondamentale ne changent pas du tout... Il s'agit de lieux communs de la pensée la moins raffinée. Et cependant ils constituent le noyau indispensable de l'équipement conceptuel des êtres humains les plus raffinés"². Les concepts de personne et de corps matériel sont pour Strawson de ce genre. Que les concepts de personne et d'objet n'aient pas d'histoire paraît plus que contestable. C'est pourquoi il semble qu'on puisse se contenter d'une thèse plus faible : ces concepts et leur contraste sont fondamentaux sans être indispensables. Cette affirmation plus nuancée permet de remédier à une faiblesse de l'analyse de Strawson qu'il reconnaît lui-même en déclarant : "lorsque l'on aura reconnu la nature primitive du concept de personne et du même coup le caractère unique des prédicats personnels, on voudra se demander peut-être, ce qui au niveau des faits, rend intelligible notre possession d'un tel concept ; et se le demander dans l'espoir d'une réponse qui ne dise pas simplement 'et bien, il existe des gens dans le monde'. Je ne prétends pas être en mesure de satisfaire à cette demande"³. En effet il ne semble pas qu'elle soit satisfaite. Cependant, si elle n'est pas satisfaite, c'est que contrairement à ce que semble croire Strawson, on n'a pas vraiment saisi la nature primitive du concept de personne ni le caractère unique des prédicats personnels quand on se contente

d'étudier le concept de personne, abstraction faite des conditions pratiques de sa formation et de son application. Strawson pourtant indique lui-même la direction que doit prendre la recherche quand il nous dit "on voudra bien se demander au niveau des faits ce qui rend intelligible notre possession d'un tel concept". C'est en effet vers les faits qu'il faut se tourner et en particulier, vers l'ensemble de nos pratiques sociales, afin d'établir effectivement la spécificité du concept de personne. Pour cela, nous allons étudier d'abord les conditions culturelles et sociales qui président à l'émergence du concept de personne que de fait nous avons, puis nous essaierons d'analyser plus précisément ce concept.

I.- L'enracinement socio-culturel du concept de personne.

Le concept de personne peut être mieux compris si on se rappelle que ce concept est loin d'être partagé par toutes les cultures et les sociétés humaines. Le concept de personne a une histoire. Il est apparu et a évolué dans le cadre de la civilisation occidentale marquée par la philosophie et le christianisme. Corrélativement, l'identité personnelle n'est devenue un problème philosophique que dans le cadre de cette civilisation. En proclamant la "mort de l'homme" après avoir proclamé la "mort de Dieu", la philosophie continentale contemporaine ne fait peut-être que préjuger de la caducité d'un certain humanisme, celui-là même qui a produit le concept de personne, et qui reposait sur la croyance en un privilège d'essence de la nature humaine dans la série des êtres naturels. Ainsi déclare Michel Foucault, "réconfort

cependant et profond apaisement de penser que l'homme n'est qu'une invention récente, un pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle"⁴. Découvrir avec l'anthropologie que notre concept de personne n'est pas universel, c'est aussi réaliser qu'il n'est peut-être pas non plus "pérenne".

A- Personne et individu.

Le concept de personne est étroitement lié à une certaine conception des individus humains et de leur interaction dans le cadre d'une société. D'une part il n'y a "personne" en dehors de la société, mais d'autre part pour que la société soit composée de personnes au sens ou nous l'entendons, il ne doit pas être en général indifférent que ce soit tel individu plutôt que tel autre qui occupe telle position ou fonction sociale. En ce sens, le concept de personne marque une synthèse, peut-être fragile, entre les notions d'individualité et de rôle qui ne pouvait s'opérer que dans des conditions socio-culturelles bien définies.

Si dans toutes les sociétés une place est réservée à l'individualité humaine, cette individualité n'a pas toujours la même portée. Dans son étude L'âme primitive qui date de 1927, Lucien Levy-Bruhl⁵ se proposait d'étudier "comment les hommes qu'il est convenu d'appeler primitifs se représentent leur propre individualité". Or, il apparaît que l'individu dans ces sociétés ne se saisit lui-même que comme membre de son groupe. Les membres d'un même clan sont, pour employer l'expression biblique, "les membres les uns des

autres". Ils parlent du groupe à la première personne et une étude de A. Thulheimer⁶ sur les langues mélanésiennes révèle par exemple que la solidarité des parents entre eux est désignée de la même façon que celle des différentes parties du corps d'un individu. Quant à cet individu lui-même, il ne se limite pas strictement à son corps. Il comprend également les biens personnels, l'image, l'ombre, le double, l'homonyme (en particulier l'ancêtre dont l'individu porte le nom). Ces résultats, que les études anthropologiques plus récentes confirment, ne doivent pas être interprétés comme témoignant d'une relative confusion de la pensée primitive. Bien au contraire, cette façon différente de comprendre l'individualité humaine s'accompagne d'un système de nomination et de classification qui n'a rien à envier au nôtre du point de vue de la cohérence logique, comme l'a très bien montré Claude Levi-Strauss⁷. Mais par ailleurs, il n'est que trop évident qu'il est vain de chercher dans ces sociétés un concept de personne mettant l'accent sur l'idée d'une histoire et d'un projet individuels. C'est ainsi que les sociétés dites archaïques s'organisent autour d'une conception élargie et relativement fluctuante de l'individualité jointe à une conception fortement codifiée et rigide des rôles ou fonctions sociales remplis par l'individu. Ce qui importe est moins l'individu lui-même que la place qu'il occupe dans l'ensemble des relations sociales. Dans ce type de sociétés, c'est le groupe qui permet à l'individu de s'identifier, de savoir "qui il est", synchroniquement par sa fonction dans l'organisation sociale, diachroniquement par son appartenance à un lignage. Cette référence au lignage est par ailleurs déterminante dans la mesure où l'attribution de la fonction en dépend directement.

C'est pourquoi, d'une façon générale, la réponse à la question de l'identité est à rechercher du côté de la généalogie. "L'identité personnelle", s'il est permis de s'exprimer ainsi, est à la fois définie et garantie par les origines ancestrales⁸. C'est dire qu'en fait l'identité n'est pas à proprement parler "personnelle" mais familiale.

Il est important de voir que notre concept de personne humaine renvoie à une conception de l'individualité telle que la place de l'individu dans la communauté humaine ne lui est pas prescrite par le groupe ou des forces qui le dépassent irrémédiablement. Sa place, l'individu l'acquiert, voire même la conquiert sur le groupe, et c'est pourquoi se pose pour lui la question de la réalisation de soi et corrélativement, celle de sa biographie individuelle. Il n'est pas fortuit que dans notre culture se soit développée de façon quasi pléthorique cette forme d'art qu'est le roman dont les deux premiers du genre, Don Quichotte et Robinson Crusoé marquent sans ambiguïté la place qu'ils réservent à l'individu face à la société. Ainsi écrit Marthe Robert⁹, "on peut dire que Robinson anime la fiction toutes les fois qu'elle met au premier plan les relations contradictoires de l'individu avec le monde ; toutes les fois qu'elle s'attache à représenter un apprentissage, une éducation, une conquête individuelle, à quoi s'opposent plus ou moins clairement les exigences de la généralité. Toutes les fois où l'écrivain vit le malaise de l'homme écartelé entre l'individualisme de ses buts et sa nostalgie d'une communauté, Robinson devient pour ainsi dire consubstantiel de la littérature d'imagination. Aussi n'est-ce pas telle ou telle oeuvre en particulier mais le Roman tout entier qui le suit pour

découvrir et expérimenter à son tour les ambiguïtés de l'île déserte". Cette conception "romanesque" de l'individu non plus dans la société mais face à la société n'est pas apparue du jour au lendemain. Déjà le monde grec voit se réaliser le passage du collectivisme, auquel la civilisation africaine est restée attachée, à l'individualisme occidental. Cela est particulièrement évident si l'on compare par exemple la cosmologie d'Hésiode et le mythe des origines Dogon¹⁰. Le mythe Dogon veut rendre compte des vingt-deux lignages originels et se termine par l'énumération de ceux-ci, c'est la mise en place du système des relations sociales dominées en particulier par les règles des mariages. Le mythe d'Hésiode, en revanche, raconte la genèse du cosmos et non des formes de la vie sociale, et le récit se termine par l'introduction d'Aphrodite qui inaugure l'ère des amours de Zeus. L'idée d'un dieu amoureux marque une rupture radicale de contenu avec la tradition africaine. En effet ce qui cloture le mythe Dogon est l'établissement de la loi ancestrale à laquelle les individus doivent se plier pour trouver leur place dans l'organisation des relations sociales, alors que le mythe grec débouche sur les aventures d'un dieu dont le comportement se règle sur son propre désir. Le point de référence final n'est plus les lignages mais les Gestes (au sens médiéval d'une "Geste", conduite individuelle plus ou moins éclatante). Grâce à ce changement de référence, une place est faite à l'individualité en tant qu'individualité et pas simplement en tant que position dans un système de relations.

On pourrait défendre au nom du "connais-toi toi-même"¹¹, une thèse qui ferait remonter à Platon notre conception moderne de la personne

individuelle. Cependant cette hypothèse d'un "personnalisme antique" est en fait un anachronisme. Le texte de l'Alcibiade 132b-133a, a été souvent mal interprété. Platon y pose une analogie entre le "connais-toi" et le "regarde-toi". Ce que le "connais-toi" est à l'homme le "regarde-toi" l'est à l'oeil. L'oeil qui veut se voir lui-même doit porter son regard sur un autre oeil et dans cet oeil, sur le point où réside la vertu même de l'oeil. Cette vertu est la vision, et son siège est la pupille. De même, l'homme qui veut se connaître doit regarder une âme, mais pas nécessairement la sienne, et dans cette âme, il doit porter son regard sur le siège de la vertu de l'âme. Cette vertu est la sagesse ou connaissance des formes, et son siège est l'âme intellectuelle. Ainsi, loin d'être une invitation à l'introspection, le "connais-toi" est une invitation à la contemplation des idées auxquelles seule l'âme intellectuelle a accès. Comme nous l'apprend par ailleurs Plutarque, "connais-toi" est la salutation d'Apollon à son visiteur et le visiteur répond "tu es" (et non "je pense", et encore moins "je suis"). Le savoir dont il est question ici n'est pas la connaissance de soi mais la connaissance de sa capacité de connaître l'Etre ou le Dieu. Il est facile de voir comment la démarche de l'Alcibiade débouche plus naturellement sur le néo-platonisme d'un Plotin qui affirme "le "je suis tel" que tu prononçais par attachement au particulier est caduc. Il n'y a pas de limite, il n'y a que l'Etre", que sur l'individualisme de l'âge moderne. C'est ainsi que dans les Dialogues de Platon, les protagonistes en tant qu'individus importent moins que les positions qu'ils occupent dans la structure de la démarche vers la Vérité, (en particulier l'opposition

entre le rôle du maître-interrogateur et le contre rôle de l'élève-interrogé). Les individus changent de rôles et échangent leur position selon les besoins de la recherche, (et on peut même aller jusqu'à inventer des interlocuteurs fictifs). Autrement dit, les constantes ne sont pas individuelles mais fonctionnelles¹².

B- Note historique sur notre concept de personne.

Comme en témoigne la lente émergence du concept de personne, ce n'est qu'avec la chrétienté que s'est imposée l'idée (ou l'illusion ?) d'une valeur intrinsèque de l'individu isolé¹³. Le mot "personne" a eu une fortune étrange et il est intéressant de voir par quelles associations successives un terme de théâtre est devenu un terme juridique puis un concept ontologique que Boèce définit comme "une substance individuelle de nature rationnelle". L'histoire du concept de personne est paradigmatique du déplacement général d'accent déjà remarqué dans le mythe d'Hésiode, par lequel on passe de l'idée globale de rôle à celle de l'individu qui le joue.

Etymologiquement, les mots "prosopon" grec et "persona" latin désignaient le masque que les acteurs portaient au théâtre et par extension le personnage que ce masque représentait (non pas tant comme individu que comme type humain). Le passage de la sphère théâtrale à la sphère juridique paraît s'être fait assez naturellement si l'on se souvient que dans le théâtre grec et en particulier dans la tragédie, la justice est l'essence du drame. C'est ainsi qu'apparaît chez Eschyle un problème humain tout à fait

étranger à Homère : le problème du droit. Il s'agit de savoir qui est dans son droit et de voir comment le "bon droit" se déplace d'un personnage à un autre. Le mot personne faisait donc d'emblée implicitement référence aux rôles réciproques de plusieurs individus et à leur rapport au droit. Cela fait mieux comprendre comment les stoïciens ont pu développer l'analyse entre vivre justement sa vie et bien jouer son rôle. Ainsi dit Epictète dans son Manuel "souviens-toi que tu es comme un acteur dans le rôle que l'auteur dramatique a voulu te donner ; il dépend de toi de bien jouer le personnage qui t'est donné, mais le choisir appartient à un autre"¹⁴. Bien qu'Epictète semble considérer la vie d'un individu comme constituant une seule "persona", le mot personne est encore loin de coïncider dans son usage avec le concept d'être humain ou de vie individuelle. C'est plutôt un terme qui insiste sur l'aspect juridique, social et éventuellement moral de certaines situations humaines. C'est ainsi que l'esclave qui est un être humain privé de droit n'est "personne", c'est-à-dire est une non-personne. Il est "a prosopos". De même, un seul individu amené à représenter plusieurs parties en cause dans un conflit de droit n'est pas une mais plusieurs personnes. Cicéron, dans le De Oratore affirme par exemple "j'assume trois personnes avec la plus grande égalité d'esprit : la mienne, celle de mon opposant, celle du juge"¹⁵.

Il n'est pas indifférent pour le concept de personne qu'il ait été choisi pour désigner les trois éléments de la trinité divine. C'est en effet ce qui a déterminé d'une part le passage du sens juridique au sens métaphysique du mot, et d'autre part l'élévation de tout le genre humain à la

dignité de personne. L'homme en effet ayant été créé à l'image de Dieu et Dieu étant un être personnel, l'homme est une créature personnelle également. On pourrait dire qu'avec le concile d'Alexandrie en 362 consacré à la définition du mot personne, le concept de personne a subi une transformation sur le mode de ce que C.L. Stevenson appelait une définition persuasive. Une définition "persuasive" serait "une définition qui donne un nouveau sens conceptuel à un mot familier sans changer substantiellement son sens émotif et qui est utilisée dans le but conscient ou inconscient de changer, par son truchement, l'orientation des intérêts des gens"¹⁶. C'est ainsi que sans rien changer du caractère laudatif du mot personne, de l'idée de distinction qu'il véhiculait, on a défini la personne non plus comme le rôle joué par un individu, mais comme l'individu lui-même en tant que substance individuelle, le nouvel intérêt à promouvoir étant en l'occurrence le salut de cet individu. C'est à partir de ce moment-là que l'on peut considérer que le concept de personne se trouve chargé de ce qui est encore au fondement de son acception moderne : l'idée d'un être individuel dont la destination importe en tant qu'elle est celle d'un individu. C'est ce concept de personne qui a fait l'objet de la réflexion philosophique.

Etant donné ce contexte socio-culturel qui a présidé à l'émergence de ce concept, il n'est pas surprenant que toute la problématique de l'identité personnelle se soit cristallisée autour de la recherche d'un critère permettant de tracer ou retracer la biographie d'une personne en général et d'une personne humaine en particulier. Comme l'indique la construction

du terme "biographie", ce type de récit porte sur des êtres vivants, et comme l'indique son usage, les êtres vivants qui en font l'objet ~~sont~~ des êtres dits "conscients". De là l'affrontement classique entre deux théories, l'une prétendant que c'est la continuité psychologique, l'autre prétendant que c'est la continuité physique qui fournit le critère de l'identité personnelle. Mais s'il est vrai que l'on peut attribuer à une personne humaine des états de conscience et des caractéristiques corporelles, les deux critères, loin d'être indépendants sont en fait les deux facettes d'un seul et même critère psycho-physique. Comme l'a montré David Wiggins, "le critère spatio-temporel et le critère mnémonique (...) s'informent et se règlent mutuellement. En fait ce sont en réalité les aspects d'un seul et même critère. L'exigence de continuité spatio-temporelle est vide si l'on ne précise pas sous quel concept elle est affirmée et nous ne pouvons pas spécifier le bon concept sans faire mention des capacités et des caractéristiques psychologiques d'une personne, y compris la capacité de se souvenir d'une partie suffisante de son passé"¹⁷. On pourrait exprimer cette dépendance mutuelle des deux critères en disant que le critère psychologique présuppose l'identification d'un même agent physique et que le critère spatio-temporel présuppose l'identification d'un même agent psychologique. Mais si l'un des critères présuppose l'autre et réciproquement, cela revient à dire qu'ils sont équivalents¹⁸.

Cependant, si l'on demeure à ce niveau de généralité, ~~il~~ n'est pas clair que nous ayons suffisamment bien déterminé de quoi nous faisons la biographie quand nous prétendons faire la biographie d'une personne

humaine. En particulier, nous n'avons pas déterminé dans quelle mesure cela revient ou non à faire la biographie d'un être humain.

Pour répondre à cette dernière exigence il convient d'étudier plus précisément la relation entre le concept de personne humaine et le concept d'être humain.

II.- Personne humaine et être humain.

Le contraste qui nous intéresse est celui non pas entre "personne" et "être humain" mais entre "personne humaine" et "être humain". En effet il est évident que le concept de personne en général n'est pas assimilable au concept d'être humain. Comme il a déjà été vu, le concept de personne a été étendu à tout le genre humain seulement après avoir été attribué à un être non humain, Dieu. Il est donc parfaitement imaginable que des êtres non-humains soient des personnes bien que de fait les seules personnes que nous connaissions jusqu'à présent soient membres de l'espèce humaine. En ce sens "humain" est une restriction du concept de personne.

A- Essence réelle, essence nominale.

Le concept d'être humain désigne une espèce naturelle au même titre que le concept de cheval ou le concept de pommier. Or, si x est une personne humaine, x est un être humain et si x est un être humain, x appartient à une espèce naturelle. Alors, si x est une personne humaine, x appartient à une espèce naturelle. Mais dans quelle mesure le concept de personne humaine

peut-il être considéré comme un concept d'espèce naturelle? Toutes les espèces naturelles sont des classes, mais toutes les classes ne sont pas des espèces naturelles. Qu'en est-il du concept de personne humaine ?

Pour rendre compte de la relation entre "personne humaine" et "être humain" on peut emprunter la terminologie déjà employée à cet effet par David Wiggins¹⁹. D. Wiggins a repris, en s'appuyant sur l'article de Hilary Putnam²⁰ "Is Semantics Possible", la distinction de Locke entre l'essence réelle et l'essence nominale²¹.

Hilary Putnam a montré que la théorie traditionnelle de la signification qui prétend que donner le sens d'un concept d'espèce naturelle revient à donner une liste de propriétés conjointement nécessaires et suffisantes pour appartenir à l'espèce en question, est soit fausse soit triviale. En effet il suffit d'inclure par exemple dans la définition de "citron" la propriété d'être un citron pour que trivialement la liste, que l'on pourrait même réduire à cette seule propriété, énonce une condition à la fois nécessaire et suffisante pour faire partie de la classe des citrons. Mais sans cet artifice ad hoc il est impossible d'établir une liste de conditions nécessaires et suffisantes pour "être un citron" sans exclure a priori de la classe des citrons tous les citrons présentant la moindre "anormalité" constitutionnelle. Hilary Putnam propose donc la définition suivante : x est un citron = df x appartient à la classe naturelle dont les membres normaux ont telles et telles caractéristiques, etc... celles-ci étant définies

et expliquées par la meilleure théorie scientifique disponible sur ce sujet. Une telle définition fournit l'essence réelle du genre en ce sens qu'elle ne se contente pas d'une liste de propriétés descriptives mais se réfère également à ce qui fonde ou explique la présence de ces propriétés, nomologiquement. Ce que nous appelons des "espèces naturelles" sont justement ce genre de classes dont il est possible de donner une définition réelle parce que nous disposons de théories suffisamment développées à cet effet. Cependant, comme le fait aussi remarquer Quine²², les concepts d'espèce naturelle, bien qu'ils jouent un rôle crucial dans le processus scientifique de généralisation et de prédiction, sont amenés à disparaître du discours scientifique sitôt que celui-ci atteint un stade suffisant de scientificité. Ce qui revient à dire qu'à partir du moment où une théorie scientifique est en mesure de fournir une définition optimum de l'essence réelle des concepts d'espèce naturelle qu'elle utilise, ces concepts deviennent superflus pour cette théorie. "En général, conclut Quine, on peut estimer que c'est un signe tout particulier de la maturité d'une branche d'une science que celle-ci n'ait plus besoin d'une notion irréductible de similarité et d'espèce"²³. Quine va même jusqu'à voir dans le processus d'élimination des concepts d'espèce naturelle qui passent d'une phase intuitive (définition simplement nominale) à une phase théorique (définition réelle) pour disparaître tout à fait, le "paradigme de l'évolution de la déraison à la science".

A côté de ces concepts d'espèce naturelle, le langage ordinaire fait abondamment usage de concepts d'artefact. Or, en ce qui concerne les

artefacts, il est impossible de spécifier une quelconque essence réelle. En effet, la possibilité d'une définition réelle plutôt que nominale d'une espèce ou d'un genre repose sur l'existence de lois et de théories scientifiques déterminant les conditions d'existence et de persistance des membres normaux de l'espèce en question. Mais c'est justement ce qui fait défaut dans le cas des artefacts. On ne peut pas faire appel à une "loi de la nature", encore moins à une théorie scientifique pour construire la définition d'un objet fabriqué. De quelles lois et de quelles théories disposons-nous pour établir ce qu'est une montre par exemple ? Il n'y a pas d'autre recours que la définition nominale avec toutes ses limites et ses imperfections. Une montre peut être définie par exemple par la capacité fonctionnelle de donner l'heure. Il est évident qu'une telle définition laisse indéterminé le statut d'une montre cassée, d'une montre en pièces détachées ou d'une montre jouet. En vertu de quoi sont-elles des montres ? Serait-ce que la propriété fonctionnelle "être capable de donner l'heure n'est pas vraiment nécessaire ? Par ailleurs, qu'en est-il d'un coq qui chante systématiquement à cinq heures du matin ? Personne n'est prêt à l'inclure dans le genre des montres malgré sa capacité de donner l'heure exacte au moins une fois par jour (plus souvent qu'une montre qui retarde ou avance de façon erratique). Serait-ce que la propriété "être capable de donner l'heure" n'est pas non plus suffisante ? Comme en témoigne le célèbre problème du Bateau de Thésée, les difficultés touchant la définition des espèces non naturelles n'ont d'égale que les difficultés concernant leur condition d'identité, ce qui n'a rien d'étonnant si l'on accepte avec Wiggins que "les critères d'identité pour un F sont

potentiellement analytiques de ce que c'est qu'être un F"²⁴.

B- Application de cette distinction aux concepts de personne humaine et être humain.

Le concept d'être humain étant un concept d'espèce naturelle, on peut en donner une définition réelle en s'appuyant entre autre sur la zoologie, la paléontologie et la biologie. Par ailleurs, les personnes humaines sont des êtres humains. L'essence réelle du concept d'être humain fait partie de la définition de concept de personne humaine. En effet, si une personne humaine est prédicativement un être humain, ce qui semble incontestable, elle est identique à un être humain. Tel est le lien logique entre les deux sens de la copule, le "est" de prédication et le "est" d'identité. Or, en vertu des propriétés logiques de l'identité, et en particulier de l'indiscernabilité des identiques, si la personne humaine est identique à un être humain, tout ce qui est prédicable de l'un est prédicable de l'autre. Il s'ensuit que l'essence réelle du concept d'être humain est vraie du concept de personne humaine. Cependant, il n'est pas clair que la définition du concept de personne humaine puisse se limiter à cette essence réelle. Si nous réfléchissons sur notre propre condition en tant que personne humaine, nous ne nous sentons pas liés ou limités à l'ensemble des cas nomologiquement possibles, ce que l'abondante littérature sur les "cas embarrassants imaginaires" ne ferait que confirmer si besoin était. De même la philosophie sociale, en insistant sur le fait que "l'état de nature" est un mythe fait remarquer

là encore que les sociétés humaines, c'est-à-dire les communautés de personnes humaines non seulement ne sont plus, mais n'ont jamais été strictement limitées et conditionnées dans leur développement par la condition biologique de l'espèce humaine. La personne humaine se "transcende" dirait Sartre²⁵ car "elle est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est", ce qui n'est qu'une façon paradoxale de dire que l'être de la personne humaine ne se limite pas à son essence réelle. Sartre va même jusqu'à nier qu'elle ait une quelconque essence réelle en affirmant que l'Homme n'a pas de "nature" mais seulement une histoire. (Il est évident que dans ce genre d'affirmation sur l' "Homme" en général, orné le plus souvent d'une majuscule, le concept d'homme est employé non pas pour "être humain", mais pour "personne humaine"). Par ce retournement, le concept de personne humaine, loin d'être un concept d'espèce naturelle, devient le concept d'un type d'artefact bien particulier : des artefacts qui se font eux-mêmes. ("l'Homme est ce qu'il se fait", "l'Homme est projet" etc..) Ainsi il semblerait que le concept de personne humaine participe tout autant de l'idée d'artefact que de l'idée d'espèce naturelle. Ce serait un concept classificatoire dont la définition comprendrait à la fois des éléments d'essence réelle, l'appartenance à une espèce naturelle, et des éléments d'essence nominale²⁶, en particulier la spécification d'un certain nombre de caractéristiques fonctionnelles qui ne se laisseraient capturer par aucune théorie scientifique générale de la "nature humaine"²⁷.

Cependant, cette façon de présenter les choses est obscure. Selon

une interprétation, cette "double" essence de la personne humaine est triviale, selon une autre elle est contradictoire. En effet, en un sens, puisque l'essence nominale n'est autre que l'ensemble des qualités observables que l'essence réelle permet d'expliquer, tout ce qui possède une essence réelle possède également une essence nominale. La coexistence des deux essences n'est en rien spécifique des personnes humaines. Mais en un autre sens, en disant que les personnes humaines ont une double essence, on veut aller plus loin que cela et dire que les personnes humaines sont à la fois des membres d'une espèce naturelle et des artefacts, c'est-à-dire des membres d'un genre nominal. Mais les deux ne sont pas compatibles. En effet, nous venons de voir que le propre des genres nominaux est de ne pas avoir d'essence réelle et le propre des espèces naturelles est d'en avoir. Il s'ensuit qu'un concept qui serait à la fois le concept d'une espèce naturelle et le concept d'un artefact aurait et n'aurait pas d'essence réelle. On ne saurait trop insister sur l'importance du critère fregeen de l'acceptabilité d'un concept. Selon Frege, l'exigence minimale à laquelle doit pouvoir se conformer un concept s'il est bon est la consistance c'est-à-dire la non-contradiction. Mais la consistance est justement ce qui ferait défaut au concept de personne humaine. ne s'il était à la fois le concept d'une espèce naturelle et celui d'un genre nominal. Ainsi, de deux choses l'une : ou le concept de personne humaine n'est pas un concept de bon aloi, ou il faut renoncer à son caractère hybride. Comment satisfaire à cette alternative sans faillir à la tâche qui était de rendre compte de la spécificité du concept de personne humaine ? Une fois de plus il est apparu que l'on ne pouvait pas sans encourir de graves ennuis

"avoir son gâteau et le manger". Cependant il est peut-être possible de manger du gâteau à satiété, ce qui libérerait de la frustration de n'en plus avoir.

L'intention de distinguer le concept de personne humaine du concept d'être humain n'était pas mauvaise en soi. Mais les bonnes intentions ne suffisent pas. Il faut encore les mettre en oeuvre de façon judicieuse. Or à cet effet, la distinction entre une essence réelle et une essence nominale du concept de personne n'offre pas les résultats escomptés. Pourtant, ce que cette distinction voulait cerner n'a rien de pernicieux, puisqu'il s'agissait de cette affirmation somme toute triviale selon laquelle la personne humaine est à la fois un être biologique et un individu social. Ainsi, certains de ses comportements sont attribuables à sa nature, d'autres à sa culture. Le concept d'être humain insiste sur ce qu'il y a de naturel en l'homme ; le concept de personne humaine insiste sur ce qu'il y a de culturel. La présence de normes est le critère le plus valable du culturel. "Partout où la règle se manifeste, disait Levi-Strauss, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture"²⁸. Mais pour être réglées à l'intérieur d'un groupe donné, les manifestations culturelles varient selon le contexte social. En revanche, l'universalité est le plus sûr critère du naturel. Cependant, dire que la personne humaine est un être naturel et culturel ne veut pas dire que le concept de personne humaine ait une double essence, l'une réelle correspondant à l'humanité et qu'il partagerait avec le concept d'être humain, l'autre nominale correspondant à la personnalité et qui lui serait propre. Le culturel n'est pas l'artificiel et le rapport entre un être naturel et un être

culturel n'est pas le rapport entre un être naturel et un artefact. Alors qu'au contraste entre un être naturel et un artefact correspond sur le plan conceptuel le contraste entre espèce naturelle et genre nominal, au contraste entre un être de nature et un être de culture correspond le contraste entre espèce naturelle et classe socio-culturelle. Mais si la distinction entre espèce naturelle et genre nominal est fondée, la distinction entre espèce naturelle et classe socio-culturelle ne l'est pas. Plus exactement, elle ne l'est pas de la même façon. En effet, l'erreur serait de croire que si le concept de personne humaine ne se ramène pas trivialement au concept d'être humain, c'est qu'entre un être humain et une personne humaine il y a une distinction d'essence alors qu'il n'y a qu'une distinction d'accent. Le concept d'être humain insiste sur ce qu'il y a d'universel en l'homme ; le concept de personne humaine insiste sur ce qu'il y a de normatif. C'est pourquoi le premier désigne une espèce "naturelle", l'autre une classe "socio-culturelle". Cependant, il ne faut pas oublier que l'on passe insensiblement des espèces "naturelles" aux classes "socio-culturelles". Comme l'avait déjà très bien vu Pascal²⁹ : "Mais qu'est-ce donc que nature ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume comme la coutume est une seconde nature. Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés ?"...

