

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 : **Armstrong, F. (2011), « "Personal Identity Is What Matters" ou l'importance de l'identité personnelle dans les luttes pour la reconnaissance », *Ithaque*, 9, p. 131-157.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque9/08Armstrong2.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>



# « Personal Identity Is What Matters » ou l'importance de l'identité personnelle dans les luttes pour la reconnaissance

Frédéric Armstrong\*

## Résumé

*Derek Parfit est célèbre pour avoir soutenu que l'identité personnelle ne comptait pas pour déterminer la survie d'une personne. Sa phrase « personal identity is not what matters » est inspirée d'une approche réductionniste de l'identité personnelle qui consiste à dire que la personne humaine se réduit à un corps, un cerveau et une série d'événements mentaux causalement liés. Dans cette optique, ce qui compte, c'est la continuité psychologique. Cet article vise à montrer que dans des dynamiques de reconnaissances (et de non-reconnaissances), l'identité personnelle peut compter dans la définition de l'identité personnelle à travers le temps ; en deux mots, que l'identité personnelle compte. Partant des conceptions narrativistes défendues par Paul Ricoeur et Charles Taylor, j'en viens à défendre une théorie constructiviste-institutionnaliste de l'identité personnelle qui prend en considération le caractère institué et construit de l'identité personnelle. Le but de cet article est donc de défendre la thèse selon laquelle l'identité personnelle compte pour dans les réflexions éthiques et politiques.*

En se penchant sur les questions liées à l'identité personnelle, on aperçoit rapidement l'ambiguïté de l'objet philosophique associé à l'expression « identité personnelle ». En fait, peut-être devrions-nous même parler d'objets au pluriel. Premièrement, on peut se concentrer sur ce qui fait l'identité (au sens de *mêmeté*) d'une personne. En d'autres mots, on se demande ce qui fait qu'un objet *personne* est identique à un autre objet. Deuxièmement, l'expression « identité

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

personnelle » peut faire référence à l'identité en tant que caractéristique (ou qualité, ou capacité) d'une personne, ce que Paul Ricoeur a nommé identité-ipséité. On concentre alors l'analyse davantage sur une définition de l'entité *personne*<sup>1</sup>. Dans cette optique, on ne se concentre plus sur une relation entre des objets (ou d'un objet à lui-même travers le temps), mais bien sur les caractéristiques de l'objet *personne* spécifiquement.

Le but de cette étude n'est pas de déterminer quelle acception du terme « identité personnelle » est plus philosophiquement « intéressante » ou plus utile à l'étude de ce qu'est une personne. L'idée est davantage de souligner d'entrée de jeu que les deux façons d'analyser le problème de l'identité personnelle sont nécessaires à une juste compréhension de la problématique. On ne peut comprendre l'identité personnelle sans comprendre ce que ces deux termes peuvent nous dire. Pour faciliter la compréhension de ces deux types de réflexion sur l'identité personnelle, j'emploierai l'expression « réflexion sur l'identité-mêmeté » (RIM) pour désigner le premier et « réflexion sur la personne » (RP) pour le second. Le pari de cet article est de faire de cette distinction un rapport dialectique plutôt qu'une vaine opposition.

Nous aimerions faire une dernière précision méthodologique s'impose avant d'aller plus avant dans l'exposition de la thèse de cette étude. En ce qui a trait à la *formation ou à la constitution* de l'identité personnelle, on peut s'intéresser à ce qui permet de dire qu'une personne *P*, en temps *T*, est identique à la personne qui se trouve en temps *T'* : on se demande alors comment l'identité d'une personne perdure dans le temps. On pourrait décrire cette dernière perspective comme monadique, c'est-à-dire qu'elle se concentre sur l'objet pour et en lui-même.

Mais on peut aussi poser la question de l'identité personnelle *in situ*, c'est-à-dire dans une société, ou dans une communauté linguistique. La réflexion sur l'identité personnelle ne prend dès lors son sens qu'à partir d'une réflexion qui ne considère plus

---

<sup>1</sup> Cette distinction entre identité-mêmeté et identité comme concept (ou identité-ipséité) est thématisée par Paul Ricoeur (1990), « L'identité personnelle et l'identité narrative », in *Soi même comme un autre*, p. 137-166. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la section « Charles Taylor et Paul Ricoeur : même combat ».

exclusivement la personne en tant qu'individu. Nous aurions alors une perspective que nous nommerons *dyadique*.

Encore une fois, la perspective adoptée dans cette étude est dialectique. La thèse, inspirée de la pensée de Arto Laitinen, est qu'une réflexion sur l'identité personnelle ne peut être ni strictement *monadique*, ni strictement *dyadique*<sup>2</sup>.

La thèse de cette étude est donc que la perspective réductionniste de l'identité personnelle, présente dans la pensée de Parfit, ne rend pas bien compte de l'objet « personne » (ou du « soi »). Selon moi, cette approche manque la cible en se consacrant trop à l'analyse de la personne en tant qu'objet compréhensible en soi et pour soi et trop peu à la dimension sociale de l'identité. Après avoir exposé brièvement la thèse de Parfit ainsi qu'une critique qui lui est adressée, nous suivrons un chemin qui nous mènera jusqu'à une perspective institutionnelle et constructiviste de l'identité personnelle, sans manquer de souligner l'importance du caractère dialogique que les conceptions narrativistes mettent en exergue. C'est à la suite de cette réflexion que le titre de ce travail, qui est pour tout lecteur assidu de Parfit une erreur, prendra tout son sens.

## 1. Parfit et la position réductionniste de l'identité personnelle

Derek Parfit s'est rendu célèbre parmi ceux et celles qui réfléchissent aux questions qui concernent l'identité personnelle en soutenant une thèse audacieuse, pour ne pas dire provocatrice : « *personal identity is not what matters* »<sup>3</sup>. Si la question de l'importance que revêt l'identité personnelle est d'abord et avant tout une question morale, ce sur quoi nous reviendrons en conclusion, il faut voir quelles prémisses ontologiques et quelle conception de l'identité personnelle permettent à Parfit d'arriver à cette conclusion<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Laitinen, A. (2007), « Sorting out Aspects of Personhood », p. 250.

<sup>3</sup> Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, (3<sup>e</sup> partie).

<sup>4</sup> On pourrait cependant, comme le fait Kristin Korsgaard, inverser cet ordre et souligner que la position métaphysique de Parfit sur l'identité personnelle succède à sa position morale : le réductionnisme de Parfit n'aurait pas alors le caractère de prémisses, mais de justification. Voir Korsgaard, K. (1989), « Personal Identity and the Unity of Agency », p. 101-132.

Parfit défend une thèse réductionniste de l'identité personnelle. Cela veut dire que l'identité personnelle est réductible à une série de qualités et de caractéristiques qui peuvent être décrites de manière tout à fait impersonnelle – il n'y a pas de « fait supplémentaire », c'est-à-dire d'une entité qui existerait indépendamment de ces propriétés impersonnelles<sup>5</sup>. On peut opposer schématiquement et grossièrement la position réductionniste à une position non-réductionniste comme celle de Descartes. Selon la thèse non-réductionniste de Descartes, la personne serait une substance pensante qui existerait indépendamment du corps. Or, selon Parfit, la plupart d'entre nous auraient des intuitions non-réductionnistes qui nous empêcheraient de voir que l'identité personnelle n'est pas si importante. Mais avant de revenir à cette tension, examinons les effets de cette thèse sur les réflexions sur l'identité-mêmeté (RIM) et sur les réflexions sur les personnes (RP).

