

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

[www.revueithaque.org](http://www.revueithaque.org)



## **Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal**

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Duhamel, V. (2011), « Avec personne : Derek Parfit et la description impersonnelle de la réalité », *Ithaque*, 9, p. 83-105.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque9/06Duhamel.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



# Avec personne : Derek Parfit et la description impersonnelle de la réalité

Vincent Duhamel\*

## Résumé

*L'ouvrage *Reasons and Persons* de Derek Parfit a souvent été interprété par la critique comme une résurrection de la conception humienne de l'identité personnelle, qui pensait la personne comme un simple agrégat de perceptions. De féroces débats se sont concentrés autour de cette interprétation de *Reasons and Persons* dans la mesure où elle tend vers un fictionnalisme à propos de l'existence des personnes que des commentateurs comme Sydney Shoemaker et Quassim Cassam pensent carrément intenable. Malmené par la critique, Parfit développera plus tard une version plus subtile de sa théorie, en avançant la possible existence d'un schème conceptuel entièrement impersonnel qui posséderait un pouvoir explicatif et descriptif identique au nôtre. Nous examinerons comment il faut comprendre un tel schème conceptuel et présenterons quelques découvertes empiriques remettant en question la réelle équivalence d'un schème conceptuel impersonnel au nôtre.*

## Introduction

Avec *Reasons and Persons*, Derek Parfit a notoirement remis la discussion sur la nature de l'identité personnelle à l'ordre du jour en philosophie. La popularité de l'ouvrage n'est toutefois pas due à sa capacité à susciter le consensus, bien au contraire. Dans la lignée d'une ontologie de type humienne qui considère les personnes comme de simples « agrégats de perceptions » (*bundles of perceptions*),

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

Parfit soutient que, bien qu'il soit possible que les personnes existent réellement, cette hypothèse n'est aucunement nécessaire : une redescription impersonnelle de l'ensemble de la réalité est tout à fait envisageable. Confronté aux problèmes propres à une telle conception de l'identité personnelle, Parfit sera amené à réviser sa théorie. En concédant que *notre* schème conceptuel ne permet pas de décrire le réel en termes impersonnels, il soutiendra qu'il pourrait néanmoins exister des schèmes conceptuels d'une validité équivalente qui, eux, le permettent. Toutefois, comme nous le verrons, plusieurs cas problématiques (l'exemple des *split-brains* en particulier) remettent en question l'apport véritable des créatures imaginaires de Parfit à la question de l'identité personnelle.

### Nécessité grammaticale ou nécessité ontologique ?

Le statut d'un « irréalisme » ou « fictionnalisme » dans la théorie parfitienne de l'identité personnelle a fait couler beaucoup d'encre depuis la publication de *Reasons and Persons*. Pour plusieurs, le contentieux a lieu à l'intersection où la thèse (3) – posant que l'existence des personnes consiste *uniquement* dans l'existence d'un corps, d'un cerveau et dans l'occurrence d'une série d'événements physiques et mentaux – rencontre la thèse (5) selon laquelle une personne est une entité *distincte* d'un cerveau, d'un corps et de la séquence d'événements mentaux et physiques qui y sont annexés<sup>1</sup>. Comment accommoder ces deux thèses ? D'autant plus que, si l'on ajoute en plus la thèse (9) – qui affirme la possibilité d'une *description complète* de la réalité ne mentionnant pas l'existence des personnes – on peinera à comprendre *en quel sens* les personnes existent pour Parfit. Dans *Reasons and Persons*, Parfit n'allège en rien le soupçon pesant sur la réalité des personnes :

Even Reductionists do not deny that people exist. And, on our concept of a person, people are not thoughts and acts. They are thinkers and agents. I am not a series of

---

<sup>1</sup> Cassam, Q. (1991), « Reductionism and First-Person Thinking » et Cassam, Q. (1989), « Kant and Reductionism ». Voir aussi Matthews, S. (2004), « Parfit's 'Realism' and his Reductionism ». Pour les différentes thèses de Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*, p. 210-213.

experiences, but the person who has these experiences. A Reductionist can admit that, in this sense, a person is what has experiences, or the subject of experiences. This is true because of the way in which we talk. What a Reductionist denies is that the subject of experiences is a *separately existing entity*, distinct from a brain and body, and a series of physical and mental events.<sup>2</sup>

Les personnes sont ainsi acceptées dans la réalité circonscrite par le schéma parfitien, mais *seulement en raison de notre façon de parler*. Parce que le langage quotidien pose qu'à chaque pensée correspond un penseur – ou à chaque action, un agent – même le réductionniste le plus à cheval sur son Parfit devra parler de personnes, de sujets et d'agents devant différentes instances de pensée et d'action. Cependant, le genre de nécessité qui est ici à l'œuvre laisse les commentateurs sur leur faim : dire que les personnes existent *en fonction de notre manière de parler*, c'est aussi impliquer que, si nous changions notre manière de parler, les personnes cesseraient du coup d'exister. Autrement dit, ce genre de *proviso* ne reconnaît aux personnes qu'une existence conceptuelle, garantie uniquement par l'existence, dans le langage, de concepts-parents qui deviennent aussitôt inintelligibles advenant l'abolition de la référence aux personnes.

Ce genre de nécessité « grammaticale » ne garantit en rien l'existence des personnes au plan ontologique. Au contraire, la thèse de Parfit dans *Reasons and Persons* semble compatible avec la non-existence des personnes, le fait qu'on en parle se résume en somme à un effet de langage. C'est du moins ce que pense Cassam :

Parfit's sole argument for embracing (5) [...] and for claiming that people exist as subjects of experience, is a direct appeal to surface grammar. Not surprisingly, this leaves him open to the charge that his version of Reductionism only allows for the existence of subjects of experience as a figure of speech ; we think and talk as if there are subjects of experience, distinct from series of mental and physical events, but, strictly speaking, these

---

<sup>2</sup> Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*, p. 223.

ways of thinking and talking might be said to embody a metaphysical error. The justification for our thinking and talking in this way cannot be that we do so think and talk.<sup>3</sup>

Pour Cassam, la position de Parfit est une forme d'éliminativisme puisqu'il ne concède aucun pouvoir explicatif autonome à l'entité réduite et considère que, pour saisir l'essence de l'entité en question, il suffit de saisir sa base de réduction<sup>4</sup>.

