

# LA THEORIE DE L'IDENTITE PERSONNELLE DE PARFIT

Pascal Engel

Université de Paris-Sorbonne

Paru en polonais et en français in

*Podmiotowosc i tozsamosc*, ed. J.

Migasinski, Université de Varsovie, 2001, 121-129

Dans son livre *Les sources du moi*, Charles Taylor appelle la conception de l'identité personnelle de Locke celle d'un « moi ponctuel », qui « se définit en faisant abstraction de toute visée constitutive et donc de toute identité ». C'est, nous dit-il, « l'exemple parfait ... de la manière dont l'affirmation de l'individu moderne a engendré une conception fautive du moi » à laquelle il assimile la conception utilitariste de l'individualisme contemporain.<sup>1</sup> A cette notion ponctuelle du moi, il oppose celle de l'identité comme « orientation » qui implique selon lui une référence à un projet moral et à une communauté. Taylor voit dans la conception de l'identité personnelle proposée par le philosophe britannique Derek Parfit dans son livre *Reasons and Persons*<sup>2</sup>, reconnu comme étant l'un des livres les plus importants de philosophie morale des dernières décennies, un héritier direct de celle de Locke. Parfit est conduit précisément à refuser la notion d'identité personnelle, et à la réduire, à l'instar de Locke, à des continuités psychologiques. Paul Ricoeur, a, lui aussi, dans *Soi même comme un autre*, critiqué cette conception. Il lui reproche de

---

<sup>1</sup> C. Taylor, *Les sources du moi*, tr.fr. Paris, Seuil 1998, p.73-74

<sup>2</sup> Oxford, Oxford university Press, 1984

réduire l'« *ipséité* » du moi à la « *mémeté* », en perdant tout ce qu'il y a de « narratif » et la dimension éthique de l'identité du moi.<sup>3</sup>

Je trouve ces jugements de Taylor et de Ricoeur étonnants, parce que Parfit fait précisément ce qu'ils lui reprochent de ne pas faire : il place directement le problème de l'identité personnelle dans le contexte éthique, et se pose la question de savoir si notre notion usuelle de personne et de sujet personnel, qui a des projets pour lui-même, est adaptée à notre vie éthique. Et il répond par la négative, en soutenant une théorie de la non-identité du moi, qui lui paraît conforme à une éthique utilitariste bien conçue : si nous voulons maximiser le bonheur du plus grand nombre et tenir compte en particulier des biens futurs des générations futures, nous devons, selon lui, adopter une conception dans laquelle ce qui « compte » (*matters*) n'est pas notre *propre* identité, mais celle des autres « personnes », conçues, précisément, comme n'étant que des personnes collectives, et non pas des petits individus « ponctuels » égoïstes. Il est compréhensible que Taylor et Ricoeur veuillent défendre une conception de l'identité *personnelle* dans laquelle la personne comme projet se retrouve dans ses visées vers le futur et son passé. Mais alors ils doivent bien rendre compte du fait que ces personnes peuvent être, à travers le temps, identiques à elles-mêmes, et présupposer un concept quelconque d'identité personnelle. Autrement dit, ils font contre Parfit une pétition de principe, qui se manifeste bien par le fait qu'ils ne jugent même pas bon de discuter les arguments et les concepts précis que Parfit propose. Que la conception de l'identité personnelle de Parfit ne plaise pas à Taylor et Ricoeur est une chose, mais on ne s'en débarrasse pas simplement en l'écartant d'un revers de la main.