Pour ce faire, il faut expliciter ce que Parfit entend par « thèse réductionniste de l'identité personnelle ». Il soutient que l'existence d'une personne « *just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events*<sup>6</sup> ». Or, pour décrire mon corps, mon cerveau et les événements mentaux et physiques que j'ai vécus, on n'a pas besoin d'une entité « Frédéric » qui existerait indépendamment de ces caractéristiques. En d'autres mots, il n'y a, pour Parfit, rien de « personnel », c'est-à-dire d'essentiellement et d'inaliénablement lié à *mon existence à moi*, qui soit nécessaire pour une description juste de l'entité « Frédéric ».

Notons au passage que Parfit soutient aussi une thèse qui pourrait sembler contradictoire avec la précédente selon laquelle « *a person is an entity that is distinct from a brain and body, and such series of events*<sup>7</sup> ». Selon cette thèse, une personne serait une entité qui a un corps et un cerveau ; il y aurait donc toujours *quelque chose comme une personne* même réduite à sa plus simple expression. Mais comme un État qui ne peut pas exister sans ses citoyens, nous dit Parfit, une personne ne peut pas exister séparément de son corps et de son esprit.

Mais alors, dirions-nous à Parfit, s'il n'y a rien de particulier et d'essentiel à ma personne, comment pouvons-nous rendre compte de

---

<sup>5</sup> Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, p. 210.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>7</sup> *Ibid.*

l'identité à travers le temps ? Qu'est-ce qui nous permet de dire hors de tout doute que je suis la même personne qu'hier et que demain, s'il n'y a pas une chose qui perdure ? Ce sont là essentiellement les questions de base des RIM. Or, dans la lignée de Locke, Parfit soutiendra que ce qui compte dans l'identité-mêmeté de la personne, c'est la continuité psychologique.

Certains philosophes soutenant aussi une thèse réductionniste de l'identité personnelle ont pour leur part favorisé un critère de continuité physique à partir d'une thèse physicaliste (« *people are their bodies* »<sup>8</sup>). Cependant, nous verrons que le but de Parfit – montrer que « *personal identity is not what matters* » et que ce qui compte est précisément une relation de continuité psychologique – conditionne son choix d'un critère psychologique. Parfit vise à nous mettre à l'épreuve et à démontrer que nos inquiétudes par rapport à la mort, par exemple, troublent notre jugement sur l'identité personnelle. Pour ce faire, il élabore une série d'expériences de pensée, dont le célèbre cas de la téléportation.

Une personne, imaginons qu'elle s'appelle Frédérick, est transportée sur Mars à l'aide d'une technologie logiquement concevable, même si elle est aujourd'hui techniquement impossible<sup>9</sup>. Cette technologie consiste à prendre une « photo » de la structure physique *et* psychologique de la personne avant de détruire le corps pour la télécharger vers Mars sous forme d'ondes radio. Est-ce que la personne qui se retrouve sur Mars est *la même personne*<sup>10</sup> ?

Il faut reconnaître que l'expérience de pensée de Parfit permet de tester nos intuitions sur ce qui fonde l'identité personnelle (au sens des RIM), et ce malgré tous les défauts qu'on peut trouver aux expériences de pensées en général. Intuitivement, on pourrait croire que la personne qui se (re)trouve<sup>11</sup> sur Mars est la même que celle sur la Terre, car on spécifie que l'individu conserve la même psychologie

---

<sup>8</sup> Thomson, J.J. (1997), « People and their bodies », p. 202-229.

<sup>9</sup> Sur la distinction entre logiquement impossible et techniquement impossible, voir Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, p. 200.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 200-201.

<sup>11</sup> Le « re » est entre parenthèse, sinon cela impliquerait que c'est la même personne, ce qui ne doit pas être assumé.

et un corps en tout point similaire<sup>12</sup>. On pourrait cependant croire que je meurs et qu'une nouvelle personne est créée sur Mars, car ce n'est pas exactement le même corps – il n'est pas numériquement un et singulier qualitativement. Qu'est-ce qui nous dit alors que la personne sur Mars est la même que celle sur Terre ?!

Ajoutons une autre difficulté à l'expérience de pensée. Une semaine après la première téléportation, Frédéric se prépare à vivre une expérience similaire. Seulement, cette fois-ci, la machine est défectueuse et ne détruit pas le corps de Frédéric sur Terre ; elle ne fait que l'abimer assez sérieusement pour assurer sa mort d'ici à une semaine. La copie sur Mars, elle, est en parfait état. On a maintenant un Frédéric-Terre à l'article de la mort et un Frédéric-Mars qui se porte très bien. C'est ce que Parfit a nommé la téléportation avec embranchement. Nous aurions alors deux personnes qui seraient identiques en tout point et qui coexisteraient. Mais qui est le vrai Frédéric ?!

On imaginera alors qu'on annonce à Frédéric-Terre qu'il va mourir dans une semaine. Dans une conversation téléphonique avec Frédéric-Terre, Frédéric-Mars lui dirait que cela ira bien et qu'il va continuer à vivre sa vie comme il(s) l'ont toujours voulu, etc. Mais dans ces circonstances, est-ce que Frédéric-Terre devrait s'inquiéter pour sa survie ?

Parfit nous répondrait alors que Frédéric-Terre n'a aucune bonne raison de s'inquiéter pour sa survie, parce que ce qui compte pour la survie d'une personne *ce n'est pas l'identité personnelle*, mais bien la continuité psychologique.

\*\*\*

J'ai volontairement arrêté abruptement cette section pour laisser au lecteur la chance de respirer et de saisir toute l'étrangeté d'une telle thèse. Je crois sincèrement que la plupart des gens peuvent ressentir de la sympathie pour Frédéric-Terre et s'inquiéter avec lui de sa survie. Cette inquiétude n'est pas non plus fondée, comme le pense Parfit, sur le fait que nous supposons une entité qui existerait

---

<sup>12</sup> Parfit fait une distinction entre les tenants des critères physique et psychologique « *narrow* » et « *wide* » qui n'arriveraient pas aux mêmes conclusions dans le cas de la téléportation, mais je ne poursuivrai pas l'analyse dans cette direction, je me contente de suivre le raisonnement de Parfit sur ce qui compte.

indépendamment de notre psyché et qui disparaîtrait à notre mort – ce serait là le biais anti-réductionniste mentionné plus haut. Je crois donc, et c'est cela que j'essaie de démontrer dans cet article, que nous savons (ou nous pensons savoir) que la vie d'un individu, et par extension son identité personnelle et sa survie en tant que tel, n'implique pas que lui.

J'entends donc montrer, à l'aide de la critique élaborée par Stephen White<sup>13</sup>, que la thèse de Parfit part à la dérive au moment où ce dernier refuse (oublie ?) de reconnaître que certains faits qui nous définissent, en tant que personne, ne sont pas déterminés de manière autonome. C'est à cause de cette critique que les perspectives narrativistes et constructivistes sont privilégiées dans ce travail. Gardons donc en tête que, si l'identité personnelle peut être indéterminée et moins importante au niveau monadique (individuel), son caractère social, dialogique et institutionnel lui redonne une importance que Parfit ne semble pas reconnaître.