Parfit serait-il un éliminativiste non assumé ? Difficile de trancher à partir de *Reasons and Persons* et, avant de répondre à l'aide des textes ultérieurs, considérons les problèmes auxquels l'expose une telle position. À une métaphysique faisant l'économie des personnes, Sydney Shoemaker oppose l'apparente nécessité selon laquelle toute pensée suppose un penseur. Face à cette difficulté, Parfit se faufille entre Descartes et Lichtenberg. Avec ce dernier, il doute de la nécessité de conclure, à partir d'une instance de pensée, à une *substance pensante ontologiquement distincte du penser*. Suivant Descartes, il admet que l'existence d'une pensée nous mène à conclure à l'existence d'un penseur soutenant toutefois que cette conclusion ne nous apprend absolument rien à propos de *la nature* des penseurs : « *Descartes could be certain, I allowed, that he was a thinker. But, in the form in which it would be certain, that conclusion would add little. It would merely be that, whatever thinkers were, he was one* »<sup>5</sup>. Selon Parfit, le *cogito* cartésien nous assure uniquement que, parce que notre concept de pensée est nécessairement lié au concept de penseur, dire « Je pense », c'est être justifié de dire « Je suis ». Dans son article subséquent intitulé « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », Parfit tente de justifier la substitution du concept d'événement à celui d'état mental en expliquant que sa proposition vise justement à écarter toute confusion entre nécessité grammaticale et nécessité ontologique<sup>6</sup>. Le terme « événement » n'impliquerait aucunement *l'absence* d'une entité lui correspondant (un auteur, un penseur, etc.), mais permettrait de

---

<sup>3</sup> Cassam, Q. (1991), « Kant and Reductionism », p. 76.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>5</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes », p. 234.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 270, note 56.

*laisser ouverte* la question de savoir si les contenus mentaux sont ontologiquement reliés à un sujet qui en fait l'expérience.

### **Shoemaker, le fonctionnalisme et les espaces psychologiques**

Pour Sydney Shoemaker, l'ouverture générée par la substitution du concept d'événement à celui d'état mental doit être comblée par la nature *adjectivale* des pensées, désirs et croyances. Dire que les états mentaux sont adjectivaux, c'est dire qu'ils se rapportent à un sujet de l'expérience comme une bosse à une surface. Tout comme les bosses ne sont toujours que les bosses *d'une surface*, les pensées sont toujours les pensées *d'un penseur*. Pour défendre sa thèse, Shoemaker s'appuie sur une compréhension fonctionnaliste des états mentaux :

If any sort of causal or functional account of the mental is correct, what constitutes a given mental state or event as being of a particular mental kind (for example an experience or belief having a certain content) is its being so related to a larger system to which it belongs as to be apt to play a certain 'causal role' in the workings of that system – and the existence of such a system will be just what Parfit regards as constituting the existence of a person. On any such view there will be a necessary ontological dependence of experiences (etc.) on the existence of persons or other mental subjects.<sup>7</sup>

Si les « événements » dont parle Parfit doivent s'inscrire à l'intérieur du fonctionnalisme, ceux-ci n'existeront que pour autant qu'ils jouent un certain rôle causal à l'intérieur d'un système fermé. Or, dit Shoemaker, la limite à l'intérieur de laquelle les états mentaux tirent leur pouvoir causal, c'est précisément la personne. Sans circonscrire les états mentaux à un domaine analogue à celui délimité par la personne, on ne pourra expliquer pourquoi la croyance d'un individu exerce un pouvoir causal sur son propre comportement, tandis qu'elle laisse son voisin dans l'indifférence la plus totale.

Toutefois, il est difficile de justifier comment Shoemaker peut conclure, à partir d'un pouvoir causal régional, à l'existence des

---

<sup>7</sup> Shoemaker, S. (1985), « Critical Notices », p. 446.

personnes. Comme le fait remarquer Cassam, l'argument de Shoemaker ne permet que de conclure à l'existence d'espaces psychologiques distincts et non pas à l'existence des personnes en tant que telles. Ces « espaces psychologiques » peuvent, bien entendu, être des personnes, mais peuvent aussi être de nature très diverses<sup>8</sup> : des animaux, des systèmes informatiques, etc. Puisqu'il ne permet pas de distinguer les états mentaux d'un évêque russe de ceux de son iguane, ni ceux de l'iguane de ceux de son téléphone intelligent, l'argument fonctionnaliste de Shoemaker ne pourra conclure, à partir d'un espace psychologique, à l'existence d'une personne. Une personne, c'est un espace psychologique *plus quelque chose d'autre*.

Les individus dont le corps calleux a été sectionné (les *split-brains*) démontrent bien l'asymétrie entre la notion de personne et celle d'espace psychologique. Il existe, chez ces individus, deux espaces psychologiques distincts de sorte que la présence d'une croyance dans un hémisphère ne correspond pas nécessairement à une croyance analogue dans l'autre hémisphère. Livrant des témoignages incompatibles avec une action fraîchement exécutée, les callosotomisés se révèlent posséder deux espaces psychologiques distincts. Puisque ces deux espaces psychologiques se trouvent à l'intérieur d'une seule et même personne, il s'ensuit donc que l'existence d'un espace psychologique ne correspond pas nécessairement à l'existence d'une personne<sup>9</sup>. On pourrait cependant penser, comme Roland Puccetti, qu'une personne correspond, chez le callosotomisé, à chaque espace psychologique. On serait alors face à un cas très bizarre où un corps héberge en fait deux personnes distinctes et, même dans une telle éventualité, on pourrait encore critiquer l'argumentation de Shoemaker qui passe sans justification de l'existence d'un espace psychologique à celle d'une personne. La psychopathologie des troubles de personnalités multiples suffit à démontrer ce qu'il y a d'injustifié dans ce saut. Penser qu'au corps de la célèbre Sybil correspond seize personnes est une extension de la notion que peu seront prêts à encourager. Comme le souligne Dennett, il y a chez ces individus une remarquable inaccessibilité des

---

<sup>8</sup> Cassam, Q. (1991), « Reductionism and First-Person Thinking », p. 376-77.