A mes yeux, la difficulté de la conception de Parfit vient d'ailleurs. Elle vient de la thèse, qui va de pair avec son « réductionnisme » quant à l'identité personnelle, selon laquelle on pourrait décrire tous les faits du monde de

---

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 137-165

manière totalement « impersonnelle » sans jamais rencontrer des personnes ou des moi. Au contraire, il me semble que la référence à un Je est indispensable, et qu'il n'est pas possible d'éliminer purement et simplement le point de vue subjectif pour accéder au type de vision « bouddhiste » que Parfit prétend proposer. Mais montrer cela passe par un examen détaillé des arguments de Parfit, et par la reconnaissance du défi considérable qu'il oppose à toute conception « personnelle » de la subjectivité.<sup>4</sup>

## I

Le réductionnisme de Parfit s'inscrit bien, comme le disent Taylor et Ricoeur, dans le droit fil de conceptions de l'identité personnelle comme celle de Locke et de ses divers critiques empiristes (Hume, Butler, Mill) et dans le cadre de la philosophie analytique contemporaine de l'esprit (Perry, Lewis, Williams, Shoemaker, Wiggins)<sup>5</sup>. Une théorie de l'identité personnelle en ce sens traite habituellement de trois sortes de questions. La première est celle du critère de l'identité en question (elle ne doit pas être circulaire) et se demande en général si les critères sont psychologiques (les personnes sont-elles des entités mentales ?) ou physiques (sont-elles des corps ?), voire biologiques (les personnes sont-elles des espèces naturelles ?). La seconde est celle des conditions de la persistance dans le temps de ces entités spéciales que semblent être les personnes. La troisième porte sur ce qui compte dans une personne (nous-mêmes, ou autrui ?). C'est dans ce troisième sens que la question de l'identité personnelle se rattache à l'éthique, car le terme de « personne », comme le disait Locke, est un terme « juridique » (*forensic*) : on

---

<sup>4</sup> J'ai déjà traité de ces sujets dans mon livre *introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La découverte, 1994, ch. 7. L'éclairage que j'adopte ici vise à placer plus nettement la position de Parfit dans son cadre éthique.

<sup>5</sup> On trouvera une excellente introduction à ces théories dans S. Ferret, *Le philosophe et son scalpel*, Paris, Minuit 1991

impute à des personnes des responsabilités, et on ne les impute précisément pas à des êtres qu'on ne considère pas comme des personnes.

La théorie réductionniste consiste dans la conjonction des trois thèses suivantes :

- (i) l'identité d'une personne dans le temps consiste seulement en certains faits particuliers ;
- (ii) ces faits peuvent être décrits sans présupposer l'identité de la personne en question, de manière purement « impersonnelle » ;
- (iii) l'existence d'une personne consiste seulement en l'existence d'un corps et d'un esprit, et dans l'occurrence d'une série d'événements mentaux et physiques connectés.

La thèse que Parfit appelle « antiréductionnisme » ou « conception complexe » quant aux personnes nie ces trois thèses, et soutient qu'il y a un « fait supplémentaire » par rapport à ces continuités. Ce fait, selon Parfit, est la conception qu'il identifie comme étant celle du sens commun, mais aussi du dualisme cartésien des substances, qu'il appelle « conception simple ». Il faut cependant distinguer aussi deux formes de réductionnisme : un réductionnisme physique, selon lequel les continuités d'événements sont physiques et suffisantes pour garantir l'identité et l'unité d'une personne, et un réductionnisme psychologique, selon lequel seule une continuité psychologique est suffisante. Le terme « suffisante » est essentiel. Selon l'antiréductionnisme, la réponse à la question : « Dans telles ou telles circonstances, X est-il la même personne que Y ? » ne peut pas être indéterminée ou affaire de degré. Au contraire, pour le réductionniste, cette question peut être indéterminée. (Parfit 1984, p.213). Selon Parfit, dans certains cas, peut-être même dans tous les cas, la question : « X est-il identique à Y ? » est vide. Cette conséquence vaut quel que soit le critère, physique, ou psychologique, que l'on

adopte. Mais selon Parfit, le critère psychologique est suffisant, pour les raisons suivantes :