## 2. La critique de Stephen White

La thèse de White est assez simple et permet de faire un lien intéressant entre la position de Parfit et la perspective constructiviste-narrativiste défendue dans ce travail. La stratégie de White sera de relever les malaises soulevés par différentes expériences de pensée pour montrer que ce qui les cause n'est pas nécessairement lié à une défense implicite d'une thèse non-réductionniste de l'identité personnelle. Selon lui, rejeter toute la faute dans la cour du non-réductionnisme nous empêcherait de voir les tensions inhérentes à la perspective réductionniste parfitienne<sup>14</sup>.

L'idée est que le réductionnisme de Parfit est beaucoup trop fort, car il semble soutenir que ce qui fait l'identité d'une personne est uniquement lié à cette seule et unique personne. Il faudrait au contraire, pour bien rendre compte de l'identité personnelle, prendre en considération des critères internes *et* externes (c'est-à-dire les

---

<sup>13</sup> White, S. (1989), « Metapsychological Relativism and the Self », p. 298-323.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 301.

relations qu'une personne entretient avec d'autres qu'elle-même) qui définissent *la survie d'une personne en tant que telle*<sup>15</sup>.

Force est de constater, selon White, qu'il n'y pas que des manières autonomes d'être défini en tant que personne. Nos relations avec d'autres individus définissent et orientent constamment notre compréhension de nous-mêmes et la vision que nous avons de notre présent et de notre futur. Il y a, bien entendu, une façon autonome de définir qui nous serons dans le futur ; nous pouvons choisir nos actions, nous pouvons réfléchir par nous-mêmes à la position que nous allons adopter dans telle ou telle situation. Dans le cas de la téléportation, par exemple, on peut très bien imaginer Frédéric-Terre penser, avant d'être téléporté, poser tel ou tel geste une fois arrivé sur Mars – Frédéric-Terre et Frédéric-Mars seraient donc en continuité psychologique, selon une construction autonome de l'identité (au sens de RP). Cela reviendrait à dire que Frédéric-Terre survivrait ou du moins que ce qui compte (en l'occurrence la continuité psychologique) serait conservé.

Il faut toutefois reconnaître l'importance de certaines relations qui nous définissent en tant que personne et sur lesquelles les personnes n'ont pas de prise directe : on dira de ces relations qu'elles fondent la personne de manière non autonome<sup>16</sup>. On peut facilement imaginer que Frédéric a une femme, des enfants, bref des relations qui le définissent en tant qu'individu singulier. En plus d'autres personnes, White souligne que « *an important source of knowledge about our future behavior stems from our knowledge of our future environment*<sup>17</sup> ». Or nous avons peu ou pas de contrôle direct sur notre environnement ; on ne peut que le connaître et s'y opposer, ou encore s'y plier. N'empêche qu'il y a un donné qui est toujours déjà là et qui participe à la construction de notre identité. Or dans tout cela Frédéric n'est pas défini de manière « autonome ».

Concentrons-nous maintenant sur le cas de la téléportation avec embranchement. De notre point de vue (dans lequel la téléportation est clairement impossible), il est difficile d'imaginer Frédéric-Terre et Frédéric-Mars conserver tous deux les relations qui le(s) définis(sent) en tant que personne. Il semble aller de soi que la femme

---

<sup>15</sup> White, S. (1989), « Metapsychological Relativism and the Self », p. 309.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 312.

de Frédérick-Terre ne peut pas avoir deux maris... Mais accordons à Parfit qu'il est logiquement concevable, dans un monde où la téléportation est envisageable et qu'en plus elle a la fâcheuse tendance à engendrer des copies coexistantes, que la femme de Frédérick-Terre puisse accepter sa mort pourvu que Frédérick-Mars partage avec lui un lien de continuité psychologique. La relation serait donc maintenue.

Mais portons l'expérience à l'extrême. Disons que la machine déraile au point qu'elle n'envoie pas une copie sur Mars, mais une copie à chacune des plateformes de téléportation de la Terre (on imagine qu'il y en a beaucoup). Comme rien dans l'expérience de pensée de Parfit nous empêche d'ajouter cette possibilité, on est forcé de dire que Frédérick serait en continuité psychologique avec chacune des copies. Mais est-ce qu'il pourrait vraiment alors avoir la même relation avec ses proches ? Ainsi, une relation non-autonome, qui le définit en tant que personne (RP), est clairement mise en danger par un clonage massif, bien que la continuité psychologique de Frédérick et ses copies soient conservées (RIM). L'incertitude quant à sa survie qu'il aurait avant l'opération n'aurait donc pas nécessairement sa source dans ses intuitions non-réductionnistes. Il relèverait tout simplement du fait que Frédérick se sait défini, et ce, dans bien des sphères de sa personnalité, par des éléments sur lesquels il n'a aucune prise et qui sont dès lors non-autonomes.

On voit donc qu'on peut critiquer le réductionnisme de Parfit sans nécessairement s'appuyer sur une thèse anti-réductionniste. Mais juste avant d'explorer les thèses narrativistes qui nous amèneront plus loin qu'une simple critique adressée à Parfit, notons, en passant, deux idées présentées par White qui permettent de continuer le chemin, amorcé par la description de la thèse Parfit, vers une thèse constructiviste et narrativiste de l'identité personnelle.

Premièrement, prenons pour acquis que la téléportation est possible dans un monde X. Or, dans ce monde, les gens s'entendent pour dire que la téléportation est un moyen de transport et non pas seulement une machine à faire et envoyer des copies de personnes. De telle sorte que, si l'on défend l'idée selon laquelle la définition de ce qu'est une personne ne relève pas seulement de phénomènes autonomes, on peut très bien concevoir que « *in a society in which*

*teletransportation is interpreted as transportation, it is transportation*<sup>18</sup> ». Pour les gens de cette société, il n'y aurait donc pas de question à se poser, Frédéric-Mars serait la même personne que Frédéric-Terre<sup>19</sup>. Il y aurait donc quelque chose comme une culture, un cadre institutionnel ou un schème sociolinguistique qui pourrait avoir une influence sur la conception de la personne tant pour les RIM que les RP. Nous allons voir ce que cela implique dans la prochaine section.

Finalement, citons pour une dernière fois White :

The perspective of others is *a* significant, if not *the* significant, component of our internalized self-image. Other people, real or imagined, and internalized, are an important part of our psychological continuity and of our own access to ourselves.<sup>20</sup>

Cette phrase prendra tout son sens dans la section qui suit grâce aux thèses narrativistes de Paul Ricoeur et de Charles Taylor.

### 3. Paul Ricoeur et Charles Taylor : deux critiques de Parfit

*Sources of the Self*<sup>21</sup> de Charles Taylor et *Soi-même comme un autre*<sup>22</sup> de Paul Ricoeur sont parus à un an d'intervalle, soit en 1989 et 1990 respectivement. Il est d'ailleurs frappant de constater la ressemblance de leur position sur l'identité personnelle et de leurs critiques à l'endroit des thèses réductionnistes, en particulier celles de Parfit, de l'identité personnelle. Les deux thèses seront donc traitées en parallèle pour le bien de cette discussion sur la théorie narrativiste de l'identité personnelle.

---

<sup>18</sup> White, S. (1989), « Metapsychological Relativism and the Self », p. 314.

<sup>19</sup> Même si, selon l'adage, les voyages forment la jeunesse, on peut accepter qu'il soit rare que le mode de transport joue un rôle pertinent dans cette formation identitaire...

<sup>20</sup> White, S. (1989), « Metapsychological Relativism and the Self », p. 321.