Les caractéristiques des personnes humaines en tant qu'êtres humains sont du ressort des sciences de la nature ; les caractéristiques des personnes humaines en tant que personnes sont du ressort des sciences dites

"humaines". Si l'on se souvient que ces dernières caractéristiques relèvent surtout de l'ordre culturel et s'il est ~~vrai~~ que le culturel est à la fois normatif et non-universel, on comprend mieux pourquoi les sciences humaines, en ce qu'elles se sont intéressées à ce qu'il y a de personnel dans l'humain, ont eu tant de mal à se constituer comme sciences. On comprend mieux également comment il a été possible d'affirmer que les caractéristiques personnelles relevaient d'une essence nominale plutôt que réelle. En effet, on fait appel à une essence nominale à chaque fois que l'essence réelle fait défaut, c'est-à-dire à chaque fois qu'une théorie scientifique fait défaut pour rendre compte d'une série de dispositions. Il s'ensuit que tant que les sciences de la culture n'auront pas acquis la pleine respectabilité scientifique, on ne sera jamais à l'abri d'une confusion entre l'essence réelle et l'essence nominale des personnes humaines, présentant la seconde sous couvert de la première afin de mettre au delà de tout soupçon une définition de la "nature humaine" qui devrait toujours au contraire être ouverte à la critique. Mais prétendre contre cet abus que l'essence personnelle de la personne humaine ne peut être que nominale est une autre forme d'illusion.

Il y a donc bien un contraste entre le concept de personne humaine et le concept d'être humain, mais ce contraste pour intéressant qu'il soit, n'a rien à voir avec la réelle distinction qu'il y a entre une espèce naturelle et un genre nominal, et relève de la distinction verbale (vestige d'une doctrine aristotélicienne quelque peu périmée ?) qu'il y a entre une espèce naturelle et une classe socio-culturelle.

III.- Personne et personnalité.

Bien que ce soit la tâche des sciences sociales ou plus largement, des sciences humaines de fournir les détails de l'aspect culturel de la définition de la personne humaine, il est cependant possible d'en dégager quelques caractéristiques générales. L'étude de l'influence du contexte socio-culturel sur l'émergence de notre concept de personne a permis de mettre en évidence que l'idée de personne est indissociable d'une part de l'organisation sociale qui assigne un rôle à l'individu au sein de la communauté, et d'autre part d'une valorisation de l'individu en tant qu'individu. Le premier aspect insiste sur le statut social de la personne, le second insiste sur son caractère unique et irremplaçable. Si cette analyse est un tant soit peu fondée, ces deux caractéristiques devraient intervenir de façon décisive dans la distinction entre le concept de personne humaine et le concept d'être humain. Or, ces deux éléments se retrouvent effectivement dans le concept général de personnalité qui sert à désigner globalement l'ensemble des propriétés d'une personne humaine.

A- La notion de personnalité.

Il y a dans l'idée de personnalité l'idée d'un ensemble de traits typiques qui permettent de classer un individu comme étant tel ou tel genre de personne. Leur connaissance et reconnaissance rendent possibles les expectatives mutuelles et le commerce d'autrui, et déterminent l'attribution de

certaines fonctions. Mais la personnalité d'un individu, c'est aussi ce par quoi il est, comme on dit familièrement, "vraiment lui-même". Le terme de "personnalité" est particulièrement flou (G.W. Allport lui dénombre une cinquantaine de sens différents, ce qui n'est pas étonnant puisque comme nous le verrons le concept de personnalité fait partie de ces concepts "ouverts" qui n'ont pas de définition en terme de conditions nécessaires et suffisantes). Il est possible cependant de distinguer trois sens principaux selon que l'accent se déplace de l'universel (les personnes) au singulier (telle personne). Chaque personne 1) est semblable à toute autre d'après des normes universelles, 2) est semblable à quelques autres d'après des normes de groupe et 3) n'est semblable à aucune autre d'après des normes idiosyncrasiques³⁰. Quand il dit que l'homme a une "disposition à la personnalité", Kant se situe au niveau des normes universelles. Quand les psychologues établissent des tests de la personnalité afin de classifier les individus par types, ils se situent au niveau des normes de groupe. Quand on dit de quelqu'un qu'il a de la personnalité on se place au niveau des normes idiosyncrasiques. On ne veut pas dire seulement qu'il est une personne, ni même qu'il est tel genre de personne, mais aussi qu'il se démarque par rapport à toute classification par ses caractéristiques propres. Ainsi que le fait remarquer B.A.O. Williams³¹ "il y a des cas où nous voulons utiliser un terme comme celui de personnalité de telle sorte que ce ne soit pas une expression se référant à des types (...) mais un terme se référant à un particulier et signifiant quelque chose comme "personnalité individuelle". Ces différentes nuances de sens que revêt le concept de personnalité correspondent également à différentes préoccupations. L'une ou l'autre des acceptions est privilégiée selon que l'on se place sur le plan

anthropologique (au sens philosophique), social, ou moral.

Quand on attribue une personnalité à un être vivant, on s'attend à ce que certaines propriétés soient vraies de ces êtres et en particulier, des propriétés de la forme "dans telle situation, cet individu fera telle chose". Autrement dit, attribuer une personnalité c'est attribuer un certain nombre de propriétés dispositionnelles qui permettent d'attendre d'un individu un certain nombre de comportements observables. C'est pourquoi on peut affirmer avec B.A.O. Williams ³² "quand on nous demande de distinguer la personnalité d'un être humain de son corps, on ne sait pas vraiment quoi distinguer de quoi. Je pense que c'est en partie ce que Wittgenstein voulait dire quand il disait que la meilleure image de l'âme humaine était le corps humain". Déjà Descartes faisait appel à l'idée de disposition pour rendre compte de "l'union substantielle" de l'âme et du corps. En effet, on trouve chez Descartes deux usages du mot corps : le corps purement physique et le corps humain "animé", que M. Guérault ³³ appelle "corps psychologique". Or, selon les propres mots de Descartes, le corps psychologique est un corps ayant certaines dispositions spécifiques qui peuvent se ramener à la disposition générale de pouvoir s'unir à une âme. C'est ainsi que pour expliquer l'union substantielle de l'âme et du corps dont malheureusement pour le cartésianisme, il n'y a pas d'idée claire et distincte, Descartes ne trouve rien de plus approprié qu'une analogie avec des propriétés dispositionnelles des corps physiques. Ainsi dit-il, "les substances incorporelles ne sont jamais à proprement parler étendues. Je les conçois comme des vertus ou des forces qui, tout en s'appliquant aux choses étendues, ne sont cependant pas étendues,

de même que le feu qui se trouve dans le fer n'est pas cependant le fer".

De la notion cartésienne de corps psychologique, je propose donc de retenir l'idée de disposition mais de rejeter l'idée obscure d'union substantielle.

B- Les dispositions personnelles.

Une disposition n'est pas un acte ou un état particulier, mais plutôt la promesse de réalisation d'un acte ou d'un état dans certaines circonstances. Par exemple, prier est un acte mais être pieux est une disposition à prier en certaines circonstances.

Est-il possible de distinguer plusieurs sortes de dispositions, et si oui, ces distinctions permettent-elles de dégager une spécificité des dispositions personnelles par opposition à des dispositions simplement physiques et voire même simplement psychologiques ?

1- *Dispositions personnelles et réflexivité.*

Une première distinction est celle de G. Ryle³⁴ entre des concepts dispositionnels spécifiques et déterminés d'une part, et des concepts dispositionnels génériques et déterminables d'autre part. Une disposition est du premier type si son actualisation prend une forme homogène et peu variée, comme c'est le cas par exemple pour "être fumeur", une disposition est du deuxième type s'il y a une variété indéfinie de comportements hétérogènes

qui lui correspondent, comme c'est le cas pour "être juste". Les dispositions personnelles sont le plus souvent de ce deuxième genre mais elles n'en ont pas l'exclusivité. Cette distinction ne fournit donc pas ce que l'on cherche.

Une autre distinction peut être établie entre des dispositions dites passives, par exemple "être soluble" et des dispositions dites actives, par exemple "être solvant". La première serait une disposition à changer sous l'effet de l'environnement et la seconde serait une disposition à changer quelque chose dans l'environnement.

Cependant, cette distinction n'est pas très profonde. En effet, à bien considérer ce qui se passe dans le phénomène chimique qu'est la dissolution, il est arbitraire de considérer l'un des éléments comme plus actif que l'autre. Il y a simplement interaction ou encore réaction entre les éléments en présence. Etant donné cela il y a deux descriptions possibles et équivalentes du phénomène, et corrélativement, deux explications toutes aussi bonnes. On peut dire que le sucre se dissout dans l'eau ou que l'eau dissout le sucre. Les deux dispositions "être soluble" et "être solvant" ont même valeur explicative.

Maintenant, considérons un événement mettant en scène des personnes; Prenons par exemple la mort de César. On pourrait sans trop de bizarrerie décrire Brutus comme l'élément actif et César comme l'élément passif de l'interaction Brutus-César.

Cependant, il n'est pas vrai dans ce cas qu'il y ait deux façons

équivalentes de présenter les choses. On n'explique pas la mort de César en terme d'une disposition de César à être tué, bien que l'on puisse et même peut-être doive l'expliquer en terme d'une disposition de Brutus à tuer César. Il n'est pas pertinent d'invoquer comme cause de la mort de César la disposition qu'il a à mourir s'il est poignardé efficacement. Si la disposition physique de César à être tué et la disposition personnelle de Brutus à tuer n'ont pas les mêmes vertus explicatives, c'est qu'elles ne sont pas sur le même plan. Cependant, cette différence de traitement est une conséquence de la spécificité des dispositions personnelles plutôt que constitutive de cette spécificité. Davidson³⁵, dans un article intitulé "Freedom to Act" suggère que la distinction pertinente n'est pas entre des dispositions actives et passives, mais entre d'une part des dispositions à se changer soi-même et d'autre part des dispositions à changer que celles-ci soit actives (changer son environnement, comme le solvant), ou "passive" (changer sous l'effet de l'environnement, comme le soluble). Pour appuyer son analyse, Davidson prend l'exemple d'un réservoir qui est dit "auto-soudeur". Un tel réservoir a la propriété dispositionnelle de se sceller tout seul si un trou vient à se former. Lors d'un tel processus, ce n'est pas un changement dans son environnement qui provoque un changement du réservoir, ni un certain changement dans le réservoir qui provoque un changement dans son environnement. Il s'agit plutôt d'un changement dans le réservoir qui provoque un autre changement en lui. De la même façon, les dispositions personnelles, en particulier, la disposition à agir, sont une réaction de soi sur soi. Disons par commodité de langage qu'elles sont "réflexives".



Cependant, contrairement à Davidson, je ne vois entre la réflexivité d'une disposition à s'auto-souder et la réflexivité d'une disposition à agir qu'une simple analogie. En effet, seule cette dernière est à proprement parler réflexive. Le réservoir est dit auto-soudeur du fait que l'intervention humaine n'est pas nécessaire pour colmater la fuite éventuelle. Mais il n'y a pas pour autant action du réservoir sur lui-même. C'est l'écoulement du contenu du réservoir par la fuite qui agit sur le matériau de telle sorte que le trou s'obstrue. Ainsi décrite la disposition à s'auto-souder n'est pas différente de la disposition à être soluble ou à être solvant. C'est une interaction entre des éléments différents. De même dans le cas d'une automobile par exemple, il y a bien une certaine forme de réflexivité mais simplement en ce sens qu'une partie de l'engin (le moteur) actionne une autre partie (les roues). Il est toujours possible de trouver une paraphrase satisfaisante pour décrire un phénomène correspondant à une disposition physique "réflexive", dans laquelle la soi-disant réflexivité a disparu. C'est ce qui n'est pas possible dans le cas des dispositions personnelles. La réflexivité qui leur est propre est irréductible. Quand on dit d'une personne qu'elle est disposée à agir de telle ou telle façon, par exemple, on ne peut pas décrire le rapport entre la personne et elle-même comme l'interaction entre deux éléments ou substances différents, par exemple le Moi et le corps. On ne peut pas non plus considérer la volonté comme un petit "moteur" intérieur capable de mouvoir le reste du sujet. Si des analyses de ce type ont pu être proposées, elles s'apparentent au mythe philosophique que Ryle a condamné sous le nom de "dogme du fantôme dans la machine"³⁶. Une excellente

illustration de cette idée que les dispositions personnelles sont typiquement des dispositions réflexives c'est-à-dire susceptibles d'être sinon toujours du moins quelquefois auto-déterminantes, est l'analyse de H. Frankfurt "Freedom of the Will and the Concept of a Person"³⁷. H. Frankfurt dans cet article cherche à déterminer ce que c'est qu'être libre pour une personne. A cet effet, il distingue, dans la capacité de désirer, la capacité d'avoir des désirs du premier degré de la capacité d'avoir des désirs de degrés supérieurs. Ainsi, un désir du deuxième degré ne consiste pas simplement à vouloir quelque chose mais à vouloir vouloir quelque chose. Si un être veut quelque chose et l'obtient, il a la liberté d'action, mais si quelqu'un veut avoir certains désirs et change ainsi ses motifs et mobiles d'action, il possède le libre arbitre. H. Frankfurt voit dans la capacité de former des désirs du deuxième degré une des marques distinctives de la personnalité. Or cette capacité est bien réflexive au sens fort du terme puisqu'elle suppose l'autodétermination de l'individu encore appelée autonomie.

2- Les principales dispositions personnelles.

Après avoir caractérisé d'une façon aussi générale l'essence nominale de la personne humaine, on voudra peut-être établir une liste de dispositions sinon nécessaires et suffisantes pour être une personne, du moins caractéristiques de la personnalité, sans empiéter ce faisant sur les prérogatives des sciences humaines. Il y a plusieurs façons d'établir ce genre de listes selon ce que l'on cherche à mettre en évidence par ce moyen. Ainsi Anthony Quinton³⁸ cherche pour sa part à faire une distinction entre une personnalité au sens

fort et une personnalité au sens faible. Le sens faible s'appliquerait selon lui à des personnalités dites "restreintes", celles des animaux et de certains êtres humains ; le sens fort s'appliquerait aux personnalités complètes, celles de la plupart des êtres humains et éventuellement de certains êtres non humains. A seule fin d'établir cette discrimination entre deux conceptions de la personnalité, A. Quinton cite dans un ordre fantaisiste cinq dispositions choisies parmi les plus classiques et pour lesquelles il donne un sens faible et un sens fort. Cette liste peut se présenter de la façon suivante :

- 1- La conscience -
 - de soi
 - de ses sensations
- 2- La rationalité -
 - abstraite et linguistique
 - concrète et pratique
- 3- La volonté -
 - délibérée
 - appétitive
- 4- La moralité -
 - être sujet moral
 - être objet de considérations morales
- 5- La capacité d'avoir des relations inter-personnelles -
 - actives
 - passives

Pour classique qu'elle soit, cette liste n'en présente pas moins plusieurs faiblesses. L'une et non la moindre est de laisser totalement dans

- l'ombre les relations de dépendances entre les différentes dispositions. Par ailleurs, il serait préférable d'éviter d'employer le qualificatif "personnel" pour spécifier les dispositions que l'on veut introduire dans la liste. Définir la personnalité par la capacité d'entretenir des relations personnelles avec autrui, n'est pas plus éclairant que de définir un citron par le fait d'avoir une couleur de citron, une forme de citron etc... Enfin, il semble préférable de réserver le terme de "disposition personnelle" pour désigner les dispositions recensées par Quinton prises dans leur sens fort, et de parler simplement de "dispositions psychologiques" pour désigner ces mêmes dispositions prises dans leur sens faible. En effet, la distinction entre deux conceptions de la personnalité est plutôt une distinction entre l'ensemble des systèmes intentionnels au sens large c'est-à-dire des systèmes dont le comportement peut être adéquatement expliqué en termes de croyances et de désirs, et un de ses sous-ensembles, les systèmes intentionnels personnels³⁹.

Daniel Dennett⁴⁰ a repris avec plus de succès la tâche d'établir une liste de dispositions nécessaires pour être une personne. Ces conditions sont au nombre de quatre et peuvent être classées par ordre de dépendance, les premières étant une condition nécessaire (mais non suffisante) des suivantes. Ainsi, pour être une personne, il est nécessaire mais non suffisant d'être :

- 1- un système intentionnel
- 2- capable de réciprocité
- 3- capable de communication linguistique
- 4- capable de conscience de soi.

La première condition correspond en fait à trois propriétés inter-dépendantes : la "rationalité" qui n'est rien d'autre ici que le fait que le système soit conçu mécaniquement ou organiquement pour fonctionner de façon optimale relativement à un ou plusieurs buts donnés, compte tenu de certaines contraintes structurales ; le fait de pouvoir attribuer au système des prédicats psychologiques ; et le fait que le système puisse faire l'objet de certaines attitudes de type émotionnel que Strawson appellerait des attitudes "réactives"⁴¹. La deuxième condition précise qu'un système intentionnel personnel doit non seulement être susceptible de se voir attribuer des prédicats psychologiques et faire l'objet d'attitudes réactives, mais également être capable d'attribuer à d'autres de tels prédicats et être lui-même le sujet de telles attitudes. C'est là une condition sine qua non de l'existence de relations inter-individuelles de participation (que Strawson oppose à des relations objectives) et sans lesquelles il n'y aurait pas de relation inter-personnelles possibles. La troisième condition a quelquefois été considérée comme une condition nécessaire et suffisante de la personnalité. En effet, l'appartenance d'un individu à un univers de communication suppose de sa part la capacité 1) de s'exprimer (première personne), 2) de se reconnaître comme le destinataire d'un message (deuxième personne), et 3) d'être à l'occasion ce dont on parle (troisième personne). La troisième personne ou position peut être occupée par des choses, des animaux ou des personnes ; la deuxième position ne peut être occupée que par des animaux ou des personnes, ou tout au moins par des systèmes intentionnels ; la première position ne pourrait être occupée que par des systèmes intentionnels personnels.

La possibilité d'occuper toutes les positions dans la communication serait donc un critère de la personnalité. Cependant, que ce soit là une condition nécessaire et suffisante de la personnalité dépend de la façon dont la première position est définie. Pour échapper au cercle vicieux il faudrait pouvoir définir cette position autrement que comme "la position que seule les personnes peuvent occuper". Sinon, il n'est plus possible sans faire une pétition de principe de définir la personne en retour comme "ce qui seul peut occuper la première position dans un univers de communication". A ceux qui prétendent que le cercle vicieux peut être évité, tout en conservant à la capacité de communication linguistique son caractère de condition nécessaire et suffisante, revient la charge de la preuve. Il demeure que le langage est une condition nécessaire de la conscience de soi qui seule peut conférer à l'ensemble des dispositions personnelles le caractère de réflexivité dont il a été question plus haut.

A l'issue de cette étude du concept de personne, nous sommes en mesure de poser plus précisément le problème d'une éventuelle relativité de l'identité personnelle.

Après avoir été à l'origine, un simple qualificatif renvoyant à un statut juridique et à un rôle social, le concept de personne s'est imposé comme catégorie ontologique. Une personne est un être individuel, singulier ayant des caractéristiques spécifiques irréductibles à des caractéristiques purement physico-chimiques que l'on regroupe sous le concept général de

personnalité. C'est en ce sens que l'on peut avec Strawson affirmer que l'ontologie des personnes est une ontologie dualiste. Mais ce dualisme n'est pas nécessairement un dualisme de substance à la Descartes, mais un dualisme de type parfaitement compatible avec le matérialisme le plus strict.

Le dualisme de substance est une théorie qui consiste à dire que la différence entre une personne et une non-personne est ontologique en ce sens que les êtres que nous appelons des personnes sont soit des substances pensantes, immatérielles par opposition aux substances étendues matérielles, soit un composé des deux. Le dualisme de type au contraire n'a pas besoin d'affirmer l'existence de deux substances. Il consiste à considérer que les concepts de personne et de chose sont deux concepts fondamentaux qui forment la base de notre schème conceptuel, c'est-à-dire de la façon dont nous classifions les êtres naturels spatio-temporels. De par son caractère fondamental, le concept de personne partage par ailleurs avec le concept de chose ce caractère d'extrême généralité qui les rendent impropres en eux-mêmes à fournir des critères d'identité pour un individu particulier. C'est la raison pour laquelle les questions d'identité personnelles se posent non pas pour les personnes en général mais pour tel ou tel espèce de personnes. En particulier, ce sont les questions d'identité des personnes humaines qui nous intéressent dans la mesure où, jusqu'à preuve du contraire, ce sont les seules personnes que nous connaissons.

Cependant, les personnes humaines sont aussi des êtres humains c'est-à-dire des membres vivants de l'espèce "homo-Sapiens". Or nous

avons vu que dans la spécification de l'essence d'une personne humaine, intervenaient des caractéristiques culturelles, la personnalité, dont la pertinence pour ce qui est des êtres humains n'apparaît pas avec la même évidence. Bien que la distinction entre une espèce naturelle comme celle des êtres humains et une classe socio-culturelle comme celle des personnes humaines ne soit pas tranchée, il demeure qu'elle est suffisamment significative pour que la question se pose de savoir si la personnalité a, dans les questions d'identité personnelle, une pertinence qu'elle n'a pas dans les questions d'identité humaine. C'est ce qui rend, n'en déplaise à Wiggins, l'affirmation "Jekyll et Hyde sont le même homme mais pas la même personne ou personnalité" non déviante par rapport à l'usage ordinaire des concepts d'homme, de personne et de personnalité. C'est aussi ce qui rend particulièrement intéressants et troublants les exemples de relativité de l'identité qui mettent en jeu des personnes humaines.

CHAPITRE IV

IDENTITE PERSONNELLE ET RELATIVITE DE L'IDENTITE

Dans sa généralité, le problème de la relativité éventuelle de l'identité personnelle a été bien situé par Locke en son lieu propre : celui de la distinction entre l'identité d'un être humain et l'identité d'une personne. Ainsi dit Locke : "Pour examiner et juger l'identité correctement nous devons considérer à quelle idée le mot auquel elle est appliquée renvoie : c'est une chose d'être la même substance, une autre d'être le même homme et une troisième d'être la même personne, si personne, homme et substance sont trois noms pour trois idées différentes"¹. L'embarras apparaît à chaque fois qu'un cas se présente pour lequel la réponse à une question d'identité semble varier selon que l'individu considéré est identifié sous le concept d'être humain ou sous le concept de personne humaine.

I.- Personne humaine et être humain, un cas de relativité de l'identité ?

Si une personne humaine est prédicativement un être humain, elle est par conséquent identique à un être humain. Si tel est le cas, un seul et même individu peut être à la fois une personne humaine et un être humain. Mais dire qu'une personne est identique à un être humain, est-ce dire qu'elle doit être nécessairement identique au même être humain ? Certains philosophes ont prétendu que non, dans la mesure où ils dissocient radicalement l'identité personnelle de toute forme de continuité spatio-temporelle du corps humain. Ainsi A.J. Ayer affirme "il est essentiel qu'une personne puisse être identifiée à n'importe quel moment par référence à quelque corps. Mais est-il essentiel qu'elle soit identifiée en tout temps par référence au même corps ?

Il semblerait naturel et pratique de le maintenir, mais cela aurait pour conséquence d'écarter a priori certaines hypothèses que l'on a cru significatives, bien que hautement improbables. Cela par exemple rendrait logiquement impossible que des personnes puissent être réincarnées ou que deux personnes échangent leur corps mutuellement. Cependant, quelque fantaisiste que soit une histoire comme Vice Versa de Austey, elle n'est pas ordinairement considérée comme contradictoire en soi². Or, un individu ayant subi le genre de transformation dont parle Ayer ne saurait être en aucune façon le même être humain. L'échange de corps, la réincarnation etc... ne sont pas le genre de changements autorisés dans le cours de la biographie d'un être humain (même si le nouveau corps est un corps humain, ce qui de plus n'est pas garanti). Mais s'il est possible qu'un seul et même individu x soit la même personne mais pas le même être humain que y, nous avons un cas de relativité de l'identité. A ce type de cas se rattachent les soi-disant "échanges" de corps dont la fable lockéenne du prince et du mendiant est un exemple devenu classique. Une version plus moderne de cette situation imaginaire nous est fournie dans les récits pseudo-scientifiques de transplantation cérébrale

Si les personnes humaines sont identiques à des êtres humains, alors des êtres humains sont identiques à des personnes humaines. Mais est-il vrai que tous les êtres humains sont toujours prädicativement des personnes humaines ? Si un être humain n'est pas toujours prädicativement une personne humaine, il n'est pas nécessairement identique à une personne humaine. Mais alors une fois encore il semble qu'un cas de relativité de l'identité puisse

se présenter. En effet, il serait alors logiquement possible qu'un être humain x soit le même être humain que y mais pas la même personne pour la simple et bonne raison que y n'est plus ou pas encore une personne. A ce deuxième genre de cas de relativité de l'identité se rattachent les problèmes de la personnalité du fœtus humain, des êtres humains dans un état de coma irréversible, et éventuellement des personnes atteintes de démence profonde.

Enfin on peut aussi se demander si un être humain personnel ne peut pas être ou devenir plusieurs personnes. Le cas imaginé par Locke de la personne diurne et de la personne nocturne dans le même être humain, l'histoire de Jekyll et Hyde et les cas de personnalités multiples seraient de ce genre.

Dans les trois genres de cas considérés, la possibilité d'un cas de relativité de l'identité repose sur trois prémisses.

(1) "être humain" et "personne humaine" sont des concepts classificatoires qui individualisent leur référent tout au long de leur existence (ce que D. Wiggins appelle des concepts de substance).

(2) Ils s'appliquent tous les deux à un seul et même individu.

(3) Ils ont des critères d'identité différents.

D'où il découle logiquement,

(4) la possibilité d'un cas de relativité de l'identité.

En effet, si deux concepts qui individualisent adéquatement un même référent tout au long de son existence ont des critères d'identité différents, l'identité du référent dépendra du concept employé pour en juger. Autrement dit, son identité sera relative au concept sous lequel elle sera énoncée même si de fait les jugements d'identité énoncés sous les différents concepts concordent. Ainsi, les trois prémisses (1), (2), (3) ne peuvent pas être vraies et la conclusion (4) fausse ; autrement dit, (4) est une conséquence logique de (1), (2) et (3).

Le problème étant posé en ces termes, nous nous trouvons devant l'alternative suivante : soit accepter cette dérivation et corrélativement, la relativité de l'identité ; soit montrer que la dérivation repose sur quelque malentendu.

Nous allons maintenant examiner deux approches qui sont parmi les tentatives les plus intéressantes qui aient été faites pour donner au problème de l'identité personnelle une solution satisfaisante.

David Wiggins³ s'est surtout attaché à montrer que l'identité personnelle ne fournissait pas un contre-exemple à la logique classique de l'identité, et sa solution consiste à abandonner la troisième prémisse de l'argument ci-dessus, ce qui donne :

(1) "Personne humaine" et "être humain" sont des concepts de substance.

(2) "Personne humaine" et "être humain" s'appliquent à un seul et même individu.

(3) "Personne humaine" et "être humain" ont les mêmes critères d'identité.

La nouvelle prémisse (3) garantit que la question de l'identité recevra nécessairement la même réponse, s'il y en a une, que la question soit posée sous le concept de personne humaine ou sous le concept d'être humain.

Derek Parfit⁴ de son côté, s'est surtout préoccupé de rendre compte du concept de personne. C'est ainsi que pour préserver "ce qui importe" pour le concept de personne il propose d'abandonner la problématique de l'identité pour une problématique de la survie, à chaque fois que les exigences de l'identité personnelle ne semblent pas pouvoir satisfaire aux exigences de l'identité personnelle. Si la question de l'identité disparaît du débat, la question de la relativité de l'identité disparaît a fortiori.

Quelle que soit la solution envisagée, le défi peut être exprimé en ces termes : quand un problème d'identité personnelle se pose, peut-on faire que soit rendu justice à la fois au concept de personne et au concept d'identité ?

En gardant à l'esprit cette question générale, les théories de Wiggins et de Parfit vont être reprises et examinées en relation étroite avec les cas embarrassants dont elles sont censées pouvoir rendre compte, en particulier, les transplantations cérébrales, le problème de l'émergence de la transformation et de la disparition des dispositions personnelles et enfin les cas de personnalités multiples.

II.- Essai de solution I.