- 1) contre Locke, Parfit soutient que le critère n'a pas à être strictement mémoriel. D'autres états psychologiques assurent tout autant la continuité, comme par exemple la relation entre l'intention et l'acte, ou les croyances et les désirs ;
- 2) le critère de Locke faisait appel à des continuités mémorielles directes : il y a connexion mémorielle directe entre deux personnes X et Y, ou deux stades d'une même personne, si et seulement si X peut se souvenir des mêmes expériences que Y. Parfit considère qu'une seule connexion psychologique, même faible, est suffisante pour assurer la continuité. Quand il y a suffisamment de telles connexions psychologiques, Parfit dit qu'il y a connectivité *forte* entre les états psychologiques de deux personnes (on va voir que c'est un point essentiel : la connectivité peut, en quelque sorte chevaucher deux lignes personnelles, et passer de vous à « moi ») ou d'une seule personne. Mais la relation d'identité personnelle, si c'est une relation d'identité, doit (outre réflexive et symétrique) être *transitive*. Au contraire la connectivité, même forte, n'est pas transitive : l'événement  $e_1$ , peut être connecté à l'événement  $e_1$ , et ce dernier à l'événement  $e_2$ , mais il ne s'ensuit pas que  $e_2$  soit connecté à  $e_3$ . Il y a cependant une relation qui peut être transitive : celle de *continuité psychologique*. Si X est fortement connecté à Y, et Y fortement connecté à Z, et si les chaînes de connectivité se chevauchent suffisamment, alors on peut dire qu'il y a *continuité psychologique*, et que la relation est transitive. Cette définition ne suffit cependant pas à assurer la continuité en un sens intuitivement correct. Je peux, par exemple, avoir des souvenirs sans qu'ils soient *mes* souvenirs : par exemple si on me soumet à l'hypnose, ou si j'ai ce souvenir simplement par témoignage, je peux avoir le sentiment de *me* souvenir de quelque

chose sans que ce soit *moi* qui en suis la cause. Si par exemple un Big Brother du type de celui imaginé par Orwell me persuade que les choses que je crois avoir vues ne se sont pas en réalité passées ainsi, ou si un lavage de cerveau stalinien me persuade que des choses que je crois avoir vues n'ont jamais eu lieu du tout, je suis dans un cas de ce genre. Ces types de souvenirs, que Parfit appelle, à la suite de Shoemaker, des « quasi-souvenirs » ne sont des souvenirs authentiques. Il nous semble les avoir, il nous semble que *quelqu'un* les a eus, et qu'ils sont causalement liés à une expérience, mais ce n'est, pour ainsi, ni la bonne personne qui les a eus, ni la bonne chaîne causale. En fait tout le réductionnisme de Parfit va reposer sur la thèse selon laquelle ces quasi-souvenirs sont possibles, ce qui signifie qu'il faut, selon lui, dissocier la notion de souvenir de celle d'un Je qui les a. Parfit admet néanmoins le caractère indexical de ces souvenirs : ils sont autoréférentiels au sens où « se souvenir de X » est toujours lié à un point de vue personnel ou à un Je. En ce sens Parfit ne nie pas la thèse que Shoemaker appelle « immunité des expériences à la première personne (ou des pensées indexicales) à la méso-identification » : un jugement que *a* est F, par exemple, est immunisé contre l'erreur au sens où il n'est pas possible que le sujet sache qu'une chose *a* est F, mais se trompe en jugeant que *a* est F, parce qu'il identifie faussement la chose qu'il sait être F comme étant *a*. Ainsi un amnésique peut ignorer qui il est (ne plus se souvenir son nom, par exemple) mais il ne peut pas ne pas rapporter à *lui* les choses qui lui arrivent. A ce stade, la conception de Parfit reste compatible avec la thèse kantienne selon laquelle même si nous ne souscrivons à l'idée d'un moi qui serait la référence de toutes nos pensées, l'unité de la conscience doit néanmoins accompagner toutes nos représentations.