<sup>21</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the self: the making of the modern identity*.

<sup>22</sup> Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*.

### 3.1. Une vision narrativiste de l'identité personnelle

Un mot tout d'abord sur l'appellation « narrativiste » attribuée à ces penseurs de l'identité personnelle. Les deux auteurs donnent une très grande importance à l'*interprétation* – la même qu'on pourrait faire d'un texte littéraire, par exemple – dans l'autocompréhension du soi (de la personne)<sup>23</sup>. Une personne, un soi, a accès à son « histoire », à son sens, par l'auto-interprétation, une sorte d'« herméneutique du soi ». Or, cette autocompréhension ne peut pas se faire en dehors d'une communauté qui donne les outils socio-linguistiques d'autocompréhension aux personnes, comme on ne peut interpréter un texte sans faire référence à son contexte d'énonciation. Dès lors, un individu est mené à se comprendre lui-même à partir d'un langage, d'une grammaire, de cadres et de sens (« *frameworks and meanings* »), bref d'un environnement socio-linguistique qui existe indépendamment de la personne. On voit là la proximité des positions narrativistes avec la critique que formule White à l'endroit de Parfit. À partir de ces structures de sens, la personne se raconte à elle-même et raconte aux autres son autobiographie.

Il y a aussi dans le phénomène de l'autocompréhension (*self-interpretation*) le fait qu'un individu ne se connaît lui-même qu'à partir d'une situation morale qui a une histoire, une historicité. Ainsi, on ne se connaît qu'à partir d'où l'on vient et d'où l'on va et cette orientation, qui se développe comme un récit, se fait à partir d'une vision du bien et d'un sens moral aigu<sup>24</sup>. Ce dernier phénomène est même, selon Taylor, *nécessaire* pour ne serait-ce qu'*avoir* une identité<sup>25</sup>. Sans récit, sans langage et sans partage, il n'y aurait tout simplement pas d'identité, au sens des RP. Nous verrons aussi quelles conséquences cette vision narrative de l'identité personnelle a pour les RIM. Ce sont donc cette sensibilité pour l'interprétation et la vision de l'identité personnelle conçue comme une histoire qui permettent de donner l'appellation narrativiste à la position de Taylor et Ricoeur.

---

<sup>23</sup> Voir Taylor, C. (1985), « Self-interpreting Animals », p. 45-76.

<sup>24</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 47.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 47.

### 3.2. *Identité-mêmeté et identité-ipséité*

Une distinction, qui a déjà été évoquée en introduction, doit être ici thématifiée avant d'aller plus avant dans l'exposition des thèses de Ricoeur et Taylor. La distinction et éventuellement la dialectique entre l'identité-mêmeté et l'identité-ipséité nous permettront de mieux comprendre le débat sur l'identité personnelle et la position que j'adopterai en regard de cette distinction orientera la position que je défends en conclusion<sup>26</sup>.

L'identité-mêmeté (en anglais *sameness*) est ce qui permet de dire qu'une chose est identique à une autre. Il semble donc que lorsqu'on parle de « permanence dans le temps », on ne fasse référence qu'à cette conception de l'identité. Ainsi, on pourrait dire qu'un gland est identique au chêne, car il participe au même système, au même ensemble. Il faut donc qu'il y ait un principe qui nous permette d'identifier un invariant.

L'identité-ipséité (en anglais *selfhood*), que j'ai rendu par l'être-personne dans ce texte et qui peut aussi être appelée l'identité du soi, n'est pas la mêmeté (tant au sens numérique qu'au sens qualitatif)<sup>27</sup>. Ricoeur, souligne que la confusion entre les deux termes est ce qui empêche les positions, comme celle de Parfit, qui oublie le caractère narratif de l'identité-ipséité de bien rendre compte de l'identité personnelle. Pour Ricoeur donc, la recherche de l'identité-ipséité revient à la recherche d'un *qui* qui sous-tendrait toujours, de manière permanente, la question *qui suis-je ?*.

Cet invariant identitaire peut être associé à ce que Ricoeur appelle le caractère, c'est-à-dire une série de traits caractéristiques contractés ou acquis par habitude ; ou encore il peut être (a)perçue dans la « parole donnée », équivalent d'une promesse qu'on fait aux autres et qui assure donc une certaine cohérence et continuité dans notre action. Il n'a pas cependant à être postulé comme existant indépendamment du corps et du cerveau de l'individu.

Finalement, selon Ricoeur, sans cette distinction et sans la définition d'un soi qui traverse le temps grâce à une « médiation narrative », la question de l'identité personnelle, conçue seulement au

---

<sup>26</sup> Le développement de cette distinction est tiré de Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, p. 140-150.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 140.

niveau de l'identité-mêmeté, « se [perd] dans les arcanes de difficultés et de paradoxes paralysants<sup>28</sup> ». C'est que pour Ricoeur le soi se crée une identité en entretenant un dialogue avec des normes, des valeurs, une communauté, etc.. C'est d'ailleurs ce que nous verrons dans la section qui suit.

### 3.3 L'identité comme dialogue et self-interpretation

On peut déjà entrevoir que pour Ricoeur et Taylor l'être humain est essentiellement, en tant que personne ou agent moral, un être social. Or comme la société nous fournit (impose ?) une série de structures de sens qui donnent un cadre d'analyse et qui nous permettent de nous comprendre nous-mêmes et de nous présenter à la face du monde. Or selon une position narrativiste, faire une description de la personne sans faire référence à ces structures serait tout simplement incohérent<sup>29</sup>.

Si Parfit ne nie certainement pas la nature sociale de l'être humain, Ricoeur et Taylor font un pas de plus en soutenant que la sociabilité, le langage et les schèmes normatifs d'une société sont *constitutifs* de la personne<sup>30</sup>. Cette thèse en RP est clairement opposée à la thèse réductionniste de l'identité personnelle de Parfit. Pour Ricoeur et Taylor, il est tout simplement illogique, voire absurde, de chercher à définir la personne en ne faisant référence qu'à ses caractéristiques individuelles et impersonnelles. L'existence d'une personne ne consiste pas uniquement en un corps, un cerveau et des événements causalement liés. De même qu'on doit concentrer notre analyse de la personne sur sa *self-interpretation* pour comprendre son identité, il faut aussi comprendre le cadre sémantique dans lequel cette personne évolue.

Bien entendu, cette approche risque d'être taxée de subjectivisme, d'historicisme, voire de relativisme. Si l'on donne une si grande importance à l'autocompréhension et aux structures normatives d'une

---

<sup>28</sup> Le développement de cette distinction est tiré de Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, p. 150.

<sup>29</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 30.

<sup>30</sup> Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 165 et Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 27.

société, on n'a pas de critère objectif pour définir hors de tout doute ce qu'est une personne (RP) et ce qui détermine son identité à travers le temps (RIM)<sup>31</sup>.

Ricoeur et Taylor ont chacun une réponse à cette critique. Chacune des réponses met de l'avant une objection épistémologique à la recherche d'objectivité, au sens *positiviste* du terme. Premièrement, pour Taylor, c'est la nature ontologique de l'objet personne (le contexte sociolinguistique est *constitutif* de l'identité personnelle) qui ne permet pas un traitement objectiviste de l'entité personne : la personne n'est pas un objet comme les autres. Deuxièmement, pour Ricoeur, une approche qui élimine le rapport à soi et l'expérience d'appartenance à son corps élude les conditions même de la compréhension de l'identité personnelle. La position des deux auteurs sur cette question sera traitée de manière séparée dans la section qui suit.