Un cas de relativité de l'identité se présente si "personne humaine" et "être humain" n'ont pas les mêmes critères d'identité. Or, leurs critères d'identité diffèrent si l'on confère à la personnalité -c'est-à-dire aux dispositions typiquement personnelles- un rôle dans la détermination de l'identité de la personne humaine qu'elle n'a pas dans la détermination de l'identité de l'être humain. Une solution consiste donc à montrer que ce n'est pas le cas.

A- La thèse de David Wiggins.

La suggestion de Wiggins n'est pas tant d'ignorer les dispositions personnelles de la personne humaine que d'en limiter la pertinence eu égard aux questions d'identité. Les caractéristiques personnelles interviendraient au niveau de la définition générale de l'espèce humaine, mais jamais dans la discussion de l'identité d'un de ses membres particulier. Un individu humain est une personne humaine par le simple fait d'appartenir à une espèce dont la majorité des membres ont certaines capacités, nomologiquement fondées sur leur constitution biologique (penser, être intelligent, "avoir raison et réflexion", "être capable de se considérer soi-même comme soi-même, la même chose pensante en différents temps et lieux"...). La forme particulière que ces capacités prennent chez un individu, le fait qu'un individu perde ou n'acquière jamais ces capacités, encore moins qu'il en change sont des points qui n'ont jamais à être pris en considération. Un individu humain

est la même personne humaine tant qu'il est le même membre vivant de l'espèce humaine, quoiqu'il advienne de ses capacités typiquement personnelles.

Cette position ne doit pas être interprétée comme un retour à un critère purement spatio-temporel de l'identité personnelle. Une personne humaine n'est pas un corps humain, mais un corps humain vivant. Or, un corps humain vivant, c'est-à-dire un être humain, par définition, est un être auquel on peut attribuer un certain nombre de dispositions psychologiques. Par ailleurs, cette position n'exclut pas a priori la possibilité que les membres d'autres espèces animales sub- ou sur-humaines puissent également être des personnes (qu'il puisse y avoir par exemple des personnes-dauphins ou des personnes-anges). Mais elle exclut certainement qu'un membre isolé d'une espèce animale dont les membres normaux sont des non-personnes puisse, par quelque anomalie de sa constitution avoir des capacités typiquement personnelles et être considéré en conséquence comme une personne. Autrement dit, il n'y a aucune place dans cette théorie pour le perroquet brésilien dont parle Locke⁵, et qui, seul de son genre parmi les perroquets était capable de tenir une conversation intelligente et de manifester la satisfaction du devoir accompli (il gardait les poules de son maître et se vantait de le faire bien). En effet, si l'on peut considérer comme une personne un membre anormal d'une espèce de non-personnes, cela suppose que l'on prenne en considération les capacités fonctionnelles non seulement de l'espèce en général, mais aussi celles de membres pris individuellement pour juger de leur personnalité. Or c'est justement ce genre de démarche qu'il faut rejeter par principe.

En effet, si un perroquet pouvait être une personne en vertu de capacités anormales pour son espèce, un être humain pourrait être une non-personne en vertu de son manque de capacité anormal pour son espèce, ce qui aurait pour conséquence la possibilité d'un cas de relativité de l'identité (un même être humain pouvant ne plus être la même personne).

L'exclusion de la possibilité d'un cas semblable à celui du perroquet brésilien de Locke peut se défendre empiriquement en se fondant sur le fait que jamais de tels cas ne se sont présentés. Le récit de Locke ne peut pas s'inscrire en faux contre cette constatation. Locke d'ailleurs n'y croit pas lui-même. Il rapporte, à titre de curiosité, le récit de quelqu'un qui connaissait la personne ayant discuté avec le fameux perroquet par l'intermédiaire d'un interprète indigène. Après autant de relais, il est permis de mettre en doute la teneur de l'information finale. Cette exclusion peut également se défendre a priori en se fondant sur le caractère quasi miraculeux qu'aurait nécessairement un tel phénomène. Il est difficile en effet de voir comment un perroquet pourrait se trouver doté de raison sinon grâce à quelque mutation qui aurait affecté l'espèce entière, ou engendré une nouvelle espèce, dont éventuellement le perroquet en question serait le seul membre, un "monstre" entendu non comme un membre anormal d'une espèce naturelle, mais comme un être unique en son genre. Mais dans un cas comme dans l'autre, nous n'avons pas un contre-exemple au principe selon lequel être une personne est appartenir à une espèce naturelle dont les membres typiques ont telles ou telles capacités fonctionnelles appropriées.

B- Interprétation des cas embarrassants.

Le défi, pour les tenants de la personne comme espèce naturelle est de rendre compte des différents cas embarrassants. Ne sont pris en considération cependant que les cas embarrassants considérés comme nomologiquement possibles dans le cadre de nos théories scientifiques. C'est là une restriction qui paraît légitime dans la mesure où la problématique de l'identité personnelle devrait toujours pouvoir être replatée dans le cadre de nos préoccupations effectives, lesquelles sont directement liées d'une part à nos pratiques sociales, d'autre part à l'état actuel de nos connaissances.

1- Les transplantations cérébrales.

Comment interpréter dans le cadre de cette nouvelle théorie les cas de transplantation cérébrale ?

Dans une séquence du film de Roman Polansky Le locataire, le personnage se laisse aller à des variations sur le thème "Moi et mon corps". Si on me coupait les jambes, se dit-il, je dirais "moi et mes jambes" ; si on me coupait le tronc, je dirais "moi et mon ventre", etc... Mais si on me coupait la tête devrais-je dire "moi et mon corps" ou "moi et ma tête" ? Une façon de sortir de ce dilemme aurait été de remarquer que, une fois décapité, l'alternative ne se pose plus puisque'il n'y a plus personne pour la poser. Les transplantations cérébrales sont une façon de dramatiser la situation en interdisant le recours à une mort non ambiguë pour sortir de l'impasse. Avant comme après l'opération, il y a deux êtres humains et deux personnes

humaines. Quelle que soit la réponse donnée aux questions "est-ce la même personne humaine ?" et "est-ce le même être humain ?", le problème est de savoir s'il est possible que les deux réponses ne concordent pas entre-elles. Est-il possible de répondre négativement à la première et positivement à la seconde ou vice versa ? Un corps humain dont on a changé le cerveau reste-t-il le corps du même individu humain ? Un cerveau humain que l'on a changé de corps reste-t-il le cerveau de la même personne humaine ? Deux problèmes se posent : d'une part celui de la relation entre une personne humaine et son cerveau et d'autre part celui de la relation entre un être humain et son cerveau.

Soit deux individus, x et y, tous les deux des personnes humaines. Si le cerveau de x est transplanté dans le corps de y et vice versa, qui sont les individus résultant de cette opération ? Pour des partisans de la théorie selon laquelle le concept de personne humaine est le concept d'une espèce naturelle dont les membres ont les mêmes critères d'identité que ceux de l'espèce être humain, la seule interprétation possible est celle qui consiste à considérer qu'après l'opération x et y n'existent plus ni comme personne ni comme être humain. A leur place se trouvent z et w, deux êtres humains et personnes humaines différents l'un de l'autre et différents de x et y⁶. La relation entre z et w serait cependant plus étroite que celle qu'il y a entre deux individus pris au hasard dans la population. La transplantation cérébrale, si elle se pratiquait, créerait un nouveau type de lien entre individus, une nouvelle forme de parenté. x et y serait à z et w ce que les géniteurs sont à leur progéniture à ceci près que la méthode de reproduction ou de production des nouveaux individus ne serait pas comparable

(de la même façon que certaines plantes peuvent se reproduire par graine, par bouture ou par greffe). Cette interprétation de la transplantation cérébrale suppose 1) un lien assez étroit entre un être humain et son cerveau pour que le changement de cerveau entraîne un changement d'identité de l'être humain (mais la relation inverse n'est pas requise : l'identité du cerveau serait nécessaire mais non suffisante pour garantir l'identité de l'être humain) ; et 2) un lien assez faible entre une personne humaine et son cerveau pour que l'identité de la personne humaine ne repose pas sur la seule identité du cerveau.

Il semble que l'on puisse accorder sans trop de difficultés l'une et l'autre de ces conditions.

Si dans la définition de l'espèce humaine sont spécifiées certaines dispositions dépendant nomologiquement de la structure du système nerveux central des membres typiques de l'espèce, le cerveau peut être considéré comme étant au moins un des éléments constitutifs de l'identité d'un être humain. Cela s'accorde avec le fait qu'un corps décérébré n'est pas considéré comme un être humain mais aussi surtout avec le fait que l'état du cerveau est considéré comme un critère permettant de décider de la vie ou de la mort d'un individu humain. L'arrêt du coeur ou l'arrêt respiratoire sont des causes possibles de la mort d'un individu, mais la destruction du système nerveux central signifie par définition la mort de l'individu. De telles considérations viennent à l'appui de la suggestion d'accorder au cerveau une attention particulière quand il s'agit de décider de l'identité

d'un être humain.

Qu'en est-il de la deuxième condition ? Etant donné le rôle causal joué par le cerveau par rapport aux dispositions psychologiques et plus particulièrement personnelles, dans quelle mesure doit-on considérer que l'identité de la personne dépend de l'identité de son cerveau ? La tendance à identifier la personne et son cerveau est une version moderne et matérialiste d'une conception cartésienne de la personne définie comme "res cogitans". Mais il y a des raisons de croire qu'elle n'est pas plus satisfaisante que la version traditionnelle. Quelle que soit l'importance fonctionnelle du cerveau, il n'est pas vrai que le cerveau soit tout ce qui est causalement nécessaire et suffisant à la perpétuation des caractéristiques personnelles d'un individu humain. De nombreux auteurs ont récemment dénoncé les inconséquences qui résultent de la négligence des effets psychologiques que pourrait avoir une transplantation cérébrale.

B.A.O. Williams⁷ faisait déjà remarquer à propos de l'échange de corps entre le prince et le mendiant qu'il n'est pas clair que des dispositions premières puissent s'exprimer dans le corps d'un mendiant de façon adéquate, et que les histoires de transfert ne sont un tant soit peu plausibles que dans la mesure où elles restent suffisamment évasives sur les détails. Ainsi dit-il "le corps de l'empereur pourrait comprendre ce genre de visage qui simplement ne pourrait pas exprimer la suspicion morose du paysan, celui du paysan avoir un visage dont aucune expression ne pourrait être prise pour une expression d'arrogance *dédaigneuse*. Ces "pourrait" ne sont pas simplement empiriques. De telles expressions sur de tels traits

peuvent être impensables". Williams en conclut que le concept d'échange de corps ne va pas de soi et qu'il pourrait bien y avoir quelque chose comme une impossibilité logique (entendons "conceptuelle") qui s'opposerait au succès d'une telle entreprise. Or les difficultés touchant l'exemple imaginaire du Prince et du Mendiant valent également pour l'exemple de science fiction qu'est la transplantation du cerveau. Il est difficile de ne pas admettre qu'une transplantation cérébrale dans certaines circonstances entraînerait, même à court terme des changements notoires dans la personnalité des opérés (du fait par exemple d'un changement de sexe, d'âge ou de constitution). Mais si certains auteurs tiennent à établir une corrélation entre l'identité du cerveau et l'identité de la personne, c'est en général sur la base de l'importance qu'ils accordent à la continuité psychologique. Donc, s'il apparaît que des éléments autres que le cerveau sont déterminants pour la continuité psychologique, il faut en tenir compte sous peine de se contredire ou de devoir reconnaître comme invalide le principe sur lequel ils appuyaient leur démarche, à savoir que l'identité de ce qui est causalement responsable des caractéristiques fonctionnelles de la personne doit être constitutif de l'identité personnelle. Il s'ensuit qu'il ne paraît pas déraisonnable d'admettre que le lien entre une personne et son cerveau est assez faible pour que l'identité personnelle ne dépende pas uniquement de l'identité du cerveau humain. Elle en est peut-être une condition nécessaire mais pas une condition suffisante⁸.

Les deux conditions sur lesquelles reposait l'interprétation proposée

étant acceptables, il faut en conclure qu'il y a une interprétation adéquate des cas de transplantation cérébrale compatible avec la thèse selon laquelle "être humain" et "personne humaine" sont deux concepts de substance qui s'appliquent à un seul et même individu et qui ont les mêmes critères d'identité.

2- Les personnalités multiples.

Le problème de l'émergence et de la disparition des dispositions personnelles pose quelques difficultés mais qui ne sont pas insurmontables. Si un être humain est une personne par le simple fait d'être un membre vivant d'une espèce dont les spécimens typiques ont certaines dispositions ou capacités fonctionnelles spécifiques, il faut et il suffit qu'un individu soit considéré comme un être humain vivant pour qu'il soit d'emblée une personne. Décider si un foetus humain ou un être humain dans un état de coma irréversible sont des personnes revient alors à décider si le premier est déjà un être humain (la réponse n'est pas nécessairement positive ; après tout, les recensements qui déterminent le nombre d'êtres humains existants ne tiennent compte que des enfants déjà nés), et si le second n'est plus un être humain (comme le suggère le terme de "vie végétative" souvent utilisé pour décrire cet état).

Rien dans la théorie ne permet de préjuger de la réponse à donner à la question de savoir quand commence et quand finit la vie humaine. Ce qu'il est important de remarquer est que, quelle que soit l'issue de cette question,

elle sera compatible avec l'idée que tout être humain vivant est ipso facto une personne humaine.

Cependant, si on accepte sans restriction la thèse de D. Wiggins selon laquelle les différences fonctionnelles ne sont pas pertinentes vis-à-vis du problème de l'identité personnelle d'un être humain, on ne peut éviter de tomber dans des paradoxes au sens propre du mot : des affirmations contraires à l'opinion commune. Ce n'est pas un mal en soi, mais le problème est de savoir dans quelle mesure nous sommes prêts à abandonner certaines de nos intuitions quant à la nature du problème de l'identité personnelle.

Si, par exemple, comme Aldous Huxley l'imagine dans Le meilleur des mondes, on décidait de fabriquer des êtres humains-stéréotypes comme on fabrique déjà des grenouilles-stéréotypes, cela n'aurait rien de scandaleux si, comme le voudrait Wiggins, on ne considérerait l'aspect fonctionnel de la personne humaine qu'en tant que trait général de l'espèce⁹. La raison pour laquelle cela semble inadmissible est que, au contraire, il y a dans le concept de personne humaine l'idée irréductible que des différences fonctionnelles, dispositionnelles, psychologiques entre les individus, voire même entre un individu et lui-même à différents moments de son existence, sont des traits essentiels de la personnalité. Mais si tel est le cas, des caractéristiques individuelles d'ordre psychologique devraient être prises en considération dans les questions d'identité personnelle au niveau des individus en tant qu'individus et pas simplement en tant que membres typiques ou atypiques d'une espèce naturelle.

Les cas de personnalités multiples donnent des raisons de croire que l'antécédent de ce conditionnel est justifié.

Dans la théorie de D. Wiggins, un cas d'amnésie et à plus forte raison un cas de personnalités multiples ne pose pas, par principe, un problème particulier d'identité personnelle. En effet, dans les deux cas, il est question d'un seul être humain vivant, il ne peut donc pas être question de plus d'une personne humaine. La seule raison que fournit Wiggins¹⁰ en faveur de son interprétation est qu'elle lui semble la seule compatible avec ce qu'il appelle la "loi de Leibniz", c'est-à-dire la substitutivité des identiques salva veritate. Cependant, comme le problème est justement de savoir si les personnes (en cela sui generis) n'ébranlent pas la théorie classique de l'identité, il faudrait une raison indépendante de l'attachement à cette théorie pour écarter la possibilité que les personnes fassent exception à la règle. Il y aurait une telle raison si l'on pouvait montrer que dans un cas de personnalités multiples, la multiplicité apparente des personnalités peut être ramenée à une unité profonde. (Les dissociations de la personnalité étant fondée sur un mécanisme complexe d'amnésies, cette interprétation pourrait être étendue à l'amnésie simple. Qui peut le plus peut le moins).

Examinons d'abord la première branche de l'alternative. Il s'agit de trouver une interprétation du phénomène de multiplicité de personnalités, telle que l'on puisse le ramener à un cas ordinaire de relation un-un entre "être humain" et "personnalité". Mais si la multiplicité des personnalités

était irréductible, il faudrait pouvoir montrer dans quelle mesure cela pose un problème d'identité personnelle (car cela en pose), et comment il est cependant possible d'éviter éventuellement un cas de relativité de l'identité.

Prenons le cas le plus simple, celui de deux personnalités alternantes, P1 et P2.

Une première façon de décrire la relation entre P1 et P2 est de les considérer comme les pièces d'un casse-tête qui s'emboîtent et se complètent pour former un tableau unique. Dans ce cas, P1 et P2 seraient en quelque sorte complémentaires et le problème serait de reconstituer la personnalité entière à partir de ses morceaux dispersés.

Ce type d'interprétation conviendrait assez bien à un autre phénomène en apparence analogue à la dissociation d'une personnalité : celui de la bissection chirurgicale du corps calleux qui unit les deux hémisphères cérébraux. Étudier ce phénomène devrait permettre de voir si cette interprétation est également adéquate dans le cas des personnalités multiples.

Parmi les premiers à avoir étudié les effets de la séparation des hémisphères cérébraux sur le comportement de l'individu, R.W. Sperry fait remarquer "les deux hémisphères paraissent être indépendamment et souvent simultanément conscients"¹¹, et "quand le cerveau est divisé, nous voyons deux "moi" séparés... luttant pour contrôler l'organisme"¹². Nous pouvons affirmer avec Susan Leigh Anderson¹³, que d'accord ou non avec

l'interprétation que Sperry semble avancer, à savoir qu'il y a deux personnes associées avec un seul corps, on ne peut nier que c'est une interprétation qui mérite considération.

Cependant, si cette interprétation est effectivement possible, elle n'est ni la seule ni la plus satisfaisante. Des études récentes¹⁴ ont montré en effet que la relation entre les deux hémisphères n'est pas exactement celle du reflet (l'un, l'hémisphère dit "mineur", n'étant d'ailleurs que le pâle reflet de l'autre, l'hémisphère dit "dominant"). Les premiers travaux sur le sujet insistaient sur une symétrie fonctionnelle (les deux hémisphères ayant le même type d'aptitudes) doublée d'une asymétrie qualitative (l'un des hémisphères se révélant "meilleur" que l'autre dans l'exécution des tâches). Il est apparu au contraire qu'il existait une dissymétrie fonctionnelle notable entre les deux hémisphères, l'un ayant pour fonction principale l'intégration des données abstraites et en particulier conceptuelles, l'autre, l'intégration des données spatio-temporelles. Il s'ensuit que les deux côtés du cerveau ne sont pas symétriques mais complémentaires. L'hémisphère considéré traditionnellement comme "dominant" n'est en fait dominant que dans les fonctions psychiques valorisées dans notre culture. Ce parti pris culturel explique également pourquoi la spécificité fonctionnelle de l'hémisphère "mineur" n'a pas été appréciée au départ à sa juste valeur, les tests ayant été conçus "pour" l'hémisphère "dominant". Chez un individu au cerveau séparé, on trouve donc bien deux sphères de conscience autonomes, mais elles sont complémentaires. C'est pourquoi il faut parler ici non pas

d'une multiplicité de personnalités mais d'une personnalité divisée. De même qu'une pomme coupée en deux donne deux morceaux de pomme et non deux pommes, de même un cerveau séparé ne donne pas deux personnalités mais deux aspects complémentaires d'une personnalité. Il est d'ailleurs significatif à cet égard que les individus qui souffrent de cette infirmité développent des stratégies tant physiques que psychologiques pour pallier aux inconvénients qu'elle entraîne, si bien que le temps aidant il devient très difficile même en conditions expérimentales, de tester les deux hémisphères séparément afin de mettre en évidence leur relative autonomie.

Dans le cas des personnalités multiples au contraire, les différentes personnalités n'ont que faire d'une supposée complémentarité. Elles se suffisent à elles-mêmes, sans avoir besoin des autres pour compléter le tableau. Sybil Dorsett ¹⁵ par exemple aurait été considérée comme guérie ou normale si elle était restée ou devenue de façon permanente, n'importe laquelle de ses seize personnalités. En fait, la personnalité résultante après ses onze années de traitement est plutôt une dix-septième personnalité que la somme de toutes les autres. Le seul sens dans lequel l'idée de complémentarité pourrait s'appliquer aux relations entre les personnalités d'un cas de personnalités multiples est celui dans lequel on parle en sociologie de rôles complémentaires. Mais loin de minimiser l'autonomie des personnalités, cette notion la présuppose.

Une autre façon de se représenter la coexistence de P1 et P2 consiste à considérer l'une des personnalités comme le "vrai moi" ou moi authentique.

Ce genre d'analyse est suggéré par certains psychologues et en particulier, par Laing¹⁶ dans son étude The Divided Self. Cependant, la principale difficulté associée à cette interprétation vient du fait qu'il n'y a aucun critère pour choisir la personnalité authentique. Tout d'abord, qu'est-ce qu'être "vraie" ou "authentique" pour une personnalité ? Un tableau peut être dit vrai s'il ressemble à son modèle ; mais quel est le point de référence dans le cas d'une personnalité ? Quel est le modèle auquel elle doit se conformer ? Dans le cas d'une personnalité multiple, on pourrait suggérer que le vrai moi est celui qui se rapproche le plus de ce qu'aurait été la personnalité unique s'il y en avait eu une seule. Mais comme un des termes de la comparaison fait défaut, on ne sait pas très bien quoi comparer à quoi. Un tableau peut aussi être dit authentique s'il émane de la main de maître, autrement dit, si son auteur présumé est son auteur réel. Dans le cas d'une oeuvre d'art en effet, l'identification se fait en deux étapes. On reconnaît d'abord un style puis on étudie les possibilités de contrefaçon. Mais dans le cas de la personnalité, une fois le "style" reconnu, il n'y a rien d'autre à découvrir. En effet, admettons un auteur ou un moi au-delà de l'ensemble de ses manifestations, c'est-à-dire au-delà de la personnalité ; que pourrait-on en dire ? Ce moi aurait toutes les caractéristiques de la substance. C'est dire qu'il n'aurait aucune caractéristique distinctive. Comment savoir alors si la personnalité en question émane de lui ou non ?

Cependant, on pourrait encore prétendre qu'une évaluation relative

des personnalités est possible et que le vrai moi est la meilleure d'entre-elles. Mais le problème est alors de comparer leurs dons bien qu'elles n'aient pas les mêmes aptitudes. Peut-on dire que P1 joue mieux du piano que P2 n'écrit de la poésie ? La réponse ne paraît pas évidente.

Une troisième façon de décrire la relation entre P1 et P2 est de les considérer comme les aspects d'une même personnalité. La différence entre cette analyse et la théorie du "casse-tête" est qu'ici il n'est pas question de reconstituer un tout à partir de morceaux dispersés. Le tout est donné mais sous des points de vue différents. Cette théorie a l'avantage de rendre compte du fait que chaque personnalité est une personnalité complète. Par ailleurs, la différence entre cette théorie et la théorie du "vrai moi" est qu'il n'est pas question de privilégier un aspect plutôt qu'un autre. Tous sont aussi authentiques. Les difficultés relatives au choix éventuel d'un aspect particulier ne se posent donc pas.

La raison pour laquelle cette analyse ne paraît pas satisfaisante est qu'elle ne rend pas compte de l'autonomie respective des différentes personnalités. Si on parle de personnalités multiples c'est que justement dans leur cas certaines attentes naturelles vis-à-vis d'une personne normale ne sont plus justifiées. On attend par exemple d'une personne qu'elle respecte ses engagements. Mais on ne peut s'attendre à ce que P1 respecte les engagements de P2 et vice versa ; et qui plus est, on ne peut pas lui reprocher de ne pas le faire. La responsabilité est transitive entre les différents aspects d'une même personnalité mais ne l'est pas entre les

différentes personnalités d'une personnalité multiple.

Le point commun des trois analyses est de chercher quelque chose d'unique au-delà de la multiplicité. Dans la mesure où ces analyses ne sont pas satisfaisantes, il semble que la seule façon de ne pas faire violence au concept de personne, loin d'être de réduire à tout prix la multiplicité, consiste au contraire à prendre les cas de personnalités multiples pour ce qu'ils se donnent, à savoir, un agrégat de personnalités.

Ce qui précède ne donne aucune indication quant à la réponse à donner à la question de l'identité personnelle dans un cas de personnalités multiples. Cela montre simplement que la question se pose, et c'est déjà trop pour que la position de David Wiggins soit acceptable. En niant a priori que la dissociation de la personnalité pose un problème pour l'identité de l'individu en tant que personne, Wiggins dénature le problème de l'identité personnelle. Ce problème serait trivialement réglé dès que serait réglé celui de l'identité de l'être humain. Or dans la pratique, c'est au contraire quand l'identité de l'être humain est reconnue et accordée que se posent les problèmes d'identité personnelle les plus cruciaux. C'est ce qui se passe en particulier dans les cas d'amnésie ou de doute existentiel (j'appelle ainsi l'état de quelqu'un qui se demande qui il est ou qui il sera parce qu'il ne peut plus s'identifier à la personne qu'il était dans la mesure où certaines caractéristiques qu'il considérerait comme essentielles à sa personnalité ne sont plus vraies de lui). C'est aussi ce qui se passe dans un cas de personnalités multiples : quand le psychiatre se

demande qui va se présenter à son cabinet de consultation, il ne se demande pas quel être humain sera présent, cela il le sait. De la même façon, quand nous nous demandons "suis-je bien la même personne ?", nous ne nous demandons pas "suis-je bien le même être humain ?". De ce dernier point, nous ne doutons pas. Bien au contraire, dans un cas de doute existentiel ou de dissociation de la personnalité, c'est justement parce qu'il n'y a qu'un seul être humain en cause que le problème de l'identité personnelle se pose de façon aussi critique. Si Sybil et les seize autres personnalités étaient des soeurs ou des amies, il n'y aurait pas de problème d'identité personnelle. Cependant, si le problème de l'identité personnelle se ramenait à celui de l'identité d'un être humain, le fait de savoir que Sybil et les autres personnalités sont le même être humain suffirait également à régler le problème de leur identité personnelle. De la même façon, l'interrogation que j'ai appelée le doute existentiel sur sa propre identité serait nulle et non advenue puisqu'il ne pourrait jamais se faire que, effectivement, je ne sois plus la même personne. Cette démarche serait donc toujours soit superficielle soit le fruit d'une erreur conceptuelle sur les mots "personne humaine" et "être humain".

Est-il acceptable de discréditer cet aspect de la problématique de l'identité personnelle ? Il est bon de se souvenir ici de la maxime méthodologique de Dummett. Nous ne pouvons pas supposer en général que nous avons rendu compte d'un problème de façon appropriée si nous n'avons pas tenu compte de ce qui est en jeu. Or l'enjeu du concept de personne humaine est

l'interaction de plusieurs individus dans le cadre d'une société. On ne peut pas prétendre à cet égard que le doute existentiel ou les dissociations de personnalité sont des phénomènes négligeables. Il faut donc essayer de trouver une solution qui leur accorde l'attention qu'ils méritent

Wiggins a condamné ces préoccupations au nom de l'arbitraire qu'elles risqueraient d'introduire dans les questions d'identité personnelle. Ainsi affirme-t-il de la théorie selon laquelle "personne" est avant tout un concept social : "si nous nous dispensons de la composante "animal" et si la spécification fonctionnelle rend compte de tout ce qui est essentiel à la personne, alors je pense que rien de spécifiquement conceptuel ne nous empêche de supposer que, pourvu qu'ils continuent à satisfaire ces spécifications, les hommes peuvent être adaptés par n'importe quel moyen à n'importe quelles fins sans que soit porté préjudice à la personne"¹⁷. Cependant c'est faire peu de cas du caractère hautement coercitif des faits sociaux. Quand bien même la composante "animal" de la personne serait passée sous silence ou considérée comme non pertinente, on n'est pas libre dans une société donnée d'accorder ou de refuser arbitrairement le statut de personne. La clause "pourvu qu'ils continuent à satisfaire ces spécifications fonctionnelles" n'est pas anodine. Elle suffit à elle seule à restreindre grandement le "n'importe quel moyen" et le "n'importe quelle fin". N'importe quelle organisation sociale, n'importe quelles conditions matérielles, n'importe quelles manipulations des individus ne sont pas compatibles avec le concept de personne, même restreint à l'idée d'un statut juridico-social. Oublier que

les personnes humaines sont aussi des êtres vivants n'est pas plus dangereux que d'oublier la richesse et la diversité de leurs spécifications fonctionnelles, comme en témoigne cette réflexion de C. Levi-Strauss sur certains "workers'quarters" des Indes ; "Quand j'occupais mon premier poste professoral, dans les Landes, on me montra un jour les basses-cours organisées spécialement pour le gavage des oies : chacune, enfermée dans une étroite logette, était réduite à la condition de tube digestif. C'était bien là même chose ici, avec cette double différence qu'à la place d'oies, je considérerais des hommes et des femmes, et qu'au lieu de les engraisser, on se préoccupait plutôt de les faire maigrir. Mais dans les deux cas, l'éleveur reconnaissait exclusivement chez ses pensionnaires une activité, désirable là-bas, ou inévitable ici : ces alvéoles obscurs et sans air ne se prêtaient ni au repos, ni au loisir. Simples points d'attache au rivage de l'égout communal, ils procédaient d'une conception de la vie humaine ramenée à l'exercice des seules fonctions d'excrétion"¹⁸. Il n'y a peut-être pas à négliger l'aspect "animal" de la personne humaine, mais il n'y a pas non plus à en négliger l'aspect "personnel".

