



**HAL**  
open science

# Le Propre et l'Étranger : le concept d'identité vécue en première personne

Marie-Christine Nizzi

► **To cite this version:**

Marie-Christine Nizzi. Le Propre et l'Étranger : le concept d'identité vécue en première personne. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2011. Français. NNT : . tel-00598343

**HAL Id: tel-00598343**

**<https://theses.hal.science/tel-00598343>**

Submitted on 6 Jun 2011

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITE PARIS 1 – PANTHEON-SORBONNE**

**- Ecole doctorale de Philosophie -**

**Thèse pour l'obtention du grade de  
Docteur de l'Université Paris 1**

**Présentée et soutenue publiquement le 21 mai 2011**

**par :**

Marie-Christine NIZZI

**LE PROPRE ET L'ETRANGER :  
LE CONCEPT D'IDENTITE VECUE EN PREMIERE PERSONNE**

Directeur de thèse : M. le Professeur Maximilian KISTLER (Université Paris 1)

Composition du Jury :

Catherine BELIN	Neurologue, PH au CHU Avicenne, AP-HP-Paris
Jean GAYON	Professeur à l'Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne
Don IHDE	Professeur à l'Université d'Etat de New York à Stony Brook
François JOUEN	Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
Maximilian KISTLER	Professeur à l'Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne
Thierry MARTIN	Professeur à l'Université de Franche-Comté



*Marie-Christine Nizzi*

---

**Le Propre et l'Étranger :**  
**Le concept d'identité vécue en première personne**

*The Self and the Other:*  
*The concept of identity in the first person perspective*



## Résumé

L'objectif de la thèse est de déterminer, du point de vue subjectif, ce qui constitue le vécu identitaire. Conscients que la notion d'identité a été travaillée principalement du point de vue objectif en épistémologie, nous voudrions nous pencher plus avant sur l'identité telle qu'elle est vécue par le sujet. Il nous semble que ce concept prend sens pour le sujet à la fois dans le temps, comme continuité d'une présence à soi, et dans un sentiment d'appartenance ou de reconnaissance indissociable de l'expérience incarnée d'être soi. Dans une conception naturaliste de l'identité, nous illustrerons notre propos philosophique par l'étude expérimentale de deux pathologies qui affectent directement le sentiment d'identité du sujet, l'une dans le sens d'une fragmentation de son histoire qui perturbe alors l'appropriation d'un vécu comme sien propre (maladie d'Alzheimer), l'autre dans le sens d'une dépossession du corps comme outil de la volonté qui menace alors l'appropriation du corps comme corps propre (*locked-in syndrome*). Cette étude se situe donc d'emblée à l'intersection des philosophies du corps et des sciences cognitives contemporaines, proposant un renouveau épistémologique du concept d'identité.

### *Mots-clés :*

Identité personnelle, conscience de soi, reconnaissance de soi, maladie d'Alzheimer, *locked-in syndrome*, troubles de la cognition, *self*



## **Abstract**

The aim of this study is to determinate what means the feeling of personal identity in a first person perspective and not, as it is usually considered in epistemology, in the third person perspective. It seems to us that personal identity refers both to a time-related experience of continuity and a feeling of self-recognition rooted in the *mineness* of all embodied experience. In a naturalistic view, we will illustrate our philosophical survey through the experimental study of two pathologies directly impacting on the feeling of one's own identity. First Alzheimer's disease threatens the time-related dimension of identity because it blows off autobiographic memory which participates to the appropriation of a past as mine. Then the locked-in syndrome causing a total loss of motor skills leads the subject to question his body-ownership. Therefore, this study offers an interdisciplinary approach of philosophical issues to propose a new conception of personal identity.

### *Key-words:*

Personal identity, self-consciousness, self-recognition, Alzheimer's disease, locked-in syndrome, self disorders





**Thèse préparée en rattachement avec :**

Laboratoire IHPST  
UMR 8590  
13 rue du Four – 75006 Paris

Institut Jean Nicod – UMR 8129  
Pavillon Jardin – Ecole Normale Supérieure  
29, rue d'Ulm – 75005 Paris

**Les volets expérimentaux ont été menés en collaboration avec :**

(Pour la maladie d'Alzheimer)

EPHE, Laboratoire CHArt  
45 rue Gay Lussac – 75005 Paris

CHU Avicenne, AP-HP-Paris  
Service de Neurologie  
125 rue de Stalingrad – 93000 Bobigny

CHI Le Raincy-Montfermeil  
Service de Gériatrie  
10 avenue du Général Leclerc – 93370 Montfermeil

CHI André Grégoire  
Service de Gériatrie  
56 boulevard Boissière – 93100 Montreuil

(Pour le locked-in syndrome)

Coma Science Group  
Centre de Recherche Cyclotron  
Université de Liège, Sart Tilman, Bât. B30  
8 allée du 6 Août – 4000 Liège

Association Française du Locked-In Syndrome  
9 rue des Longs Prés – 92100 Boulogne Billancourt

## *Remerciements*

Ma gratitude va tout d'abord à Max Kistler, mon directeur de thèse, pour m'avoir dirigée, soutenue et encouragée durant les quatre années de mon doctorat. Sa formation scientifique doublée d'une grande rigueur philosophique m'ont permis de mener ce projet de philosophie des sciences dans les meilleures conditions. Je remercie Jean Gayon, Don Ihde et Thierry Martin d'avoir accepté de participer à ce jury. C'est pour moi un grand honneur que Don Ihde et Thierry Martin soient les rapporteurs de ce travail, pour lequel ils ont exprimé leur intérêt dès mes premières présentations en colloque. Je suis particulièrement sensible au fait que Don Ihde ait fait le voyage depuis New York pour être présent à ma soutenance.

Cette thèse n'aurait pu exister sans le soutien des équipes médicales au sein desquelles j'ai conduit mes expérimentations. Je remercie vivement l'association ALIS, le Coma Science Group et le Dr. Steven Laureys pour leur accueil chaleureux et toujours motivant. Merci à Athéna, Marie-Aurélie et Olivia pour leurs relectures patientes et avisées. L'une des grandes joies de ce travail d'épistémologie fut de renouer avec les enjeux pratiques de la réflexion philosophique tels qu'ils se font jour au cœur de la prise en charge médicale. C'est avec beaucoup d'enthousiasme et d'acuité que les médecins et psychologues des services hospitaliers d'Avicenne, de Montfermeil et de Montreuil se sont intéressés à mes recherches. Par leur tonalité plus scientifique, les chapitres empiriques sont le reflet de ces nombreuses et stimulantes discussions.

Ces collaborations ont parfois donné lieu à des rencontres exceptionnelles, tant par leur richesse intellectuelle que par leur générosité humaine. Je tiens ainsi tout particulièrement à remercier Catherine Belin et François Jouen, non seulement pour leurs relectures attentives du texte mais aussi pour leur bienveillance et leur investissement sans faille tout au long de ces dernières années. Ce travail n'aurait pu prétendre à l'interdisciplinarité qui le caractérise sans leur engagement intellectuel, leur exigence constante et leur grande disponibilité. Je souhaite leur exprimer toute ma reconnaissance

également pour leur participation active à l'élaboration puis à la soumission de deux articles issus des protocoles expérimentaux réalisés pour la thèse.

Merci à tous les membres du laboratoire CHArt qui m'ont accueillie et épaulée pendant ma formation en psychologie cognitive et qui ont ensuite accompagné la réalisation de ce projet, en particulier Isabelle Carchon, Joëlle Provasi, Marc Bui, Charles Tijus, Omar et Thomas. Une partie importante du travail de thèse a été réalisée au laboratoire PLC de l'Université Pierre Mendès France à Grenoble et à l'Institut Jean Nicod : je tiens à leur exprimer ma gratitude pour le soutien logistique et financier dont j'ai bénéficié pendant les premières années du doctorat, tant pour la formation à la recherche que pour la présentation de mes travaux à l'étranger. Je remercie également l'IHPST et l'Ecole Doctorale de l'Université Paris 1 pour la qualité de leur accueil au sein d'un cadre de travail particulièrement stimulant grâce à des professeurs très présents qui contribuent à faire du laboratoire un lieu de maturation et d'échange intellectuel fécond.

Pour avoir relu et discuté des versions primitives de ce travail, je tiens à remercier Anouk Barberousse, Jérôme Dokic, Delphine Kolesnik, Daniel Parrochia, Jean-Michel Roy et Frédérique de Vignemont. Merci à Christine Moroni et Isabelle Carchon pour leur aide précieuse dans l'épineux domaine des statistiques ! Je tiens à remercier Guillaume Richard, dont l'amitié nourrit depuis plusieurs années déjà mon cheminement philosophique, pour son travail de relecture attentif. Un grand merci à Marie-Hélène, Haude et Mickaël, ainsi qu'à tous les amis qui m'ont régulièrement témoigné leur soutien. Pour m'avoir transmis le goût des études avec passion, j'exprime toute ma gratitude aux professeurs qui ont jalonné mon parcours scolaire et ont tant contribué à développer ce qui fait aujourd'hui mon identité.

Enfin, c'est un usage amplement justifié de remercier celui dont le quotidien a eu le plus à pâtir des aléas d'un travail de recherche aussi prenant que le doctorat. Interlocuteur privilégié dans les moments de doute, premier sacrifié dans les moments de rédaction intense, je lui sais gré d'avoir su conserver malgré tout assez d'entrain et d'affection pour s'investir pleinement dans la mise en page du manuscrit, au moment où toute la philosophie tient à un logiciel.

# Sommaire

<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>17</b>
1. PRESUPPOSES ADOPTES .....	18
1.1. <i>Un parti pris physicaliste.....</i>	18
1.2. <i>Penser ensemble le vécu subjectif en première personne et la connaissance objective en troisième personne .....</i>	19
2. METHODOLOGIE .....	20
2.1. <i>Une épistémologie expérimentale .....</i>	20
2.2. <i>Une approche interdisciplinaire .....</i>	21
3. THESES DEFENDUES .....	22
3.1. <i>L'identité dans le temps est plastique et dynamique .....</i>	22
3.2. <i>L'identité humaine est doublement corporelle .....</i>	23
4. PLAN DE L'ARGUMENTATION .....	24
4.1. <i>Première partie : Les trois grands problèmes de l'identité.....</i>	24
4.2. <i>Seconde partie : identité et temps .....</i>	25
4.3. <i>Troisième partie : identité et corps .....</i>	26
<b>PARTIE I : LES TROIS GRANDS PROBLEMES DE L'IDENTITE .....</b>	<b>29</b>
<b>CHAPITRE 1 : L'IDENTITE COMME RELATION D'INVARIABILITE A SOI-MEME DANS LE TEMPS.....</b>	<b>31</b>
1. REMONTER A L'IDENTITE LOGIQUE .....	33
1.1. <i>Le principe d'identité .....</i>	33
1.2. <i>L'identité comme exclusion de toute altérité.....</i>	37
1.3. <i>Penser le devenir-autre, un problème épistémo-ontologique .....</i>	40
2. LE PRIMAT DE L'ONTOLOGIE CONCEPTUELLE SUR LA MULTIPLICITE DU REEL.....	42
2.1. <i>De l'usage du concept en ce qu'il introduit de l'identité dans le réel .....</i>	42
2.2. <i>La théorie idéaliste de l'identité selon Platon : le concept dépasse le réel .....</i>	47
2.3. <i>1<sup>er</sup> enjeu : l'immortalité de l'âme comme postulat moral .....</i>	51
3. PENSER LE DEVENIR AU SEIN D'UNE PHILOSOPHIE DE L'ETRE .....	54
3.1. <i>Penser la plurivocité de l'être : une première identité plurielle.....</i>	55
3.2. <i>Trois limites potentielles à la théorie aristotélicienne .....</i>	58
3.3. <i>Le statut problématique de l'intellect comme fondement identitaire.....</i>	61
<b>CHAPITRE 2 : L'IDENTITE D'UN ESPRIT DANS UN CORPS QUI CHANGE .....</b>	<b>67</b>
1. DESCARTES : UNE PHYSIOLOGIE DUALISTE DE L'IDENTITE .....	68
1.1. <i>Un héritage complexe.....</i>	68
1.2. <i>Le mécanisme comme principe herméneutique .....</i>	70
1.3. <i>Vers une philosophie expérimentale ?.....</i>	72
2. LE MECANISME ET L'AME.....	77
2.1. <i>« L'âme ne sent qu'en tant qu'elle est dans le cerveau ».....</i>	77
2.2. <i>Le mécanisme réfute-t-il le dualisme ?.....</i>	79
2.3. <i>2<sup>ème</sup> enjeu : la liberté de la volonté .....</i>	83
3. LE CORPS ET L'IDENTITE VECUE.....	88
3.1. <i>L'union de l'âme et du corps comme modalité identitaire.....</i>	88
3.2. <i>La nécessaire dualité cognitive d'un sujet doué de conscience réflexive.....</i>	90
3.3. <i>Le corps me signifie à moi-même comme identité singulière .....</i>	95

**CHAPITRE 3 : L'IDENTITE VECUE COMME FONCTION CEREBRALE .....103**

1.	L'HYPOTHESE ELIMINATIVISTE ET SES DIFFICULTES .....	104
1.1.	<i>L'énoncé de la thèse</i> .....	110
1.2.	<i>Ce qu'on sait du cerveau</i> .....	114
1.3.	<i>Enjeux et principaux points de résistance</i> .....	119
2.	PSYCHOLOGIE-NEUROLOGIE, UN CHANGEMENT DE PARADIGME ?.....	126
2.1.	<i>Causalité psychologique et causalité physiologique</i> .....	126
2.2.	<i>Un concept d'identité proprement épistémologique</i> .....	130
2.3.	<i>Sur les révolutions scientifiques</i> .....	134
3.	LA CONSCIENCE DE SOI, MODALITE CEREBRALE POSSIBLE DE L'IDENTITE ? .....	137
3.1.	<i>La conscience de soi comme propriété émergente du cerveau</i> .....	137
3.2.	<i>Troubles de la conscience de soi, troubles de l'identité ?</i> .....	141
3.3.	<i>La transparence de l'esprit en question</i> .....	144

**PARTIE II : IDENTITE ET TEMPS .....151****CHAPITRE 4 : DU CRITERE DE CONTINUITE OBJECTIVE A L'IDENTITE  
COMME CONSTRUCTION SUBJECTIVE.....153**

1.	LA CONTINUITE STRICTE EST UNE ILLUSION CONCEPTUELLE .....	154
1.1.	<i>Identité et mémoire cumulative chez Locke</i> .....	154
1.2.	<i>L'apport d'une théorie naturaliste</i> .....	160
1.3.	<i>L'identité ne repose pas sur la continuité objective d'un Moi</i> .....	165
2.	L'IDENTITE S'EPROUVE SUR LE MODE DE LA RECONNAISSANCE .....	170
2.1.	<i>L'identité comme reconnaissance de soi</i> .....	170
2.2.	<i>Le problème de l'antériorité</i> .....	175
2.3.	<i>Cohérence et contingence</i> .....	180
3.	L'IDENTITE FONCTIONNE COMME UNE CERTAINE QUALITE DE TEMPORALITE : LE PROJET D'UNE VOLONTE .....	183
3.1.	<i>La qualité du temps propre</i> .....	184
3.2.	<i>L'identité : la raison d'une suite de choix</i> .....	188
3.3.	<i>Un passé déterminé par mon futur</i> .....	191

**CHAPITRE 5 : EXPERIMENTATION A PARTIR DE LA MALADIE  
D'ALZHEIMER.....195**

1.	ELABORATION DU PROTOCOLE .....	195
1.1.	<i>Un projet interdisciplinaire</i> .....	195
1.2.	<i>L'identité et le test du miroir</i> .....	198
1.3.	<i>Objectif et élaboration du protocole expérimental</i> .....	206
2.	PASSATION DES TESTS .....	212
2.1.	<i>Population</i> .....	212
2.2.	<i>Procédure</i> .....	213
2.2.1.	<i>Partie A : la mémoire autobiographique</i> .....	213
2.2.2.	<i>Partie B : la reconnaissance spéculaire</i> .....	214
2.2.3.	<i>Partie C : distinguer le propre et l'étranger</i> .....	215
2.3.	<i>Variables et Hypothèses opérationnelles</i> .....	217
3.	RESULTATS.....	217
3.1.	<i>Une perte graduelle de l'identité assurée par la mémoire autobiographique</i> .....	217
3.2.	<i>Une résistance de l'identité comme reconnaissance spéculaire</i> .....	221
3.3.	<i>Le soi corporel implicite, fondement ultime du vécu identitaire</i> .....	222
3.4.	<i>Éléments identitaires résistants, de nouvelles pistes ?</i> .....	223
3.5.	<i>Conclusion</i> .....	224

<b>CHAPITRE 6 : UN CONCEPT PHYSICALISTE DE L'IDENTITE VECUE .....</b>	<b>229</b>
1. L'ACTIVITE CEREBRALE EST CONDITION DU VECU IDENTITAIRE .....	229
1.1. <i>Chaque dimension de l'identité naît d'une fonction cérébrale</i> .....	229
1.2. <i>L'identité ne se réduit pas à la conscience réflexive</i> .....	235
1.3. <i>Continuité objective d'une identité subjective</i> .....	239
2. LA QUESTION DE LA SURVIE .....	241
2.1. <i>Greffe de cerveau, télé-transporteur, fission : quelques fictions</i> .....	241
2.2. <i>Le critère du plus proche parent, une identité relative</i> .....	248
2.3. <i>Altération et génération</i> .....	252
3. L'IDENTITE DANS LE MONDE D'AUJOURD'HUI .....	257
3.1. <i>Une expérience inscrite dans le temps</i> .....	257
3.2. <i>Une signification vécue en première personne</i> .....	259
3.3. <i>Un mode d'être résolument incarné</i> .....	260
<b>PARTIE III : IDENTITE ET CORPS.....</b>	<b>263</b>
<b>CHAPITRE 7 : DU CORPS AGISSANT A LA SENSATION D'ETRE SOI.....</b>	<b>265</b>
1. SENSE OF AGENCY : FONDER L'IDENTITE PERSONNELLE DANS LE CORPS AGISSANT ...	266
1.1. <i>Le corps, ce soi méconnu</i> .....	266
1.2. <i>Trouver le corps pour lui-même</i> .....	272
1.3. <i>L'action constitue l'identité corporelle</i> .....	276
2. SENSE OF OWNERSHIP, LE CORPS APPROPRIÉ .....	279
2.1. <i>Body image / Body schema</i> .....	279
2.2. <i>L'identité comme schéma corporel préexistant ?</i> .....	283
2.3. <i>Le corps dans le cerveau</i> .....	287
3. SENSE OF EMBODIMENT, DE QUEL CORPS Y A-T-IL VECU IDENTITAIRE ?.....	290
3.1. <i>Le soi minimal du corps, vécu en première personne</i> .....	290
3.2. <i>Le corps symbolique colore l'expérience de mon identité</i> .....	293
3.3. <i>La sensation d'être soi</i> .....	296
<b>CHAPITRE 8 : EXPERIMENTATION A PARTIR DU LOCKED-IN SYNDROME .301</b>	
1. ELABORATION DU PROTOCOLE .....	301
1.1. <i>Peut-on se passer du corps quand l'esprit fonctionne ?</i> .....	301
1.2. <i>Elaboration du protocole</i> .....	306
1.3. <i>Méthodologie</i> .....	312
2. PASSATION DES TESTS .....	314
2.1. <i>Population</i> .....	314
2.2. <i>Procédure</i> .....	316
2.3. <i>Variables et Hypothèses opérationnelles</i> .....	317
3. RESULTATS.....	318
3.1. <i>Analyse des résultats</i> .....	318
3.1.1. <i>Des prédictions du groupe témoin plus négatives que le vécu des patients</i>	319
3.1.2. <i>Fiabilité du questionnaire</i> .....	322
3.1.1. <i>Confirmation du rôle du corps propre et de la signification subjective du corps dans le vécu identitaire</i> .....	323
3.1.2. <i>Une différence significative entre la première et la troisième personne</i> ...	324
3.1.3. <i>Des éléments particulièrement révélateurs du vécu subjectif ?</i> .....	326
3.2. <i>Conclusion</i> .....	327
<b>CHAPITRE 9 : IDENTITE PHYSICALISTE ET LIBERTE.....</b>	<b>331</b>
1. LA LIBERTE N'EST PAS L'INDEPENDANCE A L'EGARD DES LOIS PHYSIQUES .....	331

1.1.	<i>Etre libre, c'est agir en connaissance de cause.....</i>	333
1.2.	<i>Ma liberté est contenue dans la structure de l'identité physicaliste.....</i>	336
1.3.	<i>C'est dans une relation de non-coïncidence avec moi-même dans le temps que ma liberté existe.....</i>	339
2.	<b>FONDER LA MORALE DANS UN MONDE PHYSICALISTE .....</b>	<b>343</b>
2.1.	<i>Le choix moral comme droit de véto .....</i>	<i>343</i>
2.2.	<i>La responsabilité individuelle : l'explicatif n'élimine pas le normatif.....</i>	<i>345</i>
2.3.	<i>La moralité contrainte par la peur des Enfers perd son sens.....</i>	<i>349</i>
3.	<b>L'IDENTITE : REPOSE EXISTENTIELLE D'UN ETRE OUVERT AU DEVENIR .....</b>	<b>352</b>
3.1.	<i>Comme reconnaissance, jubilation d'exister par-delà le temps.....</i>	<i>352</i>
3.2.	<i>Comme actualisation, une identité performative .....</i>	<i>355</i>
3.3.	<i>Comme signification en devenir : sourire à l'éternel retour.....</i>	<i>358</i>
	<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>363</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>371</b>
	<b>INDEX DES AUTEURS.....</b>	<b>409</b>
	<b>ANNEXES .....</b>	<b>416</b>
1.	<b>ANNEXES ALZHEIMER.....</b>	<b>416</b>
1.1.	<i>Annexe 1 : Consentement éclairé.....</i>	<i>416</i>
1.2.	<i>Article soumis pour publication à Consciousness and Cognition .....</i>	<i>418</i>
2.	<b>ANNEXES LIS .....</b>	<b>428</b>
2.1.	<i>Annexe 1 : Grille d'encodage des items.....</i>	<i>428</i>
2.2.	<i>Annexe 2 : MQOL Test (15 items).....</i>	<i>429</i>
2.3.	<i>Annexe 3 : Questionnaire du Centre de Recherche Cyclotron, CHU de Liège (avec l'association ALIS), Etude sur la qualité de vie : .....</i>	<i>429</i>
2.4.	<i>Article soumis pour publication à Consciousness and Cognition .....</i>	<i>431</i>





« Quiconque veut vraiment devenir philosophe devra « une fois dans sa vie » se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire. La philosophie, la sagesse, est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que sienne, être sa sagesse, son savoir qui, bien qu'il tende à l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes, en s'appuyant sur ses intuitions absolues. »

Husserl, *Méditations cartésiennes*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E. (1953), *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer, E. Lévinas, Paris, Vrin, p.15.