### 3.4. Contre l'objectivisme et le réductionnisme

#### 3.4.1 *Le soi comme objet de recherche scientifique*

Au début de *Sources of the Self*, Taylor oppose sa position à ce qu'il nomme une tendance naturaliste. Selon cette vision, il faudrait analyser la personne en tant qu'objet comme un autre sans s'empêtrer dans des réflexions métaphysiques et ontologiques sur la vraie nature des personnes<sup>32</sup>. Cette tentation, nous dit Taylor, est due à une recherche de scientificité et de rigueur intellectuelle. Ainsi, le point de vue individuel sur la morale et sur les schèmes normatifs d'une société serait, selon ces penseurs, un épiphénomène de la pensée en général ; l'autocompréhension ne serait qu'un point de vue subjectif sur le monde et ne participerait que de manière contingente à la constitution de la personne en tant que sujet<sup>33</sup>. Or, nous l'avons déjà mentionné pour Taylor, la *self-interpretation* est précisément constitutive de l'identité personnelle d'un individu.

Cette confusion serait due, selon Taylor, à une mauvaise compréhension de l'objet personne. Pour Taylor, il y aurait quatre

---

<sup>31</sup> Attention, je ne veux pas ici sous-entendre que Parfit défend une thèse positiviste et naturaliste en l'opposant à la position narrativiste.

<sup>32</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 19.

<sup>33</sup> Taylor, C. (1985) « Self-interpreting animals », p. 47.

thèses qui définiraient la manière avec laquelle on devrait étudier un objet scientifique :

1. The object of study is to be taken 'absolutely', that is, not in its meaning for us or any subject, but as it is on its own ('objectively').
2. The object is what it is independent of any descriptions or interpretations offered of it by any subjects.
3. The object can in principle be captured in explicit description.
4. The object can in principle be described without reference to its surroundings.<sup>34</sup>

Sachant que Taylor soutient que l'identité d'une personne ne peut se comprendre sans faire référence au cadre et au sens (« *frameworks and meanings*») fournis par une société, il n'est pas difficile de constater que ces quatre critères ne peuvent pas du tout s'appliquer à l'objet personne. Dans le cas des deux premières thèses, il faudrait laisser tomber le phénomène de compréhension de soi, phénomène essentiellement subjectif ; cela est impossible selon Taylor. On peut aussi douter raisonnablement de la possibilité même théorique de la troisième thèse, car une personne semble être un objet bien trop complexe et équivoque pour laisser place à une description tout à fait explicite. Finalement, comme la personne se comprend par et dans le langage et qu'un langage ne peut pas exister sans une communauté qui l'a en partage, la quatrième thèse est impossible à appliquer à l'étude des personnes, car il faut comprendre la communauté de langage pour comprendre la sémantique et la grammaire du soi et de la *self-interpretation*. La personne serait donc un objet qui ne se laisserait pas décrire selon la conception des objets de la science. L'approche naturaliste n'est donc pas appropriée pour les réflexions sur le soi. Or, comme cette dernière, le réductionnisme tend à vouloir analyser les personnes en vase clos, ce qui est rigoureusement problématique pour Taylor.

---

<sup>34</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 34.

3.4.2. L'importance de « l'expérience d'appartenance à soi »

L'opposition épistémologique de Paul Ricoeur est assez similaire à celle de Taylor et elle a en plus l'avantage, pour ce travail, de s'appliquer plus directement à la pensée de Derek Parfit. Reprenons tout d'abord la définition d'une thèse réductionniste de l'identité personnelle : la description d'une personne et de son identité à travers le temps se réduit à une série de qualités physiques et psychiques qui peuvent être décrites de manière tout à fait impersonnelle. Il n'y a pas de *moi qui existe séparément du corps, du cerveau et d'événements mentaux*.

Selon Ricoeur, on réduit ainsi abusivement le concept de personne tout en réduisant le vocabulaire même de la question de l'identité personnelle. On parle désormais des expériences comme des événements mentaux indépendants. Pour Paul Ricoeur, ce vocabulaire élude la mienneté des expériences<sup>35</sup>. Il n'y a plus *mon corps à moi, mes expériences à moi* : il y a plutôt un corps quelconque et des événements quelconques. Ainsi, on laisse tomber le caractère subjectif de l'être-au-monde pour se concentrer sur une description impersonnelle et objective de l'identité. Il y a là un grave problème pour Ricoeur : n'y a-t-il pas une véritable perte de sens quand on en vient à dire « cela pense », plutôt que « *je pense* »<sup>36</sup> ? Les deux phrases ne veulent tout simplement pas dire la même chose. Il y aurait donc quelque chose dans le concept même de personne qui serait liée une expérience d'appartenance à soi et à une communauté. Or, ces expériences personnelles seraient intraduisibles dans une vision réductionniste de l'identité personnelle.

Finalement, Ricoeur trace une dernière critique de la vision de Parfit qui a des conséquences autant morales qu'épistémologiques. Discutant les expériences de pensées de Parfit, Ricoeur en vient à souligner que pour ce dernier la personne humaine, conçue selon un critère psychologique de l'identité personnelle, se réduit à un *cerveau manipulable*<sup>37</sup>. Ce « rêve technologique », qui est non seulement moralement répréhensible, laisse tomber ce que Ricoeur nomme un « invariant existentiel de la corporéité et de la mondanéité<sup>38</sup> » qui est

---

<sup>35</sup> Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, p. 158.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 179.

nécessaire à la possibilité d'imputer à une personne un comportement ou une promesse, cela même qui permet, selon Ricoeur, de décrire pour une personne une certaine permanence dans le temps (RIM). On ne peut donc pas se connaître, en tant que personne, sans prendre pour acquis que nous existons dans *ce* corps qui est le nôtre et dans *ce* monde qui existe indépendamment de nous.

### 3.5. Conséquences de la position narrativiste

Ce que la position narrativiste nous a permis de mettre en lumière c'est le caractère toujours situé de l'identité personnelle. Nous avons aussi saisi toute la complexité des questions de l'identité personnelle dans la différenciation entre l'identité-mêmeté et l'identité-ipséité thématisée par Paul Ricoeur. Au final, ce que je voulais mettre de l'avant en exposant la position narrativiste de l'identité personnelle, c'est la place prépondérante de la compréhension de soi dans la définition et la constitution de l'identité personnelle. L'enjeu était de démontrer que la thèse de Parfit (« *personal identity is not what matters* ») devait être nuancé à l'aune du rapport d'un soi à sa propre personne et aux autres qui a certainement une grande importance dans la définition de ce qu'est être une personne. L'identité personnelle conçue à la manière de Taylor et Ricoeur pourrait donc être considérée comme *importante*. Elle serait importante non seulement dans le fait qu'on a besoin d'un cadre normatif, *constitutif de l'identité personnelle*, pour donner un sens (*meaning*) à notre vie et d'un invariant, d'une permanence dans le temps, qui permet de promettre et de partager notre vie avec les autres.

Notons toutefois que la relation de continuité psychologique de Parfit peut satisfaire ces critères, c'est pourquoi je ferai intervenir dans le débat la position constructiviste qui donne, selon moi, un poids plus important à la notion de personne conçue comme institution.