On peut donc dire de la solution de Wiggins qu'elle est logiquement adéquate mais pratiquement insatisfaisante. Elle pêche surtout par omission : elle omet de dire pourquoi un problème d'identité personnelle se pose alors qu'il ne devrait pas logiquement se poser ; pourquoi certains cas embarrassants sont effectivement embarrassants.

III.- Essai de solution II.

Peut-on sortir de l'impasse en renonçant à tenir le langage de l'identité ? C'est ce que pense Derek Parfit. Son entreprise peut être considérée comme une défense d'un critère psychologique de l'identité personnelle. En effet dit-il, "la plupart des relations qui importent peuvent être provisoirement désignées par l'appellation 'continuité psychologique' (qui inclut une continuité causale). Ainsi ma thèse est que nous utilisons le langage de l'identité personnelle pour impliquer une telle continuité. C'est très proche du point de vue selon lequel la continuité psychologique fournit un critère d'identité"¹⁹.

A- La thèse de Derek Parfit.

L'originalité de D. Parfit consiste d'abord en sa façon de poser le problème. Il se préoccupe moins de la logique de l'identité que de ce qui importe dans l'identité personnelle. Dans cette perspective, ce ne sont pas les cas d'amnésie, de multiplicité de personnalités, de transplantation cérébrale etc... qu'il faut adapter à la logique de l'identité, mais plutôt cette dernière dont il faut limiter la pertinence eu égard aux cas embarrassants. Il s'ensuit que le problème de D. Parfit est moins de déterminer à la lumière des cas embarrassants si l'identité est relative ou non, que de savoir si le langage de l'identité quel qu'il soit est adéquat ou non.

L'originalité dont Parfit fait preuve dans sa façon d'aborder le

problème de l'identité personnelle n'a d'égale que l'originalité de la solution qu'il propose à ce problème. Cette solution consiste en rien moins qu'une remise en question radicale de la relation entre existence et identité. A l'opposition traditionnelle entre être et ne pas être, Parfit substitue une opposition tripartite entre vivre, mourir et survivre. (Être, non-être, et devenir ?). Dans le cadre de l'alternative être ou ne pas être, la "survie" est simplement une question de vie ou de mort, question qui à son tour ne se distingue pas de la question de l'identité, "vais-je survivre ?" étant équivalent à "y aura-t-il quelque personne vivante qui sera la même personne que moi ?". D. Parfit remet en cause cette équivalence en prétendant qu'il est possible de continuer d'exister tout en cessant d'être diachroniquement identique à soi. Cette continuité d'existence n'est pas tout à fait vivre (existence plus identité), mais n'est pas non plus mourir (cesser d'exister purement et simplement). Il y aurait donc un sens dans lequel la continuité d'existence temporelle ne supposerait pas l'identité à travers le temps.

La démarche de Parfit peut être résumée de la façon suivante :

- (1) L'identité est (entre autre) une relation d'équivalence, un-un et non susceptible de degré.
- (2) Ce qui importe dans l'identité personnelle est la continuité psychologique que cette relation semble impliquer.
- (3) La continuité psychologique est une relation susceptible de degré et qui n'est pas toujours biunivoque. .

(4) Il peut y avoir continuité psychologique sans identité (en vertu de (1) et (3)).

(5) Il peut y avoir tout ce qui importe dans l'identité personnelle sans identité (en vertu de (2) et (4)).

(6) Ce qui importe dans l'identité personnelle n'est pas l'identité (de (5)).

Une fois parvenu à ce résultat, il suffit d'introduire par définition la notion de survie :

(7) Il y a survie à chaque fois qu'il y a continuité psychologique sans identité, c'est-à-dire à chaque fois que la continuité psychologique ne se conforme pas aux propriétés formelles de l'identité.

(8) Ce qui importe dans l'identité personnelle est la survie et non l'identité (de (2), (6) et (7)).

(9) L'importance accordée à l'identité personnelle est dérivée (de (8)).

Derek Parfit en vient ainsi à ébranler la croyance, pourtant fortement ancrée dans l'opinion, que l'identité personnelle est de première importance. En effet, contrairement à ce que l'on croit généralement, rien de ce qui importe pour les personnes, (en particulier les questions de survie et de responsabilité) ne dépend directement de la réponse donnée à la question de l'identité. L'identité personnelle tire son importance du fait que d'une façon générale il y a une corrélation empirique relativement constante entre l'identité et ce qui importe, à savoir la continuité psychologique.

Mais en minant cette première croyance quant à l'importance de l'identité personnelle, Derek Parfit se donne également les moyens d'en ébranler une autre quant à sa nature. On croit généralement que la question de l'identité personnelle devrait toujours avoir une réponse, et donc que l'identité des personnes est en cela différente de l'identité attribuée aux autres entités. L'identité personnelle serait attribuée "en un sens strict et philosophique" contrairement à l'identité des autres êtres attribuée seulement "en un sens large et populaire", pour reprendre la célèbre opposition de Joseph Butler. Cependant cette croyance en une nature spéciale de l'identité personnelle repose en grande partie sur la croyance en son importance, laquelle n'est pas fondée. Ce n'est que parce que l'on croit, à tort, que l'identité personnelle est importante que l'on croit que, quelles que soient les circonstances, on doit toujours pouvoir répondre par oui ou par non à la question "est-ce la même personne ?".

B- Interprétation des cas embarrassants.

Pour rendre compte des cas embarrassants dans le cadre de cette théorie, il faut garder en mémoire la relation entre la continuité psychologique et les trois interprétations possibles de la situation, à savoir la vie, la survie ou la mort de la personne. La continuité psychologique, quand elle est biunivoque est une base adéquate pour former un jugement d'identité personnelle. C'est-à-dire qu'elle en est une condition à la fois nécessaire et suffisante. La continuité psychologique en général est une condition nécessaire et suffisante de survie de la personne. Enfin, il faudrait sans doute

ajouter également que l'absence totale de continuité psychologique est une condition nécessaire et suffisante de la mort de la personne.

Dans cette perspective, les personnalités multiples seraient des cas de survie. Il y a en effet un minimum de continuité psychologique entre la personne normale et les personnalités dissociées, mais cette continuité prend la forme un-plusieurs au moment de la dissociation et la forme plusieurs-un au moment de la réintégration éventuelle. L'interprétation du processus de dissociation et de réintégration en terme de "survie partitienne" a l'avantage de rendre justice à deux intuitions. D'une part l'intuition que le processus n'est pas équivalent à la mort de la personne, et d'autre part l'intuition que la multiplicité constatée dans un cas de personnalités multiples est irréductible à une unité sous-jacente.

Le coma irréversible et l'amnésie radicale (si elle était possible) seraient des cas de mort. Enfin la transplantation cérébrale pourrait être soit un cas d'identité, soit un cas de survie selon que le cerveau serait transplanté en bloc dans un seul corps, ou que chaque hémisphère serait transplanté séparément dans deux corps différents. Ainsi, il apparaît qu'une seule et même opération peut être décrite indifféremment en terme de vie ou de survie. En effet, le fait que la continuité psychologique soit un-un ou un-plusieurs ne dépend pas de la continuité elle-même mais d'un facteur extérieur contingent : l'absence de rival comme candidat à l'identité. Or, à moins d'accepter le principe des relations internes, quelque chose n'est pas intrinsèquement différent parce que quelque chose d'autre dans l'univers a

lieu ou non. C'est ainsi que la même transplantation d'un hémisphère cérébral peut engendrer un individu identique à l'original ou non selon que l'autre hémisphère est ou non transplanté dans un autre corps. Ce résultat peut paraître étrange, mais il s'accorde avec cette idée fondamentale de la thèse de Parfit : l'identité en général et l'identité personnelle en particulier n'ont pas une nature spéciale. Dire que x est identique à y , c'est dire simplement que la relation de continuité entre x et y (continuité physique s'il s'agit d'un objet, psychologique s'il s'agit d'une personne) est, de fait, biunivoque. L'identité n'est rien de plus, rien de moins.

C- Survie et relativité de l'identité.

Quoique très séduisante, la thèse de Parfit pose une difficulté majeure qui a trait à la notion de survie et au lien entre identité et existence.

Parfit reste très évasif quant à la façon dont il faut comprendre la notion de survie. Il se contente d'affirmer que la survie est la continuité d'existence sans identité. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ?

Dire qu'une chose continue d'exister mais cesse d'être identique à elle-même peut vouloir dire que $(\exists x) x \neq x$. Autrement dit, il existerait quelque chose de non identique à soi. Parfit contesterait le bien fondé du principe d'identité, $(x) x = x$, qui affirme l'identité synchronique de toute chose avec elle-même.

Si telle était la thèse de Parfit, on pourrait dire que le principe d'identité ne jouit pas d'une "universalité universelle", mais seulement d'une "universalité régionale"²⁰. En effet, le principe selon lequel "on est ce que l'on est" ne s'appliquerait qu'à une région de l'Etre, l'en soi, ou être des choses, mais pas à l'être pour soi ou être des personnes. Cependant, les tentatives pour se débarrasser de principes d'identité en ce sens sont vouées à un vice de forme qui repose sur le sophisme élémentaire qui consiste à confondre le "est" d'identité et le "est" de prédication, ou encore l'identité numérique et l'identité qualitative. Ainsi pourrait-on dire par exemple, "je suis, et pourtant je ne suis aucune de mes déterminations, donc je suis ce que je ne suis pas".

Mais l'analyse originale de Parfit sur la question ne se réduit pas aux proportions d'un sophisme dérisoire.

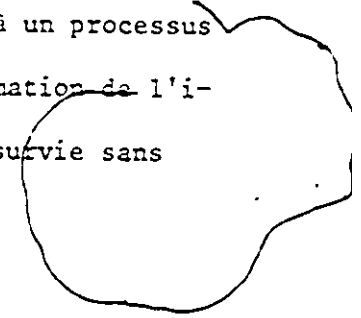
Quand Parfit propose "d'abandonner le langage de l'identité", il ne prétend pas abandonner le principe d'identité synchronique, mais plutôt abandonner l'identité diachronique. En ce sens, sa tentative est huméenne. Les références explicites que Parfit fait à Hume confirmeraient si besoin était l'affinité de leurs deux démarches. Parfit est

en particulier redevable à Hume du rôle qu'il accorde à la croyance et de l'idée qu'il se fait de la nature de l'identité personnelle. L'identité personnelle dit Hume²¹ est une fiction. Mais une fiction au sens huméen du terme n'est pas quelque chose d'arbitraire, une simple question de mot qui peut être traitée de façon purement verbale. Une fiction a quelque chose à voir avec ce que Hume appelle la "Nature Humaine" et en particulier avec cette nature en tant qu'elle engendre des croyances. "Il est naturel à quelques hommes de réfléchir, dit Hume, mais il est naturel à tous de croire". L'identité personnelle est une croyance qui s'appuie sur un certain nombre de relations psychologiques. L'affaiblissement de ces relations conduit directement à la dissolution de la croyance et donc à la dissolution de l'identité. C'est sur cette conception que D. Parfit s'appuie pour définir ce qu'il appelle "le point de vue complexe sur la personne et son identité". Pour faire comprendre ce point de vue, il fait appel à l'analogie de Hume entre l'identité d'une personne et l'identité d'une nation. On prend rarement l'identité d'une nation pour plus que ce qu'elle est, à savoir une certaine continuité de peuple et de politique. On considère une nation non comme une unité indissoluble mais comme un complexe. De même que l'identité d'une nation ne consiste en rien d'autre qu'une certaine continuité de peuple et de politique, de même l'identité d'une personne n'est rien au-delà d'une certaine continuité de dispositions personnelles. C'est pourquoi, dans le cas d'une personne comme dans le cas d'une nation, une fois reconnu l'affaiblissement de la continuité, la question de l'identité, si elle peut encore se poser, est secondaire et superficielle.

Cela permet de mieux voir pourquoi, pour Parfit, la question de l'identité diachronique peut être éventuellement négligée. Cependant, cela n'éclaire en rien la notion de survie. La notion de survie intervient en effet non pas quand la relation de continuité est affaiblie, mais quand elle ne relie plus un à un les individus à travers le temps. Dans ce cas, on ne parle pas d'identité diachronique, non que les raisons d'en parler (d'y croire aurait dit Hume) aient disparu, mais parce qu'en parler conduirait à des absurdités (par exemple, si la continuité psychologique unit un individu à deux autres, parler d'identité amènerait à dire que deux individus différents sont identiques à un même troisième). La notion de survie prend alors le relais pour désigner une relation qui ne peut pas être logiquement une relation d'identité mais que l'on répugne à assimiler à l'annihilation.

Il y a deux interprétations possibles de cette notion de survie. Sous la première, elle est intolérablement vague, sous la seconde elle est une façon déguisée de se rallier à la thèse de la relativité de l'identité.

A première vue, dire que quelque chose "survit" semble supposer que quelque chose (cela même qui est dit survivre) a été réidentifié à travers le temps. Mais qu'est-ce que réidentifier une chose à travers le temps sinon justement la reconnaître comme la même à différents moments du temps ? Il semble donc que la notion de survie soit liée à un processus de réidentification, lequel aboutit à rien moins que l'affirmation de l'identité à travers le temps. En affirmant qu'il peut y avoir survie sans



identité diachronique, Parfit affirme par conséquent qu'il peut y avoir survie sans réidentification à travers le temps de ce qui survit. Cependant, s'il n'est pas nécessaire de pouvoir réidentifier ce dont on parle pour pouvoir parler de survie, alors tout peut survivre à n'importe quoi et toute annihilation peut être ramenée à un simple changement d'état. En effet, la survie dont il est question alors est la survie de quelque chose qui n'est rien de particulier.

L'intérêt d'un concept de survie à ce point vague est très discutabile. Si la survie nous intéresse, c'est en un sens plus étroit que le "rien ne se perd rien ne se crée, tout se transforme dans la nature" de nos cours élémentaires de chimie. Ce qui importe n'est pas la survie en général, les "angoisses métaphysiques" sur l'entropie de l'univers, mais la survie de quelque chose de bien particulier (moi par exemple). Mais dans ce cas il est difficile de dissocier la notion de survie de celle de réidentification et donc de celle d'identité diachronique. Que la survie en ce sens plus étroit nous intéresse au plus haut point ne veut pas dire que la question "vais-je survivre ?" a toujours une réponse bien définie. Le point est simplement le suivant : s'il n'y a pas de réponse à la question de l'identité, il n'y a pas non plus de réponse à la question de la survie. On ne peut donc pas échapper au problème de l'identité en se rabattant sur une problématique de la survie, à moins de prendre la notion de survie en un sens si vague et indéterminé qu'elle peut s'appliquer à tout et n'importe quoi, ce qui peut difficilement passer pour une solution à un problème

particulier. "Elle est propre à tout, autant dire qu'elle n'est propre à rien", pour parodier le mot de La Bruyère...

Est-ce être injuste envers la théorie de Parfit ? Sans aucun doute. D'une part, il parle de la survie de quelque chose de particulier : les personnes. D'autre part, cette survie n'est pas compatible avec n'importe quel changement. Ses conditions sont au contraire bien déterminées. La survie de la personne suppose l'existence d'une double relation de continuité et de connexion psychologique. La connexion psychologique est cette relation directe qui existe entre un souvenir et l'expérience dont on se souvient, l'intention et l'action correspondante etc... Elle n'est pas transitive. Si x se souvient d'avoir accompli la plupart des actions accomplies par y, x est en connexion psychologique avec y ; mais si z se souvient avoir à son tour accompli la plupart des actions accomplies par x, cela ne veut pas dire qu'il se souvient également d'avoir accompli la plupart des actions accomplies par y ; il peut très bien ne se souvenir que du fait que x s'en souvenait. La continuité psychologique de son côté est une relation indirecte, non-susceptible de degré et transitive. Elle est le chevauchement de plusieurs chaînes de relations directes. Pour que l'on puisse parler de survie, il faut qu'il y ait continuité mais non connexion psychologique entre les personnes considérées. Si tel est le cas, nous sommes loin de l'indétermination dénoncée plus haut. Il nous faut donc reconsidérer le raisonnement par lequel nous avons conclu qu'une notion de survie sans identité diachronique était nécessairement vague. En substance, le raisonnement était le suivant :

- (1) S'il y a survie, il y a réidentification.
- (2) S'il y a réidentification, il y a identité diachronique.
- (3) Il n'y a pas d'identité diachronique.
- (4) Donc il n'y a pas de réidentification.
- (5) Donc il n'y a pas de survie ou il n'est pas vrai que s'il y a survie il y a réidentification.
- (6) Il y a survie.
- (7) Donc il n'est pas vrai que s'il y a survie il y a réidentification.
- (8) Donc il y a survie et pas de réidentification.

C'est cette dernière affirmation qui fait de la survie une notion trop vague pour être intéressante.

Cependant, (5) n'est pas la seule alternative possible. On peut vouloir plutôt rejeter la deuxième prémisse, à savoir que s'il y a réidentification, il y a identité diachronique. Dans ce cas (8) devient : Donc il y a réidentification et il n'y a pas d'identité diachronique.

Qu'est ce que cela veut dire ? De deux choses l'une, ou cette affirmation est purement et simplement contradictoire, ou elle est une façon d'affirmer la relativité de l'identité. En effet la seule façon de concilier un processus de réidentification et l'absence d'identité à travers le temps, est d'admettre que ce qui a été considéré comme identique sous un certain rapport ne l'est pas sous un autre. Sous couvert d'abandonner le langage de l'identité, Parfit abandonne le langage de l'identité classique pour le langage de l'identité relative. Les conditions de survie sont en fait les

conditions d'identité d'un individu sous le concept de personne parfitienne, une même personne parfitienne pouvant être différentes personnes ordinaires.

Il est clair que Parfit lui-même ne s'est pas rendu compte de cette étonnante conséquence de sa propre démarche, pour la simple raison qu'il ne s'est pas penché sur cet aspect de la question. Mais là où Parfit prétend purement et simplement abandonner le langage de l'identité, d'autres que lui, plus préoccupés de logique, ont pris la peine de s'interroger précisément sur l'impact d'une problématique de la survie sur la théorie de l'identité. c'est le cas en particulier de A.N. Prior.

Dans un article portant sur le temps l'existence et l'identité, Prior²² se pose exactement la même question que Parfit : entre vivre et mourir, n'y aurait-il pas un intermédiaire ?

A première vue, il semble que non. Pourtant, certains phénomènes ne semblent tomber dans aucune de ces deux catégories. Ce sont par exemple les multiplications par division des organismes unicellulaires et la division d'organismes conscients—si elle était possible—qui conserveraient après l'opération un souvenir suffisamment clair de leur état indivis.

Que se passe-t-il dans ces cas de fission sinon qu'un individu unique en devient deux ? Cependant, si tel est le cas, ces phénomènes ne sont pas compatibles avec l'indiscernabilité des identiques ou loi de Leibniz. En effet, cela reviendrait à affirmer que deux individus différents étaient à un moment donné un seul et même individu. Si y et z était x et que l'on se

demande où est x maintenant, une première réponse consisterait à montrer y et une autre à montrer z. Mais si x est y, tout ce qui est vrai de x est vrai de y. Or x est également z. Donc il faudrait en conclure que y est z, ce qui est faux par hypothèse.

La seule façon de préserver la logique de l'identité classique serait de considérer que la multiplication par division (fission) est bel et bien un cas de disparition d'un individu et d'apparition d'un ou de plusieurs autres individus. Pourquoi par exemple, ne pas dire plutôt que les individus résultants de la fission d'un individu unique sont à la fois différents entre eux et différents de l'individu originaire ? Pourquoi ne pas dire que le premier individu disparaît pour laisser place aux autres ? C'est, nous dit A.N. Prior, que cela lui donne l'impression désagréable d'opérer avec "une notion trop rigide et tranchée du "commencer-d'être" et du "cesser-d'être" des individus. Tout se passe comme si, à un moment donné, ces individus tout simplement n'étaient pas là et à un autre, ils étaient là. Dans le monde réel, il semble que les choses soient rarement aussi simples que cela (...). En gros, il semblerait que les choses comptables soient fabriquées ou croissent à partir de matériau ou d'autres choses comptables qui sont déjà là"²³.

Ainsi, à propos des mêmes problèmes que D. Parfit (en particulier, celui de la fission d'individus conscients), et pour les mêmes raisons que lui (la réticence à décrire de tels cas comme des cas de mort), A.N. Prior propose une solution qui consiste, comme celle de Parfit à chercher et fournir un intermédiaire entre être et ne pas être, vivre et mourir. Mais cet

intermédiaire, la survie, entraîne, du point de vue de la logique de l'identité, un abandon du principe de l'indiscernabilité des identiques, ce qui revient à relativiser l'identité.

Cependant, la similitude de leurs préoccupations et de leur démarche est-elle une raison suffisante pour ramener la notion de survie de Parfit à la notion d'identité relative de Prior ?

Il y a une grande différence entre les deux points de vue. Alors que Prior relativise l'identité, Parfit prétend rejeter le langage de l'identité. Mais Parfit peut-il vraiment se passer de ce langage ? Tous ses exposés attestent du contraire. Ainsi, pour résumer sa position au sujet de la fission des personnes Parfit s'exprime en ces termes : "La relation entre la personne originale et chacune des personnes résultantes contient tout ce qui nous intéresse - tout ce qui importe - dans un cas ordinaire de survie. C'est pourquoi nous avons besoin d'un sens dans lequel une personne peut survivre en deux autres"²⁴. Comment parler d'une et de deux personnes en prétendant avoir abandonné la problématique de l'identité ? En fait, contrairement à ce que prétend Parfit, il y a une réponse à la question de l'identité dans un cas de fission. Plus exactement, il y a deux réponses possibles et rejeter explicitement l'une, c'est assumer implicitement l'autre.

La première réponse s'accorde avec la théorie classique de l'identité et consiste à considérer que dans un cas de fission, l'individu original est différent de ses deux produits, comme ses deux produits sont différents entre eux. La deuxième consiste à adopter l'analyse de Prior c'est-à-dire à

relativiser l'identité.

Au cours de la discussion, Parfit lui-même reconnaît la possibilité de la première solution. Il la présente comme une éventuelle concession à faire à ceux qui pensent que dans un cas de fission, il doit y avoir une réponse vraie à la question de l'identité. Ainsi dit-il, "il se peut que la personne originale perde son identité ; mais il y a bien d'autres façons de la perdre que de mourir. Une autre façon serait de se multiplier. Considérer que les deux reviennent au même, c'est se méprendre du tout au tout". Sur ce dernier point, on ne peut être que d'accord avec Parfit. Détruire une amibe et la laisser se diviser sont deux processus qui n'ont pas grand chose de commun. Il demeure que dans les deux cas, il y a perte d'identité, et ce de façon non ambiguë. A cet égard, les processus de fusion de cellules lors des reproductions sexuées sont des phénomènes de même nature. Il n'y a pas à proprement parler destruction des deux cellules initiales, mais elles perdent leur individualité c'est-à-dire leur identité en s'unissant pour former un nouvel organisme. Pourtant, clairement, Parfit rejette cette solution, et ce, pour les mêmes raisons que Prior. Ces raisons semblent d'ailleurs confondre la notion de "commencer d'être" et "cesser d'être" pour des individus et les notions de "commencer d'être" et "cesser d'être" prises absolument. Au sens absolu, seule la création du monde ex nihilo serait un cas de "commencer d'être" (même la création démiurgique à partir du chaos originel n'en serait pas) ; et seul son anéantissement au sens fort serait un cas de "cesser d'être". Mais en rejetant explicitement la première

solution, Parfit accepte donc implicitement la seconde puisqu'il continue à parler le langage de l'identité malgré ses démentis.

Si la position de Parfit revient à accepter la relativité de l'identité, pourquoi ne l'a-t-il pas présentée lui-même en ces termes ? A cette question, la réponse est évidente. Alors que dans le problème de l'identité personnelle quelqu'un comme D. Wiggins se préoccupait de la théorie de l'identité, D. Parfit au contraire, se préoccupe de la théorie de la personne. Peu lui importe en fin de compte les conséquences que sa théorie peut avoir quant à la théorie classique de l'identité, puisqu'il reconnaît lui-même qu'il est obligé d'abandonner cette théorie. Par quoi la remplace-t-il ? Par une problématique de la survie. Quelles sont les conséquences de cette problématique du point de vue de l'identité ? Derek Parfit ne se pose même pas la question : ce n'est pas son problème. Il demeure néanmoins qu'il est impossible d'abandonner radicalement le langage de l'identité et que par conséquent, ce que Parfit abandonne n'est pas tant l'identité en tant que telle que la théorie classique de l'identité. C'est pourquoi si l'on examine la notion de survie à laquelle Parfit fait appel, il apparaît que celle-ci ne se distingue pas de la notion d'identité privée du principe de l'indiscernabilité des identiques.

Il se peut que l'alternative "satisfaire aux exigences de la logique de l'identité, ou satisfaire aux exigences du concept de personne", soit une alternative exclusive. Auquel cas, une solution dans la veine parfitienne serait probablement la moins insatisfaisante. Mais avant de s'en remettre

à ce pis-aller, il reste à envisager une dernière solution qui consisterait à trouver un moyen terme entre les solutions de Wiggins et de Parfit et qui en réunirait les avantages sans en partager les inconvénients.

CHAPITRE V

LES DEUX IDENTITES DE LA PERSONNE HUMAINE

Nous avons vu qu'un cas de relativité de l'identité pouvait se présenter si la personnalité intervenait dans la question de l'identité de la personne humaine mais non dans la question de l'identité de l'être humain d'une façon déterminante et originale. Par ailleurs cette dissymétrie est fondamentale. C'est pourquoi il s'agit de développer une analyse des questions d'identité personnelle qui confère à la personnalité le rôle primordial qui semble lui revenir sans pour autant relativiser l'identité. Pour ce faire, nous nous proposons de revenir à la distinction, déjà établie lors de l'étude du rapport classification/identification, entre le "même" d'identité numérique et le "même" d'identité qualitative¹. En effet, notre objectif serait atteint si nous pouvions montrer d'une part que la question de l'identité numérique d'un individu ne diffère pas qu'il s'agisse de la personne humaine ou de l'être humain, mais d'autre part qu'il n'est pas indifférent que les questions d'identité qualitative soient posées sous l'un ou l'autre concept. Le premier point éliminerait la possibilité d'un cas de relativité de l'identité et le deuxième rendrait justice à la spécificité de l'identité personnelle.

Avant de procéder à l'analyse il est bon de rappeler brièvement en quoi consiste la distinction entre l'identité numérique et l'identité qualitative.

Pour illustrer cette distinction, on peut prendre l'exemple de la notion d'égalité dans un système formel et de la notion d'égalité juridico-sociale. Dans un système formel, l'égalité représentée par le signe "=" est

la relation d'identité numérique. Si l'Etoile du Matin = l'Etoile du Soir, ces deux corps célestes ne font qu'un. Mais l'égalité juridico-sociale suppose au contraire la non-identité, c'est-à-dire la différence numérique de ce qui est dit égal, cette égalité est une simple identité qualitative. Il s'agit de regrouper tous les individus qui sont F en tant que cette qualité d'être F justifie un certain comportement de leur part, et un certain traitement à leur égard. "Etre juridiquement et socialement égal à..." (disons "J-égal") est une relation symétrique, si a est J-égal à b, alors b est J-égal à a ; transitive, si a est J-égal à b et b est J-égal à c, alors a est J-égal à c ; réflexive, si a est J-égal à b alors a est J-égal à a et b est égal à b. C'est donc une relation d'équivalence. Tous les individus égaux entre eux, dans une société donnée, forment ainsi une classe d'équivalence telle que tous ces individus, quoique différents numériquement jouissent des mêmes droits et des mêmes devoirs. Ainsi l'égalité juridico-sociale n'est pas absolue mais relative à un certain regroupement. Revendiquer l'égalité sociale c'est réclamer qu'un certain comportement en faveur des membres de la classe F soit étendu aux membres de la classe G en dépit du fait que les G sont des non-F mais au nom d'une classification supérieure telle que les F et les G sont tous des H (ainsi les révolutionnaires de 89 revendiquaient l'égalité des membres du Clergé, de la Noblesse et du Tiers-Etat au nom de leur commune appartenance à la classe des citoyens. Ils étaient égaux en tant que citoyens).

I.- L'identité personnelle, une question d'identité numérique.

Pour que la question de l'identité numérique reçoive nécessairement la même réponse qu'elle soit posée sous le concept de personne humaine ou sous le concept d'être humain, il faut et il suffit que ces deux concepts individualisent le même référent et possèdent les mêmes critères d'identité. C'est la solution déjà proposée par David Wiggins, solution qui consiste à dire que par définition être une personne c'est être un membre vivant d'une espèce dont les membres typiques possèdent un certain nombre de caractéristiques psychologiques.