## Introduction

En philosophie, on désigne par identité personnelle l'ensemble des propriétés par lesquelles un sujet peut se définir comme un individu à la fois distinct de tous les autres (unicité ou identité synchronique) et identique à lui-même dans le temps (identité diachronique ; Locke, 1689<sup>2</sup> ; Hume, 1739<sup>3</sup>). A cette définition ontologique de l'identité personnelle répond une perspective épistémologique, celle du sujet qui éprouve son identité. Le plus souvent, on considère que le vécu identitaire recouvre une dimension temporelle – par laquelle le sujet se rapporte à des formes passées de soi sur le mode d'une continuité autobiographique (soi narratif ; Gallagher, 2000<sup>4</sup>) – et une dimension corporelle – par laquelle le sujet fait l'expérience en première personne d'une singularité propre (soi corporel ; Gallagher, 2005<sup>5</sup>). La principale thèse défendue dans ce travail est que le vécu identitaire permet de redéfinir la notion plus traditionnelle d'identité personnelle en la concevant comme une expérience essentiellement dynamique et incarnée.

Le double but de ce travail est de déterminer ce à quoi se réfère cette identité – quels sont ses fondements objectifs au sein du sujet – et de comprendre comment elle fonctionne – c'est-à-dire comment le sujet se rapporte en première personne à sa propre identité. Dans cette introduction, nous présenterons, dans un premier temps, les présupposés qui ont guidé notre approche, puis la méthodologie particulière que nous avons adoptée, avant de rendre compte des principales thèses que nous y avons défendues et de présenter le mouvement général de l'argumentation.

---

<sup>2</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, pp.511-543.

<sup>3</sup> HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine*, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, I, IV, 6, pp.342-355.

<sup>4</sup> GALLAGHER, S. (2000), Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive sciences, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1): 14-21.

<sup>5</sup> GALLAGHER, S. (2005), *How the body shapes the mind*, Oxford, Oxford University Press.

## **1. Présupposés adoptés**

### **1.1. Un parti pris physicaliste**

Notre approche est caractérisée par un parti pris physicaliste, qui soutient qu'il est possible de rendre compte des vécus mentaux en première personne par une explication totalement physique. Cette étude cherche à rendre compte de l'identité, telle qu'elle est vécue en première personne, dans le cadre des sciences naturelles, ou, pour le dire autrement, à explorer les conditions physiologiques du sentiment, fait de familiarité et de cohérence, sur lequel repose l'intuition préthéorique du Moi dans le sens commun. Être capable de me reconnaître face à un miroir ou simplement d'éprouver que ce bras est bien le mien, ou que cette maison dans laquelle je vis est mienne, tout cela ne serait pas possible sans un sentiment psychologique d'appartenance ou de familiarité que nous désignons ici par la notion conceptuelle de *propre* (ce qui est mien). Pour déterminer comment ce sentiment se constitue, nous tenterons de remonter aux conditions physiologiques qui soutiennent les fonctions liées à l'expérience de mon identité. Ainsi, en procédant de façon déductive du concept d'identité diachronique comme continuité autobiographique (Locke, 1689<sup>6</sup>) à une possible fonction cérébrale sous-jacente, c'est la mémoire qui semble soutenir une partie du vécu identitaire, par accumulation linéaire de mon passé. Si je peux me sentir un et continu à travers le temps, c'est parce que ma mémoire conserve en moi ce que j'étais hier et me permet aujourd'hui de m'y reconnaître encore<sup>7</sup>. Dans cette perspective, le vécu identitaire reposerait sur certaines fonctions cérébrales. Outre le fait qu'une interprétation physicaliste du concept d'identité répond à un souci de cohérence avec le contexte scientifique contemporain, elle présente aussi l'avantage de permettre l'expérimentation. Nous pourrions ainsi tester le fonctionnement de la mémoire comme premier « organe » de l'identité à travers les nombreux troubles qui, affectant la fonction mnésique, ont une répercussion immédiate sur le vécu identitaire du sujet comme capacité à s'éprouver identique à soi-même dans le temps. Notre

---

<sup>6</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, pp.511-543.

<sup>7</sup> Selon la formulation de M. BLONDEL : « Un être reste identique à lui-même dans la mesure où recueillant perpétuellement son passé dans son présent, et résumant ses propres changements, il demeure solidaire de sa tradition entière et constitue son *fieri* multiple et hétérogène en un *esse*. », in A. LALANDE (1999), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, entrée « Identique », p.455.

approche de l'identité se singularisera donc d'abord par l'exigence de penser l'expérience identitaire au sein d'une théorie naturaliste. Cette approche répond donc d'emblée à l'impossibilité dualiste d'articuler causalement un principe identitaire immatériel et le corps (*mind-body problem*) en proposant d'intégrer l'explication des vécus mentaux au sein d'une théorie matérialiste globale.

## **1.2. Penser ensemble le vécu subjectif en première personne et la connaissance objective en troisième personne**

Opposée à toute forme de dualisme, notre approche doit cependant se constituer comme théorie unifiée de l'expérience subjective d'être soi et de la connaissance objective de l'identité que l'on peut se forger en troisième personne si elle veut rendre compte de toutes les dimensions du concept d'identité. Ainsi, nous porterons une attention constante à la manière dont le sujet fait l'expérience, sur le plan psychologique, d'une capacité identitaire que nous rapporterons à une activité physiologique, persuadée que c'est dans la capacité d'un modèle identitaire à rendre compte de ces deux perspectives épistémiques que nous gagnerons en puissance conceptuelle. Il nous semble que cette exigence prend sens dans la structure même du sujet réflexif. En effet, parce que l'homme est doué de conscience réflexive, il est capable de se rapporter à lui-même en première personne – faisant alors l'expérience d'une modalité éminemment subjective et qualitative de ce que désigne pour chacun le fait de se rapporter à soi. Mais il est également capable de se rapporter à lui-même en troisième personne – cherchant alors à constituer une connaissance par concepts et objective de l'identité. Nous souhaitons ainsi donner un maximum la parole au sujet en première personne, non seulement pour rester au plus près du caractère intuitif de la notion d'identité, mais aussi, par suite, de notre approche de l'identité comme sentiment vécu du *propre*. Un tel sentiment, par définition, ne saurait s'interroger seulement en troisième personne. Pour autant, afin de maintenir le présupposé physicaliste qui est le nôtre, c'est à une réalité physiologique – telle qu'elle peut être élaborée conceptuellement en troisième personne – que nous rapporterons ce vécu psychologique donné d'abord en première personne. C'est dans le même souci d'unification théorique et de fidélité à la structure réflexive de l'expérience humaine que nous choisirons d'inscrire ces réflexions dans le cadre des philosophies non seulement de

l'esprit mais aussi du corps et, par là, de la phénoménologie : non seulement parce qu'à travers la mémoire ou le sentiment d'appropriation nous recourons à une connaissance cérébrale de l'identité, mais aussi parce qu'il nous semble qu'on ne saurait penser le concept d'identité sans l'inscrire au plus profond dans le vécu incarné de ce corps particulier qui est le mien.

## **2. Méthodologie**

### **2.1. Une épistémologie expérimentale**

De par les deux exigences rencontrées ci-dessus, notre effort de pensée s'est constitué dans un mouvement dialectique constant entre le vécu identitaire subjectif et sa conceptualisation dans un système physicaliste. C'est parce que nous maintenons simultanément ces deux objectifs que le travail de redéfinition opéré ici a pris une forme particulière : celle d'une épistémologie expérimentale. Nous entendons par là une méthode d'élaboration conceptuelle marquée par le désir de s'assurer que ses modèles théoriques rencontrent bien la réalité des situations dont ils sont censés rendre compte. Il nous semble, en effet, que la possibilité pour un concept épistémologique d'identité de s'inscrire dans un cadre de référence philosophique tout en se montrant opératoire dans l'explication de troubles empiriques du vécu identitaire, en accroît la puissance herméneutique et pratique. La philosophie des sciences présente une particularité en ce que ses concepts, en informant le sens commun, participent aussi de l'élaboration de modèles proprement scientifiques. Les troubles de l'identité, tels qu'ils sont conçus en neuropsychologie, ont d'abord été interprétés dans un vocabulaire conceptuel qui relève de la philosophie de l'esprit. Pour autant, le décalage entre les situations cliniques et le cadre conceptuel ne permet pas de prétendre à une efficacité thérapeutique immédiate des concepts épistémologiques. Il faut bien plutôt en passer par ce dialogue entre élaboration conceptuelle purement théorique et exigence thérapeutique pour que se constitue, de façon expérimentale, un concept d'identité tel qu'il permette une plus grande efficacité, tant spéculative que pratique, lorsqu'il est confronté à des situations pathologiques réelles.

C'est dans cette perspective que nous avons décidé de procéder, dans chaque dimension (temporelle et corporelle) de l'identité, à une évaluation empirique de la redéfinition que nous avons d'abord élaborée de façon théorique. Ainsi, la matière de nos réflexions conceptuelles sera nourrie par la mise en œuvre de deux protocoles expérimentaux, destinés à tester la puissance explicative et thérapeutique de notre nouveau concept d'identité. En outre, dans la construction de nos protocoles, nous avons adopté une méthode déjà éprouvée en sciences, qui consiste à évaluer la puissance d'un modèle théorique par sa capacité à rendre compte, non seulement du fonctionnement sain de la capacité concernée mais encore de son dysfonctionnement pathologique. De sorte que, pour évaluer l'efficacité empirique de notre conception de l'identité, nous choisirons de la confronter à deux troubles spécifiques du vécu identitaire : l'un affectant la constitution diachronique de l'identité par des lésions cérébrales impliquant le fonctionnement de la mémoire autobiographique (la maladie d'Alzheimer) et l'autre affectant la constitution d'une identité corporelle par une lésion cérébrale aboutissant à la paralysie complète du sujet (locked-in syndrome). Pour être satisfaisante, notre conception de l'identité devra, d'une part, être capable de rendre compte dans une théorie unifiée du vécu identitaire psychologique et des lésions physiologiques objectives observés dans ces deux pathologies et, d'autre part, être capable de suggérer des pistes thérapeutiques par la mise en relation du modèle sain du fonctionnement identitaire et une meilleure compréhension du dysfonctionnement identitaire dans son contexte pathologique.

## 2.2. Une approche interdisciplinaire

Une telle méthode implique comme corrélat nécessaire l'interdisciplinarité de notre approche de l'identité. Nous avons tenté de produire une redéfinition synergique de l'identité vécue en confrontant, pour les faire dialoguer, trois cadres conceptuels spécifiques : la philosophie, la psychologie et les neurosciences. Ces trois disciplines, en effet, conceptualisent le vécu identitaire et ses troubles dans une perspective propre dont, pour être la plus puissante possible, notre conceptualisation devra pouvoir rendre compte dans une seule théorie globale. Ainsi, la philosophie définit d'abord l'identité comme une propriété logique des objets. Le principe d'identité assure la possibilité d'une connaissance du monde par concepts parce qu'il définit une ontologie dans laquelle les objets restent, sous un rapport au moins, identiques à eux-mêmes dans le temps. Si aucun



objet ne restait identique à soi sous un rapport au moins, nos concepts échoueraient à saisir le réel. Le plus souvent, cela la conduit à séparer un principe identitaire immatériel du corps en perpétuel changement pour assurer la persistance diachronique de l'individu. Lorsqu'elle tente d'en déduire un substrat cérébral, c'est, le plus souvent, sans avoir la compréhension neurologique des fonctions mobilisées, de sorte que cette élaboration théorique court le risque de ne pas rencontrer de réelle application clinique. La psychologie, comme science de l'esprit, adopte de son côté une perspective en première personne : pour elle, l'identité désigne avant tout un rapport à soi teinté d'affect et chargé d'une signification tout individuelle, de sorte qu'elle ne se contente pas d'une définition par concepts qui risque toujours de manquer l'individualité dans ce qu'elle a de plus propre. Enfin, les neurosciences, entendues ici comme science du cerveau, adoptent la perspective inverse, postulant que le vécu identitaire ne constitue un objet proprement scientifique que si, d'une façon ou d'une autre, il est possible d'en rapporter le fonctionnement à un processus physiologique observable en troisième personne. Parce que nous fixons pour but de ce travail la constitution d'une conception philosophique de l'identité, qui soit néanmoins capable d'intégrer sa dimension de vécu psychologique, tout en le rapportant à une conception physicaliste de l'homme, ces trois disciplines forment le cadre théorique interdisciplinaire dans lequel nous formulerons dialectiquement notre conceptualisation de l'identité vécue.

### **3. Thèses défendues**

#### **3.1. L'identité dans le temps est plastique et dynamique**

Dans ce travail, nous soutiendrons deux thèses principales, respectivement sur la dimension temporelle et sur la dimension corporelle du vécu identitaire. Pour la première de ces dimensions, nous soutiendrons que, pour nous rapprocher des modalités subjectives exactes de l'expérience de mon identité diachronique, il faut concevoir ce vécu sous la forme performative de la reconnaissance de soi au sein d'une synthèse temporelle me mettant, ponctuellement, en présence d'un état passé de moi-même. Cette conception, que nous illustrerons par l'expérience de la madeleine, telle qu'elle est rapportée par Proust, nous permettra de nous opposer à une conception d'abord conceptuelle de l'identité

diachronique comme nécessaire continuité de son objet. Il nous semble en effet qu'une telle conception, déduite de façon théorique à partir d'une définition logique de l'identité comme relation d'invariabilité à soi dans le temps, manque ce par quoi l'expérience humaine est d'abord donnée comme devenir plutôt que comme immuabilité. Nous proposerons de développer une conception dynamique (par un processus d'actualisation constante) et plastique (capable d'intégrer des changements importants) de l'identité diachronique telle qu'elle est d'abord vécue subjectivement par l'homme. Cette redéfinition de l'identité diachronique, d'abord proposée dans une perspective subjective, sera rapportée à une réalité physiologique d'ordre cérébral, de sorte que nous pourrions proposer d'en tester la puissance herméneutique par une démarche inductive, élaborée à partir d'un cas particulier de trouble du vécu identitaire dans sa composante temporelle, la maladie d'Alzheimer (MA). C'est dans ce dialogue entre notre concept et la réalité d'un trouble du vécu identitaire diachronique que nous démontrerons le bénéfice à la fois spéculatif et pratique de notre première redéfinition.

### **3.2. L'identité humaine est doublement corporelle**

La seconde thèse de ce travail concerne la relation de l'identité et du corps : elle consiste à interpréter le vécu identitaire dans une double dimension corporelle. D'une part, en effet, conformément à notre postulat physicaliste, le vécu identitaire sera rapporté à une réalité physiologique, d'ordre cérébral. En ce sens, être capable de se rapporter à soi, c'est démontrer sur le plan de l'expérience en première personne une capacité (la conscience réflexive) rendue possible par une activité cérébrale. De sorte qu'abstraire un principe identitaire immatériel du corps, comme l'âme cartésienne, en arguant du perpétuel changement de ce dernier, non seulement n'est plus justifié dans une conception dynamique et plastique de l'identité diachronique, mais encore revient à rendre inexplicable l'interaction causale d'une réalité immatérielle avec le corps, telle qu'elle est pourtant rendue manifeste aussi bien dans l'action volontaire et la perception consciente du sujet sain que dans la corrélation d'une lésion cérébrale et d'un trouble de l'identité vécue dans des états pathologiques. En un premier sens, fonctionnel, l'identité est donc une expérience subjective conditionnée par sa réalité corporelle, entendue ici principalement comme cérébrale.

Cependant, il nous semble que réduire le vécu identitaire à sa condition cérébrale manque encore le corps, comme totalité signifiante pour l'individu que je suis. En ce sens, mon expérience identitaire est intimement conditionnée par ce corps particulier qui est le mien, à la fois par ses qualités objectives (sa taille, sa souplesse...) que par ses qualités symboliques (sa beauté, son charisme...). Contrairement à ce qui se produit dans une conception de l'identité dans laquelle le corps n'est considéré que comme le réceptacle fonctionnel d'un principe identitaire, nous voulons suggérer qu'il n'est pas indifférent à mon vécu identitaire que ce corps soit tel qu'il est. De sorte que la représentation et la signification subjective que je me donne de mon propre corps seraient deux composants essentiels de mon vécu identitaire. Nous proposerons d'évaluer ce concept d'identité corporelle à travers sa confrontation expérimentale à une situation pathologique qui implique un changement objectif majeur du corps par la perte de tout contrôle moteur, à l'exception des mouvements oculopalpebraux, dans le locked-in syndrome (LIS).

## **4. Plan de l'argumentation**

### **4.1. Première partie : Les trois grands problèmes de l'identité**

Ce travail se structure en trois temps. Dans la première partie, nous nous efforçons de rendre compte des trois problèmes théoriques majeurs que rencontre la pensée philosophique de l'identité vécue afin de définir le cadre conceptuel dans lequel s'opérera notre redéfinition du concept. (1) Il nous semble ainsi primordial de soulever d'emblée le paradoxe que constitue une définition logique de l'identité des êtres soumis au devenir comme relation d'invariabilité à soi-même dans le temps : comment, alors, rendre compte de l'expérience d'une identité qui s'éprouve, non pas indépendamment mais au sein des changements, tant psychologiques que physiologiques, qui affectent l'individu ? Nos premières analyses porteront sur le passage d'une identité logique définie par l'invariabilité, chez Platon et Parménide, à une identité multiple mais non véritablement dynamique grâce au jeu des différents sens de l'être, chez Aristote. (2) Le second problème découle du premier : puisqu'il est indéniable que notre corps change sans cesse et qu'une connaissance par concepts manque toujours le particulier, comment comprendre l'inscription d'un principe identitaire dans un être incarné individuel ? C'est à partir des

textes de Descartes que nous développerons cette question. A la fois nuancé – selon la modalité de l’union vécue – et ferme – par la distinction de deux substances distinctes – le dualisme cartésien marque en effet la question de l’identité de l’esprit avec le cerveau jusque dans ses retentissements les plus récents et constitue à ce titre un héritage aussi riche que complexe dans la constitution d’une conception physicaliste de l’identité. (3) Enfin, dans la perspective physicaliste qui est la nôtre, nous devons préciser pour quelles raisons et en quel sens il est possible de proposer une conception physiologique des processus dont le sujet fait d’abord l’expérience psychique en première personne. C’est à partir de la thèse éliminativiste, qui cristallise les oppositions les plus tranchées sur la question, que nous préciserons les enjeux principaux de la perspective physicaliste qui teinte l’ensemble de notre approche. A partir de cette étude diaporématique, les deux parties suivantes du travail déploieront une conception spécifique de l’identité vécue.

#### **4.2. Seconde partie : identité et temps**

La seconde partie de la thèse s’intéresse à la dimension temporelle de l’identité comme capacité à se reconnaître comme « le même » être au fil du temps, afin de répondre, après les avoir identifiées en première partie, aux lacunes d’une conception logique de l’identité diachronique appliquée à un être en devenir. Cette analyse cherche à mieux rendre compte de l’expérience psychique que recouvre notre intuition de continuité identitaire, tout en cherchant à la rapporter à une fonction cérébrale. Le modèle proposé par Locke, qui propose de fonder l’identité diachronique dans une continuité de conscience étendue vers le passé grâce à la mémoire, semble difficilement applicable au sujet vivant réel. En ce sens, puisque le sommeil, les oublis bénins comme les amnésies plus graves, peuvent rompre la continuité de ma vie psychique telle qu’elle est soutenue par la mémoire, le critère de continuité ne représente-t-il pas, comme celui d’invariabilité, une exigence excessive et purement théorique de l’identité personnelle ? Nous proposerons ici de conceptualiser l’identité diachronique par-delà les ruptures, au sein d’une philosophie du devenir, non plus sous la forme d’une accumulation linéaire ininterrompue de mon passé mais sous la forme d’une reconnaissance de soi, livrée dans l’expérience d’une synthèse temporelle ponctuelle motivée par mon présent en tant qu’il soutient une partie de mon passé dans son projet actuel. C’est pour éprouver le rôle de la continuité mnésique dans le sentiment identitaire tel qu’il est vécu en première personne

que nous présenterons alors un protocole expérimental élaboré pour le travail de thèse sur la maladie d'Alzheimer : puisque les patients atteints de MA présentent des troubles importants de la mémoire, comment leur identité se structure-t-elle face à cette discontinuité ? Les acquis de ces deux premiers moments serviront ensuite de base conceptuelle dans la recherche du critère minimum de continuité identitaire telle qu'elle se présente chez les théoriciens naturalistes les plus contemporains de l'identité, à travers la question de la survie individuelle dans plusieurs fictions manipulant le concept d'identité.