<sup>9</sup> Pour deux opinions opposées à ce sujet, voir Puccetti, R. (1973), « Brain Bisection and Personal Identity », p. 352 et Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 262.

contenus mentaux propres aux diverses personnalités, inaccessibilité qui indique la présence de plusieurs espaces psychologiques distincts :

Another central feature of MPD [multiple personality disorder] is selective amnesia, which is the chief difference between the plight of the MPD sufferer and the rest of us (who have our various personae in the various roles we play day to day). MPD sufferers typically have no memory at all for the events that occur during the regimes when they are out of power. To those who have even a passing knowledge of computer information processing, the idea of mutually inaccessible 'directories' of stored information will already be familiar.<sup>10</sup>

L'existence d'espaces psychologiques infrapersonnels – qu'il s'agisse d'animaux, d'ordinateurs, de *split-brains* ou d'individus atteints de troubles dissociatifs de l'identité – nous force à rejeter l'argument de Shoemaker. Mettre le doigt sur l'espace psychologique d'une personne, ce n'est pas nécessairement mettre le doigt sur la personne en tant que telle, et mettre le doigt sur un espace psychologique, ce n'est pas non plus mettre le doigt sur un espace psychologique appartenant à une personne.

### **La première personne et l'idée de redescription impersonnelle**

Un meilleur argument contre la possibilité d'un réductionnisme à la *Reasons and Persons* a été fourni par Cassam dans « Reductionism and First-Person Thinking ». Pour ce dernier, ce n'est pas l'existence des expériences en général, mais celle des pensées formulées à la première personne qui pose problème au réductionnisme parfitien. Si les pensées formulées à la première personne – par exemple, « je prendrais bien un bon café » – sont individuées par leurs conditions de vérité, alors toute description exhaustive de celles-ci devrait inclure la personne à laquelle réfère ce « je ».

Just as the content of a demonstrative thought is a function of the object referred to, so the truth-condition

---

<sup>10</sup> Dennett, D. (1989), « The Origins of Selves », p. 163-173.



and hence the content of a first-person thought is a function of the person referred to by the subject term. In order to know what the thought is one must know who the thinker is. What this argument appears to show is that there is no level at which it is possible to abstract from the ownership of a first-person thought by a particular person whilst maintaining a fix upon the content of the thought.<sup>11</sup>

Tout comme le démonstratif « ceci », « je » peut servir à identifier tout un fatras d'objets différents – diverses personnes – et donc, pour déterminer la validité de l'affirmation, il faut encore spécifier de qui ou de quoi on parle. Pour que les pensées formulées à la première personne puissent ainsi figurer dans une redescription complète de la réalité en termes impersonnels, il faudrait donc inclure avec elles une paraphrase indiquant de « qui » on parle. Ainsi résumé, l'argument de Cassam ne semble pas s'opposer directement au réductionnisme en général, mais uniquement à un réductionnisme souscrivant au projet de redescription intégrale de la réalité en termes impersonnels. Au contraire, Cassam souscrit lui-même à un réductionnisme « faible » qui s'oppose à la possibilité de retranscrire la totalité du réel en termes impersonnels – l'apanage du réductionnisme « fort ».

Un réductionniste convaincu pourra tenter d'éviter l'argument de Cassam en élaborant une voie de contournement linguistique. Une telle théorie pourrait présenter le mode de référence des pensées formulées à la première personne comme ne visant pas explicitement la personne en tant que personne, mais plutôt son corps ou son cerveau. Par contre, ces possibilités de contournement ne semblent être ouvertes que pour un réductionnisme qui, à l'opposé de celui de Parfit, serait franchement éliminativiste. Si, comme le maintient Parfit, les personnes sont des entités *distinctes* de leurs corps et de leurs expériences, alors il semblerait étrange de maintenir qu'en disant « je prendrais bien un bon café », je ne réfère pas à moi-même en tant que personne, mais plutôt à l'amalgame physico-psychologique auquel je me réduis. Pourquoi poser *l'existence distincte* des personnes si même les pensées formulées à la première personne ne réfèrent pas à la personne en tant que telle, mais plutôt à l'amalgame ?

---

<sup>11</sup> Cassam, Q. (1991), « Reductionism and First-person Thinking », p. 365.

Abstraction faite du rôle qu'il joue dans nos comportements et engagements politico-moraux, l'utilité du concept de personne semble en grande partie dû au rôle qu'il assume au niveau de la conscience de soi. Comme le souligne Cassam, les considérations formulées à la première personne portent avec elles un privilège à la fois informatif et normatif exclusif à ce mode de référence<sup>12</sup>. Pour le voir, il suffit de réfléchir au fait qu'il est possible de référer à soi-même à la troisième personne sans le savoir et, du même coup, manquer de saisir des raisons pour agir que dévoile instantanément la même considération formulée à la première personne. Imaginez qu'en attendant le départ de mon avion dans un aéroport étranger, je profite tranquillement d'une boisson alcoolisée dans le bar du terminal. À l'interphone, une annonce baragouinée dans un langage dont j'ai quelques rudiments signale le départ imminent d'un vol transatlantique en faisant un dernier appel à un passager manquant, dont la prononciation exacte du nom m'échappe. « Quel idiot, me dis-je alors, il va rater son avion ! », pour ensuite me remettre à siroter mon verre orné d'un charmant parasol miniature. Quelques minutes plus tard, je regarde ma montre, sursaute et cours jusqu'à l'aire d'embarquement, où l'on m'annonce que mon avion vient tout juste de partir, et qu'on avait pourtant pris la peine de m'attendre, et même de me faire appeler à l'interphone.