Et pourtant Parfit rejette la conception kantienne. il le fait en modifiant la notion de quasi-souvenir sur la relation causale qui devrait, selon cette condition, m'unir à mes souvenirs. Cette condition suppose qu'il y a des

causes *normales* ou appropriées des souvenirs. Mais Parfit admet des causes non normales. Il suffit, selon lui, que les chaînes causales soient *fiabiles*. Un sujet peut donc avoir des quasi-souvenirs même en présence de situations où ceux-ci ne sont pas causés par l'état normal des relations entre un cerveau et son environnement. Ce sont les cas de science-fiction, rendus célèbres par la littérature analytique, où par téléportation à la Star Trek ou par clonage automatique je me trouve reconstitué avec mes souvenirs sur une autre planète par quelque mystérieux dispositif physique. Tout le monde admet, Parfit y compris, que ces expériences de pensée sont douteuses, et que nos intuitions peuvent aller dans un sens où dans un autre. Le partisan de la conception simple peut arguer qu'elles présupposent ce qui est en question, à savoir l'unité du moi. Et surtout, comme l'a montré Bernard Williams, ces expériences présupposent que la continuité psychologique dépend, ou survient (*supervenies*) sur la continuité *physique*. Imaginez qu'un savant fou vous dise qu'il va vous torturer épouvantablement mais qu'il vous dise aussi que vos souvenirs vont être effacés, en sorte que vous ne vous souviendrez plus de votre « moi » passé, et qu'en ce sens – selon la conception psychologique – ce ne sera plus *vous* qui souffrirez : aurez-vous envie de vous prêter à l'expérience ? Il y a peu de chances.<sup>6</sup> A cela Parfit répond par des expériences de pensée où la continuité physique n'est, à la différence de celle-ci, que partielle. Il admet que les continuités psychologiques dépendent, ou surviennent sur, des continuités physiques, mais pas qu'elles s'y réduisent.<sup>7</sup> Peut-être faut, comme l'a suggéré Nozick, dire dans ce genre de cas que le choix est plus ou moins arbitraire quant à savoir quel individu sera continu ou non avec moi, et qu'il faut choisir le « meilleur candidat » à la continuité.<sup>8</sup> En tout

---

<sup>6</sup> Bernard Williams, « the Self and the Future », in *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge university Press, 1971.

<sup>7</sup> C'est là évidemment une thèse sujette à controverse, selon la manière dont on construit cette relation de survenance. cf. J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

<sup>8</sup> R. Nozick, *Philosophical Explorations*, Harvard, Harvard university Press, 1981.

état de cause, les cas « problématiques » montrent, selon Parfit, l'inanité de nos intuitions « simples » quant à l'identité personnelle, et la nécessité de les réviser. Mais une identité vague, non transitive, est-elle encore une *identité* ? Non. C'est une conséquence que Parfit admet parfaitement. « Ce qui compte », selon lui, ce n'est pas l'identité, mais la *continuité* et la survie. Par conséquent des personnes initialement « distinctes » peuvent, selon lui, partager des continuités psychologiques : une fois celles-ci établies, la question de savoir *qui est qui* ne compte plus.

Il serait trompeur de considérer ici que les thèses de Parfit sont simplement des thèses descriptives, et qu'il se livre à une enquête seulement factuelle : comme s'il allait, à la manière de Hume, chercher le moi dans ses représentations, et en constatant l'impossibilité de le trouver, concluait qu'il n'existe tout simplement pas, qu'il n'y a pas de « fait supplémentaire » au delà des continuités psychologiques. Nombre de critiques de Parfit se sont mépris sur cette allure « métaphysique » de sa thèse, qui a l'air d'être un simple renversement humien ou « lichtenbergien » du cartésianisme et du moi-substance, réduit à un amas d'idées sans support. En fait les thèses de Parfit sont au moins aussi évaluatives et normatives qu'elles sont descriptives. Si le moi ne compte pas, c'est parce qu'il *n'a pas* à compter, dans la perspective d'une morale utilitariste. Mais il importe de bien voir de quelle morale utilitariste il va s'agir. L'utilitarisme classique procède par addition et agglomération des utilités individuelles égoïstes, et définit la notion d'intérêt d'abord pour des personnes séparées, puis pour des groupes d'individus. Il rencontre alors deux problèmes majeurs. Le premier est celui des comparaisons *interpersonnelles* d'utilité : comment comparer les utilités d'un individu avec celles d'un autre ? Comment admettre que ce qui est utile pour X le sera nécessairement pour Y ? Et on sait que ce problème est l'une des croix de la doctrine. Le second est celui des comparaisons