Cette théorie suppose que les concepts de personne humaine et être humain sont coréférentiels, c'est-à-dire que tout être humain vivant sans exception, qu'il soit bon ou mauvais, sain d'esprit ou aliéné, conscient ou inconscient, est une personne humaine. Or, cela a pu être contesté par les partisans d'une tripartition catégoriale entre les animaux non-humains, les animaux humains et les humains personnels². Cette tripartition repose sur l'idée que les êtres humains n'ont pas toujours été des personnes, qu'ils ne le seront pas toujours voire même que certains ne le sont jamais. Autrement dit, elle repose sur l'idée que les personnes humaines anormales et les personnes humaines potentielles ne sont pas des personnes. Pour défendre une solution du problème de l'identité personnelle numérique dans la veine de celle de Wiggins il faut donc avoir quelques raisons indépendantes du problème d'une éventuelle relativité de l'identité pour défendre la coréférentialité des concepts de personnes humaines et êtres humains.

Pour cela, il faut se demander si les personnes humaines anormales et les personnes humaines potentielles sont des personnes ou des non-personnes.

A- Personne anormale.

Une personne anormale est-elle une personne ? Admettons qu'elle ne le soit pas. Cela voudrait dire qu'un être humain est une personne normale ou n'est pas une personne du tout. Le concept de personne aurait ceci de particulier qu'il ne comprendrait dans son extension que des spécimens normaux. Mais cela a-t-il encore un sens de parler de normalité en l'absence de toute anormalité ? C'est oublier que le concept de normalité est un concept polémique. Le normal en effet, de "norma", l'équerre, est à la fois ce qui est droit, ce qui est comme cela doit être, l'idéal, et ce qui ne penche ni d'un côté ni de l'autre, ce qui est dans le juste milieu, la moyenne. Mais comme idéal ou comme moyenne, le normal n'est normal que par opposition à ce qui ne l'est pas : l'anormal. La norme en effet, c'est une normalisation possible, une uniformisation visée, souhaitée mais non effective. Contrairement à une loi de la nature, une norme n'a pas besoin pour exister que son effet ait lieu nécessairement. Au contraire, la norme suppose son infraction, sa contestation. Elle est l'expression d'une préférence et non d'une nécessité. C'est en ce sens que Laing³, le chef de file de l'anti-psychiâtrie prétend qu'il n'y a pas de "malades mentaux" il n'y a que des contestataires des normes et c'est pourquoi ils nous dérangent tant.

Normalité et anormalité sont donc corrélatives et l'une n'est rien

sans l'autre. Comme le faisait remarquer Canguilhem⁴ "le propre d'un objet normal ou d'un fait normal, c'est de pouvoir être à son tour pris comme référence d'objets ou de faits qui attendent encore de pouvoir être dits tels. Le normal, c'est donc à la fois l'extension et l'exhibition de la norme. Il requiert hors de lui et contre lui tout ce qui lui échappe encore. Une norme tire son sens, sa fonction et sa valeur du fait de l'existence en dehors d'elle de ce qui ne répond pas à l'exigence qu'elle sert". A moins donc de vouloir aller jusqu'à dire que l'expression "personne humaine normale" est dénuée de sens, de fonction et de valeur, il faut être prêt à accepter, à côté et contre les personnes normales, l'existence de personnes anormales et c'est là une vérité conceptuelle.

B- Personne potentielle.

Les personnes humaines potentielles sont-elles des personnes ? Les personnes humaines anormales sont des personnes humaines handicapées, physiquement ou psychologiquement (l'un entraînant souvent l'autre). Les personnes humaines potentielles sont des être normaux mais n'ayant pas encore atteint un stade de développement physique et psychologique suffisant pour pouvoir être considérées comme des personnes à part entière, pleinement responsables moralement et légalement de leurs faits et gestes. Les foetus et les enfants tombent dans cette catégorie, certains adultes également et peut-être plus qu'on ne le croit.

Ce sont les discussions philosophiques autour des problèmes de

l'avortement qui ont mis au premier plan la notion de potentialité⁵, qui n'est au fond au départ qu'une réhabilitation du concept aristotélicien de puissance. Or, ce qui n'a pas toujours été vu c'est que la puissance n'est ni une pure et simple possibilité logique ni une simple privation. Ce n'est pas un pur non être, c'est une virtualité c'est-à-dire quelque chose qui existe à l'état latent et n'a besoin que d'être développé. Ainsi, même en ce sens strictement aristotélicien de la puissance, une personne potentielle n'est pas exactement une non-personne. Etre potentiellement une personne n'est pas exactement être privé de personnalité.

De plus, quand nous parlons de personne potentielle, la puissance en question est entendue en un sens plus fort que la simple puissance aristotélicienne. Il s'agirait plutôt de la notion leibnizienne de tendance entendue comme force active, source originale d'action. Leibniz oppose en effet l'idée de puissance passive, simple possibilité de changement, indétermination, et l'idée de puissance active "lorsque, outre la simple faculté, il y a la tendance". C'est en ce sens qu'un enfant est potentiellement une personne. Loin d'être une vague promesse, cette potentialité est au contraire la garantie de l'avènement d'une personnalité future. L'enfant n'est peut-être pas une personne accomplie mais il n'est certainement pas assimilable à une non-personne. Comme entre être une personne et être une non-personne il n'y a pas de degré intermédiaire (un individu appartient ou n'appartient pas à cette classe), une personne potentielle n'étant pas une non-personne, il s'ensuit qu'elle est une personne.

Puisque les personnes anormales et les personnes potentielles sont des personnes, le concept d'être humain et le concept de personne humaine sont coréférentiels. Leur extensions respectives coïncident et, qui plus est, nous avons vu que cette coïncidence n'était pas fortuite ; elle découle d'une exigence conceptuelle liée aux concepts de normalité et de potentialité.

Cependant, si les concepts de personne humaine et d'être humain ont même critère d'identité numérique, qu'advient-il alors du contraste entre l'identité personnelle et l'identité humaine ? Devons-nous à la Wiggins, refuser toute spécificité à la question de l'identité personnelle ?

Il y a entre les deux branches de cette alternative une troisième voie et c'est cette voie qui va être explorée.

Prenons en effet le cas d'une personne humaine souffrant d'une amnésie radicale. Est-ce la même personne qu'auparavant ? Si nous répondons oui, alors pourquoi chercher à lui faire retrouver ses souvenirs perdus, quel intérêt cela a-t-il mis à part éventuellement un intérêt anecdotique ? Si nous répondons non, alors une fois encore pourquoi chercher à guérir son amnésie ? Si elle n'est plus la personne qu'elle était, rien ne pourra la faire revivre, pas même le retour de ses souvenirs passés. Ainsi, pour rendre compte de l'attitude des autres vis-à-vis d'un amnésique, il faudrait pouvoir affirmer à la fois que c'est la même personne mais que ce n'est pas la même personne. Comment affirmer cela sans tomber dans la contradiction

la plus flagrante ? Ne serait-ce pas qu'en un sens c'est la même personne mais qu'en un autre, c'est une personne différente ? Mais en quoi n'est-ce pas retomber dans la relativité de l'identité ? C'est ce que nous allons voir.

II.- L'identité personnelle, une question d'identité qualitative.

L'amnésique peut être dit en un sens la même personne humaine et en un autre une personne humaine différente si l'on considère que le même individu numériquement, est qualitativement différent. Les difficultés philosophiques soulevées par l'identité personnelle naissent d'une confusion entre l'identité numérique et l'identité qualitative de la personne humaine. Il s'agit de montrer maintenant pourquoi cette confusion a eu lieu et comment la distinction entre les deux identités de la personne humaine fournit une solution adéquate au problème de l'identité personnelle sans avoir recours à la relativisation de l'identité.

A- Importance de l'identité personnelle qualitative.

La confusion entre l'identité numérique et l'identité qualitative, quoique regrettable, n'est pas le fait d'un hasard malheureux. En particulier il n'est pas fortuit que cette confusion ait eu lieu dans le cas des personnes humaines. Cette confusion constitue la tentation majeure du philosophe comme de l'homme de la rue à chaque fois que le problème de l'identité est lié à un jugement de valeur. Pour appuyer cette thèse examinons un nouveau

cas embarrassant utilisé en particulier par Derek Parfit : la duplication.

Supposons qu'il soit possible de reproduire exactement une personne humaine en matière organique, avec toutes ses caractéristiques physiques et psychologiques. Une personne meurt et tout de suite après, la fabrication de son duplicata organique s'achève, et apparaît un être qui lui est en tous points semblable. Il y aurait entre la personne humaine originale et son duplicata une relation R de continuité psychologique à peu près la même que celle qui lie en temps normal les différentes phases temporelles d'une personne humaine à ceci près que la relation causale serait ici exceptionnelle. Dans la mesure où le modèle et la copie auraient les mêmes dispositions personnelles, on peut dire qu'elles auraient la même personnalité. Ainsi, l'opération de duplication préserve tout ce qui importe ordinairement pour une personne humaine puisqu'elle préserve ce qui permet de porter sur elle un certain nombre de jugements de valeur tant moraux que juridiques. Arguant de ce fait, Parfit propose d'interpréter le phénomène de la façon suivante. La relation R entre l'original et le duplicata est une relation d'identité numérique si cette relation est de fait un-un ; mais l'original et son duplicata seraient différents s'il advenait que R soit de fait un-plusieurs. La relation est un-plusieurs s'il y a par exemple plusieurs duplicata ou encore si l'original survit à la duplication. Doit-on dire que dans ce dernier cas l'individu ne survit pas à l'opération en la personne de ses duplicata parce que les duplicata ne lui sont pas identiques numériquement ? Mais alors se demande Parfit, comment un double, voire un multiple succès

de l'opération peut-il être un échec ? La réponse de Parfit consiste à distinguer identité et survie, position qui a déjà été critiquée ⁶. Outre les difficultés déjà signalées, je ferai remarquer simplement qu'ici, s'ajoute le fait extraordinaire que dans un cas de duplication la mort au sens ordinaire du terme de l'individu devient une condition nécessaire de la préservation de son identité, ce qui est pour le moins étrange et contre-intuitif.

Cependant, il y a une autre interprétation possible du phénomène de duplication qui a le mérite d'échapper à ces difficultés et d'être plus économique puisqu'elle s'applique univoquement à tous les cas, quoiqu'il en soit du caractère un-un ou un-plusieurs de la relation R. Cette interprétation consiste à dire que si le succès multiple est un échec c'est que le succès simple n'est pas un succès. Autrement dit, dans un cas de duplication, l'identité numérique de la personne humaine n'est pas préservée bien que l'identité qualitative, en particulier en ce qui concerne les dispositions et les propriétés personnelles, soit garantie. Mais pourquoi a-t-on tendance à vouloir inférer l'identité numérique à partir de cette identité qualitative ? Ma thèse est que l'on voudrait pouvoir émettre un certain nombre de jugements de valeur sur la base de l'identité qualitative et que l'on pense (à tort) que pour ce faire, il faut passer par l'intermédiaire obligé de l'identité numérique. Pourquoi vouloir passer par cet intermédiaire ? Parce que, ordinairement, l'identité numérique garantit un minimum d'identité qualitative. Cependant, cet intermédiaire n'est pas nécessaire. On peut dire tout ce que l'on a envie de dire, porter tous les

jugements que l'on a envie de porter, à partir de l'identité qualitative seule. Pour parler comme Parfit, avec l'identité qualitative nous avons tout ce qui importe pour l'identité personnelle. Ce qui ne veut pas dire que, telle quelle, même un-un, l'identité qualitative soit constitutive de l'identité numérique.

Pour mieux faire comprendre ce que je veux dire, je vais m'appuyer sur une analogie. L'oeuvre d'art est à sa (ses) reproduction(s) parfaite(s) ce que la personne humaine originale est à son (ses) duplicata. Dans les deux cas, nous avons affaire à un rapport de copie(s) à original. Si l'on se demandait à propos d'une oeuvre d'art et de sa reproduction parfaite "est-ce la même oeuvre d'art ?", cette question pourrait paraître ambiguë. Veut-on dire la même numériquement ou la même qualitativement ?

Qualitativement, la copie est la même oeuvre d'art que le modèle et par conséquent, si l'original avait une quelconque valeur esthétique, la copie la posséderait également. Mais numériquement parlant, ce n'est pas la même oeuvre d'art car ce n'est pas le même objet. On pourrait dire que l'ambiguïté de la question de l'identité d'une oeuvre d'art tient au fait qu'il est possible de jouer sur un double registre. Une oeuvre d'art est un objet d'art, c'est-à-dire un objet qui... a un certain nombre de spécifications esthétiques, de la même façon qu'une personne humaine est un animal qui ... a un certain nombre de spécifications psychologiques, fonctionnelles. Mais, dans le cas d'une oeuvre d'art, il ne viendrait pas à l'idée de faire abstraction de la dimension "objet" pour adopter un critère

d'identité numérique qui ne tiendrait compte que du qui... comme le dit Alain après Kant : "il n'y a de beau que le réalisé". Une oeuvre d'art est indissociablement matérielle et esthétique et c'est pourquoi la copie, si parfaite soit-elle, et l'oeuvre originale sont des oeuvres d'art différentes en tant qu'elles sont des objets différents.

Cependant, il y a entre les deux objets une relation très étroite. La copie doit la plupart de ses caractéristiques au modèle, et en particulier toutes les caractéristiques qui importent en matière d'oeuvre d'art, à savoir sa valeur esthétique. (N'en déplaise aux spéculateurs qui favorisent l'original afin de préserver sa valeur marchande et non plus esthétique).

Doit-on passer par l'intermédiaire de l'identité numérique pour inférer cette valeur esthétique ? Clairement non. C'est pourquoi même quand la relation R de continuité qualitative entre l'original et la reproduction est un-un, il n'y a pas lieu non plus de parler d'identité numérique. Une interprétation "à la Parfit" consisterait au contraire à affirmer que la copie est identique au modèle si la relation est un-un. Mais c'est là un raisonnement fallacieux et clairement tel dans le cas de l'oeuvre d'art.

Maintenant, quand nous nous demandons, "est-ce la même oeuvre d'art ?", qu'est-ce qui nous intéresse ? L'objet matériel ou ses qualités esthétiques ? Incontestablement, ce sont ces dernières et c'est là toute la différence entre la question d'identité esthétique et la question

d'identité matérielle. Il s'ensuit que, bien que la question : "est-ce la même oeuvre d'art ?" puisse être comprise comme une question d'identité numérique ou/et une question d'identité qualitative, c'est cette dernière question qui seule est d'ordre à proprement parler esthétique. La question de l'identité numérique pourrait être tout aussi bien posée sous le concept d'un objet, le concept d'un vase par exemple. Dans la mesure où il n'y a pas deux choses existantes, un vase et une oeuvre d'art, la réponse à la question d'identité numérique doit être la même, qu'elle soit posée à propos de l'oeuvre d'art ou à propos de l'objet matériel. En revanche, il n'est pas vrai que la question d'identité qualitative ait la même portée sous les deux concepts. C'est ainsi que l'objet matériel peut rester numériquement le même mais ne plus être qualitativement la même oeuvre d'art. Il y a des altérations des propriétés sensibles de l'objet qui sans le détruire détruisent ses qualités esthétiques. On peut même aller jusqu'à dire qu certaines de ces altérations peuvent être tellement insignifiantes du point de vue de l'objet matériel, que celui-ci peut être dit qualitativement le même, sous le concept d'objet matériel, mais qualitativement différent sous le concept d'oeuvre d'art. Par exemple, si l'oeuvre d'art en question est un vase, le vase peut être considéré comme qualitativement le même vase tant qu'il répondra en tant que vase à à peu près les mêmes caractéristiques fonctionnelles, par contre, en tant qu'oeuvre d'art, le fait d'avoir été légèrement ébréché peut avoir un effet désastreux sur ses qualités esthétiques. Qualitativement le même vase ne serait plus alors qualitativement le même objet d'art. Bien sûr, en un sens, s'il a subi le moindre

changement qualitatif, l'objet n'est plus absolument le même qualitativement. A la limite, il ne l'est jamais. Mais on a coutume d'ignorer certains petits changements afin de pouvoir énoncer des jugements d'identité qualitative. Tout changement n'est pas considéré comme suffisamment ~~important~~ important pour justifier le jugement : "ce n'est plus (qualitativement) le même". Le point est simplement que ce ne sont pas nécessairement les mêmes changements qui sont retenus comme pertinents selon que la question de l'identité qualitative est énoncée sous le concept d'un objet matériel ou sous le concept d'une oeuvre d'art.

Par ailleurs, des objets numériquement différents peuvent être qualitativement la même oeuvre d'art. C'est ce qui se passe dans le cas des reproductions et d'un original quand les reproductions sont de parfaites répliques de l'original (on dispose à l'heure actuelle de techniques qui permettent par exemple de reproduire dans toutes ses caractéristiques de taille, nuances, lumières, empâtement, touche etc... n'importe quelle peinture). Or, il apparaît que si l'on se demande "est-ce la même oeuvre d'art ?" plutôt que simplement "est-ce le même objet matériel ?", (le même vase, par exemple), les questions d'identité qualitative sont essentielles.

Pour en revenir à l'analogie dont nous étions partis, disons que la personne humaine est à l'être humain ce que l'oeuvre d'art est à l'objet matériel, et les propriétés fonctionnelles et psychologiques de la personne humaine sont aux propriétés physiques de l'être humain ce que les propriétés esthétiques de l'oeuvre d'art sont aux propriétés physiques de l'objet

matériel. De même que l'oeuvre d'art est indissociablement matérielle et esthétique, la personne humaine est indissociablement physique et psychologique. La personne humaine sans l'être humain, c'est-à-dire sans l'être vivant, serait l'analogie d'une oeuvre d'art sans oeuvre, c'est-à-dire sans objet. De même que la perpétuation de la valeur esthétique d'une oeuvre d'art dépend de la continuité de certaines de ses qualités esthétiques, de même la perpétuation de la valeur morale d'une personne humaine dépend de la continuité de certaines de ses qualités personnelles. Dans les deux cas, l'identité qualitative suffit à assurer la perpétuation de ce qui importe. Il s'ensuit que si une question d'identité personnelle se pose, non réductible à une question d'identité d'un être humain, ce qui est en jeu est l'identité qualitative de la personne humaine. Mais "personne humaine" et "être humain" sont deux concepts qui renvoient à un seul et même individu. Le monde n'est pas peuplé de personnes humaines et d'êtres humains. La personne humaine n'est rien ontologiquement de plus qu'un être humain ou, plus exactement, l'être humain n'est rien ontologiquement de moins que la personne humaine. Par conséquent, si une question d'identité numérique se pose, il n'y a qu'une seule entité en cause, et il n'y a donc qu'une seule réponse possible, si réponse il y a.

Enfin, de même que nous avons vu que l'identité qualitative d'une oeuvre d'art n'était pas réductible à l'identité qualitative d'un objet matériel, de même l'identité qualitative d'une personne humaine n'est pas réductible à l'identité qualitative d'un être humain. Les propriétés qui

important pour un individu en tant que personne ne sont pas nécessairement celles qui importent pour lui en tant que membre d'une espèce naturelle. Il s'ensuit qu'un même être humain tant qualitativement que numériquement peut ne pas être la même personne humaine qualitativement.

Mais pourquoi pose-t-on des questions d'identité qualitative sur les personnes humaines et surtout, pourquoi sont-elles importantes au point que l'identité qualitative ait pu être prise pour l'identité numérique ? C'est que de l'identité qualitative de la personne dépend la plupart des choses qui importent pour les personnes humaines, en particulier, les expectatives mutuelles, les jugements de valeur moraux, c'est-à-dire, l'ensemble des relations inter-personnelles.

C'est pourquoi, dans un monde dans lequel la reproduction des personnes humaines par duplicata serait chose courante, il y a fort à parier que la législation s'accommoderait de la situation de telle sorte que la responsabilité soit transmise de la personne originale à son (ses) duplicata, et cela sans que l'identité numérique soit requise. Cette pratique ne devrait pas d'ailleurs paraître si étrange à nos yeux. Dans notre société, les droits et les devoirs d'une personne ne disparaissent pas avec elle. Les enfants héritent des dettes et des obligations de leurs parents, sans que l'identité numérique (ni même qualitative) soit requise. Comme dit le proverbe biblique "les pères ont mangé des raisins verts et les dents des enfants grincent".

B- Le critère de l'identité personnelle qualitative.

Il y a un sens dans lequel il est trivialement vrai de dire qu'une personne est toujours qualitativement différente de ce qu'elle était ou sera. Pourtant, si la question "est-ce qualitativement la même personne ?" nous intéresse, c'est que nous assumons que la réponse peut être oui ou non. Il est donc nécessaire de distinguer entre différents types de changements qualitatifs, afin de pouvoir déterminer sur cette base s'il convient ou non d'accorder l'identité qualitative d'une personne. Autrement dit, s'il est vrai que des questions d'identité qualitative non triviales se posent pour les personnes humaines, nous devons disposer d'un critère pour en juger.

Mais avant d'étudier ce que pourrait être un tel critère, il est bon de faire quelques remarques sur la notion de critère afin d'éviter certains malentendus.

1 - *Remarques sur la notion de critère d'identité.*

Dans une discussion sur les critères de l'identité personnelle, numérique ou qualitative, il est bon de distinguer ce qu'il convient d'appeler un critère ontologique d'identité, qui permet de répondre à la question "quest-ce qui fait que c'est la même personne ?", et un critère épistémologique d'identité qui permet de répondre à la question "comment savoir si c'est la même personne ?". Cette distinction correspond à la distinction qui est quelques fois faite entre un critère sticto sensu et un simple test.

Ainsi affirme Wiggins, "par un critère de l'identité d'un F, j'entend quelque chose de logiquement constitutif de cette identité".

Dire qu'un critère d'identité d'un F est constitutif de cette identité, c'est dire que satisfaire le critère est ipso facto être le même F. Il n'y a pas deux phénomènes disjoints et simplement corrélatifs : 1) le fait d'être identique, et 2) le fait de satisfaire le critère d'identité. Le fait d'être identique c'est le fait de satisfaire le critère d'identité et réciproquement.

Dire que le critère est logiquement constitutif de l'identité d'un F, c'est dire que le critère est conceptuellement lié à l'identité des F. Autrement dit, un critère est fondé sur une définition par opposition à un test qui est fondé sur une association ou une corrélation habituelle. Ainsi la certitude que quelque chose est le cas est logique ou mieux, conceptuelle si elle est fondée sur un critère alors qu'elle est empirique si elle est fondée sur un test. Il y aurait donc un lien nécessaire entre un critère et ce dont c'est le critère, ce lien étant simplement accidentel ou contingent dans le cas d'un test.

Prenons par exemple un critère de ma nationalité et un test de ma nationalité. Il y a un lien conceptuel dû au sens même des termes en jeu entre le fait d'être de telle nationalité et certains événements de la vie personnelle comme par exemple le lieu de naissance, la nationalité des parents, une procédure de naturalisation etc... L'occurrence de l'un ou l'autre

de ces événements revient par définition à avoir telle ou telle nationalité. Ces événements sont donc des critères de nationalité. Par contre, il n'y a aucun lien conceptuel entre le fait de posséder tel passeport et le fait d'avoir telle nationalité, bien que le passeport en soit un test relativement fiable. Je peux avoir perdu mon passeport sans avoir perdu pour autant ma nationalité, ou je peux posséder un passeport sans posséder la nationalité correspondante. La corrélation entre un test d'identité et l'identité sera donc simplement factuelle, alors que la relation entre un critère d'identité et l'identité est strictement déductive. La satisfaction du critère implique logiquement l'identité.

Cependant, il est important de ne pas sous-estimer la valeur et l'importance des tests. En effet, les tests sont, la plupart du temps (certains dirons toujours) tout ce dont nous disposons pour décider de l'identité. C'est ainsi que certains philosophes en sont venus à ne pas retenir la distinction entre un critère ontologique et un critère épistémologique sous prétexte que nos critères effectifs ne sont jamais qu'épistémologiques. Ce ne sont jamais que des tests, et s'ils préservent encore la différence entre un test et un critère, ce n'est plus en raison de leur statut différent, l'un étant ontologique l'autre étant épistémologique, mais en raison du degré de certitude empirique qu'ils permettent d'atteindre respectivement. Le problème n'est-il pas en définitive toujours épistémologique : comment savoir s'il y a identité ou non ? Pour répondre à cette question, certains tests sont meilleurs que d'autres et on les appelle en

conséquence des critères.

Il me paraît néanmoins pertinent de conserver la distinction entre le critère ontologique et le test épistémologique dans la mesure où l'évaluation d'un test dépend en dernier ressort de l'idée que nous nous faisons du critère correspondant. Ce qui compte par exemple pour un test de l'identité personnelle dépend de la façon dont cette identité est définie et donc de ce que l'on tient pour constitutif de cette identité. Autrement dit, le choix et l'évaluation des tests épistémologiques vont dépendre du critère ontologique. Prenons par exemple une théorie selon laquelle l'identité d'une personne n'est pas autre chose que l'identité d'une conscience. Dans le cadre d'une telle théorie, l'identité personnelle va dépendre entre autre de la continuité psychologique de la personne assurée en particulier par la mémoire. Il est bon de distinguer entre l'énoncé du critère mnémotique de l'identité personnelle : "x est la même personne que y à un temps t, et à travers le temps, si et seulement si x prétend avoir les mêmes souvenirs que y", et l'énoncé des tests de cette identité qui consisterait à dire comment il est possible de savoir si le critère est satisfait, c'est-à-dire comment il est possible de savoir si x et y ont effectivement les mêmes souvenirs apparents.

Un test est en somme un critère pour juger si le critère est satisfait. Or le lien entre l'identité et le critère du critère d'identité peut très bien ne pas être strictement déductif, mais être simplement une évidence au delà de tout doute raisonnable. Néanmoins, cela ne déprécie en

rien l'importance du test car c'est le test qui en définitive rend le critère opératoire.

Il convient donc de distinguer la phase définitionnelle déductive et ontologique : l'énoncé du critère et la phase empirique inductive et épistémologique : l'énoncé des tests.

2 - Énoncé du critère.

Que permettrait de faire un critère d'identité personnelle qualitative ?

D'un point de vue formel, l'identité qualitative est une relation d'équivalence. Un critère d'identité personnelle qualitative devrait donc être un moyen d'unifier différents aspects d'une personne dans une classe d'équivalence. Une classe d'équivalence en effet, est une classe dont les membres, quelles que soient leurs différences individuelles sont considérés comme identiques sous un certain rapport. Former de telles classes est bien ce qu'un critère d'identité qualitative doit permettre de faire puisque nous cherchons à considérer comme semblable ce qui est par ailleurs dissemblable.

Ainsi, dire qu'une personne humaine n'est plus ou n'est pas qualitativement la même personne, c'est dire que ses phases ne peuvent plus ou pas être regroupées dans la même classe d'équivalence.

D'un point de vue matériel, c'est-à-dire du point de vue du contenu,

il faut se demander d'une part à quoi correspondent ces classes, et d'autre part, comment elles sont constituées.

Eu égard à la première question il faut se souvenir que ce sont des exigences pratiques qui nous ont amené à rechercher un critère d'identité qualitative pour les personnes. Il s'ensuit que le critère qui présidera à la construction de ces classes d'équivalences sera pragmatique et influencé par ce qui est en jeu. Or, nous avons vu que l'enjeu était moral, légal et plus généralement social. Il a trait au problème de l'action et de la responsabilité. C'est dire que ce que l'on cherche à cerner par ces classes d'équivalences est un sujet d'action, c'est-à-dire un agent. Mais ce terme d'agent étant peut-être trop chargé en philosophie de connotations métaphysiques, il est préférable d'employer le terme plus neutre de personnalité puisque nous avons vu⁷ que la personnalité était cela même qui rendait possible l'attente réciproque entre des individus sans laquelle il n'y a pas de relations inter-personnelles possibles.

Le problème de savoir comment construire les classes d'équivalences, c'est-à-dire comment déterminer si l'on a affaire à une même personnalité ou non, mérite qu'on s'y attarde plus longuement.

Tout d'abord, il convient de remarquer que l'on cherche à construire des classes d'équivalences empiriques. Par conséquent, il faut s'attendre à ce que le critère et corrélativement les classes qu'il permet de construire, ne soient pas parfaitement délimités, en ce sens que certains cas limites

peuvent rester indécidables. Il faut simplement que le critère ait un minimum de valeur opératoire c'est-à-dire qu'il permette de rendre compte de nos pratiques sociales effectives et d'éclairer un certain nombre de situations considérées comme problématiques. Etant donné les standards qui régissent implicitement nos rapports interpersonnels, nous nous attendons à ce qu'il y ait un minimum de concordance entre le genre de personne que nous pensons être et le genre de personne que les autres pensent que nous sommes ; nous nous attendons également à un minimum de concordance entre le genre de personne qu'est, à notre avis, la personne à qui nous parlons et le genre de personne qu'elle pense être. Cette espèce d'harmonie minimale, qui rend possible la reconnaissance réciproque est ce dont un critère d'identité qualitative doit pouvoir rendre compte. Ce critère doit également pouvoir expliquer la ruine éventuelle de cette harmonie minimale.