Cet exemple démontre que les considérations formulées à la première personne sont porteuses d'une saisie informative et normative immédiate qui est étrangère à la troisième personne. Si « je » n'est pas une référence faite *par la personne, à elle-même en tant que personne*, on voit mal pourquoi les considérations formulées à la première personne seraient porteuses d'un tel privilège. Me décrire moi-même à la troisième personne, c'est faire l'inventaire d'une gamme de propriétés qui me caractérisent. Or, en contemplant une liste détaillée des propriétés qui me sont intrinsèques, je peux toujours ignorer que l'objet possédant ces propriétés, c'est moi. En fait, pour certaines listes extrêmement élaborées, c'est même le

---

<sup>12</sup> Cassam, Q. (1991), « Reductionism and First-person Thinking », p. 370. Cassam réfère à Gareth Evans. Sydney Shoemaker évoque également un point analogue dans « Introspection and the Self », se référant, quant à lui, à David Kaplan. Voir Shoemaker, S. (1986), « Introspection and the Self », p. 112.

scénario le plus plausible. Si on m'envoyait l'analyse de mon génome par la poste sans indiquer mon nom sur le document et sans que j'en aie fait la demande, je supposerais sans doute qu'un document qui ne me concerne en rien a été égaré par le facteur. À l'inverse, avoir en tête une pensée formulée à la première personne tout en ignorant qu'on y est soi-même impliqué, cela ressemble davantage à une impossibilité logique qu'à un scénario plausible. Autrement dit, une pensée formulée à la première personne ne réfère pas à un ensemble de propriétés, mais à la personne elle-même.

Le statut particulier réservé aux pensées dans lesquelles figure un « je » ou un « moi » s'oppose au réductionnisme de *Reasons and Persons*, où il est maintenu, d'une part, que les personnes sont des entités distinctes de leur base de réduction et, d'autre part, qu'une description impersonnelle de l'ensemble de la réalité est possible. Pourquoi postuler l'existence distincte des personnes si elles ne figurent à aucun moment dans notre description du réel ? Non seulement le réductionnisme hybride de Parfit se débarrasse-t-il du pouvoir explicatif de la personne, mais va jusqu'à nier la pertinence politico-morale des personnes, de sorte qu'au terme de la réduction les considérations morales mentionnant les personnes ne devraient pas avoir davantage de poids que celles qui évitent la notion de personne pour parler plutôt d'agencements particuliers de souvenirs, de désirs et d'états mentaux. Parfit se coupe ainsi de deux sources importantes pouvant conférer à la référence aux personnes un rôle explicatif péniblement contournable par une référence aux amalgames physico-psychologiques. En l'absence de tout pouvoir explicatif manifeste et en raison de l'abolition de la pertinence morale du concept de personne, on se demande si la nécessité grammaticale par laquelle nous posons, pour chaque acte de pensée, l'existence d'un penseur, suffit bien à postuler l'existence de personnes distinctes de leur base de réduction. N'est-on pas plutôt amené à considérer le Parfit de *Reasons and Persons* comme un éliminativiste inavoué ? Un éliminativiste, du moins au sens où Cassam l'entend, c'est-à-dire comme un réductionniste qui ne concède aucun pouvoir explicatif autonome à l'entité réduite et affirme que, pour saisir *ce qu'est essentiellement* l'entité en question, il suffit de saisir ce qu'est sa base de

réduction<sup>13</sup>. Interprétée ainsi, l'objection de Cassam met en évidence l'incompatibilité des thèses (3), (5) et (9) au sein de *Reasons and Persons*. Tant que le réductionniste s'engage à ne considérer son projet valide que s'il est possible, d'une part, de décrire l'ensemble de la réalité en termes impersonnels et s'il maintient, d'autre part, que les personnes sont des entités distinctes de leur corps et de leurs expériences, son entreprise sera vouée à l'échec.

### **Impersonnellement « pas pire » – le schème conceptuel des « Parfitiens »**

En partie en raison de l'article de Cassam, Parfit atténuera son réductionnisme en reniant, en 1999, la possibilité d'une redescription complète de la réalité en termes impersonnels<sup>14</sup>. Placé devant la nécessité d'abandonner soit la thèse (5) – celle qui pose les personnes comme entités distinctes de leur base de réduction – soit la thèse (9) – qui défend la possibilité d'une redescription impersonnelle de la réalité – Parfit choisira la seconde alternative. Dans « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes » il soutient que, si l'ensemble de la vie psychologique des personnes *que nous sommes* résiste à une traduction en termes entièrement impersonnels, une telle description est néanmoins envisageable pour des êtres *suffisamment comme nous*<sup>15</sup>.

À quoi sert-il de parler d'êtres comme nous, *mais pas tout à fait* ? Cette expérience de pensée semble être une réplique directe à McDowell qui, dans « Reductionism and the First Person », propose un critère auquel toute théorie réductionniste devrait se plier : elle devra se garder de présupposer ce qu'elle entend expliquer. Admettant que les réductionnistes seront incapables de relever le défi, Parfit considère néanmoins qu'ils n'ont pas besoin de le relever parce que présupposer ce qu'on explique, cela peut parfois être acceptable. Parfit évoque notamment l'ordre naturel d'acquisition des concepts : les concepts de « personne » et d'« agent » sont évidemment acquis avant celui de « base de réduction ». Ne pas pouvoir formuler une théorie parce qu'on ne dispose pas encore des outils conceptuels

---

<sup>13</sup> Cassam, Q. (1991), « Kant and Reductionism », p. 77.