Cependant, même si la sensibilité pour le rapport au temps et à la communauté du soi nous a permis d'élaborer une critique pertinente de la position réductionniste de Parfit, il n'est pas évident d'éviter

l'écueil (s'il en est vraiment un) du fictionnalisme<sup>39</sup>. En effet, on pourrait facilement rétorquer à Taylor et Ricoeur que leur construction théorique est bien intéressante, qu'elle prend au sérieux la *self-interpretation*, mais qu'au final, elle n'est peut-être que fictive. Ce serait là un argument qui irait dans le sens de la thèse morale de Parfit. En effet, si le soi, la personne, ne sont en fait qu'une fiction utile et pratique pour nous, mais qui n'ont par définition aucune réalité empirique, l'identité personnelle (au sens de RP) ne peut pas être ce qui est le plus important pour la survie. C'est d'ailleurs pour cela que Parfit s'en remet à la relation de continuité psychologique : on peut en rendre compte, même si elle n'est pas fondée ontologiquement, même si elle n'est pas associée à une entité singulière. Ainsi ce qui compte c'est la relation de continuité psychologique et non pas l'identité personnelle.

Je refuse toutefois cette vision fictionnaliste de l'identité personnelle en m'inspirant des thèses constructivistes comme celles défendues par Arto Laitinen. La prochaine section consistera donc en une critique d'une position narrativiste fictionnaliste. Ce sera la dernière étape de la voie vers la thèse audacieuse défendue dans ce travail selon laquelle *personal identity really does matters*.

#### **4. Arto Laitinen : l'identité personnelle dans la lutte pour la reconnaissance**

J'espère démontrer dans la section qui suit que les positions narrativistes et constructivistes (modérées) peuvent être analysées dans leur complémentarité plutôt que dans leur opposition. L'avantage de la perspective narrativiste est de mettre en exergue toute l'importance de l'interprétation de soi et des schèmes sémantiques et normatifs dans la construction du sujet, conçue comme une personne. L'approche constructiviste nous mènera quant à elle à réfléchir, non plus sur l'autocompréhension, mais directement sur les relations (les luttes) de reconnaissance qui peuvent constituer

---

<sup>39</sup> La position fictionnaliste est loin d'être un écueil pour tout le monde. En effet, Daniel Dennett s'en réclame explicitement dans Dennett, D. (1986), « The Self as a Center of Narrative Gravity » : « This would be an utterly mysterious and magical prospect (and hence something no one should take seriously) *if the self were anything but an abstractum* », p. 281.

le sujet d'une manière analogue à la constitution interprétative de l'identité personnelle.

La thèse qui est défendue dans cette section se décline en trois parties. Premièrement, il s'agit de démontrer plus précisément comment s'articule la complémentarité des positions narrativistes et constructivistes. Nous verrons ensuite comment cette approche hybride nous permet de mettre en échec le constat fictionaliste de Dennett. Finalement, nous dégagerons l'importance de la reconnaissance comme phénomène constitutif de l'identité personnelle, ce qui sera le dernier échelon vers la défense de la thèse selon laquelle l'identité personnelle importe.

#### *4.1. Un constructivisme hybride et modéré comme complément au narrativisme*

Prenons premièrement le temps d'exposer ce que serait un constructivisme fort pour ensuite traiter de la position de Laitinen. Un constructiviste extrême soutiendrait qu'il n'y a rien, dans la réalité, qui ne soit *une personne*. Une personne ne serait qu'un concept formel, qu'une institution, qui serait attribuée à une chose, en l'occurrence un être humain, bien qu'on ne soit pas obligé de se limiter à l'humanité, puisque le concept de personne peut avoir été construit de n'importe quelle façon. Selon cette approche, la dynamique de la reconnaissance, c'est-à-dire l'acte de reconnaître à un être son intégrité morale et individuelle, ferait littéralement advenir l'être-personne de l'objet en question<sup>40</sup>.

Il y a cependant de graves implications morales à cette thèse. Imaginons une société sexiste ou raciste où l'on considérerait que les minorités ethniques et les femmes sont des êtres inférieurs qui ne méritent pas d'être appelées des « personnes ». Or, si l'on suit la thèse extrême du constructiviste, ce déni de reconnaissance équivaldrait au déni de leur valeur morale des femmes et des minorités, en tant que personne<sup>41</sup>. Comme c'est la reconnaissance qui « construit » l'être-personne des sujets, les femmes et les minorités ne seraient pas des

---

<sup>40</sup> Laitinen, A. (2002), « Interpersonal Recognition : A Response to Value or a Precondition of Personhood ? », p. 474.

<sup>41</sup> Laitinen, A. (2007), « Sorting out Aspects of Personhood », p. 249.

personnes. C'est pour cette raison que Laitinen considère ce constructivisme radical comme tout à fait problématique. En effet, pour Laitinen, il faut qu'il y ait dans l'être humain quelque chose d'intrinsèquement moral qui fonderait *a priori* (c'est-à-dire avant le jugement et la reconnaissance de l'autre) l'être-personne d'un individu et donc sa valeur morale.

Laitinen privilégie donc une position constructiviste plus modérée qui laisse une place importante à la perspective monadique de l'analyse de l'identité personnelle. Il y aurait en effet deux façons de concevoir l'identité personnelle : une monadique, l'autre dyadique<sup>42</sup>. Nous avons vu avec Parfit une position monadique ; une personne consiste en *un corps, un cerveau et des événements mentaux*. Il n'y a rien là sur le caractère dialogique (ou dyadique), donc nécessairement fondé sur le rapport avec un autre que soi, que la perspective narrative de Taylor et Ricoeur a mis en évidence.

En optant pour une approche mixte du problème de l'identité personnelle, Laitinen reconnaît que « *a person is someone with certain capacities, and with certain relations to others*<sup>43</sup> ». Or, comme Taylor et Ricoeur, Laitinen reconnaît le caractère *constitutif* de la relation à l'autre, j'oserais dire qu'il ne fait que montrer qu'il y a, en plus de la dynamique d'auto-interprétation comme fondatrice de l'identité personnelle, un vecteur qui vient de l'extérieur, de la société, de l'autre, qui attribue, par la reconnaissance, une identité personnelle pleinement actualisée<sup>44</sup>.

On peut modéliser la thèse modérée et hybride (monadique et dyadique) de Laitinen de la manière suivante : les capacités à être une personne donnent à un individu une valeur normative qui engage à la reconnaissance, donc au respect de la valeur de cette personne. Dans cet exemple, les capacités sont comprises de manière monadique : on ne les saisit que dans l'individu. Ensuite, la reconnaissance, phénomène essentiellement dyadique, vient sceller l'être-personne d'un individu. Schématiquement nous avons donc  $C \rightarrow N \rightarrow R$  (où les flèches ne sont pas des implications logiques, mais simplement des liens)<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Laitinen, A. (2007), « Sorting out Aspects of Personhood », p. 249.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 258.

Cependant, sous cette forme, on ne peut pas rendre compte du fait que la reconnaissance participe à la constitution des capacités nécessaires à être une personne. En effet, au cours de notre apprentissage d'une langue et d'une culture, bref dans notre acquisition des traits nécessaires à la formation d'une personne au sens plein du terme, on doit être reconnu, encouragé, par nos parents et nos pairs<sup>46</sup>. Laitinen invoque donc la clause de la potentialité des capacités pour rendre compte de ce phénomène sans tomber dans le constructivisme extrême ; on suppose qu'un enfant a le potentiel pour acquérir les capacités nécessaires pour être une personne. Cela entraîne une valeur morale pour cette personne potentielle et une reconnaissance subséquente. Le schéma précédent peut entrer en jeu à partir de là et nous avons au final :  $C_p \rightarrow N_p \rightarrow R_p \rightarrow C \rightarrow N \rightarrow R$ . La reconnaissance vient donc compléter l'actualisation de la personne : la personne peut exister, au moins potentiellement, sans reconnaissance, mais elle n'est pleinement personne que lorsqu'elle est reconnue.