### **4.3. Troisième partie : identité et corps**

La troisième partie de la thèse s'attache à conceptualiser la dimension corporelle de l'identité en montrant en quel sens il est possible de considérer que le corps constitue la modalité essentielle du vécu identitaire humain. Tout d'abord, puisqu'il n'existe aucun principe immatériel dans une théorie physicaliste de l'identité, le corps, et en ce sens surtout le cerveau, est la condition de possibilité physiologique de mon expérience identitaire sur le plan psychologique. Mais encore, ce corps qui est le mien, par ses caractéristiques individuelles, conditionne mon être au monde et détermine ainsi mon vécu identitaire phénoménal, cette fois comme totalité corporelle irréductible au cerveau. Nous analyserons d'abord de façon théorique plusieurs modèles philosophiques qui cherchent à conceptualiser cette réalité toujours déjà incarnée de l'identité humaine : unité focale de mon être-au-monde, modalité phénoménologique élémentaire structurant mon agentivité, ou schéma corporel inné, le rôle du corps devient déterminant dans la pensée de l'identité, à la fois dans la possibilité cérébrale d'un vécu identitaire et dans sa modalité symbolique, vécue par un sujet psychologique. Suivant la même méthode expérimentale que dans la seconde partie, nous présenterons ici le deuxième travail empirique réalisé pour la thèse à travers l'investigation du fonctionnement identitaire chez des patients atteints d'une paralysie complète du corps sans trouble des capacités cognitives. Ce corps, impuissant à médiatiser ma volonté, est-il encore moi ou puis-je me passer du corps au nom de la continuité de mes fonctions cognitives ? Si l'identité est un processus dynamique, s'il est vrai qu'elle est toujours performative plutôt que déjà donnée, alors on se donne les moyens de penser l'appropriation du corps avant tout comme un acte significatif en première personne au sein duquel l'étrangeté est rapportée au propre. Reste alors à justifier qu'une telle théorie de l'identité, parce qu'elle me dit tout entier par mon

corps, n'exclut pas pour autant le sens de ma liberté ni la possibilité d'une moralité comme le déterminisme en a souvent soulevé la crainte.

L'objectif de ce travail se constitue alors comme étant le suivant : donner forme à un concept physicaliste de l'identité personnelle qui rende compte du vécu identitaire en première personne.



## Partie I : Les trois grands problèmes de l'identité

Dans un premier temps, il nous faut dégager les principales difficultés et les enjeux du concept d'identité. A cette fin, la première partie de la thèse analyse successivement trois problèmes majeurs qui forment la clé de voûte de notre approche de l'identité. (1) L'identité logique est pensée comme une relation d'invariabilité à soi-même dans le temps, ce qui entre en contradiction avec le caractère *devenant* de l'homme. (2) Le corps, jugé trop changeant en raison de sa nature matérielle, a été écarté de la pensée de l'identité, ce qui s'avère problématique pour penser l'identité vécue, tant le mode d'existence de l'homme est toujours déjà incarné. (3) L'identité telle qu'elle est vécue subjectivement a été posée comme un phénomène mental, irréductible à une réalité physique objective, ce qui empêche la constitution d'un concept physicaliste de l'identité. C'est à partir de cette première étude de la notion que les protocoles expérimentaux des deux parties suivantes sont construits, afin de tester empiriquement les difficultés dont il est ici rendu compte de façon théorique, ce qui nous permet de proposer une nouvelle conception de l'identité vécue.





## Chapitre 1 : L'identité comme relation d'invariabilité à soi-même dans le temps

L'identité personnelle, telle qu'elle est conçue aujourd'hui, représente pour un sujet la possibilité d'être un individu à la fois distinct de tous les autres (unicité ou identité synchronique ; Carruthers, 2007<sup>8</sup>) et identique à lui-même dans le temps (identité diachronique ; Damasio, 1999<sup>9</sup> ; Zahavi, 2000<sup>10</sup> ; Morin, 2006<sup>11</sup>). Dans sa dimension temporelle, l'identité vécue désigne l'expérience d'un sujet se rapportant à des formes passées de lui-même sur le mode d'une continuité (sentiment identitaire ; McAdams, 2001<sup>12</sup> ; Conway, 2005<sup>13</sup>) assurée par la mémoire autobiographique et l'élaboration dynamique d'un récit de vie formant ce qu'on appelle le soi narratif (Ricœur, 1990<sup>14</sup> ; Gallagher, 2000<sup>15</sup> ; Christman, 2004<sup>16</sup> ; Carosella *et al.*, 2008<sup>17</sup>). Le double but de ce travail est de déterminer ce à quoi se réfère cette identité – quels sont ses fondements objectifs au sein du sujet – et de comprendre comment elle fonctionne – c'est-à-dire comment le sujet se rapporte en première personne à sa propre identité. Il nous semble que ce concept récent, favorisé par un contexte culturel marqué par les sciences de l'individu que sont devenues la psychologie puis la psychanalyse, plonge ses racines dans une forme bien plus ancienne de l'identité, avant que celle-ci ne soit appliquée à l'individu : l'identité logique.

---

<sup>8</sup> CARRUTHERS, G. (2007), A model of the synchronic self, *Consciousness and Cognition*, 16(2): 533-550.

<sup>9</sup> DAMASIO, A. (1999), *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*, New York, Harcourt Brace.

<sup>10</sup> ZAHAVI, D. (2000), *Exploring the self, philosophical and psychological perspectives on self-experience*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

<sup>11</sup> MORIN, A. (2006), Levels of consciousness and self-awareness: a comparison and integration of various neurocognitive views, *Consciousness and Cognition*, 15(2): 358-371.

<sup>12</sup> MCADAMS, D.P. (2001), The psychology of life stories, *Review of General Psychology*, 5(2): 100-122.

<sup>13</sup> CONWAY, M.A. (2005), Memory and the self, *Journal of Memory and Language*, 53: 594-628.

<sup>14</sup> RICŒUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, p.186.

<sup>15</sup> GALLAGHER, S. (2000), Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive sciences, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1): 14-21.

<sup>16</sup> CHRISTMAN, J.P. (2004), Narrative unity as a condition of personhood, *Metaphilosophy*, 35(5): 695-713.

<sup>17</sup> CAROSELLA, E., SAINT-SERNIN, B., CAPELLE, P., *et al.* (2008), *L'identité changeante de l'individu : la constante construction du soi*, Paris, L'Harmattan.

Depuis Aristote<sup>18</sup>, l'identité désigne avant tout une relation logique d'invariabilité à soi-même dans le temps : être identique à soi, c'est *rester* le même à T0 et à T+1. Il s'agit d'établir que chaque chose reste bien elle-même et ne devient nulle autre (principe d'identité logique :  $A \equiv A$ ) afin que la connaissance porte sur des objets déterminés, tant il est vrai qu'il « n'y a pas de bon sens à dire qu'il existe une connaissance si toute chose se transforme et que rien ne demeure fixe »<sup>19</sup>. L'identité permet donc de penser la permanence diachronique des êtres. Ainsi conceptualisée par Platon et Parménide comme fondement de l'être et condition de la connaissance, l'identité, en tant que permanence dans le temps, semble interdire toute pensée du devenir de son objet, nécessairement figé dans une relation d'invariabilité avec lui-même. C'est aussi la définition que donne Hume dans le *Traité de la nature humaine* : « Je considère la relation d'identité comme s'appliquant, en son sens le plus strict, à des objets constants et immuables. [...] Le changement est contraire à l'identité. »<sup>20</sup>. Or cette formulation soulève immédiatement une difficulté dans la mesure où le devenir des êtres vivants semble d'emblée antinomique avec leur permanence. Il faut bien que quelque chose change en l'être pour qu'il soit juste de dire qu'il devient, et qu'autre chose demeure si l'on veut affirmer qu'il est resté identique à lui-même. La nécessité pour le langage de fixer d'abord ontologiquement les entités qu'il désigne pour leur adjoindre ensuite la pensée d'un changement constitue ainsi la première difficulté d'une pensée de l'identité appliquée au vivant, *a fortiori* une identité appliquée à un être doué de conscience réflexive comme l'homme. En effet, non seulement l'homme, en tant qu'être vivant, est en constant devenir sur le plan biologique, mais encore, en tant que sujet conscient de lui-même, il entretient une relation réflexive avec lui-même, se juge, et élabore ainsi en permanence son identité sur le plan de la pensée. La définition de l'identité comme relation d'invariabilité à soi dans le temps semble donc contradictoire avec l'identité vécue par un sujet en devenir. Ce premier chapitre s'attache à rendre compte de cette difficulté dans le détail afin de poser les bases du renouvellement de la notion d'identité dans le temps, tel qu'il sera proposé dans la seconde partie du travail.

---

<sup>18</sup> ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, Δ, 9, 1018a, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p.184.

<sup>19</sup> PLATON (1940), *Cratyle*, 440a, in *Platon, Œuvres complètes*, I, trad. L. Robin modifiée, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.689.

<sup>20</sup> HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, pp.58 et 306.

## **1. Remonter à l'identité logique**

Pour comprendre la définition de l'identité comme relation d'invariabilité à soi-même dans le temps, il faut remonter à la notion logique d'identité. L'identité logique fonctionne comme la condition de tout discours épistémique en fixant les conditions d'une désignation fiable de l'être. Pour connaître une chose, en effet, il faut avant tout s'assurer que l'on parle bien d'une seule et même chose, distincte de toute autre. La notion d'identité repose donc sur une première distinction fondamentale : le même et l'autre. Sera identique à soi-même ce qui n'abrite pas d'altérité en son être.

### **1.1. Le principe d'identité**

La logique admet trois principes fondamentaux, qui garantissent les conditions d'un savoir tel qu'il ne soit ni contradictoire, ni trivial : le principe d'identité, le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu. Le principe d'identité détermine les conditions nécessaires pour s'assurer que l'on parle bien d'une seule et même chose. A ce titre, il constitue un fondement *a priori* de tout effort de connaissance. Ce principe affirme qu'une chose, considérée sous un même rapport, est identique à elle-même ( $A \equiv A$ ). C'est le principe logique qui autorise l'existence d'une tentative définitionnelle de l'être : sur lui repose toute prétention épistémique mais aussi toute ontologie. L'identité manifeste l'être des choses et c'est en ce sens que les différentes philosophies de l'être nous informent sur la notion d'identité. Si aucune chose ne restait, sous un rapport au moins, identique à elle-même, aucune connaissance ne serait en effet possible, ni aucune définition opératoire. Le langage même en serait réduit à un pouvoir de désignation nul. On ne peut tenter de définir une chose que si, sous un rapport au moins, elle demeure identique à elle-même.

Dans son énonciation même le principe d'identité peut paraître trivial : on ne parle d'une chose que si elle nous est donnée d'une façon ou d'une autre comme une unité. Pourtant, dès que l'on cherche à l'illustrer dans un devenir, le principe d'identité révèle sa pertinence et, conjointement, le premier problème auquel doit s'affronter la pensée de l'identité. Un premier obstacle à l'identité d'un être peut résider dans son devenir naturel. Que l'on pense à un être vivant par exemple : faut-il dire que l'embryon est identique au

vieillard dont quatre-vingt ans le séparent encore ? Sous certains rapports, comme la quantité de matière ou l'aspect visuel, ces deux choses semblent très distinctes. Pourtant, sous un autre rapport, celui de la continuité organique par exemple, elles semblent former une unité et relever du même être. Un second type d'obstacle consiste en un devenir qui ne dépend pas de la nature de la chose mais qu'elle subit néanmoins. On peut alors étendre le questionnement aux êtres inanimés. Ainsi, bien qu'il ne soit pas dans la nature d'une pierre de changer d'aspect, sa forme et son volume peuvent être modifiés sous l'action de l'érosion, elle peut se polir. Une forme plus radicale de l'érosion, le gel, peut même la faire éclater. Doit-on dire que, dans le premier cas, on fait face à la même pierre quoique plus ronde et plus petite alors que, dans le second cas, la division numérique aboutit à l'altération de l'identité de la pierre ? Et dans ce dernier cas, que faut-il conclure à propos de la pierre d'origine : a-t-elle disparu ou bien une des deux parties résultantes peut-elle encore lui être identique ou bien encore la somme des deux parties constitue-t-elle la pierre initiale ? On voit que même l'identité des êtres inanimés représente un jugement complexe. Enfin, on peut considérer l'identité problématique d'un artefact composite, comme c'est le cas dans l'exemple célèbre du bateau de Thésée<sup>21</sup> dont on change peu à peu toutes les pièces pour le restaurer. Faut-il dire que l'identité du bateau originel se perd ? Si le remplacement d'une seule planche ne semble pas altérer la valeur de référence de l'énoncé « bateau de Thésée », en sera-t-il de même une fois toutes les pièces changées, alors que plus une seule particule du bateau originel ne composera le navire survivant ? Les êtres biologiques sont dans une situation analogue : périodiquement, la totalité des cellules d'un corps vivant sont renouvelées. Pour autant, nous ne considérons pas être devenu une personne différente, ni que notre chien devienne régulièrement un autre chien. Sur quoi repose cette intuition d'identité ?

Le principe d'identité soulève deux enjeux majeurs : du point de vue épistémologique, il affirme que la connaissance ne peut porter que sur des identités (ce qui est vrai est vrai) et du point de vue ontologique, il affirme que cette immuabilité est présente au cœur des choses elles-mêmes (une chose est ce qu'elle est). C'est ce passage d'une condition épistémologique à l'affirmation d'une existence ontologique qui pose

---

<sup>21</sup> PLUTARQUE (1937), *Les vies des hommes illustres*, I, « Vie de Thésée », Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.21.

---

problème. En effet, la chose, à défaut de son concept, se situe d'emblée dans le devenir, de par sa nature – pour les êtres animés – ou *via* une cause extrinsèque – pour les êtres inanimés. Mais alors, si toute chose devient et ne demeure jamais totalement identique à elle-même, comment se fait-il que nous concevions les choses comme des portions d'être figées ? Une première raison tient à la manière dont nous nous inscrivons dans ce changement. En tant qu'êtres animés, nous participons nous-mêmes d'un changement biologique constant. Une hypothèse quant à notre tendance à voir des entités identiques plutôt que des choses en devenir consiste à penser que nous ne devenons sensibles au changement qu'à partir d'un certain seuil de visibilité. On peut par exemple être tenté de dire qu'un chêne particulier *est* ce même chêne, car les changements qui l'affectent ne nous sont pas manifestes d'une minute à l'autre. Pourtant, ce même arbre fut un gland puis un arbrisseau et changera encore de façon continue tout au long de sa vie. Mais ce changement là ne nous est pas directement perceptible. Il y aurait donc une séparation entre les choses telles qu'elles nous apparaissent et les choses elles-mêmes. Le principe d'identité pourrait alors désigner une propriété de notre entendement plutôt qu'une qualité des choses. On proposerait alors de reformuler ainsi le principe : est identique à elle-même une chose qui nous apparaît, au moins sous un rapport, être restée la même. Cependant, reformuler ainsi le principe d'identité revient à le réduire à un problème de dénomination. Nos concepts, dans ce cas, ne capteraient jamais l'essence des choses mais seulement le mode sur lequel elles nous apparaissent, manquant par là même la possibilité d'une connaissance objective du réel. De sorte que la question du changement nous place face à une alternative : soit l'on réduit le principe d'identité à un principe abstrait destiné seulement à rendre possible la connaissance et à structurer le langage sans rien dire de l'essence des choses, soit l'on doit soulever ici même le problème de l'identité dans le temps et du rapport possible entre une connaissance conceptuelle et linguistique, qui fige le *devenant* (la chose) en *étant* (le concept ou le nom) pour le penser, et un réel perpétuellement soumis au changement.

Ainsi, c'est la forme même de notre connaissance qui serait porteuse de l'identité que l'on voit dans les choses. Le concept, pour rendre compte de la chose réelle, doit l'unifier par-delà ses multiples changements et comme en suspendre virtuellement le devenir. A la chose individuelle, le concept donne une première uniformité nécessaire à sa

---

désignation puis, au niveau collectif, le même processus conduit à l'identification de plusieurs individus dans une même catégorie. Selon les mots de Nietzsche (1873<sup>22</sup>) : « Tout concept naît de l'identification du non-identique. Aussi certainement qu'une feuille n'est jamais totalement identique à une autre, aussi certainement le concept de feuille a été formé grâce à l'abandon délibéré de ces différences individuelles ». On pourrait ainsi dire que le réel n'est pour le concept qu'une occasion de se constituer, suite à quoi le concept de chêne se détache assez du chêne particulier qui m'en a soufflé l'occasion pour que la mort même de *ce* chêne n'affecte pas la subsistance du concept. Le concept est précisément fait pour surpasser les multiples accidents qui affectent chacun de ses représentants ou le même individu au cours de son existence. Ainsi on peut penser que le nom donné aux être vivants convoie ce rôle unificateur : je continue d'appeler mon chat par le même nom quand bien même sa totalité physique serait réduite suite à l'amputation d'une patte. Il entrerait donc dans la structure du nom, tout comme dans celle du concept, de conserver un pouvoir de désignation intact par-delà les aléas de la chose elle-même. Ce processus suffit en effet à rendre compte des concepts dans leur valeur de désignation générale : il n'est pas nécessaire que ce chêne-ci soit rigoureusement identique à ce chêne-là pour que mon concept l'englobe. Le concept généralise l'individualité, en même temps qu'il la fige dans le temps, pour se constituer comme définition de référence, applicable à plusieurs individus. C'est la définition par genre prochain et différence spécifique, telle qu'elle est définie par Aristote<sup>23</sup> : un cheval et un homme font partie de la même espèce tandis que deux hommes font partie à la fois du même genre et de la même espèce. La définition raffine la connaissance possible de l'individu en le rapprochant d'autres individus semblables et en le distinguant d'individus différents. Cependant, si ce processus permet bien de surmonter des changements mineurs en conservant l'identité de désignation, il pose directement problème pour ce qui est de cerner la spécificité individuelle, celle qui échappe à toute généralisation sous peine de s'y perdre : l'identité individuelle dans ce qu'elle a de plus propre. Toutes ces spécifications du concept vont ainsi dans une même direction asymptotique : de l'identité comme individualité radicale, de l'unique, il ne peut y avoir connaissance conceptuelle. Si la définition logique de

---

<sup>22</sup> NIETZSCHE, F. (1873), *Le livre du philosophe*, « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », Paris, Aubier, 1969, p.181.

<sup>23</sup> ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, Z, 12, 1037b, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p.287.

---

l'identité comme invariabilité dans le temps fonde la connaissance par concepts, c'est donc au détriment de la pensée du particulier qui, seule, semble pouvoir nous livrer l'essence d'une identité vécue comme singularité individuelle.

## 1.2. L'identité comme exclusion de toute altérité

D'après le principe d'identité, une chose est identique à elle-même si, sous un rapport au moins, elle reste immuable. A cela, le principe de non-contradiction ajoute : si une chose est identique à elle-même, alors elle ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, être ce qui n'est pas elle. Ce principe aboutit à un second critère de l'identité : au lieu de chercher si la chose est restée la même sous un rapport au moins, il s'agit ici de prouver qu'elle ne contient rien qui soit étranger à son état initial : on définit alors l'identité par l'exclusion de toute altérité. C'est la distinction entre le même et l'autre. Alors que le principe d'identité s'intéressait surtout à la persistance de la chose sur un mode donné, sans définir précisément ce qu'elle était, le principe de non-contradiction s'intéresse à l'essence de la chose et évalue l'identité du point de vue des propriétés de la chose. Puisque l'on ne peut pas soutenir à la fois qu'il « est vrai que A » et qu'il « est vrai que non-A », alors le principe de non-contradiction doit nous permettre de déterminer ce qu'est une chose par différence avec ce qu'elle n'est pas. On définit alors l'être par opposition au non-être, le même par opposition à ce qui lui est autre. L'altérité se comprend comme contrariété : une chose ne pourra pas être la même qu'une autre si elle contient des propriétés contraires à la première. Par exemple, une arme neutralisée par soudure des pièces mobiles ne peut être identique à l'arme qu'elle était avant cette modification puisqu'elle était alors en état de tirer et qu'elle contient à présent des propriétés contraires qui rendent son utilisation impossible. Le principe de non-contradiction vient ainsi compléter le principe d'identité dans le jugement identitaire. Là encore, on peut distinguer une interprétation ontologique – selon laquelle la chose elle-même ne peut pas être et ne pas être en même temps et sous le même rapport (le chêne ne peut pas être mort et vivant) – et une interprétation épistémologique – selon laquelle on ne doit pas dire, si l'on veut fonder un discours cohérent, qu'il « est vrai que A et qu'il est vrai que non-A » (il est contradictoire de dire que la même arme peut et ne peut pas tirer). Selon la formule de Parménide : « On ne pourra jamais prouver que le non-être a



l'être »<sup>24</sup>. On peut considérer qu'on détient là une définition de l'identité : est identique à soi-même une chose qui n'abrite pas de propriétés contraires.

Ainsi, Platon utilise explicitement la dialectique du même et de l'autre pour rendre compte de ce qu'est une chose. Il donne la première formulation explicite du principe de non-contradiction dans la *République* : « Manifestement la même chose se refusera à exercer ou à subir des actions contraires simultanément, du moins sous le même rapport et eu égard à la même chose ; de sorte que, si par hasard il nous arrive de découvrir que cela à lieu, nous saurons qu'ils n'étaient pas un même principe mais plusieurs. [...] Etre en repos et en mouvement simultanément sous le même rapport, est-ce que c'est possible pour la même chose ? Nullement. »<sup>25</sup>. La contrariété sert ici de principe de distinction. Autrement dit, si des propriétés contraires nous semblent présentes simultanément et sous le même rapport dans une chose, alors c'est que nous sommes en réalité en présence de plusieurs choses. La contrariété conduit nécessairement à la division de l'être.