<sup>14</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 221-222.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 221.

nécessaires ne compte aucunement contre la validité de la théorie en question. Présupposer ce qu'on entend expliquer n'a, en ce sens, rien de problématique. Parfit évoque ensuite une possible nécessité biologique nous liant au concept de personne par-delà la simple nécessité grammaticale :

Could we have understood 'the flow of experience' before we acquired the concept of a person? This should not be taken as a question about human cognitive psychology. Perhaps we could not have learnt, as our first language, one that was wholly impersonal. But that may be only a contingent fact, since we may be genetically disposed to acquire certain concepts before certain others. Such a fact would be irrelevant here. To meet McDowell's requirement, it would be enough to show that we can coherently imagine thinkers who could understand the facts to which a Reductionist account appeals.<sup>16</sup>

C'est donc pour contourner l'éventualité d'une telle nécessité biologique que sont introduits les « Parfitiens », comme nous appellerons le peuple imaginaire de Parfit. Parler d'êtres comme nous, mais pas tout à fait, vise à mettre hors circuit le biais propre à la nature humaine qui nous attache au concept de personne comme à une illusion d'optique. Parfit pense désormais qu'il est non seulement impossible de nous départir du concept de personne, mais qu'il nous aurait également été impossible de ne pas l'acquérir<sup>17</sup>. Il envisage cependant la possibilité qu'il existe des créatures déterminées par des schèmes conceptuels métaphysiquement équivalents au nôtre, mais

---

<sup>16</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 221.

<sup>17</sup> Une question qui n'est nulle part mentionnée par Parfit, mais cruciale à l'éventail de ce que pourrait nous apprendre l'introduction des « Parfitiens », est celle de déterminer si *nous* pourrions définitivement rejeter la référence aux personnes, agents et sujets, et abandonner la première personne en tant que telle, pour adopter un langage tel que l'utilisent les Parfitiens. Parfit mentionne bien l'idée selon laquelle les Parfitiens pourraient apprendre notre langage comme deuxième manière de penser le réel, mais il ne considère nulle part l'autre question – métaphysiquement plus lourde de conséquences – à savoir si *nous* pourrions apprendre le leur.

ne faisant nulle part usage du concept de personne. Ce schème conceptuel hypothétique est appelé *Impersonal No Worse* (INW)<sup>18</sup> :

To think about reality we must use concepts, and certain truths about concepts may reveal, or reflect, truths about reality. If this impersonal scheme is incoherent, or in other ways inadequate, that might help to show what kind of entity persons are. The falsity of INW might refute the kind of view about persons that Shoemaker and I defend. That would depend, however, on the particular way in which INW were false. As in the case of Cassam's objection to IRC [Impersonal Redescription Claim], some objections would not count against our view.<sup>19</sup>

L'objection de Cassam que mentionne ici Parfit est celle selon laquelle il faut inclure les pensées formulées à la première personne dans une description complète de la réalité de sorte qu'une telle description ne peut être impersonnelle de part en part. Le réductionnisme étayé par INW contourne cette objection en construisant un schème conceptuel métaphysiquement équivalent au nôtre qui s'applique à des entités suffisamment comme nous, mais chez qui la référence à la première personne *n'existe pas*.

L'absence d'un mode de référence à la première personne chez les Parfitiens est une conséquence directe de l'absence des concepts de personne, d'agent, de sujet ou de penseur dans leur langage. Les Parfitiens ne font pas référence à eux-mêmes à travers le « je », mais se prévalent plutôt d'usages spéciaux des termes « *This* » et « *That* », où le premier terme réfère au corps, au cerveau et à la séquence d'événements mentaux que chacun est pour lui-même et où le deuxième terme réfère au corps, au cerveau et à la séquence d'événements mentaux qu'un autre serait pour lui-même. Au lieu de demander « *Did you see the fire ?* », les Parfitiens demanderaient : « *Did that include a seeing of the fire ?*<sup>20</sup> ».

---

<sup>18</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 221.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 230.

L'examen des schèmes conceptuels des Parfitiens sert en fait à défendre une version *plus subtile* de IRC – la thèse (9) de *Reasons and Persons*. C'est ainsi que s'élabore l'utilité potentielle de l'examen des Parfitiens – il s'agit en fait d'une enquête sur la nécessité métaphysique des concepts impliquant la personne, pour des entités *suffisamment comme nous* :

If these beings could think about their experiences without even having the concept of a person, or the wider concept of a subject of experience, that might help to show either that experiences do not conceptually depend on subjects, or that such dependence is not ontologically significant.<sup>21</sup>

On peut distinguer deux manières selon lesquelles une addition faite à un schème conceptuel pourrait être métaphysiquement importante chez Parfit. D'une part, une telle addition devra permettre d'expliquer certains faits condamnés à rester soit inaperçus, soit mystérieux pour un schème conceptuel qui l'exclut. La découverte de l'oxydation, celle de l'inconscient ou, plus près des problèmes qui nous occupent, l'identification du cerveau comme véhicule de la continuité psychologique, voilà toutes des inclusions conceptuelles par lesquelles un tel vide théorique est enjambé. D'autre part, l'addition comptera parmi les additions métaphysiquement décisives si le concept ajouté permet de cerner une *entité existant séparément* qui aurait été absente du schème conceptuel avant l'inclusion. Parfit concède que le schème conceptuel des Parfitiens diffère du nôtre par soustraction<sup>22</sup>, mais affirme néanmoins que la soustraction n'a aucun poids métaphysiquement décisif :

They would, I agree, be missing certain truths, since it is true that all thoughts have thinkers, and that all experiences have subjects. But this is like the truth that, for every continuous flowing of water in a certain pattern, there is a river that does the flowing. And that truth does

---

<sup>21</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 224-227.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 255.

not have to be recognized in any adequate understanding of such flowings of water.<sup>23</sup>

Reconnaître qu'un écoulement constitue une rivière, ce n'est pas autre chose que de reconnaître qu'il se conforme à un certain motif parce que la rivière n'est pas, selon Parfit, une entité *existant séparément* de l'écoulement d'eau en question. La discussion ici évoque un passage de *Reasons and Persons* où l'existence des personnes est comparée à celle des clubs ou des nations. Aux yeux de Parfit, la question de savoir si un club fraîchement recréé est le même club que celui qui a été dissous plusieurs décennies auparavant est une *question vide*<sup>24</sup>. Il s'agit d'une question vide parce qu'il est possible de connaître tous les faits à propos de la création du club, de son histoire, de ses règles et de ses membres – bref, posséder absolument tous les faits à propos du club – et de ne toujours pas pouvoir y répondre. Autrement dit, ne pas pouvoir répondre à une question vide, ce n'est pas ignorer un fait, c'est plutôt se trouver face à une question à laquelle il n'y a tout simplement pas de réponse.