Il serait excessif de dire que nous construisons une théorie sur nous-même et sur les autres, du moins si nous entendons par théorie non pas simplement un ensemble d'opinions qui nous sont propres mais la construction achevée d'une doctrine scientifique. Il serait plus exact de dire que nous nous en faisons une image. C'est l'imagination qui est à l'oeuvre quand nous nous représentons une personnalité, la nôtre propre ou celle de quelqu'un d'autre. C'est pourquoi, à la notion huméenne de moi-agrégat, on serait tenté de substituer la notion de personnalité mosaïque. Le terme de mosaïque est tout au plus une métaphore. Comme toute métaphore, elle est susceptible de nous égarer autant qu'elle peut nous guider utilement. Il

y a cependant dans l'idée de mosaïque l'idée d'un assemblage d'éléments et l'idée d'une organisation, d'une structure interne qui fait qu'il ne s'agit pas d'un simple agrégat mais d'une composition, et c'est en cela que le terme semble approprié à la notion de personnalité en tant qu'ensemble de dispositions organisées.

Le problème est de savoir comment ces personnalités mosaïques se composent, se décomposent et se recomposent, quels sont leurs principes d'organisation. Ce sont ces principes qui doivent être les critères de l'identité qualitative d'une personne. Une personnalité, en tant qu'agent, est la cause effective d'un certain nombre d'actions. C'est en tant que ces actions semblent le plus souvent répondre à une exigence interne de l'agent qu'elles sont considérées comme le fait ou l'expression d'une personnalité. Le critère d'identité qualitative d'une personnalité doit donc avoir quelque rapport avec les principes qui président chez une personne humaine à l'adoption de telle ou telle conduite, tel ou tel comportement (verbal ou non), telle ou telle prise de position. Ce qu'il faut chercher en somme ce sont les règles qui instituent un système de choix et de priorités auquel les actions de la personne doivent pouvoir être référées si l'on veut en rendre raison.

Comme le faisait remarquer J. Rawls⁸, il faut distinguer deux genres de règles :

1) des règles qui sont obtenues par induction à partir du comportement des individus et qui résument un type de conduite,

et 2) des règles qui sont constitutives d'une conduite et qui sont premières par rapport à ses applications.

Les règles du jeu, quel que soit le jeu, sont de ce deuxième genre. Non seulement elles règlent le jeu, en ce sens qu'elles sont régulatrices de conduites, mais aussi elles créent la possibilité même de jouer le jeu. Ainsi, fait remarquer J. Rawls, "la plupart des actions qui peuvent être accomplies dans un jeu de cricket peuvent être accomplies par soi-même ou avec d'autres personnes qu'il y ait jeu ou non. (lancer la balle, courir, manier le bâton...). Mais personne ne peut voler une base, frapper hors jeu, marcher, car ces dernières actions ne sont des descriptions de ce qui se passe que si toute l'action peut être décrite comme "jouer au cricket" ". Les règles auxquelles un critère d'identité qualitative d'une personne doit se référer sont également des règles constitutives de la personnalité au sens où J. Rawls parle de règles constitutives. Ce ne sont pas de simples généralisations du genre "dans la plupart des cas, cette personne fera telle chose dans telle circonstance". Une telle règle n'est que l'expression d'une disposition à agir de telle ou telle façon. Avoir telle personnalité, ce n'est pas simplement avoir telles dispositions, c'est aussi s'être donné à soi-même ses propres normes qui font que l'on est disposé à agir de telle façon dans telle circonstance.

De même que changer les règles du jeu c'est changer le jeu, de même, changer de système de valeurs c'est changer de personnalité. Cela ne préjuge

en rien de la cohérence des principes sur lesquels une personne règle son comportement. Une personne peut avoir, et a, plus souvent qu'on ne le reconnaît, une personnalité conflictuelle. Dans un article sur la moralité sociale et les idéaux individuels, P.F. Strawson faisait très justement remarquer "il est aisé d'exagérer l'unité des personnalités de ceux que nous disons connaître, quand réellement nous ne les connaissons que dans une ou deux connexions particulières ; il est aisé de négliger comme étant des humeurs passagères ce qui ne se conforme pas à l'image en partie empirique que nous nous faisons les uns des autres"⁹. Il demeure, que sans vouloir exagérer la constance d'une personnalité, il est en général possible de déterminer un minimum de consistance dans les décisions et les actions d'une personne humaine. Il y a des indices empiriques qui permettent de se faire une image les uns des autres et de réaliser qu'une personne dont nous avons une telle image a changé de façon significative. Ainsi écrit Soljenitsyne dans Le premier cercle , "Nadia avait écrit dans sa lettre "Quand tu reviendras". Mais là était toute l'horreur : qu'il n'y ait pas de retour. Une nouvelle personne sans rien de familier entrerait, portant le nom de son mari, et elle réaliserait que l'homme, son aimé, celui pour qui elle s'était enfermée dans son attente de quatorze ans, n'existe plus"¹⁰. Nous reviendrons plus précisément sur ces indices quand nous parlerons des tests de l'identité personnelle qualitative. Les conversions religieuses ou politiques, qu'elles soient brutales ou progressives, sont des exemples typiques de bouleversement dans le système de valeurs d'un individu qui justifient l'appel à un changement d'identité qualitative. Derek Parfit¹¹

analyse ainsi le cas d'un Russe du XIXe siècle, riche propriétaire terrien qui aurait par idéal socialiste promis de donner sa terre aux paysans, mais dont l'idéal se serait estompé au cours des années. D. Parfit fait à cet égard remarquer que certaines transformations radicales de la personnalité sont des "vérités" plus profondes que la simple affirmation "mais c'est la même personne...". Parfit s'appuie sur ce genre d'exemples pour prôner une identité personnelle numérique, éclatée dans l'identité numérique d'une pluralité de moi antécédents et de moi successeurs, ce qu'il appelle le point de vue complexe sur l'identité personnelle, afin de continuer à faire varier corrélativement ce qui importe dans l'identité personnelle et ce qui la constitue. Mais il est préférable de dissocier ces deux points et de distinguer entre l'identité qualitative d'une personne et son identité numérique, la première se révélant souvent plus importante que la seconde.

Dans la mesure où l'identité d'une personnalité, c'est-à-dire l'identité qualitative d'une personne, dépend d'un ensemble de règles constitutives, on comprend mieux les problèmes qui se sont posés et qui se posent encore quant à la personnalité d'un foetus humain ou d'un enfant en bas âge. En effet, le foetus ou le jeune enfant n'a pas à proprement parler de personnalité avant d'être en mesure d'adopter un code moral, esthétique etc... c'est-à-dire avant d'être en mesure de se donner, de façon plus ou moins autonome, un système de valeurs, et de pouvoir régler son comportement sur des normes. (On situe quelques fois l'émergence d'une personnalité, au sens où ce terme est entendu ici, vers l'âge de sept ans appelé

pour cela "âge de raison"). On a pu prétendre de là, qu'un enfant n'était pas une personne, mais un être susceptible de le devenir, et que par conséquent, "être une personne" était susceptible de degré, certains êtres humains étant plus des personnes que d'autres (l'adulte mâle dans la force de l'âge appartenant à la race supérieure et à la classe sociale dominante). Une fois encore, il s'agit d'une confusion entre personne et personnalité, variante de la confusion entre identité numérique et identité qualitative. Toutes les personnes sont des personnes au même titre les unes que les autres, mais elles peuvent être plus ou moins handicapées, plus ou moins opprimées. L'enfant est une personne bien que son identité personnelle qualitative soit encore trop fluctuante pour que la question "Est-ce qualitativement la même personne ?" soit pertinente à son égard. Qu'est-ce qu'avoir la même personnalité en effet, pour un être qui n'a pas encore eu le loisir de se former une personnalité ? La formation de la personnalité est une tâche à accomplir. N'est-ce pas ce qu'on appelle l'éducation ? Et il n'y a pas lieu de croire que celle-ci soit jamais achevée.

Dans le cas de dissociation de la personnalité, la référence à plusieurs systèmes de règles constitutives permet également de comprendre pourquoi on parle de plusieurs personnalités plutôt que d'une personnalité versatile. La simple diversité des réactions, le simple manque de consistance dans le comportement, les opinions, les projets, ne justifieraient pas l'appel à une multiplicité de personnalités. Avant que n'intervienne sa première dissociation, Sybil Dorsett était déjà une enfant instable,

déchirée entre diverses attitudes, s'identifiant tour à tour à divers genres de personnes et en particulier à Vicky, cette compagne de jeu imaginaire qui sera la première de ses nouvelles personnalités. Vicky représentait le genre de personne que Sybil aurait voulu être ou devenir. Elle était volontaire, spirituelle, dégagée, à l'aise en société et il arrivait à Sybil de se comporter ainsi sans parvenir cependant à se tenir toujours à ces règles de conduite qu'elle attribuait déjà moins à elle-même qu'à cette amie imaginaire. Au fond, avant la dissociation, Sybil avait un comportement instable, une personnalité conflictuelle, mais pas deux personnalités. Or, face à un conflit intérieur dû à la relative incompatibilité de plusieurs règles de conduite, plusieurs attitudes sont possibles¹². On peut reconnaître le conflit et essayer de l'éliminer en changeant ses principes, ou on peut masquer le ~~conflit~~ soit en le niant, et c'est de la mauvaise foi, soit en attribuant les principes incompatibles à quelqu'un d'autre et c'est un cas de personnalités multiples. Ce qui est pathologique dans une dissociation de la personnalité ce n'est ni le conflit, ni à proprement parler la multiplicité des personnalités, mais plutôt le fait que la personne qui souffre d'une telle dissociation attribue à une ou plusieurs personnes ses personnalités conflictuelles. Ce qui interdit de rassembler les divers comportements de Sybil dans une seule classe d'équivalence n'est pas la différence de caractères mais le fait que chaque ensemble de caractéristiques, de dispositions et de conduites correspondantes forme un tout structuré et organisé par référence à des systèmes de règles indépendants¹³. Et ce qui fait de Sybil une malade mentale est son refus d'assumer

ses différentes personnalités. Autrement dit, un cas de personnalité multiple ne devient pathologique que si la personne aux prises avec ses différentes personnalités en vient à affirmer l'existence de plusieurs personnes, confondant ainsi, pour échapper à ses conflits intérieurs, son identité numérique et son identité qualitative¹⁴. Sans vouloir affirmer avec Williams James que nous avons autant de "moi" qu'il y a de groupes sociaux dont l'opinion nous importe, je serais tentée de croire qu'il y a plus de personnes ayant des personnalités multiples non pathologiques que de personnes ayant une seule personnalité parfaitement intégrée.

"Homo duplex ! Homo duplex !, s'écrit Alphonse Daudet, la première fois que je me suis aperçu que j'étais deux, à la mort de mon frère Henri quand Papa criait si dramatiquement : 'il est mort ! il est mort !', mon premier moi pleurait et le second pensait, quel cri juste ! que ce serait beau au théâtre ! J'avais quatorze ans"¹⁵.

C- Les tests de l'identité personnelle qualitative.

Le système normatif sur lequel une personne règle ses actions est constitutif de l'identité personnelle qualitative. Il en est donc le critère. Le problème est maintenant de savoir comment pratiquement, un tel système se donne à reconnaître. En effet nous n'avons jamais directement accès à la personnalité d'un individu, et c'est pourquoi à côté de la question du critère de l'identité qualitative, "qu'est-ce qui est constitutif de la personnalité d'une personne ?", il faut poser la question des tests

de l'identité qualitative, "comment savons-nous que telle personne possède ou non telle personnalité ?".

1 - *Critique d'un privilège.*

On a quelque fois prétendu, dans les discussions sur l'identité personnelle numérique, qu'il était pertinent de distinguer entre un critère d'identité personnelle à la première personne, celui utilisé éventuellement par le sujet lui-même quand il se penche sur sa propre identité, et un critère d'identité personnelle à la troisième personne, celui utilisé éventuellement par un sujet pour juger de l'identité d'un tiers. Cette distinction est-elle pertinente dans la discussion des tests de l'identité qualitative des personnes ? Deux types d'arguments pourraient être avancés en faveur de cette dissymétrie. Le premier consiste à dire que le sujet a accès à un certain nombre d'informations sur lui-même qui sont et seront à jamais inaccessibles aux autres et que l'on qualifie de privées. Il s'ensuit qu'une personne est supposée se connaître elle-même mieux que quiconque. En particulier, elle aurait directement accès au(x) système(s) de règles qui constitue(nt) sa(ses) personnalité(s). En conséquent, une personne s'interrogeant sur sa propre identité qualitative n'aurait pas besoin de faire appel à des tests puisqu'elle disposerait directement des critères correspondants. Mais ce genre de raisonnement repose sur une confusion entre plusieurs caractéristiques supposées des expériences dites privées. On part de la constatation générale de l'existence d'un domaine privé caractérisé par le fait que certaines expériences sont inaccessibles à d'autres.

sujets que le sujet dont ce sont les expériences, et, par un glissement de sens, on attribue à ces expériences privées l'incorrigibilité. Mais cette incorrigibilité des expériences privées peut elle-même avoir au moins deux significations. En un premier sens, être incorrigible veut dire que la personne croit avoir telle personnalité et une telle croyance garantit que c'est effectivement le cas. Mais il est évident qu'une expérience fût-elle privée n'est jamais incorrigible en ce sens. Il est toujours possible pour une personne de donner une mauvaise description d'elle-même, ou encore de mal s'identifier. On peut même aller jusqu'à dire que, contrairement à un préjugé largement répandu, la connaissance que l'on a de ses expériences privées a beaucoup de chances d'être inadéquate dans la mesure où tout processus de connaissance repose sur un renforcement, une corroboration publique de la part de l'ensemble de la communauté verbale à laquelle on appartient et que cette communauté n'est pas en position de contrôler les auto-descriptions avec la constance avec laquelle elle contrôle les descriptions d'occurrences publiques. L'accès privilégié que nous avons à nos propres états intérieurs n'est donc pas une garantie de l'incorrigibilité en ce premier sens. L'incorrigibilité peut être entendue en un deuxième sens : il est vrai que la personne croit avoir telle personnalité et il n'y a aucune procédure rationnelle qui puisse la persuader qu'elle a tort. Mais en ce deuxième sens, l'incorrigibilité ne garantit en rien que la personne est en mesure de s'identifier comme ayant telle ou telle personnalité en s'appuyant sur des critères auxquels elle aurait directement accès. Elle ne privilégie en rien la connaissance de soi. Ce premier type

d'arguments en faveur d'une dissymétrie entre l'identité personnelle qualitative à la première personne et l'identité personnelle qualitative à la troisième personne ne paraît donc pas convainquant.

Un deuxième type d'argument qui pourrait être avancé en faveur de cette dissymétrie consiste à dire non seulement qu'il n'y a pas besoin de test d'identité personnelle à la première personne, mais qu'il n'y a pas même besoin de critère. Autant dire qu'il n'y a pas de critère de l'identité personnelle qualitative à la première personne. En effet, que serait un critère qui n'aurait jamais l'occasion de s'appliquer ? Ainsi, nous aurions besoin d'un critère pour inférer l'identité personnelle qualitative des personnes autres que nous-même, mais nous assumerions notre propre identité de façon non inférentielle, sans avoir besoin pour cela de réunir des évidences quelles qu'elles soient. Cependant, tout bien considéré, il n'est pas vrai que nous fassions toujours appel à des critères pour juger de l'identité d'une tierce personne, pas plus qu'il n'est vrai que nous ne faisons jamais appel à des critères pour juger de notre propre identité. A cet égard, il n'y a aucune dissymétrie entre un jugement d'identité personnelle qualitative à la première personne et un jugement d'identité personnelle qualitative à la troisième personne. Dans les deux cas nous ne faisons appel à des critères que si cela s'avère nécessaire c'est-à-dire si nous nous posons effectivement une question d'identité. Mais si cette question se pose explicitement c'est que, soit nous ne sommes pas en mesure d'assumer de façon non inférentielle l'identité de la personne en question,

soit nous faisons de la philosophie. En général, et cela vaut pour soi comme pour les autres, la question ne se pose pas et l'identité est imputée sans inférence et sans l'intervention de critère ou de test quels qu'ils soient. Il n'y a donc pas de raison sérieuse de traiter différemment le problème de l'identité qualitative d'une personne selon que l'on se place du point de vue du sujet lui-même ou du point de vue d'un observateur extérieur. Le point de vue du sujet sur sa propre identité qualitative n'est en rien privilégié.

2 - Observation du comportement et attribution d'une personnalité.

Que je veuille faire mon propre portrait ou le portrait de quelqu'un d'autre, ma principale source d'information sera mon comportement ou le comportement d'autrui. "Tout mouvement nous découvre" disait Montaigne. Si le critère d'identité personnelle qualitative est un système de règles constitutives de la personnalité, les tests de cette identité sont des ensembles de comportements à partir desquels il est possible d'énoncer inductivement des règles qui résument un type de conduite. Ainsi, les règles de conduite inductives par opposition aux règles de conduite constitutives, ne sont pas des critères d'identité qualitative, mais elles en sont certainement des tests. En effet, l'identification d'une personnalité repose sur l'illustration des règles constitutives dans des comportements particuliers. Mais à strictement parler, ce qu'un comportement observable révèle ou dévoile n'est pas directement les règles constitutives de la personnalité mais simplement

une régularité dans la conduite d'une personne.

Ainsi, réfléchissant sur le problème général de la conversion, W. James cite le récit d'une personne s'étant convertie à une forme d'optimisme systématique inspiré du Bouddhisme :

Je pourrais, dit-elle, rapporter une foule d'expériences qui prouvent que mon état d'esprit était renouvelé de fond en comble ; une seule me suffira. Au moment de partir pour un voyage qui me souriait beaucoup, j'ai vu sans le moindre sentiment d'impatience ou de mauvaise humeur mon train s'ébranler et sortir de la gare sans moi parce que mon bagage n'arrivait pas. Le portier de l'hôtel entra dans la gare, courant et haletant au moment même où le train disparaissait à mes yeux. Quand il me vit il prit la figure de quelqu'un qui s'attend à être réprimandé et il se mit à m'expliquer qu'il avait été pris dans une foule sans pouvoir avancer ni reculer. Quand il eut fini de parler je lui dis : ça ne fait rien, ce n'est pas votre faute, nous tâcherons de faire mieux demain¹⁶.

Par cette anecdote qui rapporte son comportement dans une situation adverse, l'auteur nous fournit un indice empirique de la transformation de sa personnalité qui nous permet et lui permet également de réaliser la transformation effective qui s'est opérée en lui. Ce qui fait qu'il a changé de personnalité est que les règles constitutives de sa personnalité ont changé ; mais ce qui permet de le savoir est que son comportement s'en trouve profondément transformé. C'est pourquoi voulant attester de la modification de sa personnalité, l'auteur choisit de donner en guise d'évidence un exemple de comportement spécifique. De même, quelle évidence pourrait-on avoir de la conversion de Tolstoï à une forme d'anarchisme chrétien sinon le fait qu'il renonce à la vie de son milieu social pour adopter celle des paysans ?

Il y a dans les Evangiles un récit également révélateur à cet égard. Il s'agit de la rencontre entre le Christ et le jeune homme riche. Ce dernier, marqué par l'enseignement du Christ et désirant devenir son disciple, lui demande "que dois-je faire ?". Le Christ lui répond de donner tous ses biens, quitter sa famille et de le suivre. A conversion radicale de la personnalité, bouleversement radical de la vie. Le jeune homme apparemment n'était pas prêt à un tel bouleversement, ce qui montre que sa conversion était sans doute moins radicale qu'il ne le pensait lui-même.

Le rôle de l'observation du comportement d'une personne dans le processus d'attribution d'une personnalité est souvent minimisé à cause d'une tendance que nous avons à substituer systématiquement au langage observationnel et extentionnel un langage non-observationnel et intentionnel. Autrement dit, dans les discussions sur la personnalité, nous privilégions les états d'âme et les sentiments que le comportement d'une personne est supposé exprimer, au détriment des modalités du comportement lui-même qui forment pourtant le fondement de l'attribution des états d'âmes et des sentiments. Le problème est évidemment que le langage introspectif est par nature vague et que l'on gagne souvent à préciser ce qui lui correspond ouvertement si l'on veut mieux comprendre et aider la personne que l'on a en face de soi. Skinner¹⁷ faisait remarquer que certaines descriptions "mentalistes" d'une personnalité troublée pouvaient certes paraître appropriées mais qu'elles avaient le défaut de ne pas décrire directement ce qui fait problème chez une personne, et de ne pas indiquer des moyens d'action appropriés pour y

remédier. Aussi proposait-il une redescription de la situation en terme de comportement observable de la façon suivante:

Consider a young man whose world has suddenly changed - he has graduated from college and is going to work, let us say, or has been inducted into the armed services. Most of the behavior he has acquired up to this point is useless in his new environment. We can describe the behavior he actually exhibits, and translate the description, as follows: he lacks assurance or feels insecure (his behavior is weak and inappropriate); he is discouraged (he is seldom reinforced and as a result his behavior undergoes extinction); he is frustrated (extinction is accompanied by emotional responses); he feels anxious (his behavior frequently has unavoidable aversive consequences that have emotional effects); there is nothing he wants to do or enjoys doing well - he has no feeling of craftsmanship, no sense of accomplishment (he is rarely reinforced for doing anything); he feels guilty or ashamed (he has previously been punished for idleness or failure, which now evoke emotional responses); he is disgusted with himself (he is no longer reinforced by the admiration of others, and the extinction that follows has emotional effects); he becomes hypochondriacal (he concludes that he is ill) or neurotic (he engages in a variety of ineffective modes of escape); and he experiences an identity crisis (he does not recognize the person he once called "I").

Ainsi, Skinner essaye de ramener systématiquement les traits de caractère à une répertoire de comportements plus ou moins appropriés à un ensemble donné de circonstances contingentes. Une crise d'identité se manifeste par le fait qu'un individu, est démuni devant les circonstances présentes c'est-à-dire que son expérience antérieure ne l'a pas préparé par le jeu du renforcement et de la dissuasion à adopter un comportement approprié à sa situation actuelle. De même affirmer "Je n'aurais pas pu faire cela car cela ne me ressemble pas" n'est pas autre chose que constater que mon histoire

rend hautement improbable l'occurrence de tel type de réponse face à tel type de situation. Autrement dit, pour Skinner dire "c'est moi" (cela me ressemble) ou "ce n'est pas moi" (cela ne me ressemble pas), c'est moins identifier une personnalité qu'identifier une série de contingences ayant généré un répertoire de comportements possibles. Rien par ailleurs n'exclut la possibilité de la coexistence de plusieurs répertoires générés par différents ensembles de contingences et qui correspondent à plusieurs moi ou personnalités. Ainsi, fait remarquer Skinner, si une personne possède un répertoire approprié à sa vie avec ses amis et un autre approprié à sa vie de famille, un problème d'identité peut émerger quand cette personne se trouve avec sa famille et ses amis en même temps.

En insistant sur la pertinence du comportement observable dans l'attribution d'une personnalité, la psychologie behavioriste a fait beaucoup pour donner aux tests de l'identité qualitative la place qui leur revient de droit. Cependant, là où il est impossible de la suivre c'est quand elle prétend réduire la personnalité à un ensemble de comportements. Une telle réduction serait possible s'il était possible de faire l'économie de toute référence à des processus et des concepts psychologiques pour s'en tenir à des considérations portant sur le comportement observable. Or comme le montre bien le texte de Skinner cité plus haut, il est impossible de ne pas dépasser le donné en ce sens qu'il est impossible de décrire adéquatement la personnalité en terme d'occurrences strictement observables¹⁸. En effet, à chaque fois que Skinner essaie d'éliminer les traits personnels

(frustration, anxiété, culpabilité...) au profit d'une classe de comportements observables, il doit spécifier le comportement en le taxant d' "émotionnel". Mais est-il possible de classer les réactions d'une personne en "émotionnelles" et "non-émotionnelles" sans faire intervenir à un moment ou à un autre une référence à quelque chose comme les intentions de la personne (ce qu'elle croit, craint, désire etc...) ?

Le problème de l'attribution réciproque d'une personnalité s'intègre dans le cadre du problème général de la communication inter-subjective. L'ensemble du comportement d'une personne qu'il soit verbal ou non verbal est considéré comme un signe à déchiffrer et à interpréter. L'attribution d'une personnalité est le résultat de ce processus d'interprétation. Ainsi, la personnalité est vis-à-vis de l'ensemble de la vie personnelle l'analogue de la signification vis-à-vis du comportement verbal. Elle est ce qui confère un sens à l'ensemble du comportement de l'individu. Mais comme l'interprétation que cela suppose dépasse de loin tout ce qui se trouve objectivement dans l'ensemble des dispositions d'un individu au comportement, il s'ensuit que cette attribution d'une personnalité ne peut se faire sans la contribution d'une série d'hypothèses herméneutiques dont elle est inséparable. Mais si tel est le cas n'y aura-t-il pas toujours un manque de détermination dans la connaissance que nous prétendons avoir de nous-même et des autres à partir des tests d'identité personnelle qualitative ? Quelle garantie pouvons-nous avoir que la personnalité que nous attribuons à autrui ou à nous-même est la personnalité qu'autrui ou que nous-même avons

effectivement ? Cette question présente un intérêt différent selon que l'on se place d'un point de vue pratique ou d'un point de vue théorique. D'un point de vue pratique, il suffit de constater que d'une façon générale, l'attribution réciproque d'une personnalité est suffisamment adéquate pour permettre une vie communautaire à peu près harmonieuse. D'un point de vue théorique, on peut aller plus loin et se demander ce que peuvent valoir les théories de la personnalité élaborées par les psychologues et dans quelle mesure elles peuvent avoir une quelconque scientificité. Une étude détaillée de ce problème d'épistémologie de la psychologie dépasserait de loin le cadre de cette recherche. Cependant il est bon de réfléchir un peu à la question de la non-détermination dans la mesure où cela permettra de préciser un peu le rapport qu'il y a entre le critère et les tests de l'identité personnelle qualitative.

D- Remarque sur la non-détermination des théories de la personnalité.

Le problème de la ~~non~~-détermination de la personnalité par rapport aux tests dont nous disposons pour en juger n'est pas dû simplement au caractère non-observable de la personnalité en tant que telle. Elle tient aussi au fait qu'il n'est pas possible de supposer qu'il y a une relation un-un entre une personnalité conçue comme un ensemble de règles constitutives d'une part, et les tests conçus comme un ensemble de règles de conduite inductives fondées sur l'observation du comportement d'autre part. Un même type de comportement est compatible avec plusieurs systèmes de règles constitutives et

inversement, un même système de règles est compatible avec une variété indéfinie de comportements. On pourrait dire en ce sens qu'une personnalité est une composition aléamorphique¹⁹ pour emprunter à la musique contemporaine ce terme particulièrement approprié. La "partition" d'une oeuvre aléamorphique se présente en effet comme un ensemble de règles générales qui confèrent une structure à la composition mais qui laisse son exécution singulière aléatoire, si bien que deux exécutions de la même oeuvre peuvent être acoustiquement très différentes alors que deux exécutions de deux oeuvres différentes peuvent être acoustiquement indiscernables. Cependant, dans le cas d'une composition musicale aléamorphique, la partition qui permet d'identifier une oeuvre et de la différencier de toute autre existe indépendamment de l'exécution singulière et de son interprétation. Il suffirait de pouvoir y avoir accès pour pouvoir vérifier notre interprétation de la performance comme étant l'exécution de telle ou telle oeuvre. Mais dans le cas de la personnalité il semble que nous n'ayons jamais accès à la partition. Tout ce dont nous disposons est un ensemble de comportement et un processus d'interprétation par lequel nous dépassons le donné.

Pour illustrer analogiquement ce point, on peut s'inspirer de l'exemple que Sartre emploie pour illustrer le caractère "irréel" d'une oeuvre d'art. L'oeuvre d'art est un "irréel" pense Sartre, en ce sens que c'est ce qu'il appelle un "imaginaire". Ainsi dit-il, "il en est ici comme de ces cubes qu'on peut voir à son gré cinq ou six. Il ne conviendrait pas de dire que lorsqu'on les voit cinq on se masque l'aspect du dessin où ils paraissent six. L'acte intentionnel qui les appréhende comme cinq se suffit à

lui-même, il est complet et exclusif de l'acte qui les saisissait comme six"²⁰. La non-détermination de la personnalité par rapport à l'ensemble du comportement possible d'un individu peut nous mettre dans une position analogue, à savoir, nous pouvons "voir" son comportement comme manifestant tel type de personnalité ou tel autre, les deux interprétations étant parfaitement compatibles avec l'ensemble des évidences possibles ou disponibles mais étant également exclusives l'une de l'autre. De même que dans l'exemple des cubes il n'y a pas une façon de voir les cubes qui soit meilleure que l'autre, de même dans le cas d'une personne humaine, étant donné son comportement, c'est-à-dire ce qui nous est donné objectivement à connaître, il n'y a pas à choisir ou à privilégier une image que nous nous faisons du genre de personne qu'elle est à l'exclusion de toute autre possible. Or dans les deux cas, l'indifférence objective du choix vient du fait que l'on a affaire à un "irréel". Si les cubes existaient réellement en dehors de leur représentation graphique, il est évident qu'ils ne pourraient pas être indifféremment cinq ou six. Mais ils sont indifféremment l'un ou l'autre du fait qu'être cinq ou être six cubes ici n'est pas détachable du point de vue adopté vis-à-vis du croquis. De la même façon, dans le cas de la personnalité, avoir telle ou telle personnalité n'est pas détachable des hypothèses herméneutiques qui interviennent dans l'interprétation du comportement et qui sont une façon de structurer ce comportement. On serait tenté d'objecter qu'il y a bien une réalité objective visée dans l'attribution d'une personnalité, à savoir ces intentions, enfouies au coeur de la personne et qui ne sont insondables que parce qu'il nous est impossible de nous mettre à la place d'autrui. S'il

nous était possible d'adopter le seul point de vue objectivement valable, celui de la personne sur elle-même, la non-détermination disparaîtrait ipso facto.