*intrapersonnelles* d'utilité : comment s'assurer que l'utilité pour *une* personne en un temps  $t$  sera identique à celle qu'aura le même individu au temps  $t'$ , par exemple à un moment ultérieur de son existence ? Parfit propose une révision radicale de ces principes de la théorie classique. A partir du moment où ce n'est plus *nous* qui comptons, mais des continuités psychologiques suffisamment grandes, rien ne nous oblige plus à considérer les comparaisons d'utilités comme *inter*-personnelles ni comme *intra*-personnelles. Si mes intérêts, ou ce qui compte, n'est plus lié à *moi*, mais à une personne qui a des continuités psychologiques suffisamment grandes avec moi, voire des personnes dont les liens psychologiques avec moi sont très lointains, comme les générations futures (par définition), pourquoi le bien recherché devrait-il être *mon* bien ? Ce à quoi nous invite, en ce sens, Parfit, c'est non pas simplement à une révision de la doctrine métaphysique de l'identité personnelle, mais à une révision de la doctrine utilitariste de l'intérêt égoïste dans le sens d'un plus grand altruisme. Peut-être que les sujets moraux ne sont plus des sujets, mais des *collectifs*, et ce que cette thèse nous conduit à admettre, c'est que l'action et la responsabilité se mesure non pas au moi mais à des entités collectives d'action. Parfit montre en fait, dans la première partie de son livre, que ce qu'il appelle la *self-interest theory*, conduit à des paradoxes et à des incohérences tout aussi grandes que la doctrine de l'unité substantielle du moi. On répondra que cette suppression du moi conduit à l'altruisme par des voies qui sont en fait dévastatrices pour le concept même d'*alter ego* moral : car il n'y reste plus ni *alter*, ni *ego* ! La dimension, sur laquelle insistent tellement Kant ou Husserl (dans la *cinquième méditation cartésienne*), et à leur suite Ricoeur, de la reconnaissance d'autrui *comme autre* est en effet perdue, puisqu'on ne dispose plus des moyens de dire s'il s'agit d'un autre *moi*. A vrai dire, la même doctrine pourrait aussi bien conduire à la plus grande indifférence vis à vis d'autrui : s'il ne s'agit plus de *moi*, comment

mes intérêts éthiques, mes projets et l'unité de ma vie seraient-ils préservés ? La réponse est qu'il faut bien reconsidérer cette approche « personnelle » de l'éthique, et aller vers une éthique impersonnelle qui maximise le bien non pas des personnes, mais « en général ». Nul doute qu'il ne s'agisse là d'une révision très profonde de notre notion usuelle d'intérêt éthique. Mais si on critique la thèse de Parfit au nom d'une conception personnelle de l'identité fondée sur l'*ipséité*, il faut aussi donner des arguments pour montrer que cette conception est la seule qui puisse fonder une éthique digne de ce nom. Les critiques de Parfit, qui, l'accusent de « neutraliser l'ipséité », comme Ricoeur, voient bien que c'est là le défi le plus fort à leurs positions. Mais ils ne donnent aucun argument pour affronter ce défi, et c'est pourquoi j'ai dit plus haut qu'ils faisaient une pétition de principe.

## II

Ce n'est pas le lieu ici de discuter, comme il le faudrait, les avantages et les inconvénients respectifs d'une éthique utilitariste conçue de manière impersonnelle à la Parfit, et d'une éthique déontologique, qui requiert, comme nombre de ses défenseurs l'admettent, la notion même de sujet et celle de personne. Je m'en tiendrai donc au plan descriptif et non pas normatif, pour montrer que même si l'on admet une position comme celle de Parfit, on est loin de se passer d'une référence à un point de vue subjectif et personnel. Comme on l'a vu, Parfit ne nie pas que les états mentaux se présentent à nous sous un point de vue subjectif ; mais il soutient que celui-ci est, pour ainsi dire, purement épiphénoménal. Sa thèse rencontre alors les difficultés que toute conception naturaliste ou fonctionnaliste de l'esprit rencontre quand elle nie, en particulier,