Parce que les personnes, comme les clubs, ne sont pas des entités existant séparément des faits auxquels elles se réduisent, connaître tous les faits auxquels l'existence d'une personne se réduit c'est connaître tout ce qu'il y a à savoir à propos de la personne en question. Ainsi, Parfit considère le schème conceptuel des Parfitiens comme n'étant métaphysiquement *pas pire* que notre schème habituel : « *On the view about persons that I believe to be true, this scheme ought to be metaphysically no worse than ours*<sup>25</sup> ». On comprend alors pourquoi les différentes alternatives concernant l'identité personnelles – les personnes sont soit 1) identiques à un corps, soit 2) identiques à un cerveau incorporé soit 3) des *entités distinctes* d'un corps et d'un cerveau – n'ont pas d'importance métaphysique :

The choice between these views does not, I think, have much importance, partly because it does not matter who the survivor would be. Nor, I believe, do these views

---

<sup>23</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 262.

<sup>24</sup> Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*, p. 213-214.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 263.



describe three different possibilities, one of which might be the truth. They are merely different descriptions of the same part of reality, between which we should choose on other grounds. Though we may think one description to be best—perhaps because it is simplest, or because it best fits our attitudes—we should admit, I believe, that these three descriptions are all acceptable, since none is determinately false, and all sufficiently cover what our existence involves.<sup>26</sup>

Les diverses manières de comprendre l'identité personnelle sont, pour Parfit, analogues aux réponses à la question de savoir si un club est le même que celui dissout en 1950, le fait que les personnes existent ou non n'ayant pas davantage d'importance que le fait que le club reformé soit le même ou non.

Il semble alors que la thèse concernant l'*existence distincte* des personnes, pourtant chère à Parfit, ne signifie, somme toute, pas grand-chose : les personnes existent comme entités distinctes, soit, mais au sens où dire qu'elles existent ou qu'elles n'existent pas, c'est indifférent. Trancher, c'est inviter d'autres critères à la table de négociations : des critères moraux, des critères de simplicité, des critères linguistiques, mais jamais des critères visant à découvrir la réalité et les faits. Le Parfit de *Reasons and Persons*, et peut-être encore davantage le Shoemaker de « Critical Notices », semblent priver l'antiréductionnisme de tout semblant de crédibilité. Si ni la voie examinant l'existence distincte des personnes, ni celle examinant leur existence séparée ne sont des voies appropriées pour procéder à l'examen du schème conceptuel propre aux Parfitiens, l'unique voie ouverte est alors celle explorant le potentiel explicatif privilégié du concept. C'est ce que nous tenterons de démontrer dans la section qui suit.

### **De l'inutilité des concepts de personne, d'agent et de sujet**

Dans « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », Parfit discute longuement de l'utilité – ou plutôt de l'inutilité – ontologique

---

<sup>26</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 260.

des concepts de personne, d'agent ou de sujet. Nous avons déjà rencontré l'usage spécial de « *This* » et « *That* » par lequel les Parfitiens contournent le mode de référence problématique qu'est la première personne. Parallèlement au vocabulaire du « faire » accompagnant notre manière habituelle de décrire les expériences et les actions – un vocabulaire qui implique nécessairement une entité « faisante » – les Parfitiens substituent un vocabulaire du « survenir » ou de l'« avoir lieu » (*occurring in*) qui ne suppose pas l'idée d'une entité *pour laquelle* survient ce qui a lieu. La substitution est ici analogue à celle faite dans *Reasons and Persons* entre « événement » et « état mental ». Parfit se défend cependant de comprendre les expériences comme des entités pouvant survenir d'elles-mêmes au milieu de nulle part. Les Parfitiens définiraient simplement le « quelque chose » au sein duquel l'expérience survient comme n'étant rien de plus qu'un corps et une séquence d'expériences lui correspondant, une séquence dans laquelle devra s'inscrire toute expérience additionnelle<sup>27</sup>.

Parfit concède ainsi qu'au concept d'expérience correspond nécessairement l'idée d'un sujet faisant l'expérience, mais demande si d'autres schèmes conceptuels, dans lesquels ne figurent aucun concept impliquant des entités comme les personnes, les sujets et les agents, ne jouiraient pas d'une dignité théorique comparable. Les pistes qu'emprunte l'argumentation de Parfit sont nombreuses et nous ne pourrions nous attarder à chacune d'entre elles. Nous nous concentrerons sur le problème que pose le cas des individus callosotomisés (*split-brains*) au schème conceptuel des Parfitiens. La discussion de Parfit procède d'un commentaire de Christopher Peacocke à propos de l'expérience sensorielle de tels individus :

Such a person might have, in her two streams, two simultaneous and qualitatively identical experiences. These experiences, Peacocke claims, could not owe their identity only to the person who had them, their qualitative character, and the time at which they were had. That would not distinguish them. There must be something else that individuates these experiences. And that might be enough,

---

<sup>27</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 261.

without the ascription to this person, to make them the particular experiences they are.<sup>28</sup>

À partir du moment où sont reconnues, chez les individus callosotomisés, *deux séries distinctes d'expériences*, il nous faut un critère permettant de distinguer des expériences qualitativement identiques, mais numériquement distinctes – chacune advenant indépendamment, dans un hémisphère ne communiquant plus avec l'autre. Il ne suffit pas de les distinguer en référant à la personne si, comme on est normalement tenté de le dire, les deux expériences adviennent simultanément à l'intérieur d'une « même personne ». Sans postuler deux « lieux » distincts séparant ces expériences dans le cas où elles sont qualitativement identiques, on se trouvera dans l'embarras lorsqu'il sera temps d'expliquer, lorsque les expériences *ne sont pas qualitativement identiques*, comment est possible la cohabitation d'une telle contradiction.