Il faut remarquer tout d'abord que si tel était le cas, cela ne résoudrait en rien les problèmes de communication inter-subjective. Si, par Dieu sait quel miracle, je devenais quelqu'un d'autre, je cesserais d'être moi-même, et la situation serait simplement inversée : au lieu de devoir élaborer des hypothèses sur le comportement de l'autre que je serais devenue, je devrais en élaborer sur moi-même que je ne serais plus. Par ailleurs, cette idée selon laquelle le point de vue du sujet sur lui-même serait privilégié repose sur le présupposé déjà critiqué plus haut de l'incorrigibilité de la connaissance de soi. A l'argument théorique déjà avancé contre ce préjugé (le caractère public de toute connaissance objective), on peut ajouter ici un argument pratique. De fait, la société n'accepte les auto-interprétations d'une personne que dans la mesure où ces interprétations s'accordent ou au moins sont compatibles avec les interprétations que le groupe considère comme possibles ou admissibles. Si une personne persiste à se croire radicalement différente du portrait que les autres se font d'elle, elle est généralement considérée comme aliénée. La personne dite "aliénée" n'est en fait souvent que le critique sévère des valeurs généralement admises dans le groupe social auquel elle appartient. Mais cette critique radicale est "inaudible" parce qu'insupportable et c'est pourquoi elle est discréditée comme un non-sens. La personne dont elle émane est dite avoir perdu la

"raison", c'est-à-dire le "bon" sens, la bonne signification. Mais avant d'en arriver là, le groupe essaie de récupérer la personne dissidente, et il le fait en appliquant à l'ensemble de son comportement une stratégie qui consiste à détourner tous les comportements, verbaux ou non-verbaux de la personne de leur sens apparent afin de ne pas avoir à attribuer à cette personne une personnalité, c'est-à-dire tout un système de règles d'action qui semblent par trop absurdes ou inacceptables. Dans la mesure où cette réinterprétation systématique discrédite l'auto-portrait d'une personne, c'est-à-dire le sens qu'une personne donne à sa propre vie, c'est une pratique en contradiction radicale avec le principe d'incorrigibilité, mais tout aussi inacceptable que lui. Elle est tout-à-fait propre à amener une personne aux pires extrémités. En particulier, c'est le plus sûr moyen de rendre véritablement fou ou criminel. François Mauriac analyse admirablement une telle situation dans son roman Thérèse Desqueyroux. Mariée à un homme qui l'ignore, mère d'un enfant qui ne lui procure aucune joie, obligée de vivre journallement dans une famille avec laquelle elle n'a aucun point commun, Thérèse "qui a tout pour être heureuse" manifeste par son comportement et ses paroles le mépris que lui inspire sa belle-famille et l'indifférence qu'elle éprouve pour son enfant. Parfaitement incompréhensible et surtout inadmissible pour son entourage, le comportement de Thérèse est systématiquement détourné de la signification que Thérèse lui attribue explicitement. "Elle joue la comédie" dit-on, ou encore "elle ne veut pas vraiment dire ce qu'elle dit", "elle plaisante", "ça lui passera, elle est jeune, elle ne se rend pas compte" etc... "Charitablement" enfermée

dans une personnalité qu'elle refuse, et dans laquelle elle ne se reconnaît pas, Thérèse n'a pas d'autre issue que de devenir aliénée ou de prouver par un acte spectaculaire qu'elle n'est décidément pas ce que les autres croient qu'elle est. C'est cette dernière solution qu'elle adopte en tentant d'em-poisonner son mari.

Ainsi, loin de privilégier le point de vue de soi sur soi nos pratiques sociales effectives manifestent plutôt une tendance à le discréditer à chaque fois qu'il y a un conflit entre ce point de vue et le point de vue du groupe. Par ailleurs, les difficultés que l'on éprouve à "se connaître soi-même" laissent supposer que cette connaissance de soi, loin d'être immédiate et certaine, n'est que le fruit d'une longue interprétation de notre propre comportement qui n'est ni pire ni meilleure que celle que nous élaborons du comportement d'un tiers. Jean-Jacques Rousseau offre peut-être à cet égard un exemple paradigmatique d'une telle démarche²¹.

Que doit-on en conclure quant à la valeur des tests de l'identité personnelle et à la valeur de toute théorie de la personnalité ?

Dire que la personnalité est d'une certaine façon un "imaginaire" ce n'est pas dire que l'identité personnelle qualitative n'est que pure illusion. Si le comportement observable d'une personne est compatible avec plusieurs ensembles de règles constitutives, tout comportement n'est pas compatible avec n'importe quel ensemble de règles. Pour reprendre l'exemple des cubes, il n'y a pas à privilégier, entre les deux structurations possibles

de la figure, celle qui serait la "bonne" façon de se la représenter. L'image n'est pas en vérité cinq plutôt que six cubes ou inversement, cependant toutes les fantaisies ne sont pas permises. D'une part nous devons choisir l'une ou l'autre des façons de voir la figure en ce sens que nous ne pouvons pas en même temps voir cinq et six cubes. D'autre part nous ne pouvons pas choisir de voir quatre ou sept cubes. Plusieurs façons de voir sont compatibles avec les données mais toutes ne le sont pas.

Etant donné que les théories de la personnalité ne sont pas strictement déterminées par les évidences, on pourrait encore se demander à quel type de non-détermination nous avons affaire. Quine²² distingue en effet les cas de sous-détermination des cas d'indétermination. Comme l'a très bien vu Paul Gochet²³ la sous-détermination diffère de l'indétermination comme un choix arbitraire de la forme "p ou q ?" diffère d'un choix absurde de la forme "p ou p ?". D'un point de vue épistémologique la sous-détermination et l'indétermination présentent des analogies qui expliquent qu'elles aient pu être quelques fois confondues. En effet, dans les deux cas, on peut se trouver en présence de plusieurs théories irréductibles entre elles mais parfaitement compatibles avec la totalité des observations possibles. De ce point de vue, sous-détermination et indétermination reviennent au même. Cependant, du point de vue ontologique, la différence est éclatante. En effet, dans un cas de sous-détermination, il y a des faits réels correspondant aux théories en compétition. Ces théories étant incompatibles entre elles il s'ensuit que la réalité ne peut pas indifféremment se prêter à l'une ou l'autre

des théories. L'une des théories à l'exclusion des autres doit être la bonne, même si nous ne sommes pas et ne serons jamais en position de faire le bon choix en connaissance de cause. C'est pourquoi le choix n'est pas indifférent bien qu'il soit nécessairement arbitraire. Au contraire dans un cas d'indétermination il n'y a pas de réalité correspondante et c'est pourquoi le choix est indifférent et donc absurde. La non-détermination de la personnalité par rapport à l'ensemble des comportements observables d'une personne est-elle due à la sous-détermination des théories de la personnalité ou au contraire à leur indétermination ?

Selon Quine, les théories scientifiques sont sous-déterminées alors que les théories non-scientifiques, entendons celles qui font intervenir des éléments intentionnels, sont indéterminées. Nous avons vu qu'une théorie de la personnalité ne pouvait pas être behavioriste en ce qu'elle ne pouvait pas faire l'économie de concepts et de processus psychologiques non réductibles à des observations comportementales. Cela suffirait aux yeux de Quine à discréditer toute théorie de la personnalité. Cependant, il y a mieux à faire dans l'investigation du domaine de l'intentionnalité que la manière malthusienne dont Quine le rejette dans les ténèbres de la "littérature"²⁴. Les concepts et les processus psychologiques jouent dans les théories de la personnalité à peu près le même rôle que les postulats théoriques dans les autres sciences. Ainsi que le fait remarquer Fodor, "il apparaît évident que le behaviorisme, considéré comme une interprétation générale des théories psychologiques n'est qu'un cas particulier de

l'opérationalisme considéré comme une interprétation des théories scientifiques en général, et que la première doctrine devrait donc partager le discrédit qui a récemment marqué la seconde. La connaissance de la nature de l'explication suggère de plus en plus que la possibilité de l'explication est indépendante de l'existence de liaisons logiques entre termes théoriques et termes d'observation. Il suffit que nous soyons fondés à appliquer les termes théoriques". Le débat est d'importance puisqu'il s'agit de savoir si oui ou non il peut y avoir une science de la personnalité. Ces quelques remarques ne prétendent pas le clore. Mais nous nous en tiendrons là dans la mesure où ce problème dépasse de loin le cadre de cette recherche.

Ce qu'il est important de voir du point de vue qui nous intéresse, à savoir celui de l'identité personnelle, c'est que l'apparente discordance entre l'identité personnelle "dans sa logique" (les propriétés formelles de l'identité) et l'identité personnelle "dans sa pratique" (les intérêts pratiques en jeu) qui semblait appeler une relativisation de l'identité se dissout dans la distinction entre deux niveaux d'analyse l'un logique (la question de l'identité personnelle numérique) l'autre psychologique (la question de l'identité personnelle qualitative). Les deux questions d'identité forment conjointement le problème de l'identité personnelle et négliger l'une ou l'autre de ces questions ne peut qu'aboutir à des analyses insatisfaisantes du problème. A cet égard nous pourrions faire nôtre cette remarque de Hume : "Nous devons distinguer l'identité personnelle en tant qu'elle touche notre pensée ou notre imagination, et cette même identité en tant qu'elle touche nos

passions ou l'intérêt que nous prenons à nous-même". Une telle distinction permet en effet de sauvegarder le concept logique d'identité tout en tenant compte de la spécificité de l'identité personnelle qui tient au fait qu'elle est inséparable du contexte socio-culturel et psychologique. C'est en ce sens que Amélie Rorty avait raison de remarquer que l'identité personnelle était un excellent exemple de la façon dont certains problèmes philosophiques étaient enracinés dans les intérêts pratiques.

Or, pour tenir compte de ces intérêts, il n'est pas besoin de relativiser l'identité. Il suffit de voir que l'identité qualitative est souvent plus importante pour les personnes humaines que leur identité numérique et qu'en conséquence le concept de personnalité offre souvent à la question "x et y sont le même quoi ?" une réponse plus fondamentale que le concept de personne humaine.

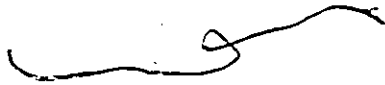
~~Cependant il faut bien~~ comprendre qu'il ne s'agit pas de substituer une relativité de l'identité sous les concepts de personne humaine et de personnalité à une relativité de l'identité sous le concept de personne humaine et être humain. En effet, le jugement "Sybil et Vicky sont la même personne humaine mais pas la même personnalité" veut dire simplement que Sybil et Vicky sont numériquement mais non qualitativement la même personne.

Mais n'est-ce pas tomber de Charybde en Scylla ? Dire que Sybil et Vicky sont numériquement mais non qualitativement identiques ne revient-il pas à affirmer que Sybil = Vicky mais que tout ce qui est vrai de l'une

n'est pas vraie de l'autre ? Mais le paradoxe se dissout dès que l'on réalise que l'objection repose sur le vieux sophisme de Parménide qui prétendait que l'identité numérique était incompatible non seulement avec le changement mais aussi avec la pluralité des prédicats. En effet la simple prédication introduisait l'altérité du sujet et des prédicats dans l'identité de l'Etre. De là découle l'aphasie du discours sur l'Etre dont on ne peut rien dire sinon qu'il est, sous peine de se contredire. Mais si l'on n'adhère pas à une philosophie de l'Etre parméniennienne, un même individu peut se voir attribuer des prédicats différents, voire même contradictoires pourvu que ce ne soit pas en même temps et/ou sous le même rapport. Ainsi, la même table peut ne pas avoir la même couleur parce qu'elle en a changé, la même toupie peut être en mouvement ou au repos parce que sa pointe est immobile alors que ses bords tournent, la même personne humaine peut ne pas avoir la même personnalité soit parce qu'elle en a changé soit parce qu'elle en a plusieurs, etc... En chaque cas, un même individu numériquement est dit être différent qualitativement, sans paradoxe ni contradiction.

Ce qui rend cependant relativement troublante l'affirmation "Sybil et Vicky sont la même personne humaine mais pas la même personnalité" (ou "Jekyll et Hyde sont la même personne humaine mais pas la même personnalité") est que "Sybil et Vicky" nomment les personnalités plutôt que la personne humaine, comme "l'Etoile du Matin" et "l'Etoile du Soir" nomment des aspects de la planète Venus. De plus, dans le cas des personnalités multiples il n'y a pas à proprement parler de nom propre pour désigner la personne humaine indépendamment de telle ou telle personnalité particulière.

Cela n'est pourtant pas surprenant si l'on considère que le processus pratique de nomination est intimement lié aux intérêts qui sont en jeu. Nous ne donnons un nom propre qu'à ce qui présente pour nous un intérêt particulier, ce que nous aimons ou redoutons, ce qui est utile ou nuisible (un vent, une région, un objet familier, autrui...). Or, dans un cas de personnalités multiples dire que les différentes personnalités sont des aspects d'une même personne humaine est peut-être vrai mais dénué d'intérêt pratique, car nous n'avons jamais affaire à la personne humaine indifférenciée mais toujours à l'une ou l'autre de ses personnalités. Notre attitude, nos attentes, nos imputations dépendent étroitement du genre de personnes en présence et c'est donc cela qui importe du point de vue des relations interpersonnelles. Il s'ensuit que dans un cas de personnalités multiples nous nommons les personnalités plutôt que la personne humaine, ou plus exactement nous ne nommons la personne humaine que relativement à ses personnalités. Dans les cas non-pathologiques nous disposons également de plusieurs systèmes de nomination appropriés aux circonstances, en particulier par le jeu du nom de famille et du prénom, Rousseau vs Jean-Jacques. (Paul Guimard en particulier exploite cette ressource dans son roman Le mauvais temps). Pour illustrer ce point, nous pouvons faire un parallèle avec un cas diamétralement opposé à celui des personnalités multiples, celui où plusieurs personnes humaines en tant que groupe sont considérées comme une seule personne juridique. C'est ainsi que des compagnies, des associations, des sociétés sont dites être des "personnes légales" ou "morales". Certains comportements personnels, certaines actions émanent du groupe en tant que



personne légale plutôt que de ses membres en tant que personnes humaines. La personne légale a des responsabilités, des droits, des devoirs, elle peut être un des protagonistes dans des relations interpersonnelles telles que la signature d'un contrat ou l'intentation d'une poursuite judiciaire etc... Quand nous avons affaire à la personne morale les personnes humaines qui la composent sont relativement secondaires car inefficaces. C'est la personne collective qui importe et à laquelle nous nous adressons. Dans le cas des personnalités multiples, c'est au contraire la personne "collective" s'il est permis de s'exprimer ainsi qui est secondaire car inefficace. Il s'ensuit qu'il est du plus haut intérêt de disposer d'une façon de faire référence directement à tel ou tel aspect de la personne humaine, c'est-à-dire à telle ou telle personnalité, alors qu'il est relativement indifférent de pouvoir nommer la personne humaine en tant que telle, abstraction faite de ses différentes personnalités.

Ainsi, le fait que l'on nomme différemment une même personne humaine selon la personnalité qu'elle exhibe n'est qu'un indice de plus en faveur de la thèse qui a été défendue, selon laquelle l'identité qualitative des personnes humaines est souvent plus importante que leur identité numérique.

CONCLUSION

Les tenants de la relativité de l'identité pensaient avoir, dans le cas du rapport entre les concepts d'être humain et de personne humaine l'exemple paradigmatique de deux concepts individualisant un même individu mais véhiculant pour celui-ci des critères d'identité différents. Il pouvait sembler en effet que dans ce cas précis, il était impossible de préserver la théorie classique de l'identité sans défigurer le problème de l'identité personnellé en enlevant aux questions d'identité de la personne humaine toute spécificité par rapport aux questions d'identité de l'être humain.

Cependant, il est apparu au cours de l'analyse, que pour rendre compte de la spécificité de l'identité personnelle, il n'est nullement nécessaire de remettre en cause la logique classique de l'identité. En effet, l'identité personnelle ne fournit pas d'exemple de relativité de l'identité : pourvu que soient clairement distinguées les questions d'identité personnelle numérique des questions d'identité personnelle qualitative. L'identité qualitative, en tant qu'elle est au mieux une simple relation d'équivalence est bel et bien relative au concept sous lequel elle est énoncée. C'est ainsi qu'un même individu peut-être qualitativement le même être humain sans être pour autant qualitativement la même personne humaine. Tel serait le cas par exemple de Jekyll et Hyde si ces transformations psychologiques n'étaient pas accompagnées de transformations physiques tout aussi stupéfiantes ; tel est certainement le cas des personnalités multiples. Les cas embarrassants, et en particulier les cas de personnalités multiples, ont permis de mettre en évidence l'importance que représente pour une

personne humaine et son entourage le genre de personne qu'elle est, de sorte qu'à la question "qui est-ce ?", deux réponses peuvent s'imposer avec une égale pertinence : telle personne humaine (identité numérique), tel genre de personne humaine ou telle personnalité (identité qualitative).

Il est également apparu que de ces deux réponses, la seconde pouvait présenter plus d'intérêt que la première. C'est ce qui est flagrant dans le cas des personnalités multiples, mais n'en est pas moins vrai pour être moins flagrant dans le cas de toute personne humaine. Mais qu'y a-t-il là de si extraordinaire que la logique classique de l'identité ait besoin d'être révisée ? Il y a place dans une logique de l'identité non relativisée pour des relations d'équivalence, c'est-à-dire des relations qui disent que des individus du domaine considéré sont les mêmes sous un certain rapport quoique différent, sous un autre. Or c'est tout ce dont on a besoin pour rendre compte de la spécificité de l'identité personnelle. De plus la distinction entre l'identité numérique et l'identité qualitative de la personne humaine permet également de mieux saisir le contraste qu'il y a entre le problème philosophique et le problème psychologique de l'identité personnelle. A ces deux types d'approches correspondent respectivement l'idée d'être identique et l'idée d'avoir une identité. Alors que les philosophes se sont surtout intéressés à l'identité numérique, les psychologues étudient en priorité l'identité qualitative. Mais une grande partie des perplexités philosophiques relatives au problème de l'identité personnelle est due à une confusion subreptice entre les deux points de vue.

Sans cette distinction d'un double registre sur lequel se joue l'identité d'une personne humaine, il n'est pas possible de comprendre la spécificité du problème de l'identité personnelle, spécificité qui tient dans cet énoncé en apparence paradoxal : une personne humaine peut perdre son identité ou changer d'identité tout en demeurant identique. Comme disait le Poète "il y a plusieurs façons de "tuer un homme". En effet, il y a plusieurs façon de lui enlever son "identité" et celle qui n'entraîne la mort de personne n'en est pas moins terrible pour autant. Bien que toute chose soit ce qu'elle est et pas une autre chose et que les personnes humaines ne fassent pas exception à cette règle de l'identité numérique, les personnes humaines ont ceci de particulier qu'elles sont toujours en quête de leur identité qualitative et que cette quête est de la plus haute importance. Elle n'est pas sans rappeler cette autre quête, celle du Graal dans le Cycle du Roi Arthur. Les chevaliers de la Table Ronde ne sont-ils pas en fait aussi en quête de leur identité ? "Qui suis-je ?", se demandaient-ils, "suis-je le chevalier désigné ?". Mais cette réponse ne peut être résolue théoriquement. Ce ne sont que l'action, la vie, les gestes, la pratique qui trancheront car qui ils sont dépend en dernier ressort de ce qu'ils seront capables d'accomplir. Qu'importe alors leur identité numérique, c'est de leur identité qualitative qu'il s'agit. Quoi d'étonnant à ce que l'identité des logiciens ne trouve ici à s'appliquer ? Quoi d'étonnant à ce que le "point de vue complexe" sur l'identité personnelle défendu par Derek Parfit trouve ici une application (à ceci près que ce dont il s'agit est l'identité qualitative

et non comme le croyait Parfit, l'identité numérique) ? En effet, du point de vue de l'identité qualitative, la biographie personnelle des individus normaux, à l'instar de la biographie des personnalités multiples, est souvent mieux représentée comme une succession de "Moi", de personnalités. Comme le faisait remarquer La Bruyère dans Les Caractères, "un homme inégal n'est pas un seul homme, ce sont plusieurs ; il se multiplie autant de fois qu'il a de nouveaux goûts et des manières différentes ; il est à chaque moment ce qu'il n'était point et il va bientôt être ce qu'il n'a jamais été : il se succède à lui-même". La Bruyère va même jusqu'à affirmer que cette possibilité de succession de soi à soi est le propre de l'homme, sans quoi dit-il, il ne serait qu'un automate, "fixé et déterminé par sa nature et si j'ose dire, par son espèce". Dans sa perspicacité, La Bruyère a su situer en son lieu propre la spécificité de l'identité personnelle par rapport à l'identité simplement humaine, ce qui a pourtant souvent échappé à bien des philosophes.

Si la distinction somme toute classique entre l'identité qualitative et l'identité numérique s'est trouvée occultée dans le cas de l'identité personnelle, c'est que la distinction corrélatrice entre personne et personnalité l'avait été également. Vouloir ramener l'identité de la personne à la question de l'identité de la personnalité est illusoire ; dire que la personnalité pose des questions d'identité personnelle strictement qualitative mais de première importance c'est expliquer l'illusion tout en la dénonçant.

Ainsi l'objectif que nous nous étions fixé est atteint. Il n'y a pas de relativité de l'identité personnelle par rapport à l'identité de l'être humain, mais il y a bien une spécificité de la première par rapport à la seconde.



NOTES

NOTES

Remarque.- Les notes bibliographiques renvoient à la liste des références, par le nom de l'auteur et l'année de publication de l'ouvrage suivis le cas échéant d'un indice a, b, etc. Pour faciliter la lecture du texte courant, les citations tirées d'ouvrages publiés en anglais ont été traduites.

CHAPITRE PREMIER

- 1- P. Geach, 1973, p.287.
- 2- G. Frege, 1971, "Compte rendu de 'Philosophie der Arithmetik I' de E. G. Husserl", p.148. Voir aussi "Concept et objet", p.128.
- 3- W. V. O. Quine, 1963b.
- 4- Cf B. Mates, 1972, pp.152-153.
- 5- K. Gödel, "La complétude des axiomes du calcul fonctionnel in Jean Largeault, 1972, pp.175-185.
- 6- L. Henkin, "Identity as a logical primitive"Philosophia 5, 1975.
- 7- W. V. O. Quine, 1963b.
- 8- K. Gödel, "La complétude des axiomes du calcul fonctionnel" in Jean Largeault, 1972, pp.175-185. "Il est facile de faire entrer en compte la notion d'identité (entre individus) en ajoutant deux nouveaux axiomes : $x=x$, $x=y \rightarrow (Fx \leftrightarrow Fy)$. Pour cet ensemble plus vaste de formules, on a les théorèmes TH VII : toute formule valide appartenant à cet ensemble plus vaste de formules est démontrable, et TH VIII qui lui est équivalent : toute formule appartenant à cet ensemble plus vaste est ou bien réfutable ou bien satisfiable (et cela dans un domaine d'individus ou bien fini, ou bien dénombrable)".
- 9- Quine a fait remarquer à plusieurs reprises que la formulation correcte de cette loi se trouve chez Aristote plutôt que Leibniz, cf. W. V. O. Quine 1963a, p.116, et 1963b, la formulation de Leibniz "des choses sont identiques si elles peuvent être partout substituées l'une à l'autre sans changement de valeur de vérité" n'est pas très heureuse dans la mesure où elle suggère que l'identité est une relation entre des signes plutôt qu'entre les objets désignés par les signes. A ce sujet voir aussi l'article de G. Frege "Sens et dénotation" in G. Frege, 1971, pp.102-103.

- 10- Derek Parfit, 1971a, 1971b 1973.
- 11- Derek Parfit, "Lewis, Perry and What Matters", in A. O. Rorty, 1976.
- 12- Joseph Butler, "Of Personal Identity", p.347.
- 13- Lettre de Descartes à Mesland, 9 février 1645, in René Descartes, Oeuvres, p.1172.
- 14- Peter T. Geach, 1957, 1967, 1968, 1973.
- 15- P. F. Strawson, 1973, p.16, "Voici comment j'utilise l'expression qui nous concerne en premier lieu : 'l'identification des particuliers'. Souvent lorsque deux personnes sont en train de discuter, l'une d'elle, le locuteur, fait référence à tel ou tel particulier ou le mentionne, et souvent il arrive que l'autre personne sache de quel particulier il s'agit, mais parfois elle ne le sait pas. J'exprimerai cette alternative en disant que l'auditeur est en mesure ou n'est pas en mesure d'identifier le particulier auquel le locuteur se réfère (...) Mais lorsque quelqu'un fait une référence identifiante à un particulier, et que l'auditeur réussit à identifier ce particulier, alors je dirai que le locuteur identifie ce particulier".
- 16- C'est un problème récurrent de l'histoire de la philosophie. Le thème du devenir et des rapports du même et de l'autre chez Platon en est un exemple paradigmatique.
- 17- Pour un exposé clair et concis sur ce point, cf. Stuart Hampshire, 1956, p.189 et suiv., ainsi que V. C. Chappell, 1960 et D. Wiggins, 1963.
- 18- Hobbes, English Works, V.I, Elements of Philosophy, sect. I, part II chap. 11 "Of Identity and Difference" p.135-137.
- 19- Cf. A. Prior et T. Penelhum, 1957.
- 20- W. V. O. Quine, 1963a, pp.65-79, "Identity, Ostension and Hypostasis"
- 21- C'est ainsi par exemple que B. O. A. Williams critique le critère mnémotique de l'identité personnelle en montrant qu'il ne se conforme pas aux propriétés logiques de l'identité. Pour le détail de l'argumentation, voir B. O. A. Williams, 1957.
- 22- Stuart Hampshire, 1956.
- 23- John Locke, L.II, chap.27, "Personne est un terme judiciaire concernant les actions et leur mérite, et ainsi appartient seulement aux agents intelligents, capables d'une loi, de bonheur et de misère", p.291.
- 24- P. T. Geach, 1968, p.556.
- 25- Cf. John Perry, 1970, et Sydney Shoemaker "Wiggins on Identity" in M. K. Munitz, 1971, pp.103-107.

- 26- En soutenant que l'expression "a est le même F que b" est logiquement première par rapport à "a est un F, b est un F, et a=b", Wiggins, 1967, a confondu les deux thèses. Mais ce faisant, il s'enlève les moyens de montrer que sa propre thèse qu'il appelle la thèse de la détermination de l'identité (D), est différente de la thèse de Geach ou relativité de l'identité (R), qu'il critique. D doit être la thèse épistémologique, et quand il affirme que "sous peine d'indétermination" il faut se demander "le même quoi ?" à propos de tout jugement d'identité il ne peut s'agir que d'une indétermination de la référence. Cf. S. Shoemaker et J. Perry op. cit.
- 27- P. T. Geach, 1968. La formule de Geach est la suivante : "Je maintiens que cela n'a pas de sens de juger si x et y sont "le même" ou si "x demeure "le même" à moins d'ajouter ou de sous-entendre quelque terme général "le même F". Cette thèse est également formulée à peu près dans les mêmes termes dans P. T. Geach, 1957, p.69.
- 28- Geach affirme par exemple, 1969, que "a est le même anglais que b" doit se réinterpréter comme disant "a est le même homme que b, et est anglais".
- 29- David Wiggins, 1967, Part I.
- 30- G. Frege, 1971, "Compte rendu de 'Philosophie der Arithmetik I' de E. G. Husserl", p.148.
- 31- N. Griffin, 1976a.
- 32- W. V. O. Quine, 1970, pp.70-72.
- 33- J. J. MacIntosh, 1974, p.446.
- 34- D. Wiggins, 1967, pp.4-5, en particulier le fait qu'on ne peut pas abandonner entièrement la pratique de la substitution des identiques et que par ailleurs aucune version restreinte et satisfaisante du principe de substitutivité n'a pu être fournie jusqu'à présent.
- 35- P. T. Geach, 1967. Ce que Geach appelle le "Talon d'Achille" de la théorie classique de l'identité.
- 36- Quine, "Identity, Ostension and Hypostasis" in Quine, 1963a, p.70 et suiv. et 1963b.
- 37- P. T. Geach, 1968a p.5. Geach pense que si l'axiome de la théorie de l'identité est interprété comme affirmant que tout ce qui est vrai de quelque chose identique à un objet a est vrai de a et réciproquement, indépendamment de l'idéologie d'une théorie définie, on tombe dans les paradoxes de Grolling et Richard. Cependant, Fred Feldman, 1969, a également montré que le lien présumé entre l'axiome de l'identité et ces paradoxes n'était qu'indirect et demandait une prémisse additionnelle : "pour tout prédicat F, et toute chose x, s'il ne se trouve pas que F est vrai de x, alors il se trouve que F est faux de x". Geach, 1969, dans sa réponse à Feldman, ironise - aux

dépend de Feldman - sur la faiblesse de ce lien mais ne donne aucune indication sur ce que serait une connection plus directe. Quoiqu'il en soit, on peut ici accorder à Geach le bénéfice du doute et accepter sur parole cette première étape de sa démarche persuasive.