l'existence de qualités phénoménales subjectives.<sup>9</sup> Admettons, comme Parfit, que la fusion, ou la fission (division) de plusieurs personnes en une autre, ou d'une personne en plusieurs soit possible, un peu comme dans le beau film de Kielkowski, *Podwoczne życie Weronicki*, *La double vie de Véronique*. Véronique, une jeune musicienne cracovienne, entrevoit sa double française, puis meurt d'une crise cardiaque. La suite du film suit la seconde Véronique en France, à Clermont Ferrand, qui a des continuités physiques (évidentes, puisque c'est physiquement la même actrice) et psychologiques importantes avec l'autre Véronique polonaise. Est-ce la même Véronique, ou deux Véroniques différentes, comme l'indique la mythologie du double ? Si l'on interprète l'histoire à la manière de Parfit, Véronique s'est « branchée » en une seconde, Véronique<sub>2</sub> peut-être une troisième, Véronique<sub>3</sub> une quatrième Véronique<sub>4</sub>, réparties dans le temps et l'espace, et dont les continuités ne sont que mentales (peut-être y a-t-il une Véronique<sub>14</sub> qui ne ressemble plus du tout physiquement à celle du film, qui est brune et ressemble à Gina Lollobrigida, et qui vit en Italie, qui sait ? Et peut-être toutes pourront-elles fusionner dans une Véronique qui vivra à nouveau à Cracovie, mais qui n'aura plus que des continuités lointaines avec la Véronique « originale ». Si cette interprétation de l'histoire est vraie, « Je » ne fonctionne pas comme un nom propre (« Véronique ») mais comme ce que les logiciens et les linguistes appellent un terme de masse : il y a *de la* Véronique ici ou là, et non pas Véronique ici ou là. Mais pas plus que quand on dit qu'il y a de la neige ici et de la neige là cela n'implique qu'il s'agisse de la même neige, il n'y a pas plus une personne unique, mais seulement une continuité. Mais même si les personnes étaient ainsi des sortes de quantités, cela ne reviendrait pas à éliminer la perspective subjective associée aux indexicaux, comme l'indique le fait que je viens d'écrire : il y a de la Véronique *ivi*. Un énoncé contenant

---

<sup>9</sup> Pour un examen de ces théories, cf. Engel 1994, op.cit, ch. 8, et « Une théorie naturaliste de l'esprit est-elle vouée à évacuer la subjectivité ? » in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 27, Université de Caen, 1995

un indexical comme « Je » peut-il être réduit à un énoncé seulement descriptif (contenant des descriptions de la forme « le tel ou tel ») ? Non, et nous retrouvons ici le trait de l'«immunité à l'erreur sous la méso-identification», mais sous une autre forme. John Perry a imaginé la situation suivante. Supposons qu'un amnésique soit égaré dans les couloirs de la bibliothèque de la Sorbonne. Il possède un plan complet de la bibliothèque, et peut lire sur ce plan une description complète de tous les rayons. Mais s'il n'est pas capable de déterminer qu'il est *ici* en lisant le plan, il ne pourra pas comprendre le sens de la phrase : « Je suis ici ». <sup>10</sup> Comme je l'ai déjà dit, cela montre que la référence au point de vue personnel (ici indiqué par les pronoms) est indispensable pour toute identification. Demandons nous à présent si la situation où des personnes se « branchent » pour produire, par fission, telles des amibes, plusieurs quasi-personnes, douées de quasi-souvenirs, et unies uniquement par des relations de continuité de leurs états psychologiques, est une situation possible. Je suis prêt à admettre, avec Parfit, que oui. Mais il faut voir ce que cela implique. Même à supposer que j'aie un intérêt non pas pour mon moi égoïste, mais aussi pour les personnes qui se brancheront à partir de moi (par exemple des individus futures des générations futures), il faut encore que je puisse savoir suffisamment *par avance* que je vais me brancher ainsi, pour pouvoir être *attaché* à cette perspective, et la valoriser.<sup>11</sup> Car autrement, comme je l'ai signalé plus haut, je sera tenté d'être tout simplement indifférent à la question de savoir qui sera moi, et quels bénéfices ce quasi-moi obtiendra. Si les lignes de continuité ne sont pas liées à un Je qui a au moins la permanence de ses projets, qui ait une continuité dans l'action, on ne voit pas en quoi elles peuvent nous