Évidemment, le problème peut trouver une multiplicité de solutions : on peut parler, à l'exemple de McDowell, de deux sujets subpersonnels de l'expérience qui, dans une personne callosotomisée, correspondraient aux différents « flux de conscience » (*streams of consciousness*). Néanmoins, il est clair que, pour Parfit, la mention de sujets subpersonnels ne pourrait être qu'une concession faite à notre manière de parler, c'est-à-dire uniquement une façon d'organiser les faits qui ne figure pas elle-même parmi les faits (comme lorsqu'on demande, par exemple, si le club fraîchement recréé est resté le même ou non). L'essentiel, pour Parfit, est de parler de séquences distinctes au sein desquelles s'inscrit chaque expérience. Autrement dit, une fois posée l'existence de « flux de conscience » distincts, l'essentiel du travail d'explication aurait été accompli et l'ajout de sujets subpersonnels serait simplement dû à notre préférence marquée pour les entités persistantes.

On pourrait penser que ce qui nous pousse à affirmer l'existence de deux flux de conscience distincts n'est qu'une idée préétablie des conditions sous lesquelles une expérience peut avoir sens *pour un sujet*. L'existence d'expériences contradictoires à l'intérieur d'un seul et même sujet, au même moment et sous le même aspect, devant être

---

<sup>28</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 249.

d'emblée rejetée, on pose du coup l'existence de deux flux de conscience distincts. Parfit esquive ce point en rétorquant qu'il n'est pas nécessaire de penser à ce qui peut avoir un sens pour un sujet parce qu'il suffit de considérer ce qui pourrait cohabiter à l'intérieur d'un seul et même espace psychologique<sup>29</sup>.

Nous avons vu que le passage de la notion d'espace psychologique à la notion de personne ne va pas de soi, et c'est peut-être pour cette raison que Parfit considère l'interprétation fonctionnaliste de l'individuation des expériences des individus callosotomisés comme étant une menace à son schème conceptuel alternatif. Toutefois, dans la mesure où le schème conceptuel INW ne devrait pas uniquement éviter la référence aux personnes, mais également aux sujets, aux agents et aux penseurs, Parfit semble ici en accorder plus qu'il n'en saurait donner. S'il y a un grand pas à faire entre le concept d'un espace psychologique et celui de personne, le pas est encore plus grand entre le concept d'espace psychologique et celui de sujet. La proximité entre le concept d'un espace psychologique et celui de sujet menace de renverser ici le modèle favorisé par Parfit, celui de la *séquence*. Un espace psychologique ressemble davantage à un sujet qu'à une séquence et, pour la même raison, davantage à une personne qu'à une séquence. En introduisant l'idée d'un pouvoir causal, défini en fonction de son effet sur les éléments appartenant à un espace psychologique commun, le mouvement interne de l'expérience se rapproche sensiblement de celui propre à un agent passant d'une considération donnée, à un comportement approprié. À l'inverse, les séquences en tant que séquences n'ont qu'une structure temporelle – celles-ci sont composées d'éléments *qui se suivent*. Or, les comportements d'un agent ou sujet possèdent une structure plus complexe : ils s'impliquent mutuellement, sont parfois compréhensifs, souvent sensés, voire même intelligents. Si l'interprétation fonctionnaliste de l'individuation des états mentaux des callosotomisés est supérieure à celle qui explique le caractère distinct de leurs expériences en évoquant leur appartenance à des séquences différentes, on devra alors conclure qu'il existe un schème conceptuel – très proche de celui impliquant l'existence d'un sujet – métaphysiquement supérieur aux Parfitiens.

---

<sup>29</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 251.

Il se pourrait également que la distance entre la notion d'espace psychologique et celle de sujet – ou entre celle de sujet et celle de personne – soit suffisamment grande pour ne pas, après analyse, causer de problème majeur à la viabilité du schème conceptuel des Parfitiens. Or, l'existence de deux espaces psychologiques distincts individuuant potentiellement les expériences n'est pas l'unique problème que pose l'existence des individus callosotomisés au schème INW. Ce ne sont pas uniquement les expériences qui peuvent se dédoubler chez de tels individus, mais aussi les actions. Roland Puccetti donne un exemple frappant d'une telle dissonance au niveau de l'action lorsqu'il relate les actions d'un individu fraîchement callosotomisé dont la main gauche s'empresse immédiatement de défaire la ceinture, l'ayant tout juste attachée de concert avec la main droite<sup>30</sup>. Avec leur schème impersonnel, les Parfitiens sont-ils conceptuellement équipés pour saisir ce qui cloche dans ce genre de cas typiques de ce qu'on nomme « syndrome de la main étrangère » (*Alien hand syndrome*), une conséquence apparemment répandue de la callosotomie ? Nous ne prétendons pas que les Parfitiens ne pourraient jamais *expliquer* ce qui cause le syndrome de la main étrangère – l'explication causale viendra de la neurologie qui, en déterminant les rôles assumés par diverses régions du cerveau, pourra identifier où dans le cerveau se trouve le problème. Ce genre d'explication n'est en rien inadmissible à l'intérieur du schème INW. Ce que nous voudrions plutôt suggérer, c'est que, chez ces individus n'ayant aucun concept de personne, d'agent ou de sujet, la présence d'un problème ne pourrait même pas se faire sentir. En effet, afin de comprendre qu'il y a quelque chose qui ne va pas avec cette main qui n'en fait qu'à sa tête, il faut avoir accès à la notion de contrôle et d'absence de contrôle, ce qui semble particulièrement difficile à retranscrire dans le langage accessible aux Parfitiens. Il semble naturel de penser que le processus par lequel un individu se rend compte que quelque chose cloche avec sa main passe par la réalisation 1) que sa main ne fait pas ce qu'il lui commande ou 2) que sa main fait certaines choses qu'il ne lui a pas commandé. Or, dans les deux cas, la référence à une volonté individuelle, celle du possesseur de la main en question, est nécessaire pour pouvoir exprimer ce qui ne va pas.