38- W. V. O. Quine "Identity, Ostension and Hypostasis" in Quine, 1963a.

39- Quine, 1969, pp.26-68.

40- F. Feldman, 1969, et J. Nelson, 1973, ont critiqué Geach sur ce point, cf. également J. Perry, 1970. D. Wiggins dans son ouvrage de 1967 ne fait pas de commentaire sur les arguments de Geach contre le principe de substitutivité des identiques du fait que l'article de Geach "Identity" n'est paru que plus tard.

41- P. T. Geach, 1967, pp.9-10.

42- Quine "Ontological Relativity" in Quine, 1969, p.53.

43- D. Wiggins, 1967, part.I.

44- Ibid. p.19.

45- Cf. par exemple J. J. MacIntosh, 1974.

CHAPITRE II

- 1- Platon, Oeuvres, La République II, 359b-360d, pp.900-902.
- 2- Condillac, Oeuvres, Traité des sensations, pp.221-296.
- 3- Locke, Essay Concerning Human Understanding, L.II, chap.27.
- 4- Hobbes, English Works I, Elements of Philosophy, first sect., concerning Body, pp.136-137.
- 5- Cf. par exemple D. Parfit, 1971a ; D. Wiggins, 1967 ; R. Puccetti, 1969 ; J. Perry, 1972.
- 6- Kant, Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit pp.109-110.
- 7- Cf. par exemple B. A. O. Williams, 1956 ; D. Parfit, 1971, 1973 ; D. Wiggins "Locke, Butler and the Stream of Consciousness and Men as Natural Kind" in A. Rorty, 1976, pp.163-168.
- 8- H. Putnam, "Is semantics Possible" in M. K. Munitz and H. E. Kiefer, ed. 1970.
- 9- W. V. O. Quine, 1972.
- 10- Amélie Rorty, 1973, p.261.
- 11- Locke, Essay Concerning Human Understanding, L.II, chap.27, § 23.
- 12- Il s'agit du cas de Mary Reynold rapporté par L. Mitchel en 1811.
- 13- M. Prince, 1906.
- 14- W. James, 1890, part.IV, chap.VIII et X.
- 15- B. Sidis and S. P. Goodhart, 1904.
- 16- F. R. Schreiber, 1974. Le récit se présente sous la forme d'un roman biographique. Il est écrit par une amie commune de Sybil et de son psychiatre.
- 17- A. Quinton, 1968, 1973. Cf. ci-dessous chap.III.
- 18- D. Dennett, 1971 et l'article "Conditions of Personhood" in A. O. Rorty, 1976, pp.175-196. Cf. ci-dessous, chap.III.
- 19- Cf. F. R. Schreiber, 1974.

- 20- Cf. M. Prince, 1906.
- 21- B. A. O. Williams, 1970, étudie ce problème en détail et montre comme il peut être futile de discuter sur des situations dans lesquelles il est pratiquement impossible de déterminer ce qui se passe effectivement.
- 22- David Wiggins, "Locke, Butler and the Stream of Consciousness : And Men as Natural Kind". In A. O. Rorty, 1976, p.160.
- 23- Cf. en particulier Sydney Shoemaker, 1963.
- 24- L'expression est de D. Wiggins, 1967, part IV, #4.3 p.51. "Le genre d'individu que nous devons définir (les personnes) n'est pas fait d'autre chose que de chair et d'os, mais contrairement au corps avec lequel il partage quelque fois sa matière, il a une caractérisation en termes fonctionnels qui confère le rôle pour ainsi dire de nucleus individualisant à un cerveau particulier qui est le siège d'un ensemble particulier de capacités-souvenirs".
- 25- Pour un bon aperçu des travaux dans ce domaine, voir en particulier M. S. Gazzaniga, 1970, R. W. Sperry, 1964 et Henry Hecaen, 1977.

CHAPITRE III

- 1- P. F. Strawson, 1959, p. 114.
- 2- Ibid, p.10.
- 3- Ibid, chap.III, # 6, p.124.
- 4- Michel Foucault, Quinzaine Littéraire #5, mai 1966.
- 5- L. Levy-Bruhl, 1927.
- 6- Cf. A. Thulheimer, Beitrag zur Kenntniss der pronomina personalia und possessiva der sprachen melanesiens, pp.52-57. Cité par Levy-Bruhl, op. cit., p.79.
- 7- Cf. en particulier Claude Levi-Strauss, 1962, chap.V, VI, VII et C. Geertz, 1966, où l'auteur rapporte que dans la société du Bali, la fonction sociale est hypostasiée au point que les noms propres désignent non pas les individus mais les individus dans telle ou telle fonction si bien qu'un individu change littéralement d'identité par le simple fait de changer de rôle.
- 8- Cf. Edmond et Marie-Cécile Ortigues, 1966.
- 9- Marthe Robert, 1972.
- 10- Edmond Ortigues, Séminaires inédits donnés à l'Université d'Ottawa, sept.-oct. 1975.
- 11- Platon, Oeuvres, Alcibiade, 132b-133a.
- 12- Cf. Victor Goldsmith, 1947.
- 13- Cf. Adolf Trendelenburg, 1910.
- 14- Epictète, Le Manuel, XIX.
- 15- Cité par A. Trendelenburg, 1910, p.347.
- 16- Charles Leslie Stevenson, 1938, p.331.
- 17- David Wiggins, 1967, part.IV, p.45.
- 18- Cf. Amélie O. Rorty, 1973.

- 19- David Wiggins, "Locke, Butler and the Stream of Consciousness : And Men as Natural Kind", in A. O. Rorty, 1976, pp.139-173.
- 20- Hilary Putnam, "Is Semantics Possible ?"; in Milton K. Munitz, 1970, pp.50-63.
- 21- Locke, Essay Concerning Human Understanding, L.III. Un mot pour Locke est un moyen de classifier les choses. Mais cette classification ne se fonde pas directement sur la nature des choses qui nous reste inconnue. Locke distingue ainsi le fondement épistémologique d'un genre qui est une collection de propriétés formant ce qu'il appelle l'essence nominale; de son fondement ontologique, cause inconnaissable des qualités observables et qu'il appelle essence réelle.
- 22- W. V. O. Quine, 1969, "Natural Kinds", pp.114-138.
- 23- Ib. p.138.
- 24- David Wiggins, 1967, part.IV, p.43.
- 25- Jean-Paul Sartre, 1950, Introduction.
- 26- Cela ne doit pas passer pour une interprétation de la position de Sartre. Celui-ci n'accepterait pas plus l'idée d'une essence nominale de la personne qu'il n'acceptait l'idée d'une essence réelle. L'homme pour Sartre n'est pas défini par une essence abstraite, il est "l'originalité d'une existence" ou liberté.
- 27- Un numéro entier de la revue Social Research a été consacré à l'étude du concept de "nature humaine" : Human Nature, a Reevaluation. In Social Research, V.40, 1973, # 3. Cf. aussi Edgard Morin, 1973.
- 28- C. Levi-Strauss, 1962, introduction.
- 29- Pascal, Oeuvres, Les Pensées, 125-126 (Lafuma) 92-93 (Brunschvics).
- 30- Cette terminologie est empruntée à G. W. Allport.
- 31- B. A. O. Williams, 1957, p.232.
- 32- Ib. p.244.
- 33- Martial Gueroult, 1968, tome II, chap.17, # 4-5.
- 34- Gilbert Ryle, 1949, chap.V.
- 35- Donald Davidson, "Freedom to Act", in Freedom of Action, ed. by Ted Honderich, 1973.

36- Gilbert Ryle, 1949, p.17.

37- H. Frankfurt, 1971.

38- Antony Quinton, 1968 et 1973, I, "Two Conceptions of Personality", pp.103-105.

39- Daniel Dennett, 1971, p.87.

40- Daniel Dennett, "Condition of Personhood", in A. O. Rorty, 1976, pp.174-196.

41- Cf. en particulier Edmond Ortigues, 1969, "Quelqu'un" et "Esquisse d'une théorie de la personnalité", inédit, 1975.

CHAPITRE IV

- 1- Locke, An Essay... , L.II, chap.27 §7.
- 2- A. J. Ayer, "The Concept of a Person", in A. J. Ayer, 1963, p.126.
- 3- D. Wiggins, 1967, et "Locke, Butler and the Stream of Consciousness : And Men as Natural Kind". In A. O. Rorty, 1976.
- 4- D. Parfit, 1971a.
- 5- Locke, An Essay... , L.II, chap.27, # 8, pp.278-280.
- 6- David Wiggins, in A. O. Rorty, ed.1976, adopte une solution différente. Selon lui, l'identité personnelle dépendrait uniquement de l'identité du cerveau ou de toute autre matière organisée causalement liée à certaines capacités personnelles. Mais il faudrait alors supposer également que l'identité de l'être humain dépend aussi de cette seule parcelle de matière organisée. En effet, d'après Wiggins "être humain" et "personne humaine" ont les mêmes critères d'identité, donc, si le corps de y devient la personne humaine x, alors il devient par là même l'être humain x. Mais est-on prêt à accorder au cerveau une importance telle que l'identité d'un être humain dépende uniquement de l'identité de son cerveau ? Ce qui peut paraître plausible à première vue pour la personne humaine l'est beaucoup moins pour l'être humain : le critère d'identité devrait être potentiellement analytique de ce que c'est qu'être un être humain. Mais "avoir tel cerveau" n'est pas (même potentiellement) analytique d' "être un être humain".
- 7- A. O. Williams, 1957, pp.242-244. Cf. également, 1970, p.161.
- 8- Sur la pertinence du cerveau eu égard à l'identité personnelle voir l'excellent article de J. Perry in A. Rorty, 1976, "The Importance of Being Identical".
- 9- David Wiggins semble considérer que de telles différences individuelles sont importantes, mais cela s'accorde assez mal avec sa position générale.
- 10- David Wiggins, 1967, et "Locke, Butler and the Stream of Consciousness..." In A. O. Rorty, 1976, pp.163-168, et note 23.
- 11- R. W Sperry, 1969, p.532.
- 12- R. W. Sperry, 1964, p.52.

- 13- Susan Leigh Anderson, 1975.
- 14- Cf. Henry Hecaen, 1977.
- 15- Cf. F. R. Schreiber, 1974.
- 16- R. Laing, 1960.
- 17- D. Wiggins, "Locke, Butler and the Stream of Consciousness..." In A. O. Rorty, 1976, pp.161-163.
- 18- C. Lévi-Strauss, 1955, p.144.
- 19- Derek Parfit, pp.11-12.
- 20- Sartre, 1950, p.98.
- 21- David Hume, Traité..., L.I, part.IV, sect.6.
- 22- N. Prior, 1968, "Time, Existence and Identity", pp.78-87.
- 23- Ibid. p.80.
- 24- Derek Parfit, 1971, p.10.

CHAPITRE V

- 1- Cf. ci-dessus, Chap.I, II.
- 2- Cf. en particulier T. Engelhardt, 1974.
- 3- R. Laing, 1969.
- 4- Canguilhem, 1972, p.176.
- 5- Cf. en particulier F. C. Wade, 1975.
- 6- Cf. ci-dessus chap.IV, IIIc.
- 7- Cf. ci-dessus chap III.
- 8- J. Rawls, 1955.
- 9- P. F. Strawson, 1974, p.27.
- 10- Cité par D. Parfit, 1973.
- 11- D. Parfit, 1973.
- 12- Cf. à cet égard T. Penelhum, 1971 et l'article de J. Perry "The Importance of Being Identical" in A. Rorty, 1976, qui n'est pas sans rappeler à bien des égards l'analyse de Penelhum.
- 13- Dans le cas de Sybil Dorsett, le rôle joué par les différents systèmes de règles constitutives est particulièrement frappant. En effet, d'une part, Sybil a été élevée dans une famille profondément religieuse, pour ne pas dire bigotte, d'autre part elle est une artiste de talent. Les normes tant religieuses, morales, qu'esthétiques ont donc pour elle une importance particulière et ses différentes personnalités prennent toutes explicitement et nettement position sur les questions de valeurs.
- 14- Dans son article "The Importance of Being Identical" in A. Rorty, 1976, John Perry fait une analyse intéressante de la relation d'identification par opposition à la relation d'identité. Ce processus psychologique est certainement un des mécanismes à l'oeuvre dans la confusion entre l'identité qualitative et l'identité numérique à l'origine de cas de personnalités multiples.
- 15- A. Daudet. Notes sur la vie. Cité par William James, 1902.

16- W. James, 1902, p.153.

17- B. F. Skinner, 1971, p.66.

18- Sans parler des difficultés qu'il y a à discriminer l'observable de l'inobservable. Cf. à cet égard J. A Fodor, 1968, chap.III.

19- Certains problèmes posés par l'identité des compositions musicales ne sont pas d'ailleurs sans faire penser à des problèmes posés par l'identité personnelle. Cf. en particulier l'analyse de A. Tormey, 1974.

20- J. P. Sartre, 1940, pp.239-240.

21- Cf. à cet égard l'étude J. Starobinski, 1970.

22- W. V. O Quine, 1960 et 1969.

23- P. Gochet, 1978, p.208.

24- L'expression est de P. Gochet. Op. cit.

REFERENCES

REFERENCES

N.B. - Ne figurent dans cette liste bibliographique que les ouvrages et les articles qui ont été directement consultés, et parmi ceux-ci, uniquement ceux qui sont cités dans le texte et/ou qui ont présenté un intérêt particulier pour cette recherche.

ALLPORT, G. W.

- 1961 Structure et développement de la personnalité. Trad. de l'anglais (Pattern and Growth in personality - New York : Holt, Rinehart and Winston, 1961). Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1970.

ANDERSON, S. L.

- 1975 "Coconsciousness and Numerical Identity of the Person", présenté en 1975 au congrès de la division Est de l'American Philosophical Association. A paraître dans Philosophical Studies.

AYER, A. J.

- 1963 The Concept of a Person and Other Essays. London : Macmillan, 1973. (c. 1963).

BRETECHER, C.

- 1975 Les frustrés (1). Edité par l'auteur. 1975.

BUTLER, J. (Bishop)

- The Analogy of Religion, I, "Of Personal Identity". W. E. Gladston, ed. London, 1896.

CANGUILHEM, G.

- 1972 Le normal et le pathologique. Paris : Presses Universitaires de France, 1972.

CHAPPELL, V. C.

- 1960 "Sameness and Change", Philosophical Review, 69, 1960 pp. 351-362.
- 1962 The Philosophy of Mind. V. C. Chappell, ed., Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1962.

CHISHOLM, R. M.

- 1969 "The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity" et "Reply", in Perception and Personal Identity. Norman S. Care and R. H. Grimm, eds. Cleveland : Case Western Reserve Press, 1969, pp. 82-139.

- COBURN, R. C.
1960 "Bodily Continuity and Personal Identity", Analysis, 20, n°3, avr. 1960.
- CONDILLAC
Oeuvres philosophiques de Condillac. Vol. I. Présentation de G. Le Roy. Paris : Presses Universitaires de France, 1947.
- COWLEY, F.
1971 "The Identity of Person and His Body", Journal of Philosophy, 1971 p. 678.
- DENNETT, D.
1971 "Intentional Systems", The Journal of Philosophy, 68, n°4, (févr. 1971), pp. 87-106.
- DESCARTES
Descartes, oeuvres et lettres. La Pléiades, Paris : Gallimard, 1953.
- DOWNIE, R. S.
"Roles and Moral Agency", Analysis, 29, p. 39.
- DUMMETT, M.
1974 Frege : Philosophy of Language. New-York : Harper & Row, 1974.
- EMMET, D.
1966 Rules, Roles and Relations. New York : Macmillan, 1966.
- ENGELHARDT, T.
1974 "The Ontology of Abortion", Ethics, 84, (avr. 1974) pp. 217-234.
- EPICTETE
Le Manuel. Trad. M. Dacier, Avignon : Aubanel, 1972.
- ERICKSON, S. A.
1973 "Engagements, Worlds and Identity", Review of Metaphysics, 27, 1973. pp. 3-19.
- FELDMAN, F.
1969 "Geach and Relative Identity", Review of Metaphysics, 22, mars 1969, pp. 547-555.
- FODOR, J. A.
1968 L'explication en psychologie. Trad. de l'anglais par Y. et G. Noizet. (Psychological Explanation. New York : Random House, 1968). Paris : Seghers, 1972.

- FRANKFURT, H.
 1971 "Freedom of the Will and the Concept of a Person", Journal of Philosophy, janv. 1971.
- FREGE, G.
Ecrits logiques et philosophiques. Trad. C. Imbert. Paris : Seuil, 1971.
- GAZZANIGA, M. S.
 1970 Le cerveau dédoublé. Traduit de l'anglais par A. M. Richelle. (The Bisected Brain. New York : Appleton - Century - Crafts 1970). Paris : Dessart et Mardaga, 1976.
- GEACH, P. T.
 1957 Mental Acts. New York : Humanities Press, 1957.
 1967 "Identity", Review of Metaphysics, 21, 1, sept. 1967. pp. 3-12.
 1968a Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories. Ithaca, New York : Cornell University Press, emended ed. 1968.
 1968b "A Reply", Review of Metaphysics, 22, 1968-1969, pp. 556-559.
 1973 "Ontological Relativity and Relative Identity", in Logic and Ontology. M. K. Munitz, ed., New York : New York University Press, 1973, pp. 287-307.
- GEERTZ, C.
 1966 Person, Time and Conduct in Bali. Southern Asia Studies n°14. New-Haven : Yale University Press, 1966. . o.
- GOCHET, P.
 1978 Quine en perspective. Essai de philosophie comparée. Paris : Flammarion, 1978.
- GOLDSMITH, V.
 1947 Les dialogues de Platon ; structure et méthode dialectique. Paris : Presses Universitaires de France, 1963 (c. 1947).
- GRICE, H. P.
 1941 "Personal Identity", Mind, 50, oct. 1941, pp. 330-350.
- GRIFFIN, N.
 1976a Relative Identity. Oxford : Oxford University Press 1976.
 1976b "Ayers on Relative Identity", Canadian Journal of Philosophy, 7, 3, sept. 1976.

- GUEROULT, M.
1968 Descartes selon l'ordre des Raisons. Paris : Aubier-Montaigne, 1968.
- HAMPSHIRE, S.
1956 "Identification and Existence", in Contemporary British Philosophy.
H. D. Lewis, ed. New York : Macmillan, 1956.
1966 Philosophy of Mind. Sources in Contemporary Philosophy.
S. Hampshire, ed., New York, London : Harper and Row, 1966.
- HECAEN, H.
1977 "La dominance cérébrale", La Recherche, n°76, mars 1977, pp. 238-244.
- HOBBS, T.
English Works, I. W. Molesworth, ed., Londres 1966.
- HONDERICH, T., ed.
1973 Essays on Freedom of Action. T. Honderich, ed. London, Boston :
Routledge and Kegan Paul, 1973.
Human Nature, a Reevaluation. Social Research, 40, n°3, 1973.
- HUME, D.
Traité de la nature humaine ; essai pour introduire la méthode
expérimentale dans les sujets moraux. Trad., préf. et notes de
André Leroy. Paris : Montaigne, 1946.
- JAMES, W.
-1890 Principles of Psychology. New York : Dover Press, 1950, (c. 1890).
1902 L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive. Traduit
de l'anglais par F. Abauzit (The Varieties of Religious Experiences.
London : Longmans and Green, 1920(c 1902)) Paris : Alcan, 1931.
- KANT, E.
Métaphysique des mœurs. Trad. A. Philonenko. Paris : Vrin,
1968-1971.
- KENNY, A.
1967 "Criterion", in Encyclopedia of Philosophy. M. K. Munitz, ed.,
New York : Macmillan, 1967, vol. 2 pp. 258-261.
- LAING, R.
1960 The Divided Self. New York : Pantheon Books, 1969 (c. 1960).
1969 Self and Others, New York : Pantheon Books, 1969.

- LARGEAULT, J., ed.
1972 Logique Mathématique. Textes. Paris : Armand Colin 1972.
- LEVI-STRAUSS, C.
1955 Tristes Tropiques. Paris : Plon, 1955.
1962 La pensée sauvage. Paris : Plon, 1962.
- LEVY BRUHL, L.
1927 L'âme primitive. Paris : Presses Universitaires de France, 1965, (c. 1927).
- LOCKE, J.
An Essay Concerning Human Understanding. J. W. Yolton ed., New York : Everyman's Library, 1967.
- MACINTOSH, J. J.
1974 "A Problem About Identity", Dialogue, sept. 1974, pp. 445-474.
- MATES, B.
1972 Elementary Logic. 2nd ed., New York : Oxford University Press, 1972.
- MENNE, A.
1962 "Identity, Equality, Similarity", Ratio, 4, 50, 1962.
- MORIN, E.
1973 Le paradigme perdu : la nature humaine. Paris : Seuil 1973.
- MUNITZ, M. K., ed.
1971 Identity and Individuation. New York : New York University Press, 1971.
- MUNITZ, M. K. et KEIFER, H. E., eds.
1970 Language, Belief and Metaphysics. Albany : State University of New York Press, 1970.
En particulier :
H. Putnam, "Is semantics Possible ?"
R. Chisholm, "Identity Through Time".
P. F. Strawson, "Chisholm on Identity through Time".
- NAGEL, T.
1971 "Brain Bisection and Unity of Consciousness", Synthese, mai 1971.
- NELSON, J.
1973 "On the Alleged Incompleteness of Certain Identity Claim", Canadian Journal of Philosophy, 3, 1973-1974.
- O'CONNOR, J., ed.
1969 Modern Materialism : Readings on the Mind-Body Identity. New York : Harcourt, Brace and World, 1969.
En particulier :
R. Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy and Categories".
P. Feyerabend, "Materialism and the Mind-Body Problem".
T. Nagel, "Physicalism".

- ORTIGUES, E.
1969 "Qu'est-ce qu'une Personne ?", Revue Internationale de Philosophie, 90, 1969.
- ORTIGUES, E. et ORTIGUES, M. C.
1966 Oedipe africain. Paris : Plon, 1966.
- PAREIT, D.
1971a "Personal Identity", Philosophical Review, 80, 1, jan. 1971, pp. 3-27.
1971b "On 'The Importance of Self-Identity'", Journal of Philosophy, 68, 1971, pp. 683-690.
1973 "Later Selves and Moral Principles", in Philosophy and Personal Relations. A. Montefiore, ed., London : Routledge and Kegan Paul, 1973.
- PASCAL
Oeuvres Complètes. Paris : Seuil, 1963.
- PENELHUM, T.
1967 "Personal Identity", in The Encyclopedia of Philosophy. M. K. Munitz, ed., New York : Macmillan, 1967, vol. 6.
1971 "The Importance of Self-Identity", Journal of Philosophy; 68. 1971, pp. 667-678.
- PERRY, J.
1970 "The same F", The Philosophical Review, 1970.
1972 "Can the Self divide?", Journal of Philosophy, vol 69, 16, 1972, pp. 463-488.
- Philosophia, 5. 1975, Identity,
En particulier :
D. Wiggins, "Identity, Designation, Essentialism and Physicalism".
L. Henkin, "Identity as a Logical Primitive".
H. N. Castaneda, "Identity and Sameness".
S. Körner, "On the Identification of Agents".
- PLATON
Oeuvres Complètes, Trad. et notes de L. Robin avec M. J. Moreau.
Paris : Gallimard. 1950.
- PRINCE, M.
1906 The Dissociation of a Personality. New York : Greenwood, 1969, (c. 1906).

- PRIOR, A. N.
1968 Papers on Time and Tense. Oxford : Clarendon Press, 1968.
- PRIOR, A. N. et PENELHUM, T.
1957 "Report on Analysis Problem # 11", Analysis, 17, juin 1957.
- PUC CETTI, R.
1969 "Brain Transplantation and Personal Identity", Analysis 29-3, janv. 1969, new series 65-77.
- PUTNAM, H.
1960 "Minds and Machines", in Dimensions of Mind. S. Hook, ed. New York : Macmillan, 1960.
- QUINE, W. V. O.
1960 Word and Object. Cambridge, Mass. : The M. I. T. Press 1973, (c. 1960).

1963a From a logical Point of View. New York : Harper & Row. 1963.
1963b Set Theory and its Logic. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

1969 Ontological Relativity and Other Essays. New York: Columbia University Press, 1969.

1970 Philosophy of Logic. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, 1970.

1972 "Review of 'Identity and Individuation' ed. by M. M. K. Munitz", Journal of Philosophy, 79, 16, sept. 1972, pp. 488-497.
- QUINTON, A.
1968 "Two Conceptions of Personality", Revue Internationale de Philosophie. La crise de l'humanisme, avr. 1968, pp. 387-402.

1973 The Nature of Things. London : Routledge & Kegan Paul, 1973.
- RAWLS, J.
1955 "Two Concepts of Rules", Philosophical Review, 64, 1955.

Revue Internationale de Philosophie. La Personnalité. 1956.
- ROBERT, M.
1972 Le roman des origines et les origines du roman. Paris, Grasset, 1972.

RORTY, A. O.

1973a "Persons, Policies and Bodies", International Philosophical Quarterly, 13, 1, mai 1973, pp. 63-80.

1973b "The Transformation of Persons", Philosophy, 48, juil. 1973, pp. 261-275.

1976 The Identities of Persons. A. Rorty, ed., Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press 1976.
Cet ouvrage contient les articles suivants :
A. O. Rorty, "Introduction".
G. Rey, "Survival".
D. Lewis, "Survival and Identity".
J. Perry, "The importance of Being Identical".
D. Parfit, "Lewis, Perry and What Matters".
S. Shoemaker, "Embodiment and Behavior".
D. Wiggins, "Locke, Butler, and The Stream of Consciousness : and Men as Natural Kind".
D. Dennett, "Conditions of Personhood".
B. Williams, "Persons, Character and Morality".
R. De Sousa, "Rational Homunculi".
H. Frankfurt, "Identification and Externality".
T. Penelhum, "Self-Identity and Self-Regard".
C. Taylor, "Responsability for Self".
A. O. Rorty, "A Literary Postscript : Characters, Persons, Selves, Individuals".

RYLE, G.

1949 The Concept of Mind. Harmondsworth : Penguin Books, 1973, (c. 1949).

SARTRE, J. P.

1936 La transcendance de l'Ego. Introd., notes, appen. par S. Le Bon, Paris : Vrin 1972, (c. 1965).

1940 L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris : Gallimard, 1940.

1950 L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris : Gallimard, 1950.

SCHREIBER, F. R.

1974 Sybil. New York : Warner Paperback, 1974.

SHOEMAKER, S.

1959 "Personal Identity and Memory", Journal of Philosophy, 56, 1959, pp. 868-882.

1963 Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca : Cornell University Press, 1963.

SHORTER, J. M.

- 1970 "Personal Identity, Relationships and Criteria", Proceedings of the Aristotelian Society, 1970-1971, pp. 165-186.

SIBIS, B. et GOODHART, S. P.

- 1904 Multiple Personality : An Experimental Investigation Into the Nature of Human Individuality. New York : Greenwood Press, 1968, (c. 1904).

SKINNER, B. F.

- 1971 "Beyond Freedom and Dignity", Psychology Today, août 1971, pp. 37-65.

SPERRY, R. W.

- 1964 "The Great Cerebral Commissure", Scientific American, 210, janv. 1974, pp. 42-52.
- 1969 "A Modified Concept of Consciousness", Psychological Review, vol. 76, 6, 1969, pp. 532 et suiv.

STAROBINSKI, J.

- 1970 La relation critique. Paris : Gallimard, 1970.

STEVENSON, C. L.

- 1938 "Persuasive Definitions", Mind, 47, juil 1938, pp. 331-350.

STRAWSON, P. F.

- 1959 Les Individus. Essai de métaphysique descriptive. Trad. de l'anglais (Individuals, London : 1959) par A. Shalom et P. Drong. Paris : Seuil, 1973.
- 1974 Freedom and Resentment and Other Essays. London : Methuen, 1974.

TORMEY, A.

- 1974 "The Identification of Works of Art", The Monist, 58, 1974, pp. 203-213.

TREDELENBURG, A.

- 1910 "A Contribution to the History of the Word Person", The Monist, juil. 1910, pp. 336-363.

WADE, F. C.

- 1975 "Potentiality in the Abortion Discussion", The Review of Metaphysics, 29, 2, déc. 1975, pp. 239-255.

WIGGINS, D.

- 1963 "The Individuation of Things and Places", Proceedings of the Aristotelian Society, sup. vol., 37, 1963.
- 1965 "Identity Statements", in Analytical Philosophy. R. J. Butler, ed., 2nd series, Oxford : Basil Blackwell, 1965.
- 1967 Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford : Basil Blackwell, 1971, (c. 1967).
- 1968 "On Being in the Same Place at the Same Time", Philosophical Review, janv. 1968.

WILLIAMS, B. A. O.

- 1957 "Personal Identity and Individuation", Proceedings of the Aristotelian Society, 1956-1957.
- 1973 Problems of the Self. Cambridge : Cambridge University Press, 1973.