---

<sup>10</sup> Une blague fameuse montre un individu face à un plan de métro sur lequel est écrit : « Vous êtes ici ». L'homme se demande : « Mais comment le savent-ils ? »

<sup>11</sup> cf. sur ces points, C. Rovane, « Branching Self-Consciousness », *Philosophical review*, 99 (1990) : 355-395, et J. Cambell, « the Reductionist view of the Self », in D. Charles et C. Lennon, eds, *Reduction, Explanation and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

conduire à avoir de l'intérêt pour ces autres quasi-personnes non identiques à moi. La même chose vaut en sens inverse, en direction du passé, et des imputations d'action passées. Dans un univers où les personnes se brancheraient, un criminel pourrait en tirer profit : il lui suffirait de faire « fission » en plusieurs quasi-personnes au moment où il devrait subir une peine, ce qui serait bien commode. Un « Je » doit bien être présupposé si l'on veut donner un sens à l'idée même de branchement du moi. On rejoint ici les critiques de Taylor et de Ricoeur de la conception de Parfit comme incapable de lier le moi à ce qui lui semble essentiel, à savoir un projet et une histoire. Mais tout ce que montrent ces arguments, répondra Parfit, c'est que la perspective « personnelle » qui repose sur une unité du moi est bien enracinée dans notre pensée : pourquoi cependant l'accepter ? Dans une éthique utilitariste au sens où il la conçoit, les projets ne sont plus ce qui importe, et même la continuité des actions. Seule compteraient les conséquences, la somme totale d'utilité au sein d'une population. Mais les conséquences de ce genre de pensée axée sur les critères impersonnels et collectifs ne sont toutes bienvenues, comme le montre un paradoxe célèbre qui affecte ce que l'on appelle le problème de la population en économie : si l'on suppose que le monde contient un certain nombre de gens jouissant tous d'une vie bonne, il est parfaitement possible d'imaginer un autre monde possible, dans lequel la population augmenterait, et où les gens auraient la même jouissance de leur vie, ce qui impliquerait que le second monde serait préférable au premier, par les critères utilitaristes, du simple fait que les gens y sont plus nombreux, ce qui est absurde. Les économistes proposent une moyenne des utilités, plutôt qu'une sommation pure simple. Mais il n'est pas évident que ces solutions soient satisfaisantes.<sup>12</sup> Il semble qu'à un moment où à un autre on doit réintroduire l'idée de ce qu'est une vie bonne *pour moi*, par

---

<sup>12</sup> Pour des analyses de ces réponses, voir J. Broome, Review of Parfit's *Reasons and Persons*, *Social Choice and Welfare*, 1985 2 : 221-234.

rapport à *mes* projets. En fait même si nous concevons comme des agents collectifs, ou comme un seul et unique grand agent collectif, l'humanité, il paraît difficile de dissocier cet agent énorme de ses projets. Si « ce qui compte », comme le dit Parfit, ce n'est pas l'identité, mais la survie d'un moi éventuellement dans d'autres moi, il est douteux que cette survie puisse être envisagée en l'absence de tout point de vue personnel.

Des trois thèses de Parfit (i)-(iii) ci-dessus, j'admets donc la première et la troisième : une personne n'est que ses continuités psychologiques. Mais je nie la vérité de la seconde thèse : les faits qui composent une personne ne peuvent pas être décrits de manière « impersonnelle ». S'ensuit-il que les personnes soient des objets dans le monde, telles que si on ne les y trouve pas, il n'y a pas de personnes ? La réponse, classique, est qu'elles ne sont pas des objets dans le monde, mais des perspectives inéliminables sur le monde.