La thèse de Laitinen vient donc compléter la position narrativiste en montrant que certains traits de l'identité personnelle ne peuvent *tout simplement pas émerger de la self-interpretation*. Prenons par exemple le cas de Vincent Van Gogh. La phrase « Vincent Van Gogh est un grand peintre » est vraie, si on laisse tomber une discussion plus proprement esthétique pour se contenter du langage ordinaire. On peut donc dire que le prédicat « grand peintre » fait partie de l'identité personnelle de Vincent Van Gogh, au sens des RP. Mais le fait est que la vérité de cette phrase serait beaucoup plus difficile à vérifier si Vincent Van Gogh avait lui-même dit, de son vivant : « Je suis un grand peintre ».

Cet exemple met de l'avant que dans le cas de la célébrité – mais ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres – c'est seulement la dynamique de reconnaissance qui peut constituer certaines caractéristiques d'un sujet-personne<sup>47</sup>. Notons toutefois qu'il fallait que Van Gogh soit effectivement un grand peintre pour qu'on puisse éventuellement lui reconnaître tout le talent qu'il avait. Il faut cependant reconnaître que ce n'est qu'à partir d'une reconnaissance

---

<sup>46</sup> Laitinen, A. (2007), « Sorting out Aspects of Personhood », p. 261-262.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 474-475.

sociale que le prédicat « grand peintre » a fait partie de l'identité de la personne « Vincent Van Gogh »<sup>48</sup>.

En plus de cette thèse en RP, on peut aussi voir une conséquence pour les RIM. En effet, la phrase « Vincent Van Gogh est un grand peintre » n'a été vraie qu'après la mort de Vincent Van Gogh. Est-ce à dire que le terme « Vincent Van Gogh » ne réfère plus aujourd'hui à la même personne que lorsqu'il était vivant ? Je crois que non, et cela relève de l'importance qu'a la reconnaissance venant d'autrui. Le prédicat « grand peintre » n'a de sens que comme construction dialogique et inscrite dans des schèmes normatifs sociétaux. Cela n'en fait pas moins un prédicat qui peut être vrai (encore une fois, je ne veux pas entrer dans une discussion normative en esthétique sur le goût et la valeur d'un œuvre d'art). On a, bien entendu, besoin d'un substrat auquel attribuer la caractéristique « grand peintre », mais on ne peut pas se fier qu'à une analyse de l'individu Vincent Van Gogh pour en connaître toutes les caractéristiques.

Ainsi, la thèse constructiviste permet de rendre compte des phénomènes sociaux qui constituent les caractéristiques d'une personne, sans qu'elle n'ait été incluse dans le processus d'attribution. Il n'y a pas, dans le cas Vincent Van Gogh, d'autocompréhension qui pourrait être à l'origine du trait d'identité personnelle « grand peintre ». Nous verrons en conclusion que c'est cette thèse du constructivisme qui me permet de soutenir que l'identité personnelle a une certaine importance. Mais encore une fois, on n'a toujours pas pu mettre de côté le caractère fictionnelle de l'identité personnelle.

#### *4.2. Une perspective institutionnelle de la personne contre la position fictionaliste*

Selon Daniel Dennett, les personnes définiraient leur soi de façon narrative, comme un auteur pourrait le faire avec ses personnages. Le soi est pour Dennett une abstraction, une fiction qui nous est utile dans notre rapport aux autres. Le soi est en quelque sorte le centre de gravité de l'identité narrative<sup>49</sup>. L'identité narrative, qui s'exprimerait dans le récit de notre vie, ne serait en fait que l'histoire d'un soi que la personne serait amenée, consciemment ou non, à mettre de l'avant.

---

<sup>48</sup> Laitinen, A. (2007), « Sorting out Aspects of Personhood », p. 474-475.

<sup>49</sup> Dennet, Daniel (1992), « The Self as a Center of Narrative Gravity ».

Mais dans tous les cas, le soi ne renvoie à rien de réel. Comme le centre de gravité n'est qu'une fiction qui nous permet de prévoir le comportement d'un objet, notre soi nous permet d'adopter un comportement plus ou moins constant.

Étant donné ce caractère fictionnel, il n'est pas du tout impossible de penser qu'une personne ait plusieurs soi<sup>50</sup>. En effet, si l'on s'en tient à la définition du soi comme étant une histoire que l'on raconte et que nous construisons au fur et à mesure de notre vie, on peut très bien imaginer qu'une personne ait plusieurs vies. Si l'on peut entrevoir ce que cela veut dire dans la vie de tous les jours, en analysant les fluctuations de nos comportements selon les situations et les personnes qui nous entourent, il semble y avoir une preuve empirique irréfutable de la possible multiplicité des soi : le cas des personnes atteintes d'un trouble de personnalités multiples (TPM).

En effet, les gens qui souffrent de cette maladie ont plusieurs personnalités qui n'ont souvent pas connaissance l'une de l'autre, qui ne partagent donc pas émotions, mémoires, etc. Pour reprendre les termes de Parfit, les différentes personnalités d'un malade ne sont pas nécessairement en continuité psychologique. Il n'est pas étonnant dans ce contexte, que la théorie de Dennett, qui semble sous-entendre qu'il peut y avoir plusieurs personnes dans un seul et même corps, ait été mobilisée dans un plaidoyer pour défendre la non-responsabilité des personnes atteintes de TPM accusées de crimes<sup>51</sup>.

Dans un texte qui traite du problème légal des personnes atteintes du DPM, Sinnott-Armstrong et Behnke, exposent trois causes dans lesquelles les personnes accusées n'ont pas pu plaider la non-responsabilité en vertu du fait qu'ils avaient plusieurs personnalités. Il y aurait en fait trois différents tests pour juger de la responsabilité d'une personne atteinte de TPM : 1) il faut évaluer si la personnalité dominante au moment du crime peut être jugée apte à un procès ; 2)

---

<sup>50</sup> Dennet, Daniel (1992), « The Self as a Center of Narrative Gravity ».

<sup>51</sup> Sinnott-Armstrong, W. et S. Behnke (2001), « Criminal Law and Multiple Personality Disorder: The Vexing Problems of Personhood and Responsibility ».

il faut évaluer si la personne hôte peut être jugée ; 3) il faut évaluer la responsabilité pour toutes les personnalités<sup>52</sup>.

Après une longue discussion contre la thèse de Elyn Saks, selon laquelle les personnes atteintes de TPM sont « généralement non-responsables », les auteurs concluent que même s'il y a plusieurs personnalités, il n'y a qu'une personne et elle peut être jugée responsable, selon les circonstances.