Le principe de non-contradiction aboutit lui aussi à la difficulté soulevée par le principe d'identité : la pensée de l'identité, rapportée au même par différence avec de l'autre, interdit qu'il y ait de l'autre dans le même être, y compris au cours de son devenir. Or, lorsque de sain je deviens malade ou que la feuille blanche devient noire, il y a à la fois de l'autre – puisque les contraires sont tous deux présents (sain/malade, blanc/non-blanc) – et du même – puisque c'est toujours moi qui suis malade ou sain et que c'est la même feuille, *idem numero*, qui est blanche ou non-blanche. Si la contrariété implique nécessairement la division de l'être, alors aucun devenir n'est pensable. Chaque être n'est que lui-même et cesse d'exister dès qu'il change. On connaît les deux arguments qu'oppose Platon à cette objection : dans les deux cas que nous avons cités : d'une part, les contraires ne sont pas présents *simultanément* en l'être et, d'autre part, le substrat qui demeure n'est pas réductible à ses *qualités secondes* qui, pour l'une s'anéantit et pour l'autre devient. Au premier de ces arguments, on pourrait tout de même répondre que le moment du changement n'est alors jamais pensé : la question du changement en lui-

<sup>24</sup> PARMENIDE (1988), *Fragment B7*, in *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

<sup>25</sup> PLATON (1940), *République*, IV, 436b, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.1003.

---

même, c'est-à-dire précisément du passage de l'être au non-être, n'est donc pas résolue, ce qui pose problème pour penser l'identité des êtres en devenir. Quant au second argument, la distinction du sujet et des prédicats, il ouvre la voie à l'interprétation aristotélicienne du principe de non-contradiction.

Aristote, comme on le verra plus en détail par la suite, élabore une théorie de l'être qui permet de rendre compte du changement sans en venir à la contradiction d'un être qui serait et ne serait pas en même temps sous le même rapport. En effet, tout en reconnaissant qu'« il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport »<sup>26</sup>, Aristote module le principe de non-contradiction en remarquant que tous les changements n'affectent pas de la même manière l'être de la chose. Il s'agit donc de déterminer quel rapport, ou quel critère, est déterminant dans le jugement d'identité. La pierre polie et la pierre cassée en deux n'ont pas subi un changement du même ordre. Dans le premier cas, c'est l'aspect extérieur de la pierre qui a changé sans que son unité ne soit rompue. On peut considérer qu'il s'agit là d'un changement d'importance secondaire : une altération, certes, mais qui n'a pas pour conséquence la disparition de la pierre. En revanche, la pierre qui éclate sous l'action du gel a subi un changement beaucoup plus radical puisque c'est son existence même, comme chose unifiée par une structure moléculaire, qui a été détruite. On peut considérer que le changement a directement affecté l'être de la pierre et que celle-ci a été détruite.

On propose alors de distinguer, d'une part, l'essence de la chose, constitutive en propre de son identité et, d'autre part, ses qualités secondes qui la déterminent sans être des conditions suffisantes pour que leur altération conduise à la disparition de la chose. On peut, dans ce cas, concilier le même et l'autre au sein du même être mais selon plusieurs modalités différentes. Les différents genres de l'être introduits par Aristote permettent donc de distinguer sous quel rapport la chose devient autre et sous quel autre rapport elle demeure la même. Ainsi le substrat, ou sujet du changement (*hupokeimenon*), perdure quand ses attributs passent de la puissance (*dunamis*) à l'acte (*energeia*) comme lorsque l'homme illettré devient l'homme lettré. Là encore, on peut reprendre la critique

---

<sup>26</sup> ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, pp.121-122.

devenue célèbre de Bergson<sup>27</sup> qui reproche à Zénon puis Aristote d'avoir figé la pensée du changement en moments discrets plutôt que de prendre acte de la nature continue du devenir. Le moment du changement, ce qui pose problème dans l'identité d'un être qui reste le même tout en intégrant de l'altérité, n'est pas pensé. C'est donc au prix du sacrifice d'une pensée de l'identité comme continuité problématique des êtres soumis au devenir, que la définition logique de l'identité par le principe de non-contradiction semble avoir déterminé son concept.

### **1.3. Penser le devenir-autre, un problème épistémo-ontologique**

Ainsi posé sur le terrain de la logique, le problème de l'identité est déjà intimement lié à la pensée du devenir. Les définitions logiques de l'identité convergent en effet vers une représentation figée des choses qui ne peuvent être considérées en toute rigueur comme identiques à elles-mêmes qu'en demeurant dans un rapport d'invariabilité stricte (critères d'immutabilité et de non-contrariété) à elles-mêmes. Conformément à cette définition, l'identité des êtres vivants devrait se trouver dans un principe d'immutabilité, un noyau qui résisterait au devenir permanent des cellules de mon corps et qui garantirait ma survie malgré ces changements. L'identité de l'homme se présenterait alors sous la forme d'un substrat immatériel, garant de mon identité sous un rapport considéré comme nécessaire, alors que mon corps – dont il est manifeste qu'il est arraché à lui-même à chaque instant par la chute de mes cheveux, la perte possible d'un membre et le renouvellement cellulaire – ne saurait finalement en constituer qu'une propriété seconde. Ainsi, par exemple, il est manifeste que les autres autant que moi-même, nous considérerons que je suis la même personne avant et après une amputation. C'est donc que mon corps, comme le volume et la forme de la pierre, n'est qu'une caractéristique secondaire à mon essence. Celle-ci, en revanche, doit être pensée comme ce qui détruirait mon être même, si elle était altérée. Le principe identitaire ne peut, par définition, subir aucun changement dans une telle conception. Le devenir dans lequel l'homme s'inscrit n'est donc pensé que comme altération secondaire à une essence immuable. Il faut donc faire du principe identitaire une entité séparée du corps, qui puisse dès lors

---

<sup>27</sup> BERGSON, H. (1938), *La pensée et le mouvant*, « La perception du changement », Paris, PUF, pp.156-166.

---

potentiellement lui survivre, et placer dans ce noyau identitaire tout ce que je suis le plus essentiellement. Voilà comment une philosophie de l'être, entendue comme une ontologie fondée sur des essences invariables, nous conduit à penser l'identité de l'homme.

Pourtant, l'inscription de toutes les choses connues par nos sens dans un monde manifestement marqué par le changement semble contredire la possibilité qu'un tel concept d'identité parvienne à atteindre les choses elles-mêmes. La définition logique de l'identité pourrait n'être que la condition de possibilité d'une connaissance par noms et concepts, sans qu'il existe aucun moyen de saisir la singularité changeante des choses individuelles réelles. La forme conceptuelle que prend notre connaissance du monde lui interdit par elle-même de rendre compte du devenir, puisque son fondement repose sur des entités rigoureusement invariables. On le voit, la pensée de l'identité personnelle, comme mode spécifique sur lequel un être inscrit dans un devenir peut à la fois être totalement différent selon ses composants biologiques et rester cependant la même personne, devient éminemment problématique. Mais avec elle, c'est aussi la conceptualisation du changement et du temps que l'on rend, en droit, impossible. De sorte que l'identité logique fonde une ontologie spéculative au service de l'*epistémè* mais en contradiction apparente avec le monde soumis au devenir, tel qu'il est vécu.

A ce point du raisonnement, trois solutions principales existent pour maintenir une connaissance du monde par concepts. On peut choisir de considérer le monde réel comme une approximation imparfaite des lois conceptuelles et maintenir en retour le savoir comme véritable essence de l'être comme le fait Platon, ou bien on peut maintenir le primat de l'être sur le devenir et tenter d'utiliser les catégories conceptuelles pour approcher le changement et l'individuel au plus près sans jamais les dire vraiment comme le fait Aristote, ou bien encore, on peut proposer un changement de paradigme en considérant que le primat de l'ontologie en épistémologie doit céder la place à une philosophie du devenir dans laquelle les concepts n'auraient qu'une valeur épistémique mais non ontologique et dans laquelle les choses seraient pensées comme essentiellement devenantes quoique notre savoir et notre langage doivent les comprendre et les dire sous la forme d'étants figés. C'est cette dernière voie que nous adopterons dans les parties

suivantes de ce travail. Il nous faut donc démontrer maintenant les limites des deux premières solutions.

## **2. Le primat de l'ontologie conceptuelle sur la multiplicité du réel**

La définition logique de l'identité nous semble jusqu'ici insatisfaisante pour saisir l'identité vécue parce qu'en fondant une connaissance par concepts, elle évacue à la fois la singularité et le devenir de l'identité humaine. Pour résoudre cette difficulté, nous proposerons dans la suite du travail un changement de perspective à partir de la notion d'identité, en passant d'une philosophie de l'être immuable à une philosophie du devenir. Toutefois, pour que la conception que nous proposerons soit capable de remplacer la théorie précédente, il est d'abord nécessaire de montrer comment une philosophie de l'être figé dans l'unité conceptuelle se justifie, afin de déterminer les exigences auxquelles nous devons également répondre. La connaissance par concepts répond à la fois à l'exigence d'un discours logiquement cohérent et à la nécessité d'une certaine généralité des lois formulées. Le bénéfice spéculatif de la compréhension d'un phénomène est d'autant plus grand qu'il s'applique à tous les individus concernés. De sorte que le concept introduit de l'identité dans les choses en unifiant le multiple par le semblable. En ce sens, sera identique à soi-même ce qui n'abrite pas de multiplicité en son être, ce que l'on peut réduire à l'unité homogène du concept (Martin, 1958<sup>28</sup> ; Jeannot, 1986<sup>29</sup>).

### **2.1. De l'usage du concept en ce qu'il introduit de l'identité dans le réel**

Face à l'exigence contradictoire, dans l'ontologie pré-aristotélicienne, de rendre compte à la fois du pouvoir de la connaissance par concepts et du devenir des réalités sublunaires, la position idéaliste choisit de faire primer l'ontologie conceptuelle sur la physique : la vérité des choses se trouve dans leur permanence, fut-ce au prix d'un

---

<sup>28</sup> MARTIN, C.B. (1958), Identity and exact similarity, *Analysis*, 18(4): 83-87.

<sup>29</sup> JEANNOT, T. (1986), Plato, Aristotle on being and unity, *New Scholasticism*, 60: 404-426.

---

amoindrissement ontologique du monde réel, le monde sublunaire, par rapport au monde des idées, le monde des sphères célestes, dont il semble à l'époque qu'elles ne sont pas soumises aux changements irréguliers du monde terrestre. Cette position, adoptée par Platon et Parménide, s'oppose au chaos ontologique résultant du mobilisme universel d'Héraclite. Il s'agit de justifier une connaissance conceptuelle du monde contre la multiplicité du réel. Trois arguments de valeur inégale peuvent justifier ce choix.

On peut d'abord justifier l'unification du réel sous un concept par une exigence pratique plutôt que spéculative. Héraclite valorise la substance des choses elles-mêmes, il met donc en doute la valeur de leur désignation conceptuelle. En effet, si l'on juge de l'identité d'un fleuve d'après les molécules d'eau qui le composent, alors il est vrai qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve<sup>30</sup>. En tant que réalité en perpétuel changement, le fleuve n'existe jamais comme unité. Seuls le concept (fleuve) et le nom (la Seine) insufflent au réel une unité qui lui manque. Or, si l'on fait abstraction de la valeur de vérité du concept, l'unification qu'il permet répond à une exigence pratique évidente. En effet, pour l'action, seule l'efficacité de la désignation compte : il est moins dommageable de nommer abusivement deux volumes d'eau par le même nom – et d'attribuer ainsi une unité imprécise à la chose réelle – que de désigner un seul objet par deux noms et d'y dissoudre la pertinence référentielle du nom. La simplification qu'autorisent le concept et le nom me permet de me référer à cet élément géographique indépendamment de sa réalité, qui est non seulement l'eau du fleuve mais aussi ses berges et ses environs seront bientôt composés d'une matière totalement renouvelée. Sans le concept, le monde devient inaccessible au langage, je ne peux que le désigner du doigt. C'est alors la fonction même du langage, comme représentation symbolique de l'objet absent, qui serait dissoute dans le mobilisme universel. Cependant, si l'efficacité linguistique peut justifier une attribution abusive du jugement d'identité dans une visée pratique, le choix revient à l'épistémologue entre, d'une part, une ontologie calquée sur l'attribution abusive d'identité du langage (selon laquelle on conclurait de l'usage pratique à la validité spéculative du fleuve comme unité réelle) et, d'autre part, un éclatement des concepts face au réel toujours en mouvement (selon lequel on refuserait d'unifier une réalité changeante sous un même nom ou concept). L'ontologie a le plus souvent suivi la

---

<sup>30</sup> HERACLITE (2002), *Fragments*, trad. J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, § 14, p.100.

---

voie conceptuelle, de sorte que le critère retenu pour l'identité s'est tourné vers l'unité ontologique. C'est le sens de cette formule reprise par Leibniz : « Ce qui n'est pas véritablement *un* être n'est pas non plus véritablement un *être*. »<sup>31</sup>. D'une justification de l'unification conceptuelle du réel dans une visée pratique, on passe alors au critère spéculatif d'une unité réelle pour prédiquer l'être. Nous choisissons de retenir cette exigence pratique de l'usage du concept dans notre reformulation de l'identité vécue comme réalité ouverte au devenir mais nous proposons une troisième voie pour l'épistémologue qui, tout en conservant l'avantage pratique d'une désignation conceptuelle unifiée, pourrait néanmoins soit faire effort vers l'élaboration d'une ontologie ouverte au devenir (dans une version faible de l'argument), soit suspendre la valeur de vérité de ses concepts pour restreindre leur valeur à un usage pratique (dans une version forte de l'argument).

Une seconde justification de la connaissance par concept pourrait être qu'elle correspond parfois à notre aperception naturelle des choses. Autrement dit, le concept est légitime puisqu'il correspond à notre aperception naturelle de l'objet. En effet, on vit dans un monde dont le changement, quoique réel, ne nous apparaît pas toujours. Nous ne percevons, on l'a montré, qu'une tranche assez réduite de changements : ceux qui se produisent à l'échelle de notre vie. Ainsi, l'érosion des montagnes primaires s'étalant sur des siècles, nous n'en avons qu'un savoir théorique. Je ne vois pas ces montagnes changer : pour moi, elles sont toujours les mêmes. Quoiqu'elles doivent présenter des changements d'aspects frappants au cours de leur histoire, ils sont pour moi trop lents pour m'en donner une représentation tangible. Lorsque je désigne une formation géologique en devenir constant par un nom unique (le Mont Blanc) et par un concept figé (montagne), je ne trahis donc pas la perception sensorielle que j'en ai. Je désigne comme immuable un objet dont je ne perçois pas le changement. Ainsi, pour certains objets, le concept, dans sa fixité et son unité, correspond à ma perception de la chose. Cependant, ce critère ne saurait justifier des jugements d'identité abusifs puisqu'il repose sur l'opinion et non sur une connaissance rationnelle de la chose. L'entendement démontre aisément que ma perception ne suffit pas à fonder une connaissance de la chose conforme à sa nature.

---

<sup>31</sup> LEIBNIZ, G.W. (1687), *Lettre à Arnauld du 30 avril 1687*, in *Œuvres choisies*, trad. L. Prenant, Paris, Aubier, 1940, p.201.

---

Ainsi, tenter de justifier l'usage du concept par une correspondance intuitive entre sa forme et celle de l'objet est en réalité un argument fallacieux qu'il convient de rejeter. Le bon usage du concept ne saurait se réduire à sa conformité d'apparence avec la perception que j'ai de la chose. Ainsi énoncé, cet argument montre clairement sa faiblesse. Pourtant, il conviendra de se rappeler sa réfutation lorsque d'autres concepts seront rejetés au nom d'une trop grande dissemblance avec la perception que j'ai des choses. De sorte qu'on ne pourra pas objecter à une philosophie du devenir de ne pas correspondre à l'intuition perceptive que je me fais des choses sans retomber dans l'erreur qui consiste à exiger que le vrai soit conforme à l'opinion.

Le bon usage du concept et de son rôle unificateur du réel doit donc être précisé. Lorsqu'il est bien utilisé, le concept permet de corriger mes perceptions erronées par une connaissance rationnelle. Par exemple, la connaissance par concept nous permet de rapporter au même être des changements que notre perception aurait trop vite attribués à deux objets distincts. La connaissance par concepts corrigerait ainsi mon opinion en réintroduisant de l'unité là où je croyais pouvoir conclure à de la multiplicité. Par exemple, le gibbon à favoris roux naît de couleur fauve puis, très rapidement, tous les bébés deviennent noirs, avant de changer définitivement de couleur vers quatre ans selon leur sexe. Si je me fie à ma perception visuelle immédiate pour rendre un jugement d'identité, il se peut que je pense me trouver face à un individu différent en apercevant ce bébé noir alors que le bébé que j'avais vu la semaine précédente était roux. Ce n'est qu'en suivant jour après jour le même individu que j'aperçois le changement et qu'alors mon jugement d'identité, comme synthèse de plusieurs perceptions, intègre ce changement dans le nom unificateur de l'animal. Il y a donc un intérêt spéculatif à unifier les êtres réels semblables par des noms et concepts : les changements inessentiels ne font plus obstacle à la reconnaissance de la chose.

Mais il faut remarquer que nous avons suivi une méthodologie bien précise dans cet exemple : c'est l'observation qui a fourni la justification de l'unification conceptuelle. On s'est rendu compte que (1) le seul bébé de l'enclos est aujourd'hui noir et que (2) il n'est pas possible qu'une substitution ait eu lieu, ce qui nous a amenés à conclure que ce singe est le même individu que le bébé roux de la semaine dernière. L'unité conceptuelle



---

est ainsi fondée sur la chose réelle. En revanche, si l'on avait procédé de façon inverse, l'unité conceptuelle aurait pu ne pas rencontrer une unité réelle. Ainsi, lorsque je postule qu'il existe une idée de table qui transcende les différences individuelles de toutes les tables réelles, je forge de toutes pièces une entité conceptuelle qui ne m'est pas donnée dans le monde. Aussi, bien qu'on trouve un intérêt à conceptualiser le réel pour le penser, il faut garder comme principe méthodologique de confronter dans un second temps les concepts unifiés qui soutiennent notre raisonnement aux choses réelles, faute de quoi on risque de créer des entités purement conceptuelles. L'usage du concept, conformément en cela à celui des entités scientifiques, doit donc être soumis à la vérification empirique d'une philosophie expérimentale. C'est la méthode que nous proposons de suivre afin de nous garder de la création d'entités purement conceptuelles.

C'est en ce sens que nous proposons, après Hume<sup>32</sup>, d'interpréter la pensée d'un noyau identitaire invariable au cœur de l'homme comme la création d'une entité purement conceptuelle. On conclut de la nécessité de penser l'identité humaine en termes d'invariabilité à l'existence réelle d'un substrat invariable. C'est donc une exigence purement épistémologique qui aboutit à l'affirmation d'une existence ontologique du principe identitaire. En effet, la conception logique de l'identité ne permet pas de déterminer autrement ce qui assure l'identité individuelle dans le temps. Non seulement l'identité biologique de l'homme se donne sous la forme d'une succession d'états qui ne partagent ni le même aspect ni les mêmes caractéristiques physiques – comme l'embryon, l'athlète et le vieillard qu'il deviendra – mais encore, socialement, l'identité de chacun est plurielle. Socrate est philosophe, citoyen, époux, professeur, etc. L'identité humaine, qu'on la pense en termes biologiques ou sociaux ne se présente pas sous une forme réellement unifiée. Le corps lui-même est composé de parties anhoméomères, il peut continuer de fonctionner malgré la perte de certaines de ses parties. Il ne forme donc pas une unité d'être mais un composé qu'il semble difficile d'unifier en un être véritable. L'homme devient autre au fil de sa vie. A la suite d'une maladie, je peux oublier qui je suis, ne plus savoir ni parler ni marcher. Pourtant, malgré ces propriétés contraires qui introduisent en moi de l'altérité, on est tenté de dire que je suis bien la même personne et

---

<sup>32</sup> HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, p.346.

---

que ce n'est pas un autre que les médecins soignent, même si j'ai changé. La pensée de l'identité personnelle se trouve alors dans une aporie. On ne dispose ni de la définition ni des concepts qui pourraient permettre de la penser. Pourtant, nous éprouvons l'intuition très forte que penser l'identité d'un individu a du sens. C'est dans ce contexte que le choix ontologique est fait : on crée une entité conceptuelle responsable de l'identité humaine. Parce qu'il est logiquement nécessaire, on postule un substrat identitaire qui puisse correspondre à la définition logique de l'identité. On procède donc du concept vers le monde au lieu de faire l'inverse et on introduit dans la physique une entité purement conceptuelle : l'âme individuelle. Le principe identitaire, comme entité séparée des changements du corps, comme détermination essentielle primant sur toutes les identités sociales, est créé conceptuellement pour jouer le rôle que la définition logique de l'identité exige. Mais cet usage du concept entraîne avec lui de lourdes conséquences.