---

<sup>30</sup> Puccetti, R. (1973), « Brain Bisection and Personal Identity », p. 344.

Autrement dit, les actes volontaires sont particulièrement difficiles à retranscrire dans un langage impersonnel.

La discussion à laquelle se livre Parfit en s'interrogeant au sujet de la description que pourraient faire les Parfitiens de leurs actions aggrave encore la situation :

My imagined beings are aware of their decisions, and of what they do. But they do not think of their decisions as made by them, or of their acts as done by them. The making of decisions, and the resulting acts, seem to them another kind of happening, distinctive only in the way in which these events are the product of practical reasoning, or, in simpler cases, of beliefs and desires. This feature of their scheme may seem obviously defective. Thoughts and experiences, we may concede, can be thought of as mere happenings. But it is hard to think that way about our decisions and our acts. This is the part of our mental lives in which, it seems, we most clearly enter in. We inject agency. Though this objection has considerable force, it could, I believe, be answered. It is only while we are making some decision that it may be hard to regard this decision as an event. When we think about our own past decisions, or the decisions of other people, it is clear that decisions are events. If we find that hard to believe while we are making some decision, that may be a perspectival illusion. Decisions are, of course, events of a special kind. But their distinctive qualities could, I believe, be recognized and expressed in an impersonal scheme.<sup>31</sup>

Pour les Parfitiens, les actes volontaires ne sont que des événements. Comment distinguer entre ces événements-ci et une gamme d'événements radicalement différents — les actes involontaires ? Difficile de tenir la distinction entre le volontaire et l'involontaire pour une simple apparence devant la détresse d'un individu ayant perdu tout contrôle sur sa main.

Un ardent défenseur des Parfitiens pourra évoquer le manque de correspondance entre deux séries d'expériences, c'est-à-dire la série

---

<sup>31</sup> Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects and Conceptual Schemes », p. 229-230.

dans laquelle figurent les intentions de bouger la main et la série dans laquelle figurent les mouvements réels de la main. Les Parfitiens peuvent-ils penser à quelque chose de tel qu'une *intention* ? S'ils le peuvent, comment comprendre que les deux séries devraient correspondre, sauf en invoquant l'idée d'un agent chez qui la volonté se traduit en action ? De plus, il vaut la peine de remarquer que, même si on réussissait un jour à élaborer un langage impersonnel dans lequel on fait sens des mouvements volontaires, il faudrait encore réussir à les distinguer des mouvements involontaires.

La question ici n'est pas de savoir s'il pourrait exister un langage impersonnel qui permettrait d'expliquer le mouvement volontaire et de le distinguer du mouvement involontaire. Cela, la neurologie le fait déjà, jusqu'à un certain point. La question est plutôt de savoir si, en élaborant « de l'intérieur » un tel langage impersonnel, Parfit n'est pas obligé d'éliminer certains aspects essentiels du « flux de la conscience » comme le pense McDowell. Si c'est le cas, il faut alors demander si l'entreprise de Parfit, visant une redescription de l'ensemble de la réalité en termes impersonnels sans aucune perte au niveau de l'explication, ne menace pas de s'écrouler. Puisque les Parfitiens ne peuvent pas avoir la notion d'un *contrôle* exercé sur leur corps, ils ne peuvent pas non plus faire l'expérience d'une *absence de contrôle* : un Parfitien atteint du syndrome de la main étrangère n'aurait qu'une prise très imparfaite sur ce qui cloche avec sa main.

On pourrait rétorquer que la capacité d'articuler, au niveau phénoménologique, le caractère distinctif d'une expérience n'est pas assez factuel pour constituer une avancée décisive au niveau métaphysique. Sans doute n'a-t-on découvert ni nouvelle substance, ni entité séparée, ni même quoique ce soit dont, ultimement, l'équivalent cérébral ne pourrait être localisé et expliqué par la neurologie et les sciences cognitives. Cependant, le fait qu'un Parfitien atteint du syndrome de la main étrangère ne pourrait se rendre compte que quelque chose ne va pas avec sa main rebelle suffit à révéler que son schème conceptuel est inférieur au nôtre, dans la mesure où c'est en partie le statut phénoménologiquement extraordinaire de tels syndromes qui motive la recherche des centres de l'action et de l'identification dans le cerveau. Autrement dit, c'est parce qu'il y a *phénoménologiquement* quelque chose d'extraordinaire qu'on soupçonne qu'il y a également *physiologiquement* quelque chose

d'anormal. En démontrant que les créatures imaginaires de Parfit ne peuvent saisir ce qui cloche avec une main hors de contrôle, nous pensons avoir démontré qu'ils ne sont pas *suffisamment* comme nous.

### Bibliographie

- Cassam, Q. (1989), « Kant and Reductionism », *Review of Metaphysics*, vol. 43, n°1, p. 72-106.
- Cassam, Q. (1992), « Reductionism and First-Person Thinking », dans K. Lennon et D. Charles, (dir.), *Reduction, Explanation and Realism*, Oxford, Clarendon Press, Oxford, p. 361-380.
- Dennett, D. (1989), « The Origins of Selves », *Cogito*, vol. 3, n°3, p. 163-173.
- Matthews, S. (2004), « Parfit's 'Realism' and his Reductionism », *Philosophia*, vol. 31, n°4, p. 531-541.
- McDowell, J. (1997), « Reductionism and the First Person », J. Dancy, (dir.), *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell, p. 230-250.
- Parfit, D. (1999), « Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes », *Philosophical Topics*, vol. 26, n°1-2, p. 217-267.
- Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Puccetti, R. (1973), « Brain Bisection and Personal Identity », *British Society for the Philosophy of Science*, vol. 24, n°4, p. 339-355.
- Shoemaker, S. (1985), « Critical Notices », *Mind*, vol. 94, n°4, p. 443-453.
- Shoemaker, S. (1986), « Introspection and the Self », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 10, n°1, p. 101-120.
- Shoemaker, S. (1996), *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.