Selon les auteurs, le fait qu'il semble y avoir plus d'une personnalité ne change rien au fait que, pour l'institution juridique, il ne peut y avoir qu'une personne qui commette un crime. Cela peut être artificiel et n'être fondé que sur une posture institutionnaliste quant au concept de personne. Mais au final, « *as skeptics admit, the law constructs artificial categories in many areas. If skeptics are correct, criminal law's concept of a person would be an additional category and one that is unavoidably artificial*<sup>53</sup> ». Comme on doit condamner ou innocenter une personne, on ne peut le faire qu'en utilisant le corps comme marqueur d'une seule personne, même si métaphysiquement on peut arguer qu'il y a dans ce corps plusieurs personnes. La décision de l'institution en est une pratique, mais elle peut avoir des conséquences sur l'identité personnelle.

En gardant à l'esprit la position constructiviste de Laitinen, qui donne un pouvoir *constitutif à la reconnaissance*, force est de constater que même si l'on admet que le concept de personne est un artifice qui n'a pas vraiment d'existence observable, le fait que les institutions juridiques reconnaissent ou non une personne a des conséquences réelles et empiriques. Ainsi, on peut dire que la personne est une institution. Or une institution, même si elle n'a pas de forme « matérielle », existe bel et bien et n'a rien d'une fiction.

#### *4.3. La reconnaissance (ou la mal-reconnaissance) comme phénomène d'individuation*

Nous avons déjà vu que l'être-personne, comme le genre, comme l'identité nationale ou n'importe quel autre trait de caractère d'un être humain, peut être dit socialement construit. Mais ne laissons pas

---

<sup>52</sup> Sinnott-Armstrong, W. et S. Behnke (2001), « Criminal Law and Multiple Personality Disorder: The Vexing Problems of Personhood and Responsibility », p. 280.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 295.

tomber le postulat narrativiste de l'auto-compréhension comme constitutive de l'identité personnelle. L'individu se constitue une identité à partir de sa *self-interpretation* et participe au récit de sa vie. Toutefois, si l'identité personnelle est floue, indéterminée, car le rapport dialogique qu'on cultive avec soi même dans l'auto-interprétation n'est pas sans erreurs et sans incertitudes, la thèse que je souhaite défendre, c'est qu'en situation de reconnaissance (ou de mal-reconnaissance) l'identité personnelle est tout sauf indéterminée. Comme le montraient les cas de crimes commis par des personnes atteintes de désordre de personnalités multiples, l'institution juridique ne peut pas se permettre d'entrer dans des débats métaphysiques sur l'identité personnelle : elle *fixe* l'identité d'une personne.

Or, la notion de personne, étant un concept juridique, donc institutionnel, est donnée d'avance et est en quelque sorte imposée par l'institution juridique. Il en va de même pour d'autres caractéristiques qui peuvent être « imposées » par autrui. Quand le juge prononce la sentence, une personne *devient* criminelle ; quand le juge accepte la thèse de l'aliénation mentale, l'accusé *devient* « fou ». De la même façon, les juges qui ont déclaré coupables les personnes accusées dans les cas présentés par Sinnott-Armstrong et Behnke, ont fixé leur identité personnelle. Ainsi, dans notre rapport avec les autres et avec les institutions sociétales, notre identité peut être fixée en dehors de notre contrôle. Dès lors que cette identité qui nous est renvoyée par le monde extérieur ne nous convient pas, on peut entrer dans ce que Taylor appelait une « crise d'identité » ou encore dans une « lutte pour la reconnaissance ». C'est pour ces raisons, que j'explicitai dans la conclusion qui suit immédiatement, que je soutiens que l'identité personnelle *is what matters*.

## Conclusion

Je l'avoue, le choix de mon titre est un peu polémique. Comme il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain, il faut reconnaître que la thèse morale de Parfit n'est pas complètement problématique. Si la phrase « *personal identity is not what matters* » a quelque chose de choquant, il faut quand même respecter la tentative de relativiser l'importance morale du *self-interest* au détriment de la générosité et de

l'oubli de soi dans les relations avec les autres. Comme il n'y a rien d'incommensurable entre les personnes, on ne peut pas se cacher derrière la *self-interest* pour justifier des comportements égoïstes.

Toutefois, comme j'ai tenté de le montrer, on n'est pas, en tant que personne, défini uniquement dans un strict rapport de soi à soi. En d'autres mots, on ne peut pas parler seulement de l'identité-mêmeté, il faut bien rendre compte de l'identité du soi, de l'identité-ipséité, du *qui parle* et non pas seulement du *quoi parle*. Comme la position narrativiste nous l'a montré, on a besoin d'un cadre normatif et d'un univers socio-linguistique pour se connaître soi-même et se projeter dans l'avenir, c'est ce cadre qui permet l'identité (du soi) et l'identité à travers le temps. Nous avons besoin d'un invariant personnel pour être imputables de nos actions et pour donner notre parole. Mais encore là, on pourrait se contenter de la personne comme fiction utile pour l'agir morale.

La position constructiviste nous a toutefois montré que la dynamique de reconnaissance participe à la constitution d'une personne complète et actualisée. Je suis peut-être allé plus loin que Laitinen en soutenant une vision institutionnaliste du concept de personne. Cette dernière perspective nous permet de concevoir la possibilité qu'une figure d'autorité puisse octroyer à un individu des caractères définis et inéluctables sans son consentement. Il faut aussi reconnaître que dans bien des cas le mal-être d'un individu ne vient pas tant de l'octroi d'une caractéristique plutôt qu'une autre que d'un déni de reconnaissance.

Ainsi, si l'on suit l'approche que j'ai défendue, on peut concevoir qu'une personne vit un grave conflit intérieur quand l'image qui lui est assignée par sa communauté entre en contradiction avec l'image qu'elle a d'elle-même ou encore si cette image est tout simplement dégradante en soi.

Dans les contextes où les membres d'une minorité nationale, d'une minorité culturelle ou ethnique revendiquent une reconnaissance de leur identité propre ; quand une femme revendique l'égalité des sexes ; quand un jeune adolescent est harcelé par ses pairs à cause de l'identité sexuelle qu'on lui reconnaît ; bref, dans tous les contextes où l'identité d'une personne est en jeu, en tant qu'enjeu moral et politique, l'identité personnelle, conçue comme une construction dialogique avec la communauté, est importante. Ainsi,

quand on considère que l'identité personnelle peut être fixée par un tiers et quand cela impose un cadre pour l'auto-compréhension, on ne peut pas la rejeter du revers de la main comme le fait Parfit. En ce sens très précis, je crois qu'on peut dire que l'identité personnelle a une certaine importance, pour ne pas dire une importance certaine.

### Bibliographie

- Dennett, D. (1986), « The Self as a Center of Narrative Gravity », dans F. Kessel, *et al.*, *Self and Consciousness : Multiple perspectives*, Hillsdale, Erlbaum, p. 275-288. (reproduit sur Internet : <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/selfctr.htm>, consultée le 7 novembre 2010.)
- Korsgaard, K. (1989), « Personal Identity and the Unity of Agency : A Kantian Response to Parfit », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n°2, p. 101-132.
- Laitinen, A. (2007), « Sorting out Aspects of Personhood », *Journal of Consciousness Studies*, 14, n°5-7, p. 248-270.
- Laitinen, A. (2002), « Interpersonal Recognition : A Response to Value or a Precondition of Personhood ? », *Inquiry*, p. 463-478.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Sinnott-Armstrong, W. et S. Behnke (2001), « Criminal Law and Multiple Personality Disorder : The Vexing Problems of Personhood and Responsibility », *Southern California Interdisciplinary Law Journal*, vol. 10 n°2, p. 277-296.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the self : the making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor, C. (1985), « Self-interpreting Animals », dans *Human Agency and Language, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 45-76.