## **2.2. La théorie idéaliste de l'identité selon Platon : le concept dépasse le réel**

En privilégiant la structure conceptuelle par rapport à l'observation du réel, Platon est conduit à postuler un monde entier conçu selon le même procédé que l'âme : il est créé conformément aux règles logiques et s'abstrait du réel. Du fait qu'aucun être ne demeure strictement identique dans le monde, il ne s'ensuit pas pour Platon que nous devons refondre notre concept d'identité mais bien plutôt que le monde échoue à réaliser les idées dans leur pureté logique à cause de sa matérialité. Platon déploie ainsi un monde parallèle peuplé des entités intelligibles, formes des idées transcendantales dépourvues de la matière qui les rendraient imparfaites. L'imperfection du monde c'est à la fois son individualité, qui déforme en chaque exemplaire de la chose l'idée d'une façon particulière, et son devenir, qui altère en permanence l'être des choses. Platon crée le monde métaphysique, qui représente le monde réel tel qu'il est connu par la connaissance conceptuelle, c'est-à-dire à travers des lois générales et des entités figées dans une essence atemporelle. Ce monde, traditionnellement désigné comme le monde des idées, est assez largement exposé dans le *Timée* qui propose de penser la genèse de la nature humaine à

partir des intelligibles (Zembaty, 1983<sup>33</sup>). Le monde réel est alors donné comme « ce qui est fait à l'image et à la ressemblance des [intelligibles] mais n'en est qu'une image »<sup>34</sup>. Les intelligibles, eux, sont définis comme ces pures entités d'être qui sont caractérisées à la fois par leur indivisibilité et par leur atemporalité<sup>35</sup> : les intelligibles possèdent l'être au sens éminent, défini par son identité stricte<sup>36</sup>. Ce qui est identique est donc inaccessible aux sens : l'identité ne se trouve pas dans le monde, elle n'y est donnée que sous sa forme dégradée. En revanche, c'est par l'intellect que nous accédons à ces objets dotés de l'être au sens propre. Dès lors, le monde et ses objets sont considérés comme des versions dégradées des intelligibles : il nous faut apprendre à voir les idées dans les choses. Le mode d'être du monde peut alors être totalement réinterprété en termes de participation du sensible aux idées transcendantales. Comme l'écrit Moreau, le projet est celui d'une « reprise du sensible par l'intelligible pour le soumettre aux idées. »<sup>37</sup>. La multiplicité et le devenir que l'on constate dans les objets sensibles doivent se comprendre dans le cadre de leur participation aux idées qui seules possèdent véritablement l'être. Nous considérons que la critique adressée plus haut à la constitution purement conceptuelle de l'âme vaut ici pour l'ensemble de la démarche platonicienne. L'usage du concept n'y est jamais rapporté à l'observation du réel.

Reste à expliquer, dans la théorie idéaliste, comment moi, qui participe également de ce monde sublunaire imparfait, je puis accéder à la compréhension, ou du moins à la saisie, de ces intelligibles. Le premier aspect de ce problème consiste à déterminer comment j'accède aux réalités suprasensibles. Là encore, c'est l'âme qui sert d'intermédiaire. Parce qu'elle est immortelle et survit à la destruction du corps, l'âme platonicienne peut retrouver le lieu des intelligibles une fois détachée de ce corps qui l'empêchait jusqu'alors d'atteindre la vérité : « Si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer [du corps] et regarder avec l'âme

---

<sup>33</sup> ZEMBATY, J.S. (1983), *Plato's Timaeus: mass terms, sortal terms and identity through time in the phenomenal world*, *Canadian Journal of Philosophy*, 9(suppl.): 101-112.

<sup>34</sup> PLATON (1943), *Timée*, 29c, in *Platon, Œuvres complètes, II*, trad. L. Robin modifiée, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.445.

<sup>35</sup> *Ibid.* 27d, p.443.

<sup>36</sup> *Ibid.* 28a et 35a, pp.443 et 450.

<sup>37</sup> MOREAU, J. (1939), *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, Belles Lettres.

seule les choses en elles-mêmes. »<sup>38</sup>. Elle connaît donc, entre ses différentes incarnations, une proximité avec le monde des intelligibles dont elle garde le souvenir au cours de sa vie terrestre. Ainsi pouvons-nous reconnaître un savoir que nous n'avons pas par les sens : c'est le concept de la réminiscence selon lequel « apprendre, c'est se ressouvenir »<sup>39</sup>. L'âme, ayant fréquenté toutes les réalités, en garde la trace. Grâce à un questionnement adapté, même un individu sans instruction peut retrouver les lois logiques. Le second problème de mon aperception des intelligibles est le rapport des idées à l'altérité. On a vu que Platon constituait les intelligibles comme pures essences (Monaghan, 2010<sup>40</sup>). Cependant, pour que les genres de l'être expliquent le mouvement perceptible dans les choses, il faut qu'il existe une idée du repos et une idée du mouvement. Comment penser alors le rapport de ces deux idées pour que je puisse les reconnaître dans un changement réel ? La participation des intelligibles entre eux soulève la seconde forme du problème de la connaissance en ce qu'il semble nécessaire de dire que « pour entrer en relation avec un autre, un genre ne peut demeurer dans l'insularité de son identité, mais doit impliquer, en lui-même, l'altérité » (Brisson, 1974<sup>41</sup>). La réponse platonicienne consiste à différencier l'impact du changement sur les essences intelligibles et sur les choses. Alors que les changements détruisent l'être des choses réelles en les modifiant, il faut dire des intelligibles qu'ils participent également les uns des autres mais ne s'y anéantissent pas : « Tandis que les apparences sensibles se muent les unes dans les autres, les essences intelligibles demeurent réciproquement distinctes » (Robin, 1997<sup>42</sup>). Ainsi est constituée conceptuellement la possibilité d'une connaissance du monde intelligible à partir du monde sensible grâce à la participation de ce dernier au premier et grâce à la survie de l'âme qui me donne accès à la connaissance par réminiscence.

Qu'en est-il alors du concept d'identité ? Il existe de façon approximative dans les objets sensibles mais il ne m'est donné sous cette forme qu'en participant de l'identité

---

<sup>38</sup> PLATON (1940), *Phédon*, 66b-e, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin modifiée, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.778.

<sup>39</sup> PLATON, *Ménon*, 81d, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin modifiée, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.530.

<sup>40</sup> MONAGHAN, P.X. (2010), A novel interpretation of *Plato's theory of forms*, *Metaphysica: International Journal for Ontology and Metaphysics*, 11(1): 63-78.

<sup>41</sup> BRISSON, L. (1974), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, p.122.

<sup>42</sup> ROBIN, L. (1997), *Platon*, Paris, PUF, p.115.

---

réelle – entendons par là logique – du monde intelligible. L'identité que je remarque dans les choses sensibles est par trop fragile. Le seul principe qui en garantisse l'existence chez l'homme, c'est un principe qui tient lui-même des réalités substantielles comme puissance de l'intelligible, à savoir l'âme (Evans, 1994<sup>43</sup>). L'identité stricte, c'est l'identité logique telle qu'elle n'est déployée que dans le monde des idées. Par cette conception de l'identité, on apporte plusieurs modifications conséquentes au statut du monde et au mode d'être de l'homme dans ce monde. Tout d'abord, le monde physique se redouble d'un monde idéal. Il ne prend sens aux yeux d'une intelligence que comme imitation imparfaite de ce monde métaphysique auquel il participe sans toutefois le réaliser à cause de sa matérialité qui le particularise au-delà des formes générales et à cause de sa temporalité qui altère toute essence. A l'intérieur du monde sensible, l'identité que l'on cherche n'est donc donnée que comme pâle reflet de l'identité logique. Il n'en reste pas moins que c'est d'après ce modèle qu'il faut concevoir le monde physique. Quoique l'identité au sens stricte ne soit ainsi trouvée nulle part dans le monde, il faut penser que c'est la forme réelle de l'identité puisque c'est ainsi qu'elle se donne une fois débarrassée des aléas de la matière et du devenir dans sa forme logique. Dans le monde suprasensible, en effet, l'identité existe comme persistance de l'être malgré la participation des idées entre elles. Dans quel camp faut-il concevoir l'identité humaine ? Manifestement, je suis dans le monde physique, j'ai un corps, et je m'inscris dans un devenir. Pourtant, j'ai aussi l'idée du monde intelligible et je parviens à la contemplation de l'identité logique d'après mon propre pouvoir. C'est donc qu'il doit exister en l'homme une réalité de même nature que l'intelligible. On la définit donc comme immatérielle et immortelle, puisqu'elle doit pouvoir se mouvoir parmi les idées, qui partagent ces deux caractéristiques de l'être. Le concept de l'âme est constitué, justifiant à la fois le postulat d'un monde métaphysique, l'intuition d'une identité individuelle malgré les changements de mon corps et la division de l'homme en un principe intelligent, d'une part, et un corps imparfait, de l'autre. Pour prix de cette conception de l'identité, une rupture totale avec le réel.

---

<sup>43</sup> EVANS, J.D.G. (1994), Souls, attunements and variation in degree: *Phaedo* 93-94, *International Philosophical Quarterly*, 34(3): 277-287.

### 2.3. 1<sup>er</sup> enjeu : l'immortalité de l'âme comme postulat moral

Afin qu'une conception de l'identité en remplace une autre, il ne suffit pas de réfuter la première, encore faut-il répondre aux enjeux implicites qu'elle convie. Il est donc d'une importance capitale d'identifier les enjeux soulevés pour une conception idéaliste de l'identité afin d'y répondre dans le cadre de notre conception physicaliste à la fin de ce travail.

Ainsi, l'idée d'un principe identitaire immortel s'impose par la nécessité conceptuelle de rendre compte de la possibilité d'une identité, en particulier d'une identité humaine, au sein du monde physique en perpétuel devenir. Mais la remise en perspective du monde qu'elle implique contient des enjeux qui dépassent la seule nécessité d'une cohérence conceptuelle. Concevoir l'identité sous la forme d'un substrat immatériel et immortel ouvre en effet des perspectives morales très particulières. La première d'entre elles tient à la croyance que cette entité me permet de survivre à la mort du corps (Perry, 1978<sup>44</sup>). Quelque chose de moi ne se réduit pas au corps puisqu'il n'est ni soumis à la même temporalité, ni soumis à la même composition. Mon âme, parce qu'elle est indivisible et immortelle, assure d'abord mon identité le temps que dure ma vie. Alors que mon corps change, s'il est vrai de croire que mon identité se loge dans cette entité préexistante et impérissable, alors moi-même je ne change pas et l'on résout la question de l'identité dans le monde physique en la niant : je ne change pas, c'est mon corps qui change et il n'est qu'un élément inessentiel de mon identité réelle. Mais toute la force de cette définition de l'identité, c'est bien sûr de vaincre la mort. Si la pensée de l'identité doit avoir un sens métaphysique pour l'homme, il semble bien que ce soit en lui apportant la seule réponse irréductiblement hors de portée : restera-t-il quelque chose de lui après sa mort (Campbell *et al.*, 2010<sup>45</sup>) ? Or Platon répond non seulement que oui mais qu'en plus, ce qui restera de moi suffira à me dire encore et ce noyau identitaire gardera mes souvenirs, comme l'âme d'Ajax qui conserve la mémoire de la guerre<sup>46</sup>, et la trace de mes

---

<sup>44</sup> PERRY, J. (1978), *A dialogue on personal identity and immortality*, Indianapolis, Hackett Pub Company.

<sup>45</sup> CAMPBELL, J.K., O'ROURKE, M., SILVERSTEIN, H.S. (2010), *Time and identity*, Cambridge, MIT Press.

<sup>46</sup> PLATON (1940), *République*, X, 620b, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.1239.

actes. Autrement dit, l'âme garantit ma survie, dans les changements du corps et au-delà. C'est sous la forme d'une identité nue, l'essence même de mon individualité, que mon âme endosse la totalité de mon identité, dont le corps n'avait été qu'un vêtement passager<sup>47</sup> sans qu'il me détermine autrement qu'en m'empêchant d'accéder au monde des intelligibles pendant ma vie terrestre. Platon va même jusqu'à appuyer sa théorie de l'immortalité de l'âme sur l'argument de la réminiscence : c'est parce que j'ai déjà contemplé les idées pures que je peux m'en ressouvenir lors de mon existence incarnée. Mon corps, lui, n'est pour rien dans cette intelligence. Je ne perds donc rien d'essentiel en mourant.

Cela ne constitue pas encore à proprement parler une perspective morale jusqu'à ce qu'on y ajoute la perspective d'une justice rétributive *post mortem*. Puisque mon âme survit à mon corps, puisqu'elle emporte avec elle le souvenir de ma vie incarnée et la mémoire de toutes mes actions, le destin que je connaîtrais après la mort pourra donc dépendre de ce que mon âme emporte avec elle. Et si c'est bien moi qui survis à travers elle, c'est aussi moi qui serai jugé par les juges des Enfers. Il faut reconnaître que c'est à tout le moins un moyen ingénieux d'intéresser chacun à sa moralité. Car la perspective d'une survie identitaire a un impact rétroactif sur les vivants : par anticipation, il est possible d'améliorer le sort de son âme en choisissant de vivre une vie bonne. La théorie du jugement de l'âme par un tribunal des Enfers est déployée par Platon<sup>48</sup> au sein d'une visée morale. La vie bonne mérite d'être choisie quand bien même cela nous conduirait à subir l'injustice plutôt que de la commettre<sup>49</sup> durant notre vie incarnée, et quand bien même ceux qui commettent l'injustice ne seraient pas punis par la justice de la cité, car il existera une justice infaillible qui juge les âmes nues et ne tient pas compte des apparences sociales. De sorte que Platon fait de la survie de l'âme un fondement de la moralité. C'est l'argument qui répond à la morale de la visibilité : je puis toujours espérer, en commettant un acte répréhensible, que je ne serai jamais puni car la justice sociale est faillible. En revanche, s'il existe un tribunal infaillible, alors je ne peux plus me cacher

---

<sup>47</sup> PLATON (1940), *Phédon*, 115d, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.852.

<sup>48</sup> PLATON (1940), *République*, X, 615a, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.1232.

<sup>49</sup> PLATON (1940), *Gorgias*, 474b, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.413.

---

derrière cette impunité qui devient alors, au mieux, transitoire. L'immortalité de l'âme justifie et fonde la moralité en fournissant l'argument qui permet de relier la justice faillible à la justice idéale du monde métaphysique : mon âme survit et elle sera confrontée à l'idée même de justice, et surtout à l'idée du bien. Ce que l'homme gagne ainsi en survie, il le paie en retour d'une épée de Damoclès sur le jugement de son âme. La théorie de l'immortalité de l'âme devient alors porteuse d'une dimension morale à laquelle il nous faudra absolument répondre dans une conception physicaliste de l'identité.

Au-delà de Platon et de l'Antiquité, il est intéressant de noter que cet enjeu moral de l'immortalité de l'âme trouve des partisans surprenants à l'époque moderne. Ainsi, Kant présente à nouveau « l'immortalité de l'âme comme postulat de la raison pratique »<sup>50</sup>. Pour Kant, en effet, l'immortalité de l'âme répond à la possibilité de la vie morale du point de vue théorique et à la possibilité de continuer d'espérer d'un point de vue pratique. Afin que la moralité existe, il faut qu'un acte soit accompli non pas seulement conformément au devoir mais véritablement par devoir. Le bien doit être visé pour lui-même, indépendamment de tout intérêt pour que l'action soit dite réellement bonne. La moralité kantienne ne s'inscrit pas dans le même cadre que la responsabilité platonicienne. Cependant, elles en appellent toutes les deux à l'immortalité de l'âme comme à leur garante. La sainteté, qui correspondrait à la réalisation d'un acte entièrement dicté par la loi morale, est « une perfection dont aucun être raisonnable appartenant au monde sensible n'est capable »<sup>51</sup>. De sorte que la réalisation de la moralité ne peut être envisagée qu'au sein d'un progrès allant à l'infini. L'immortalité de l'âme est donc requise mais pas seulement : à travers son immortalité, c'est l'identité du sujet moral que vise Kant. Si l'âme était immortelle sans porter en elle la personnalité et l'identité d'un sujet, le concept même de responsabilité moral perdrait son sens. Il faut que je sois le même qui initie l'action et en assume les conséquences ou bien la portée morale de mon acte est brisée avec son auteur. Kant reformule ainsi la nécessité d'une âme comme principe identitaire immortel dans une visée morale : « Ce progrès indéfini [vers le bien] n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité indéfiniment persistantes du même être raisonnable (ce que l'on nomme immortalité de l'âme). Donc le souverain bien

---

<sup>50</sup> KANT, E. (1985), *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Folio, p.167.

<sup>51</sup> *Ibid.*



n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme ; par conséquent celle-ci, comme inséparablement liée à la loi morale, est un postulat de la raison pure pratique »<sup>52</sup>. La théorie de l'identité comme entité indépendante du corps et immortelle soulève donc un enjeu moral auquel il nous incombera de répondre à la fin de ce travail dans le cadre de la théorie de l'identité que nous proposerons pour réfuter celle-ci.

### **3. Penser le devenir au sein d'une philosophie de l'être**

Après cette analyse de la réponse platonicienne pour justifier une connaissance du monde en devenir par des concepts figés, il faut examiner l'autre réponse que nous serons conduits à écarter, non plus cette fois parce qu'elle perd le contact avec le réel et échoue à expliquer pleinement le devenir, mais parce qu'elle démontre, en y tendant au plus près, que le concept ne parvient jamais à saisir l'individualité radicale qui convient pour dire l'identité vécue d'un sujet absolument singulier.

C'est avec Aristote que le concept d'identité appliqué aux êtres naturels se confronte pour la première fois à la question du devenir dans un cadre unifié, réunissant à la fois l'exigence physique et l'exigence ontologique. Aristote cherche explicitement à penser le devenir des êtres vivants tel qu'il se donne dans le monde physique, sans abandonner l'exigence ontologique du discours conceptuel. Sa théorie des genres de l'être répond à ce titre à la difficulté principale que nous avons abordée depuis le début de ce travail : élaborer un concept d'identité applicable aux êtres vivants tout en maintenant une ontologie conceptuelle. Cependant, la règle selon laquelle il n'y a pas de science de l'individu<sup>53</sup> empêche toute théorie de l'identité personnelle à proprement parler chez Aristote.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, Z, 15, 1039b, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p.299 (voir également : *Seconds Analytiques*, I, 8).

### 3.1. Penser la plurivocité de l'être : une première identité plurielle

Aristote cherche à élaborer une science des êtres naturels (une physique) à partir de la conception de l'être qu'il a dégagée dans sa métaphysique. Celle-ci consiste à organiser la plurivocité de l'être grâce aux catégories (quantité, qualité, temps, lieu, etc.<sup>54</sup>) et aux modes que sont l'acte et la puissance, le vrai ou le faux, l'essence ou l'accident<sup>55</sup>. L'être n'est donc jamais « un », il se dit « de multiples façons »<sup>56</sup>, lesquelles sont organisées selon le genre des objets sur lesquels elles portent. Ainsi, la science des animaux n'appartient pas au même genre que la science des astres. La science répond au principe d'incommunicabilité des genres : « une science une est celle qui embrasse un seul genre »<sup>57</sup>. C'est donc à la physique qu'il appartiendra de connaître la cause des changements (*metabolè*) qui affectent les êtres naturels, soumis au mouvement et au repos. Une telle conception de l'être incite à envisager l'identité selon des acceptions multiples : je peux rester le même ou devenir autre selon mon être en lui-même ou selon mes accidents, selon la quantité, la qualité... Conformément à l'incommunicabilité des genres, l'identité n'est donc pas rapportée à un principe unique. Néanmoins, afin d'en rendre compte pour l'intellect, l'ensemble des genres de l'être s'oriente vers une *protè ousia* (essence première) qui ne se comprend pas comme un être trans-générique mais comme visée épistémique (ontologie générale) permettant de structurer les différents sens de l'être par rapport à un premier principe, au même titre que l'idée d'un moteur immobile. Si la métaphysique affirmait l'existence d'un être trans-générique en acte, alors c'est « l'étude tout entière de la nature qui [serait] ruinée »<sup>58</sup> puisque l'*ousia* se trouverait réalisée sans la matière, contrairement à l'*eidos* qui informe les êtres naturels comme cause finale. En admettant que la science de l'être en tant qu'être ne signifie pas chez Aristote qu'il y ait un caractère élémentaire commun aux êtres (problématique avec l'incommunicabilité des genres<sup>59</sup>) mais ne soit qu'une unité focale de signification des

<sup>54</sup> *Ibid.*, Δ, p.172 et suivantes.

<sup>55</sup> *Ibid.*, E, 1, 1026a, p.225.

<sup>56</sup> *Ibid.*, Γ, 2, 1003a, p.110.

<sup>57</sup> ARISTOTE (2005), *Seconds analytiques*, I, 28, 87a, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

<sup>58</sup> ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, A, 9, 992b, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p.55.

<sup>59</sup> *Ibid.*, Δ, 1024b, p.218.

sens de l'être<sup>60</sup> permettant d'organiser les genres de l'être d'après une *ousia* première, on peut accepter cette ontologie pour penser l'identité personnelle.

Aristote s'oppose à la fois à Parménide (l'Un est) et à Héraclite (tout change). Il cherche à rendre compte de l'identité des vivants dans sa complexité, en expliquant à la fois ce qui change et ce qui demeure. Par là, il est conduit à refuser les deux options précédentes, l'unité interdisant à terme de penser le changement que la physique atteste et le mobilisme universel interdisant de construire un discours scientifique. La question de la connaissance de l'être se pose donc pour lui comme compréhension du même et de l'autre au sein du même être, couple de contraires qui sous-tend son jumeau phénoménologique : le propre et l'étranger. C'est donc par là que commence la question de l'identité : comment rendre compte d'un être-*ousia* (nécessaire pour fonder la science-*epistemè*) au cœur des êtres naturels par définition soumis au changement ? Puisqu'il est impossible, en vertu du principe de non-contradiction, que l'être soit et ne soit pas, la théorie des genres de l'être devient indispensable pour se donner une conception naturelle du changement. Il faut donc postuler que tous les êtres vivants présentent une essence principale et des caractéristiques secondaires (Gobbo, 2000<sup>61</sup> ; Bowin, 2008<sup>62</sup>). On parvient alors, comme on l'a évoqué plus haut, à distinguer l'altération de la génération. L'altération concerne le changement des qualités secondaires de l'être, ceux qui n'affectent pas sa continuité ontologique propre et qui n'impliquent donc pas une scission de l'être bien que de l'altérité soit advenue en la chose tandis que le couple génération/corruption dit la rupture de l'être. Selon ce modèle, il existe donc toute une catégorie de changements qui n'affectent pas l'identité de la chose, comme la pierre qui se polit. En revanche, quand c'est l'être même de la chose qui se corrompt, comme lorsque de vivant mon corps devient un cadavre, alors il faut dire qu'il y a destruction d'une chose et génération d'une autre plutôt que changement d'une seule et même chose. Comment appliquer ce modèle à l'identité humaine ? En partie héritier de la théorie platonicienne, Aristote maintient que l'homme est un composé de matière et d'une autre chose qui fait toute la différence entre

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, Γ, 2, 1003a, p.110.

<sup>61</sup> GOBBO, H. (2000), Identity and the predicables in Aristotle's Topics, *Topoi: An International Review of Philosophy*, 19(2): 83-98.

<sup>62</sup> BOWIN, J. (2008), Aristotle on identity and persistence, *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 41(1): 63-90.

---

mon corps endormi et mon corps mort<sup>63</sup>. Cette autre chose, c'est l'accomplissement du corps, la forme qui détermine la matière et compose avec elle l'être vivant. Aristote propose ainsi de penser les êtres vivants comme des composés de matière-*hylè* et de forme-*eidos*. C'est la présence de la matière comme substrat qui permet le changement de l'être naturel mais son identité tient à la composition même et non à une de ses parties seulement.

La théorie aristotélicienne de l'ontologie introduit des changements importants dans la compréhension des êtres vivants. D'une part, il faut désormais envisager l'épistémè comme un système de genres d'être. L'être se dit en plusieurs sens : ainsi, on échappe à l'opposition platonicienne entre l'être et le non-être. On rend donc possible de penser qu'un même être soit d'abord blanc puis qu'il devienne non-blanc sans le scinder en deux être distincts. Le devenir devient possible. D'autre part, l'identité des vivants est désormais comprise comme un composé de matière et de forme, plutôt que comme une âme immortelle. On permet ainsi de penser l'identité comme un concept de la physique et on la replace dans le monde en considérant le corps comme faisant partie intégrante de l'identité. Le changement des êtres vivants peut être expliqué dans le cadre de la physique. Reste à fonder les concepts pour le rendre pensable. La difficulté première que présentait le changement selon la définition de l'identité comme opposition du même et de l'autre, était de penser le changement en termes de contrariété : comment puis-je rester le même en abritant des propriétés contraires à mes propriétés précédentes ? Aristote y répond par l'alternance des contraires (le blanc et le non-blanc)<sup>64</sup> comprise comme développement d'un possible encore inexploité dans l'être. Le couple privation-*steresis* (qui s'applique à la matière)/détermination-*eidos* (qui caractérise la forme)<sup>65</sup> permet ainsi de caractériser le rapport entre ces deux composants pourtant hétérogènes de l'être naturel que sont la matière et la forme. C'est en ce sens que l'on a pu qualifier la physique d'Aristote de « vaste étude du changement » (Pellegrin, 2000<sup>66</sup>), toutes les notions permettant *in fine* de penser l'être en devenir. C'est donc par un principe immanent qu'Aristote entend expliquer le changement des êtres naturels. Il s'agit de la première forme de naturalisation

---

<sup>63</sup> ARISTOTE (1995), *De partibus animalium*, I, 1, 641a, trad. J-M. Le Blond, Paris, Flammarion, p.43.

<sup>64</sup> ARISTOTE (1999), *Physique*, I, 2, 188a, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, p.81.

<sup>65</sup> *Ibid.*, I, 7, 190b, p.90 et 9, 192a, p.94.

<sup>66</sup> PELLEGRIN, P. (2000), introduction de la *Physique* d'Aristote, Paris, Flammarion, p.38.

de l'identité comme phénomène de la physique plutôt que comme entité métaphysique. Lorsqu'un être change, selon Aristote, c'est que quelque chose advient en lui qui n'était pas, qui concerne une de ses qualités secondes et constitue donc une simple altération de l'être. Aristote mobilise ici le couple acte-*energeia*/puissance-*dunamis* pour envisager le changement et le passage entre des principes contraires dans le même être : je deviens autre en actualisant une puissance de mon être, comme l'illettré devient lettré ou la feuille blanche devient noire (Miller, 1973<sup>67</sup> ; Barnes, 1977<sup>68</sup>).

### 3.2. Trois limites potentielles à la théorie aristotélicienne

La théorie des genres de l'être permet de penser le changement, ou plus exactement, elle permet de rendre une cohérence non-contradictoire à la pensée que deux prédicats contraires puissent se dire d'un même être. Mais même dans cette modulation de l'être par ses attributs, on peut trouver plusieurs raisons de soutenir que le changement en lui-même n'est pas pensé. La première de ces raisons tient au maintien d'un substrat qui rend la pensée du changement possible dans une philosophie qui valorise encore principalement l'être par rapport au devenir : « Bien que l'être s'entende en plusieurs sens c'est l'acte qui en est le sens éminent »<sup>69</sup>. Aristote pense en effet le changement comme l'altération de qualités secondes qui n'affectent pas la continuité du sujet du changement. Dans la pensée d'Aristote, il faut bien que quelque chose de l'être, en l'occurrence le sujet du changement (*to hupokeimenon*) demeure comme en-deçà de son altération superficielle. Aristote refuse de penser que le changement emporte avec lui tout l'être changeant, il lui garde un fondement fixe, s'opposant en cela aux atomistes qui pensent le changement au sein d'une discontinuité complète. Pour Aristote, le changement ne se dit que des continus<sup>70</sup>. Dans le cas d'un changement des propriétés accidentelles de l'être (comme Socrate assis qui se lève), il est bien évident que l'être en soi de Socrate n'a pas changé. Le continu est donc préservé sous la forme du sujet du changement. En revanche, pour penser le changement de l'être en soi de Socrate, s'il faut à la fois dire que Socrate

---

<sup>67</sup> MILLER, F.D. (1973), Did Aristotle have the concept of identity?, *Philosophical Review*, 82: 483-490.

<sup>68</sup> BARNES, K. (1977), Aristotle on identity and its problems, *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 22: 48-62.

<sup>69</sup> ARISTOTE (1999), *Physique*, I, 2, 190a, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, p.88.

<sup>70</sup> *Ibid.*, III, 1, 200b, p.125.

---

change et reste le même, alors il faut postuler une *ousia* comme substrat identitaire. Aristote reprend l'exemple de l'illettré qui devient lettré : ainsi formulé, la propriété initiale devient son contraire mais si l'on considère que c'est l'homme illettré qui devient l'homme lettré, alors il y a conservation du substrat dans le changement<sup>71</sup>. Cette *ousia* ne change pas quand Socrate change, tant que Socrate conserve une identité numérique et générique (contrairement au cadavre qui n'est plus identique génériquement avec l'homme vivant). Elle ne fait que se développer selon une finalité propre. On va le voir, le concept de finalité est central dans la physique aristotélicienne puisqu'il permet de comprendre le vivant en termes de fonctions.

L'être de tout être vivant, c'est sa cause finale, c'est-à-dire la forme qui réalise ce qu'il est en déterminant la matière qui le compose à une organisation spécifique, propre à réaliser ses activités spécifiques. C'est pourquoi, pour reprendre les termes d'Aristote, l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé<sup>72</sup>. L'âme est la réalisation de la matière du corps qui, en rendant compte de sa vie, autorise ensuite sa réalisation seconde à travers l'usage de ses capacités. Cette réalisation n'est pas immédiate : l'information de la matière prend du temps et suit un certain développement. On permet donc, par ce modèle de l'être naturel, de penser une certaine forme de changement comme appartenant à la réalisation même de son être. Cela s'oppose à la conception atemporelle de l'être platonicien et offre donc un paradigme intéressant pour penser le devenir des êtres naturels. Les changements des êtres naturels se font ainsi conformément à leur puissance : le gland devient un chêne et le nourrisson un vieillard. Ce que l'on explique ici c'est l'identité dans le temps d'un organisme qui endure les changements conformes à son *ousia*. Cependant, comme il n'y a de science que du général, Aristote ne peut penser dans ce cadre que les changements communs à tous les individus d'un même genre, voire d'une même espèce. L'*ousia* de Socrate n'est véritablement que l'*ousia* d'un homme-en-général. On se donne donc les moyens conceptuels de penser le changement à l'échelle de l'espèce mais cela ne semble pas répondre au changement individuel considéré en troisième personne, ni au changement subjectif vécu en première personne, puisque de ceux-là il ne peut y avoir de science. A un homme qui vieillit, on peut donc répondre grâce à la théorie

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, I, 7, 190a, p.87.

<sup>72</sup> ARISTOTE (1993), *De anima*, I, 1, 412a, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, p.137.

aristotélicienne qu'il reste le même être conformément à son espèce. Mais à un homme qui ne se reconnaît plus dans le miroir ou à un amnésique total, « rester un homme » répond-il au type de changement qu'ils éprouvent ? Leur identité générique est préservée, personne n'en doute à l'époque contemporaine. Cela suffit-il néanmoins à penser le changement qu'ils vivent en première personne ? La perspective téléologique qui rend compte du vivant semble ne pas permettre de rendre compte d'un changement contraire au développement de la puissance, sauf sur le mode de l'accident contingent (échec de la finalité dû au hasard-*automaton* ou à la fortune-*tuchè* qui sont alors compris comme autant lacunes ponctuelles de la causalité finale)<sup>73</sup> puisque la causalité physique n'est que celle de « la plupart des cas ». La seconde limite du système aristotélicien est donc de s'arrêter avant l'identité personnelle quoiqu'on ait gagné de pouvoir penser l'identité d'une espèce inscrite dans le devenir.

Enfin, Aristote utilise le même concept, la substance-*ousia*, pour désigner à la fois la forme et l'individu. Cela ouvre deux difficultés. Soit on postule que la forme est l'individu. Selon cette interprétation la forme n'existe que telle qu'elle se réalise dans un composé naturel, ce qui implique que l'individu manifeste à la fois tout ce qui peut être réalisé de la forme et que celle-ci ne le définit pas tout entier. On peut y voir le refus d'Aristote de donner une existence indépendante à la forme, contrairement à Platon. La forme aristotélicienne n'existe que réalisée dans un corps qui la manifeste et la dépasse par ses accidents. De sorte que la définition donnée à l'être naturel par sa forme transcende toujours l'individu (parce que ses déterminations sont générales). Il faut alors dire que l'universel est dit de l'individu et qu'il ne se réalise que par lui, ce pourquoi on peut désigner l'individu lui-même par le concept de substance. Soit on postule que la part la plus substantielle de l'être naturel reste sa forme parce qu'étant de nature composée il n'est substantiel qu'à un moindre degré que cette dernière. On considère alors que le composé périssable garde une part d'indétermination à cause de la matière qu'il contient. Cette indétermination pourrait être le fondement même de la singularité, cette part indéterminée par la forme, qui nous individualise et n'est pas réglée par la forme générale de ce que c'est qu'être un homme en tant qu'espèce. Les traits communs à l'espèce sont déterminés par la forme mais chacun de nous est unique, individué : son identité dépasse

---

<sup>73</sup> ARISTOTE (1999), *Physique*, II, 197a, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, p.112.

l'identité spécifique vers une identité personnelle. Si bien que, selon cette interprétation, la forme (propre à l'espèce) définirait toujours autre chose que le composé individuel. Selon Aubenque (1962<sup>74</sup>), « La définition du composé ne sera pas la définition *du* composé mais la définition de l'essence du composé ». Ce que l'on saisit de l'individu ou de l'être naturel comme substance, ce n'est que sa forme et donc nécessairement que ses traits généraux. On rejoint l'objection formulée ci-avant : la théorie des genres de l'être ne parvient pas à rendre compte de l'individualité jusqu'au bout. Si la définition de l'être naturel est donnée par la forme, le composé n'est jamais totalement défini puisqu'il se compose aussi d'une part de matérialité. On considère alors que la coïncidence promise entre l'universel et l'individuel achoppe. La quiddité (*to ti en einai*), ce qu'est la chose au niveau le plus individuel, ne peut être dite par la définition de l'être naturel comme composé de matière et de forme.

### 3.3. Le statut problématique de l'intellect comme fondement identitaire

L'âme est-elle séparée ? Au sein même de l'identité de l'espèce, le statut exact de l'*ousia* humaine divise les interprètes. De nombreux textes insistent sur le lien intime entre le corps et l'âme, union qui constitue à proprement parler l'animal<sup>75</sup>. Cependant, il semble toujours rester une spécificité de l'âme humaine, l'intellect, dans laquelle nous pouvons voir *in fine* le maintien d'une fondation métaphysique de l'identité aristotélicienne. Le *De anima* concentre des passages fondamentaux quant au statut de l'âme humaine. Aristote définit l'âme comme « réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie »<sup>76</sup>. Définir ainsi l'âme comme réalisation supprime la question de l'unité de l'âme et du corps qui apparaissent alors comme deux modalités d'une même réalité, l'une en acte et l'autre en puissance. C'est pourquoi Aristote peut écrire : « L'on n'a même pas besoin de chercher si le corps et l'âme font un, exactement comme on ne le demande pas non plus de la cire et de la figure [...] car l'un et l'être dont

<sup>74</sup> AUBENQUE, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, p.473.

<sup>75</sup> ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, Z, 11, 1037a, trad. J. Tricot modifiée, p.284 : « l'âme est la substance première, le corps la matière, et l'homme ou l'animal le composé des deux ».

<sup>76</sup> ARISTOTE (1993), *De anima*, I, 1, 412a, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, p.137.



on parle effectivement en plusieurs sens, c'est souverainement la réalisation. »<sup>77</sup>. La forme aristotélicienne n'a donc pas d'existence séparée, contrairement à la Forme chez Platon, puisque celle-ci n'est forme que d'une matière et que, réciproquement, la matière n'est un corps organisé qu'en tant qu'elle est informée par son *ousia*. « On voit donc sans peine, poursuit Aristote, que l'âme n'est pas séparable du corps »<sup>78</sup>. Tout comme le camus<sup>79</sup> qui n'est saisi que dans le nez courbe, l'âme est la forme d'un corps apte à la recevoir et à l'exprimer et non une forme intelligible dont participe le corps. Aristote permet de penser le devenir naturel des êtres, comme leur croissance et leur dépérissement. L'être n'est ainsi plus rejeté dans une métaphysique détachée de la physique : une ontologie des êtres naturels est possible. Cependant, il reste deux difficultés majeures dans la pensée aristotélicienne de l'identité : tout d'abord, le devenir de l'individu est laissé de côté puisqu'il ne saurait y avoir de science de l'individuel en vertu du principe selon lequel un prédicat attaché à un être sensible ne pourrait entretenir avec lui une relation nécessaire comme la science le requiert ; ensuite, il reste une *protè ousia* dont le statut ontologique fait problème en ce qu'elle maintient la possibilité d'un fondement métaphysique de l'identité. L'âme, dit-on, est l'*ousia* de chaque être naturel : végétative pour les végétaux, sensitive pour les animaux, rationnelle seulement pour l'homme. Aristote a reproché à certains prédécesseurs de ne penser que l'âme humaine<sup>80</sup>. Il a tenté de donner une définition unique de toutes les âmes. Mais pour l'intellect (*noûs*), il rouvre la distinction homme/animal pour attester du développement de la puissance cognitive qui ne se produit que chez l'homme. Or, alors même que l'âme reste chez Aristote un principe immanent objet de la physique en tant que forme qui n'a de sens que dans la matière, comme le camus l'est du nez, l'intellect semble échapper à la physique et relever de la métaphysique comme le suggère ce passage : « il appartiendra au naturaliste de parler de l'âme et d'en avoir la science, sinon de toute âme, du moins de ce qui fait l'animal ce qu'il est »<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 412b5-10, p.138.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 413a, p.140.

<sup>79</sup> ARISTOTE (1999), *Physique*, II, 2, 194a, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, p.102 (voir aussi *Métaphysique*, E, 1, 1026a, *opus cité* p.225).

<sup>80</sup> ARISTOTE (1993), *De anima*, I, 1, 402b, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, p.79.

<sup>81</sup> ARISTOTE (1995), *De partibus animalium*, I, 1, 641a, trad. J.-N. Le Blond, Paris, Flammarion, p.43.

Si l'âme se comprend comme fonction-*ergon* du corps et se donne sous la forme d'un « protocole ou programme d'action » (Jaulin, 1999<sup>82</sup>), alors l'âme toute entière devrait être réalisation du corps. Le modèle de la vision (« Si l'œil était un animal, la vue en serait l'âme »<sup>83</sup>) semble rendre possible un modèle dans lequel chaque partie de l'âme réaliserait une fonction organique. Si bien que la question de l'âme humaine, distincte de celles des autres animaux en vertu de sa nature intellectuelle, se pose d'emblée en terme de correspondance entre la fonction et l'organe associé. Y a-t-il chez Aristote un organe de l'intellect ? Ou bien la fonction la plus spécifique au genre humain, la pensée rationnelle, est-elle repoussée dans le champ de la métaphysique ? Pour répondre à cette question, il faut faire droit à d'autres textes du *De Anima* qui portent cette fois sur la partie intellectuelle de l'âme et sur la question de son existence séparée. Si Aristote conclut à la séparation de l'intellect et de la matière, en effet, il sera possible d'y voir un fondement métaphysique de l'âme humaine, malgré l'édifice théorique qui parvient à rendre compte des autres fonctions de l'âme (végétative et sensitive) dans le cadre de la physique. Ainsi, Aristote écrit : « On est embarrassé avec les affections de l'âme : est-ce que toutes appartiennent également en commun à l'être animé [comme la colère qui est un bouillonnement du sang autour du cœur] ou bien en est-il encore quelque une qui soit propre à l'âme elle-même ? [...] dans la majorité des cas, l'âme ne subit [sensation] ni ne fait [action] rien sans le corps. Et c'est surtout l'opération de l'intelligence qui ressemble à un phénomène propre. [...] Donc s'il est une des opérations de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare. »<sup>84</sup>. Si l'intellect est une action propre à l'âme, c'est dire qu'il n'est réalisation d'aucun organe : « en certaines parties [de l'âme], rien n'empêche la séparation parce qu'elles ne sont réalisation d'aucun corps. »<sup>85</sup>. Moyennant quoi on peut penser que « lui seul soit séparé »<sup>86</sup> ou qu'il faut que « en bonne logique, l'intelligence ne se trouve pas mêlée au corps » : « le sensitif ne va pas sans le corps tandis que l'intelligence en est séparée »<sup>87</sup>. D'après ces textes, l'intelligence, quoique jamais séparée en acte du corps chez l'animal vivant, reste par nature séparée en raison<sup>88</sup> de sorte qu'il faut la concevoir

<sup>82</sup> JAULIN, A. (1999), Aristote, la *Métaphysique*, Paris, PUF, p.54.

<sup>83</sup> ARISTOTE (1993), *De anima*, I, 1, 412b, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, p.139.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 403a, p.83.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 413a, p.140.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 413b25, p.142.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 429b5, p.224.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 429a10, p.221.

---

comme « séparée, sans mélange et impassible »<sup>89</sup>. Voilà qui semble éloigner beaucoup l'intellect d'une conception naturelle. L'étude des réalités séparées, en effet, revient au philosophe au sens premier<sup>90</sup> et non au naturaliste qui, lui, étudie la matière et la raison en tant qu'elles vont ensemble<sup>91</sup>. « Si donc il n'y avait pas d'autres substances en dehors de celles qui sont constituées par la nature, la physique serait la science première. Mais s'il y a une substance immobile, la science en question doit être la philosophie première et universelle. Elle aura pour tâche d'étudier l'être en tant qu'être, ce qu'il est et ce qui lui appartient en tant qu'être. »<sup>92</sup>. Donc l'objet de la métaphysique comprend à la fois l'être divin actuellement séparé de toute matière et l'*ousia* qui, dans les substances sensibles, est distincte de la matière sans en être actuellement séparée. Cela revient à repousser la partie intellectuelle de l'âme humaine dans le champ de la métaphysique.

De sorte que la conception aristotélicienne de l'identité, bien qu'elle représente une avancée significative à la fois vers la naturalisation de l'identité et vers la pensée du changement de l'être, demeure insatisfaisante sur plusieurs points : tout d'abord, le changement en lui-même est rendu possible mais n'est pas vraiment pensé, de plus, Aristote laisse dans une certaine indétermination la nature exacte du principe identitaire, enfin, il s'arrête au seuil d'une conception de l'individualité pourtant nécessaire à la conceptualisation de l'identité telle qu'elle est vécue par un sujet unique.

\*

L'analyse de cette première difficulté, liée à la définition de l'identité comme relation d'invariabilité à soi-même dans le temps, nous permet de mieux caractériser notre approche de l'identité. La définition logique de l'identité assure avant tout la possibilité d'une connaissance par concepts. De cette exigence épistémologique découle une conséquence fâcheuse sur le plan ontologique. En effet, on est alors conduit à concevoir l'identité comme le centre gravitationnel immuable d'un être soumis au changement

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, 430a15, p.228.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 403b15, p.87.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 403b10, p.86.

<sup>92</sup> ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, II, 1026a, trad. J. Tricot modifiée, Paris, Vrin, p.226.

---

uniquement selon ses qualités secondes. Or, dans la perspective qui est la nôtre – à savoir l'identité telle qu'elle est vécue par un sujet individuel incarné – une telle définition de l'identité échoue à rendre compte de deux dimensions essentielles : le caractère individuel, par lequel chacun se considère comme absolument singulier dans ce qui fait son identité la plus propre, et le caractère dynamique du vécu identitaire, qui se donne moins comme l'expérience d'une invariabilité rigoureuse que comme celle d'une constante réactualisation de l'idée même que l'on se fait de qui l'on est au fil des années. De cette analyse, nous retenons donc (1) la nécessité de proposer une conception de l'identité diachronique qui échappe à une ontologie fixiste pour mieux rendre compte de l'identité vécue, (2) le principe méthodologique qui consiste à valider nos concepts théoriques par leur effectivité empirique et (3) la nécessité, pour notre conception physicaliste, de répondre à l'enjeu moral implicite engagé par la théorie idéaliste de l'identité.



---

## Chapitre 2 : L'identité d'un esprit dans un corps qui change

Bien qu'il ait rendu une ontologie des espèces naturelles possible au sein d'une pensée du devenir, Aristote a laissé de côté la question de l'identité individuelle, qui échappe à toute science du général. De plus, son ontologie semble, en dernier recours, faire droit à un fondement dualiste des êtres naturels. Face à ces deux apories, fondamentales pour le concept d'identité personnelle tel que nous l'envisageons ici, en tant qu'il s'inscrit au premier titre dans une herméneutique individuelle et au second dans une épistémologie naturaliste, un déplacement de la question de l'identité est nécessaire de l'identité spécifique vers l'identité individuelle. C'est dans la physiologie cartésienne de l'esprit que nous chercherons plus avant les fondements d'une pensée de l'identité dans un vécu corporel individué.

Cette analyse met à jour une seconde difficulté majeure de la pensée de l'identité. Puisque nous pensons d'abord l'identité comme un noyau permanent en l'homme, nous opposons directement ce qui reste le même en nous à ce qui change. Ce par quoi nous changeons de la façon la plus évidente, c'est notre corps, qu'il s'agisse d'un changement naturel comme la croissance, la vieillesse, le renouvellement cellulaire, ou d'un changement accidentel comme une amputation, la mise en place d'une prothèse artificielle ou une opération chirurgicale du cristallin. Ces changements constituent manifestement des altérations de mon identité quantitative, définie comme la totalité des cellules qui composent mon organisme, c'est-à-dire ma constitution physique. Mais ils impliquent parfois aussi des altérations de mon identité qualitative, c'est-à-dire de l'ensemble de mes propriétés. Une hystérectomie modifie ainsi radicalement mon identité comme mère potentielle puisque je perds la propriété de porter un enfant. Des changements naturels, quoique pathologiques comme une obstruction des trompes de Fallope, peuvent conduire aux mêmes conséquences. Il semble difficile de réduire ces changements du corps à un rôle secondaire dans mon vécu identitaire. De sorte qu'une pensée de l'identité vécue doit se confronter au rôle du corps, soit pour en abstraire un principe identitaire radicalement séparé comme c'était le cas chez Platon, soit pour tenter de conceptualiser son interaction avec la matière étendue comme Descartes tente de le faire, soit en posant le corps comme

modalité même de la constitution identitaire comme nous le proposerons dans la troisième partie de ce travail.

## **1. Descartes : une physiologie dualiste de l'identité**

La particularité de l'héritage cartésien tient à sa forte présence dans les philosophies de l'esprit contemporaines alors même que l'ensemble du cadre herméneutique s'est considérablement modifié avec le développement de l'anatomie, de la neurologie et des techniques d'imagerie. Il nous semble donc nécessaire d'analyser précisément la proposition cartésienne concernant le rôle du corps dans l'identité d'un homme – et les enjeux implicites de cette conception – afin de démêler ce qui continue de nous influencer dans notre approche de l'identité de ce dont nous devons nous détacher.

### **1.1. Un héritage complexe**

Descartes est considéré comme le champion moderne de la thèse dualiste et c'est en tant que tel que les auteurs contemporains se réfèrent massivement à lui (Feigl, 1958<sup>93</sup> ; Ryle, 1978<sup>94</sup> ; Changeux, 1983<sup>95</sup> ; Gardner, 1985<sup>96</sup> ; Alanen, 1989<sup>97</sup> ; Noonan, 1989<sup>98</sup> ; Dennett, 1991<sup>99</sup> ; Popper, 1994<sup>100</sup> ; Baker, 1995<sup>101</sup> ; Ferret, 1998<sup>102</sup> ; Dortier, 1999<sup>103</sup> ; Lowe, 2000<sup>104</sup> ; Damasio, 2000<sup>105</sup>, 2010<sup>106</sup> ; Dumont, 2003<sup>107</sup> ; Martin, Barresi, 2003<sup>108</sup>,

<sup>93</sup> FEIGL, H. (1958), The mental and the physical, in H. FEIGL, M. SCRIVEN, G. MAXWELL, *Concepts and the mind-body problem*, Minneapolis, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 1.

<sup>94</sup> RYLE, G. (1978), *La notion d'esprit*, trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, p.62.

<sup>95</sup> CHANGEUX, J-P. (1983), *L'homme neuronal*, Paris, Fayard.

<sup>96</sup> GARDNER, H. (1985), *The mind's new science: a history of the cognitive revolution*, New York, Basic Books.

<sup>97</sup> ALANEN, L. (1989), Descartes's dualism and the philosophy of mind, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94(3): 391-413.

<sup>98</sup> NOONAN, H. (1989), *Personal identity*, New-York, Routledge.

<sup>99</sup> DENNETT, D. (1991), *Consciousness explained*, Boston, Little Brown

<sup>100</sup> POPPER, K.R. (1994), *Knowledge and the body-mind problem, in defense of interaction*, New York, Routledge.

<sup>101</sup> BAKER, G-P. (1995), *Descartes' dualism*, New York, Routledge.

<sup>102</sup> FERRET, S (1998), *L'identité*, Paris, Flammarion.

<sup>103</sup> DORTIER, J.F. (1999), *Le cerveau et la pensée : la révolution des sciences cognitives*, Paris, Sciences Humaines.

<sup>104</sup> LOWE, E.J. (2000), *An introduction to the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>105</sup> DAMASIO, A. (2000), *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob.

<sup>106</sup> DAMASIO, A. (2010), *L'autre moi-même*, Paris, Odile Jacob.

2006<sup>109</sup> ; Pillon, 2008<sup>110</sup> ; Edelman, Gerschenfeld, 2008<sup>111</sup>). Son dualisme des substances, qui divisa l'homme en deux entités distinctes (respectivement son corps et son âme), sert de justification et de point de référence à toutes les philosophies naturalistes de l'esprit qui le réfutent à partir, principalement, de l'impossibilité résultante de rendre raison d'une quelconque interaction causale entre les deux substances ainsi séparées, c'est-à-dire à la fois de la sensation (action du corps sur l'âme) et du mouvement volontaire (action de l'âme sur le corps). Dennett résume la perplexité de nombreux neuroscientifiques lorsqu'il écrit : « Un fantôme dans la machine n'est d'aucune utilité à nos théories s'il ne peut mouvoir les choses autour de lui. Mais toute chose qui peut mouvoir une chose physique est elle-même une chose physique, bien qu'elle soit étrange ou encore non-étudiée »<sup>112</sup>. L'identité, telle qu'elle est connue par concepts, trouve en effet sa place dans une ontologie de l'homme fondamentalement divisée. Pour Descartes, la double nature de l'homme, comme entité physique étendue, d'une part, et entité immatérielle douée de pensée, d'autre part, détermine la conceptualisation de son identité comme pur *ego* (Grice, 1941<sup>113</sup>). Mais les textes cartésiens insistent tour à tour sur deux aspects très différents du dualisme. Dans la perspective d'une connaissance par concepts, l'identité de l'homme est rapportée à son âme, principe métaphysique responsable de la pensée, du jugement et du libre-arbitre, par opposition à la substance étendue. Mais, dans la perspective pratique de l'expérience *vécue*, l'identité humaine ne prend sens que selon la modalité, extrêmement complexe à appréhender conceptuellement et pourtant vécue – ce qui prend toute son importance dans notre perspective – de l'*union* de l'âme et du corps. C'est dans la tension qu'il faut toujours entendre la pensée cartésienne de l'identité.

De même que nous avons souligné les enjeux implicites de la théorie platonicienne de l'identité, il nous semble primordial d'identifier quels enjeux implicites déterminent la conceptualisation de l'identité dans la théorie cartésienne car certains de ces enjeux

---

<sup>107</sup> DUMONT, P. (2003), Descartes et le problème de l'union de l'âme et du corps, in R. QUILLIOT, *Le corps et l'esprit*, Paris, Ellipses.

<sup>108</sup> MARTIN, R., BARRESI, J. (2002), *Personal identity*, Oxford, Blackwell Publishing.

<sup>109</sup> MARTIN, R., BARRESI, J. (2006), *The rise and fall of soul and self: An intellectual history of personal identity*, New York, Columbia University Press.

<sup>110</sup> PILLON, J. (2008), *Neurosciences cognitives et conscience, comprendre les propositions des neuroscientifiques et des philosophes*, Lyon, Chronique Sociale.

<sup>111</sup> EDELMAN, G.M., GERSCHENFELD, A. (2008), *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob.

<sup>112</sup> DENNETT, D.C. (1993), *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, p.53, note 2.

<sup>113</sup> GRICE, H.P. (1941), *Personal identity*, *A Quarterly Review of Philosophy*, 50: 330-350.



peuvent éclairer un dualisme que les auteurs contemporains abordent à partir d'un cadre herméneutique très différent. Il faudra se demander par exemple si le *mind-body problem* contemporain est l'exact analogue du dualisme des substances chez Descartes<sup>114</sup>. Les sciences cognitives, lorsqu'elles dénoncent l'impasse du dualisme aujourd'hui, ne semblent plus se préoccuper de déterminer le statut de l'âme ou la nature des anges, et leur concept d'esprit recouvre aujourd'hui les concepts de *conscience*, *d'intentionnalité*, de *qualia*, et de *personne*, qui étaient pour la plupart totalement absents des considérations cartésiennes. C'est donc par une attention à la constitution des concepts cartésiens dans leurs enjeux propres que nous proposerons de déterminer comment Descartes a pu pousser si loin le matérialisme mécaniste de l'action de l'esprit sur le corps tout en conservant l'âme, ou, au mieux mais à quel prix de confusion, la glande pinéale, comme réalité de l'esprit. Une interprétation possible consiste à penser qu'il a maintenu l'âme par pur respect doctrinal tout en indiquant assez fermement la voie naturaliste à propos de toutes ces choses pour lesquelles « il n'est pas besoin d'une âme »<sup>115</sup> (Ryle, 1978<sup>116</sup>).

## 1.2. Le mécanisme comme principe herméneutique

L'histoire de la philosophie des sciences consiste en un perpétuel remplacement de notions anciennes, qui s'avèrent ne pas correspondre à la réalité physique ou anatomique décrite (le phlogistique par exemple), par des concepts nouveaux. Certains concepts disparaissent au cours de réductions théoriques parce que les nouvelles théories scientifiques découpent le réel autrement et que l'ancienne entité, ou la fonction qu'elle devait jouer, ne trouve plus sa place. Ainsi la qualité dolorifique conçue comme propriété de l'objet a-t-elle été abandonnée au profit de la perception nerveuse du sujet<sup>117</sup>. La

<sup>114</sup> JACOB, P. (1992), Le problème du corps et de l'esprit aujourd'hui, in *Introduction aux sciences cognitives*, D. ANDLER, Paris, Gallimard.

<sup>115</sup> DESCARTES, R. (1648), *Traité de l'homme*, in *Œuvres Philosophiques*, Paris, Bordas, 1989, I, p.379

<sup>116</sup> RYLE, G. (1978), *La notion d'esprit*, Paris, Payot, p18 : « Descartes a ressenti en lui la présence de deux tendances contradictoires. En tant que génie scientifique, il ne pouvait qu'endosser les prétentions de la mécanique et, en tant que croyant préoccupé de problèmes moraux, il ne pouvait accepter la clause déprimante du mécanisme selon laquelle il n'y a qu'une différence de complexité entre la nature humaine et un mécanisme d'horloge [...] Il s'est vu dans l'obligation de décrire le fonctionnement de l'esprit comme la simple négation de la description spécifique du corps : l'esprit n'est pas dans l'espace, ne se meut pas, n'est pas une modification de la matière et n'est pas accessible à l'observation publique. ».

<sup>117</sup> DESCARTES, R. (1644), *Principes de la philosophie*, IV, 196, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.658.

perspective éliminativiste, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant, postule que les notions qui relèvent de la psychologie du sens commun seront un jour rendues caduques par l'émergence d'un nouveau cadre explicatif opérant par identification des états mentaux à des états cérébraux. Sans préciser davantage cette hypothèse pour l'instant, on note qu'elle s'inscrit dans un mouvement de naturalisation croissante des fonctions cognitives (Martin, Barresi, 2004<sup>118</sup>). Patricia Churchland<sup>119</sup> place cette hypothèse radicale à la pointe d'une vague de naturalisation ayant déjà affecté selon elle les fonctions vitales, puis les fonctions motrices et devant prochainement s'étendre aux fonctions cognitives. Certains théoriciens de la naturalisation de l'esprit n'hésitent donc pas à s'inscrire dans les traces du mécanisme cartésien pour en justifier une application beaucoup plus étendue.

Le mécanisme présente des avantages méthodologiques incontestables par rapport au maintien d'une entité psychique immatérielle. Tout d'abord en termes de cohérence holistique (Smart, 1971<sup>120</sup> ; Rosenthal, 1971<sup>121</sup> ; Shoemaker, 1984<sup>122</sup> ; Hudson, 2001<sup>123</sup> ). Les sciences physiques ont déchiffré le monde entier grâce à la causalité mécaniste. Lorsque Descartes explique le mouvement en termes d'inertie et de choc des corps, il s'inscrit dans la droite ligne des explications dites scientifiques. Recourir alors à un type de causalité différent, que ce soit pour expliquer la causalité interne au psychisme (comme l'association d'idées qui, à première vue, ne semble dépendre d'aucune cause physique) ou pour justifier d'une causalité possible du psychisme sur la matière, semble périlleux à plus d'un titre, *a fortiori* dans la seconde application. On a pu considérer que la pensée était régie par des règles différentes des lois physiques : la psychologie du sens commun, ou la psychanalyse dans une certaine mesure, en sont la preuve. Mais toute la controverse

---

<sup>118</sup> MARTIN, R., BARRESI, J. (2000), *Naturalization of the soul: self and personal identity in the Eighteenth century*, Londres, Routledge.

<sup>119</sup> CHURCHLAND, P.S. (1999), *Neurophilosophie, vers une science unifiée de l'esprit et du cerveau*, Paris, PUF.

<sup>120</sup> SMART, J. J. C. (1971), Sensations and brain processes, in D. ROSENTHAL, *Materialism and the mind-body problem*, Toronto, Prentice-Hall, pp. 52-66.

<sup>121</sup> ROSENTHAL, D. (1971), *Materialism and the mind-body problem*, Toronto, Prentice-Hall.

<sup>122</sup> SHOEMAKER, S. (1984), Personal identity: a materialist's account, in S. SHOEMAKER, R. SWINBURNE, *Personal identity*, Oxford, Blackwell.

<sup>123</sup> HUDSON, H. (2001), *A materialist metaphysics of the human person*, New-York, Cornell University Press.

de l'union, qui commença avec Descartes, montre combien il est difficile de réserver une causalité propre à l'esprit si l'on maintient par ailleurs que cet esprit est incarné.

D'autre part, le mécanisme satisfait au critère d'objectivité et de transparence scientifique : l'on peut voir fonctionner un mécanisme et rendre compte, clairement et distinctement, du rôle de chaque pièce. Enfin, cette conception de l'organisme humain nous a donné une efficacité thérapeutique inégalée, y compris sur certaines maladie dite mentales comme la schizophrénie (usage de la chlorpromazine) ou l'épilepsie (section du corps calleux). Une conception immatérielle de l'esprit, ou même l'hypothèse d'une causalité radicalement séparée, aurait fait obstacle à de tels résultats. On constate donc que le choix herméneutique du mécanisme appliqué à l'organisme humain, non seulement s'est maintenu après Descartes, mais encore a vu s'étendre considérablement le champ de ses objets.

### **1.3. Vers une philosophie expérimentale ?**

La méthode qu'adopte Descartes nous renseigne sur la nature de son discours. De culture philosophique, il cherche à compléter sa formation en pratiquant des dissections. L'anatomie, et par là l'observation empirique, vient compléter l'explication théorique. Néanmoins, pour attribuer des localisations précises aux fonctions cérébrales complexes, l'observation avec les moyens techniques disponibles à son époque ne suffit pas toujours à imposer un choix. Descartes définit la glande pinéale comme « siège du sens commun »<sup>124</sup> et siège de la pensée et de l'âme<sup>125</sup>. Bien que ce concept soit aujourd'hui réfuté, les enjeux qui ont présidé à sa constitution nous renseignent sur la méthodologie suivie par Descartes dans sa conceptualisation de l'identité.

On voit par exemple que Descartes fait une analyse précise du mécanisme de la vision : il mobilise pour ce faire tout le récent savoir accumulé sur le rôle des nerfs et se montre capable de décrire le processus complet de la perception visuelle. L'information, relayée par les esprits animaux via le nerf optique, parvient au cerveau, où elle est traitée

---

<sup>124</sup> DESCARTES, R. (1637), *Dioptrique*, in C. ADAM, P. TANNERY, Paris, Vrin, 1996, tome VI, p.129 (noté AT, VI, 129 par la suite).

<sup>125</sup> DESCARTES, R. (1640), *Lettre à Meyssonnier du 29 janvier 1640* (AT, III, 19) et *Lettre à Mersenne du 24 décembre 1640* (AT, III, 264).

par un centre de la vision. Mais dès la description de ce processus, qui n'implique pourtant pas nécessairement de soulever la question de la pensée ou de la conscience réflexive, Descartes est confronté à une contradiction avec des thèses philosophiques bien établies. Comment se peut-il qu'alors que nos yeux perçoivent chacun une image, et que l'information remonte jusqu'au cerveau par deux nerfs différents, comment se peut-il que je ne perçoive qu'une image simple ? En réalité, la question n'est pas si simple qu'il y paraît. Derrière cette formulation qui souligne le passage du double à l'unité se rejoue la question fondamentale de la liaison de l'âme et du corps. Tout dans le corps est double, jusqu'aux hémisphères du cerveau. J'ai deux mains, je perçois d'ordinaire avec mes deux yeux, mes deux oreilles et l'on peut ainsi prolonger la liste. Pourtant l'âme est par définition une et indivisible. Comment donc concevoir son incarnation dans un corps binaire ? On retrouvera cette justification dans plusieurs textes<sup>126</sup> de Descartes pour appuyer la localisation de l'âme<sup>127</sup> comme siège de la pensée et du bien nommé sens commun dans la glande pinéale<sup>128</sup>, seul organe unique mobilisé dans la perception visuelle. On sait aujourd'hui que Descartes ignorait l'existence du chiasma optique et que sa localisation de la glande H, au croisement des deux nerfs optiques et proche du thalamus visuel, a pu lui sembler pour cela liée de manière très claire et évidente à l'unification des perceptions doubles.

Dans cet exemple, où Descartes mobilise pourtant une théorie mécaniste du système nerveux, on voit combien restent présentes en arrière fond les questions théoriques qui découlent des anciennes définitions de concepts. C'est ici la définition de l'âme comme une et indivisible qui empêche Descartes de s'en tenir aux données de l'observation anatomique pour élaborer une explication mécaniste totale de la perception visuelle. Pourtant, l'emplacement de la glande pinéale est aussi justifié par des causes physiques. Juste au dessus de la carotide, elle est idéalement située pour recevoir les particules les plus fines et subtiles du sang, c'est-à-dire les esprits animaux. Elle occupe une position d'équilibre qui lui permet assez de souplesse pour être orientée par la

---

<sup>126</sup> DESCARTES, R. (1640), *Lettre à Mersenne du 30 juillet 1640* (AT, III, 123) ; voir aussi (1649), *Traité des passions de l'âme*, I, 31-32.

<sup>127</sup> JEFFERSON, G. (1949), René Descartes on the localisation of the soul, *Irish Journal of Medical Sciences*, 285: 691-706.

<sup>128</sup> KRELL, D.F. (1987), Paradoxes of the pineal: From Descartes to Georges Bataille, *Royale Institute of Philosophy*, 21: 215-228.

réception des esprits et pour les diriger ensuite comme il se doit pour donner lieu à des mouvements volontaires. Mais elle est aussi placée dans un endroit bien protégé de la boîte crânienne, position qui sied à l'âme<sup>129</sup>. Enfin, son information par le sang explique la double causalité des mouvements de l'âme, à la fois en prise avec les informations issues des perceptions sensibles, d'une part, et directement liée aux passions intérieures, d'autre part. Mais l'âme est sans doute un concept dont Descartes ne pouvait se permettre de douter si bien que l'analyse de la vision ne donne pas lieu à une conceptualisation totalement fidèle à l'observation anatomique ; d'autres exemples montreront mieux à quel point son observation anatomique a su renouveler le cadre explicatif théorique dans lequel il situait sa philosophie de l'esprit.

Le rôle des nerfs<sup>130</sup> par exemple implique chez Descartes à la fois une hypothèse novatrice mais également des conséquences théoriques radicales. Le contexte empirique est celui de l'interrogation face au phénomène du membre fantôme. A l'époque, les amputations à cause de la gangrène étaient assez fréquentes pour que ce phénomène, par lequel un patient dit éprouver des sensations (fréquemment de la douleur) dans son membre absent, soit largement connu et décrit. Mais on imagine le manque théorique qui précédait l'explication cartésienne. Lorsque Descartes dissocie en effet le sentiment intérieur de douleur de l'existence d'un *stimulus* extérieur douloureux, il comble le chaînon manquant au constat d'une douleur sans cause, puisque le membre est amputé. Un phénomène semblable est aujourd'hui étudié dans plusieurs hôpitaux de pointe à travers des cas de douleur permanente. En apparence, aucun *stimulus* ne s'exerce. Pourtant, la sensation de douleur persiste. Le système mécanique réclame d'autant plus une cause assignable à la douleur qu'il prétend remplacer les qualités dolorifiques qui, par définition, étaient attachées à un objet extérieur désigné comme cause de la douleur. La question était donc : comment rendre compte d'une douleur sans cause ? Or l'explication de Descartes implique une scission du concept de douleur et rejaillit par suite sur la conception globale de la perception comme phénomène passif ainsi que sur la compréhension de la nature de l'information transmise. En effet, on sait que Descartes déduit du cas de la jeune fille amputée sans qu'elle le sache et qui se plaint de son bras

---

<sup>129</sup> DESCARTES, R. (1640-1), *Lettres à Mersenne* du 1<sup>er</sup> avril 1640, du 24 décembre 1640, et du 21 avril 1641.

<sup>130</sup> DESCARTES, R. (1641), *Méditations métaphysiques*, VI ; voir aussi (1649), *Traité des passions de l'âme*, I, 10-12, 34.

que la douleur « ne se trouve pas dans le bras mais dans le cerveau »<sup>131</sup>. Il affirme là quelque chose qui contredit l'intuition du sens commun, puisqu'on dit habituellement « j'ai mal au bras » et non « je reçois un signal de douleur dans mon cerveau », et qui implique directement de repenser la conception ancienne de la douleur. Si la douleur n'est plus une propriété de l'objet, alors ce doit être un état du sujet. C'est un retournement majeur. On pensait que l'information reçue par le cerveau était en lien direct avec une perception (puisque la perception de la douleur était comprise dans les mêmes termes que la perception d'un objet, la douleur n'était alors qu'une modalité de perception d'un objet, une qualité perceptive). Or on se retrouve confronté à la réception d'un signal sans objet émetteur. Force est alors d'affirmer que c'est de l'organe transmetteur lui-même, qui lui n'a pas été enlevé par l'amputation, que provient le signal. L'information qui circule via les nerfs jusqu'au cerveau n'est donc pas de la même nature que l'objet qui la provoque.

C'est là que Descartes pousse très loin le bénéfice économique du mécanisme : puisque la nature de l'information transmise est indépendante de l'objet perçu, alors on peut admettre que toutes les sensations sont mécaniques et conduites par un seul type de nerfs<sup>132</sup>. Mais davantage, l'impact théorique d'une telle explication bouleverse la conception passive de la perception : puisque l'on peut ressentir sans percevoir, alors c'est qu'il existe une activation nerveuse en dehors de toute perception extérieure. La notion de sentiment de douleur, et par extension de passion de l'âme, se voit ainsi dissociée d'une cause strictement extérieure et l'on connaît la double causalité admise par Descartes dans le *Traité des passions de l'âme*, à savoir la perception d'un objet extérieur et le sentiment intérieur<sup>133</sup>. Par parenthèse, on peut souligner ici la parenté dont se réclament certains neuroscientifiques qui identifient la rupture entre l'objet perçu et sa réalité en termes d'influx nerveux à celle qui pourrait caractériser une nouvelle dissociation, cette fois-ci entre le sentiment intérieur de douleur et sa réalité neurale. On voit donc que lorsque Descartes réfute une relation de simple transmission des qualités de l'objet perçu dans la perception pour y substituer une relation de désignation (la douleur fait signe vers l'objet mais ne lui est pas identique), il ouvre une brèche considérable dans notre conception

---

<sup>131</sup> DESCARTES, R. (1644), *Principes de la philosophie*, IV, 196, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.658.

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 660.

<sup>133</sup> LEFEBVRE, P. (1987), La psychophysiologie des passions d'après Descartes. Sa survivance dans la philosophie contemporaine, *Histoire des sciences médicales*, 21(4): 409-413.

commune de la perception. Plus encore, lorsqu'il dit pouvoir douter de l'existence de l'objet qu'il croit percevoir mais que cela n'invalide pas la certitude qu'il est dans l'état de « croire percevoir », il introduit une priorité de l'état intérieur sur l'objet extérieur, autrement dit, il déplace le critère de réalité de l'extériorité vers un état intérieur du sujet. Ainsi, sur la question du rôle des nerfs dans l'explication globale de l'organisme, Descartes soutient une thèse novatrice et radicale qui apporte de forts bouleversements conceptuels à la compréhension traditionnelle de la perception<sup>134</sup>. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Descartes reprend donc à son compte les récentes découvertes sur la circulation du sang<sup>135</sup> (Harvey, 1628<sup>136</sup>) pour hiérarchiser les organes dans une compréhension globale de l'irrigation en circuit fermé de l'organisme. Lorsque Dreyfus-Le-Foyer<sup>137</sup> schématise la conception cartésienne du corps humain en rapportant le cœur à un centre thermique, le foie à un filtre et les poumons à des condensateurs, il met en évidence l'utilisation typique que Descartes a pu faire des découvertes anatomiques récentes. Parallèlement, son hypothèse audacieuse concernant le rôle essentiel des nerfs dans la transmission des informations des organes perceptifs jusqu'au cerveau et de celui-ci vers les muscles, lui permet de développer un circuit complet du système nerveux et d'attribuer une place centrale au cerveau. Lorsque Descartes affirme que le fonctionnement du corps humain n'est pas merveille, il s'appuie sur ces explications anatomiques nouvelles qui mettent au jour de manière claire et évidente les processus circulatoires. C'est grâce à ce contexte de fort renouvellement théorique que Descartes peut écrire : « Toute ma physique n'est que mécanique »<sup>138</sup>. Sa conception de l'esprit s'insère donc entre les découvertes nouvelles de l'anatomie globale et cérébrale, et l'héritage conceptuel ancien. Entre les deux sources d'explication, une méthode domine pourtant l'approche cartésienne : celle du mécanisme comme principe d'explication rationnel, expérimentable et systématique.

---

<sup>134</sup> AUCANTE, V. (2000), *Descartes : écrits physiologiques et médicaux*, Paris, PUF.

<sup>135</sup> BITBOL-HESPERIES A. (1998), Descartes, Harvey et la tradition médicale, in A. BITBOL-HESPERIES *et al.*, *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, Liège, Mardaga.

<sup>136</sup> HARVEY, W. (1628), *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort.

<sup>137</sup> DREYFUS-LE-FOYER, H. (1937), Les conceptions médicales de Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44: 237-286.

<sup>138</sup> DESCARTES, R. (1644), *Principes de la philosophie*, IV, 200.

## **2. Le mécanisme et l'âme**

Descartes pense l'identité individuelle sous la forme du principe identitaire qu'est l'âme. C'est elle qui garantit mon identité diachronique malgré les aléas du corps. Ainsi écrit-il : « Pour moi qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par la continuelle expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres qui demeure la même *numero* un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme [...] nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupés soit moins homme qu'un autre. »<sup>139</sup>. Selon Descartes, je reste le même homme avant et après une amputation parce que le changement quantitatif qui affecte mon corps laisse intacte la continuité et l'unicité de mon âme. C'est en ce sens que nous sommes fondés à chercher une conception de l'identité dans sa relation avec le corps dans les analyses cartésiennes de l'âme et du corps. La modalité principale de cette interaction est physiologique : l'âme doit passer par le corps pour sentir et agir.

### **2.1. « L'âme ne sent qu'en tant qu'elle est dans le cerveau »<sup>140</sup>**

Descartes permet de penser que le principe d'individuation est tellement lié au corps que l'explication des phénomènes mentaux doit concorder avec une réalité physiologique d'ordre mécanique. Ainsi, sa physiologie de l'esprit permet de rendre raison de faits empiriques comme la perception de la douleur dans le membre fantôme mais aussi la mémoire ou le rêve. « Encore que notre âme soit unie à tout le corps, elle exerce néanmoins ces principales fonctions dans le cerveau, et c'est là non seulement qu'elle entend et imagine, mais aussi qu'elle sent »<sup>141</sup> : en prenant le parti de l'explication mécaniste, Descartes a dû admettre en premier lieu que l'âme et le corps devaient absolument interagir sur un terrain physique<sup>142</sup>. C'est principalement ce qui justifie le

<sup>139</sup> DESCARTES, R. (1645), *Lettre à Mesland du 9 février 1645*, in F. ALQUIE, *Œuvres philosophiques de Descartes*, III, Paris, Garnier, 1973, pp.547-548.

<sup>140</sup> DESCARTES, R. (1644), *Principes de la philosophie*, IV, 196, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.658.

<sup>141</sup> *Ibid.*, §189, p.654.

<sup>142</sup> BOUVERESSE, J. (1998), *La mécanique, la physiologie et l'âme*, in BITBOL-HESPERIES *et al.*, *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, Liège, Mardaga.



recourt à la glande pinéale comme intermédiaire entre les deux substances<sup>143</sup>. Mais il a aussi gagné par là tout un système interprétatif qui lui permet de rendre compte de plusieurs phénomènes mentaux de manière novatrice. Dans la lettre à Mersenne du 30 juillet 1640, Descartes écrit ainsi : « Toutes les altérations qui arrivent à l'esprit quand on dort après avoir bu peuvent être attribuées à quelque altération qui arrive à la glande pinéale. » Dans ce texte, Descartes pose une relation causale entre une altération matérielle survenue à un organe physique et un effet dans nos pensées, en l'occurrence nos pensées endormies, c'est-à-dire nos rêves. Derrière cette phrase condensée, se trouve toute une analyse du mécanisme physiologique de la pensée et de la mémoire qui naît directement de l'application d'une conception mécaniste de l'esprit. Notons le parallélisme de construction d'une phrase qui n'est pas sans rappeler la correspondance établie par les naturalistes de l'esprit du 20<sup>ème</sup> siècle entre une altération cérébrale et une altération mentale ou, sous sa forme canonique, entre un état cérébral et un état mental.

Descartes pense que l'action de la glande pinéale, lorsqu'elle reçoit une information sensorielle et dirige les esprits vers certaines régions du cerveau, laisse des traces, celles-là même que l'on remarque à la surface du cerveau autopsié et qui sont autant de minuscules trous par lesquels sont passés les esprits animaux pour aller vers tels muscles en une occasion déterminée. Autrement dit, les pores du cerveau résultent de l'activité de la glande pinéale. Descartes indique qu'en présence d'une perception déjà éprouvée, l'âme, se rappelant l'orientation qu'elle avait alors donné aux esprits animaux, est portée à réemprunter la même voie et que, ce faisant, elle marque encore davantage cette première voie. C'est la première formulation physiologique des traces mnésiques<sup>144</sup>.

Mais Descartes maintient toujours la double exigence d'expliquer à la fois la positivité de l'activité de l'esprit et sa possibilité physique. Aussi explique-t-il le sommeil comme le moment nécessaire de régénération du cerveau. Puisque la circulation des esprits nécessite une certaine tonicité des pores du cerveau, lorsque ceux-ci se sont trop relâchés, il faut dormir. Or, puisque nous sommes endormis, nous sommes moins réceptifs, l'âme est donc beaucoup moins sollicitée par l'afflux d'esprits animaux, ce qui

---

<sup>143</sup> SAINTON, P., DAGNAN-BOUVRET, J. (1912), Descartes et la psycho-physiologie de la glande pinéale, *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, 25: 171-192.

<sup>144</sup> LANDORMY, P. (1902), La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes, in *Bibliothèque du 1<sup>er</sup> Congrès International de Philosophie*, Paris, Colin, 259-298.

permet aux pores de se resserrer. Lorsque le cerveau a retrouvé sa tonicité initiale, le réveil se produit spontanément<sup>145</sup>. L'efficacité persuasive de l'explication se situe dans cette parfaite concordance entre la nécessité d'expliquer un phénomène tel qu'il est vécu en première personne et, par le même moyen, d'expliquer la possibilité physique du phénomène en troisième personne.

Le contenu des rêves est justifié suivant la même méthode. Si un tintement de cloches survient, j'en aurai en quelque façon une perception. Cependant, cette perception ne sera pas assez précise pour que la représentation qui s'en forme dans l'imagination soit toujours exacte. C'est ainsi dit-il, qu'étant piqué par un moustique en mon sommeil, la sensation suivant le même chemin que jadis quand je fus blessé par l'épée, je crois l'être à nouveau et me figure dans mon rêve quelque bataille ou duel. Mais parfois, sans aucune occasion extérieure, et par la seule nonchalance de mes pensées, « les esprits rencontrant les traces de diverses impressions qui les ont précédés dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que d'autres »<sup>146</sup>, et c'est ce qui explique les diverses imaginations qui traversent l'esprit quand il dort ou s'adonne à la rêverie éveillée sans penser à rien de déterminé. Le contenu de mes rêveries s'explique par la physiologie du cerveau et les diverses circonvolutions qu'empruntent les esprits animaux. Ce que Descartes entend par l'action d'une altération de la glande qui cause une altération dans le cours de mes pensées, est donc une explication mécaniste du fonctionnement de l'esprit et de la pensée qui s'appuie en partie sur des concepts aujourd'hui réfutés, comme les pores du cerveau, mais aussi sur des intuitions qui guident nos interrogations scientifiques contemporaines, comme pour le rôle réparateur du sommeil ou le rôle de la mémoire dans l'association libre d'idées.

## 2.2. Le mécanisme réfute-t-il le dualisme ?

D'après ces textes, on pourrait penser que Descartes propose une réduction de l'esprit au cerveau avant la lettre. Pourtant, il s'en garde bien, comme les précisions suivantes le montrent : le mécanisme ne rend pas compte de l'homme réel, comme composé d'une âme et d'un corps. C'est dans le *Traité de l'homme* que Descartes

---

<sup>145</sup> DESCARTES, R. (1645), *Lettre au Marquis de Newcastle, avril 1645* (AT, IV, 192).

<sup>146</sup> DESCARTES, R. (1649), *Traité des passions de l'âme*, I, 21, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.706.

introduit l'image de la « machine de terre en tous points semblable au corps humain » et qu'il en détaille par le menu les pièces et le fonctionnement<sup>147</sup>. Il reconnaît à cette machine tous les mouvements qui découlent seulement de la disposition des organes, de sorte que la machine imite parfaitement le vivant mais, contrairement à l'homme, elle est dépourvue d'âme<sup>148</sup>. Ici, la machine semble avoir une vertu explicative touchant le corps seul et non l'homme entier, comme composé d'un corps et d'une âme. L'expression d'homme-machine est donc à strictement parler impropre. Descartes limite régulièrement l'extension possible du modèle mécanique. Non seulement la machine imite seulement le corps et non l'homme entier mais encore, les mouvements qu'elle explique sont seulement les mouvements naturels. Lorsque Descartes reconnaît une totale autonomie pour les mouvements qui dépendent de la disposition des organes dans le *Traité sur la formation du fœtus*, il limite pourtant cette autonomie à « tous les mouvements que nous n'expérimentons pas dépendre de notre pensée »<sup>149</sup>. Descartes opère ici une distinction entre les mouvements naturels qui relèvent seulement des rouages mécaniques du corps humain comme la digestion, la respiration ou l'accommodation, et les mouvements volontaires qui requièrent une action de l'âme par la pensée, comme lorsque je décide de me défendre face au danger alors que mon corps me dispose à la fuite ou que je choisis entre deux chemins possibles. Or la machine ne peut rendre compte que de l'enchaînement des causes physiques. Ce point sera notamment crucial dans la mise à jour d'un enjeu implicite fort dans la conception cartésienne de l'identité incarnée : préserver la liberté de la volonté.

Dans le cas de l'homme, doué d'âme, il faut admettre que le mécanisme ne suffit pas à tout expliquer, sans quoi l'âme devient un concept vide et dénué de fonction. Certains successeurs, comme Guillaume Lamy, un disciple de Gassendi, réduisent l'âme aux esprits animaux et La Métrie écrira même qu'on peut se passer de l'âme chez Descartes. C'est un réel problème car on peut douter que Descartes ait cherché à supprimer le concept d'âme mais en effet, il s'était rendu compte lui-même que son explication mécaniste conduisait à menacer le rôle habituellement dévolu à l'âme.

---

<sup>147</sup> HERRMANN, R.D. (1972), Descartes' scheme of a machine in the *Traité de l'homme*, *Studia Leibnitiana*, suppl. 13(2): 115-119.

<sup>148</sup> BEAUNE, J.C. (1985), L'homme machinal et la machine humaine, *Les Etudes Philosophiques*, 1: 33-44.

<sup>149</sup> DESCARTES, R. (1664), *Traité sur la formation du fœtus* (AT, IV, 433).

Lorsqu'il s'interroge sur les conditions de l'action de l'âme sur le corps, alors même que l'action du corps sur l'âme est évidente et claire grâce au mécanisme du système nerveux, Descartes précise donc que « pour que l'âme puisse agir sur le corps, il faut que celui-ci soit correctement disposé »<sup>150</sup>. A l'aide de l'image du fontenier, on comprend aisément qu'un rouage grippé empêcherait l'action du machiniste sur les jets d'eau. De même, quand l'âme décide de regarder un objet lointain, si le corps ne procédait pas, sans action de l'âme, à l'accommodation nécessaire, nous serions dans l'impossibilité de regarder distinctement l'objet visé. Si bien que l'action de l'âme a pour condition nécessaire la bonne disposition du corps ; « mais alors, poursuit Descartes, cela suffit pour que le corps agisse seul » car en effet, une fois l'accommodation faite, à quoi bon recourir à l'âme pour voir alors que cela m'est déjà possible ? Comme l'écrit Descartes dans le *Traité sur la formation du fœtus* : « L'âme ne peut exciter aucun mouvement du corps sans que tous les organes requis soient bien disposés. Au contraire, quand les organes sont disposés à quelque mouvement, il n'y a pas besoin de l'âme pour le produire et par conséquent, tous les mouvements que nous n'expérimentons pas dépendre de notre pensée ne doivent pas être attribués à l'âme mais seulement à la disposition des organes »<sup>151</sup>. On voit grâce à cet exemple un des problèmes majeurs soulevés par le mécanisme chez Descartes : quel rôle conserver à l'âme autre que celui du fontenier qui approuve, empêche ou encourage ce que le mécanisme permet, c'est-à-dire un simple rôle régulateur ? Et quel impact sur notre notion d'homme, définie auparavant comme le composé d'un corps et d'une âme<sup>152</sup>, si le mécanisme suffit à rendre compte de tout, en expliquant le fonctionnement du corps ? Descartes semble vouloir résoudre cette difficulté grâce à la glande pinéale, glande du sens commun, qui dépasse les données des sens particuliers pour en proposer une synthèse selon un mécanisme qui n'est jamais explicitement décrit. Mais il ne fait que repousser la limite du corps. Pour que la glande s'insère dans le mécanisme physique, il faut qu'elle le soit elle-même. Certes il y a là une fonction de régulation par compilation, et Descartes insiste sur ce rôle centralisateur de la glande pinéale, mais en quoi échapperait-elle au mécanisme, fût-il encore incompris ? Lorsque Descartes oppose la glande pinéale à la réduction de l'âme au système nerveux

---

<sup>150</sup> AZOUVI, F. (1978), Le rôle du corps chez Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83, p.18.

<sup>151</sup> DESCARTES, R. (1664), *Traité sur la formation du fœtus* (AT, IV, 433).

<sup>152</sup> DESCARTES, R. (1648), *Traité de l'homme*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.807.

central, il ne fait, ce semble, que menacer davantage l'âme en lui ôtant encore le contrôle central des sens. Dès lors, le concept d'âme chez Descartes semble il est vrai évincé de la conceptualisation des processus moteurs. Il est maintenu, comme le centre de contrôle immatériel dont la glande pinéale serait l'équivalent matériel, mais son rôle se confond bien souvent avec cette dernière sans qu'il soit possible de retenir une raison convaincante de maintenir l'âme en sus de la glande pinéale, autre que la définition de l'homme comme un composé d'âme et de corps, comme on le trouve écrit dans une lettre à Regius de décembre 1641<sup>153</sup> : « On pourrait dire en quelque façon qu'il est accidentel au corps d'être uni à une âme puisque le corps peut exister sans l'âme mais vous n'avez pas voulu dire que l'homme soit un être par accident car l'âme et le corps *par rapport à lui* sont des substances incomplètes ».

Pourtant on se trouve là à l'articulation aujourd'hui encore irrésolue entre matérialistes et dualistes. Certes les dualistes ne défendent plus la glande pinéale et aujourd'hui c'est le cerveau dans sa globalité qui est considéré comme le centre du système nerveux, mais on n'a toujours pas résolu, l'avancée de la science aidant, la question des limites du mécanisme (Eccles, 1981<sup>154</sup>, 1997<sup>155</sup>). On peut aujourd'hui expliquer par le mécanisme bien plus que le mouvement des muscles, et Descartes déjà étendait le mécanisme à l'explication du comportement humain via les souvenirs, le souvenir corporel de la peur du chat chez l'enfant entraînant une passion identique chez l'adulte<sup>156</sup>. Mais plus nous avons étendu notre explication mécaniste, plus nous avons cherché ce centre de contrôle en tant que justement il ne se résumerait pas à un mécanisme physique. Qu'en dire ? Nos recherches sur le cerveau contredisent chaque jour davantage l'intuition d'un centre unifié et correspondant à une conscience individuelle douée de libre arbitre. C'est finalement par inertie que semble persister ce concept d'âme immatérielle et unifiée, parce qu'il trouve encore un écho favorable dans l'opinion du sens commun et aucun remplaçant ou invalidation totale dans les neurosciences les plus contemporaines. Tout comme Descartes, nous rechignons le plus souvent à renoncer à cette vision unifiée d'un soi, de même que nous rechignons à l'idée de nous concevoir un jour comme une pure machine. Mais de l'autre côté, pour ce qui est des processus moteurs, l'unanimité est

---

<sup>153</sup> DESCARTES, R. (1641), *Lettre à Regius de décembre 1641* (AT, III, 460).

<sup>154</sup> ECCLES, J. (1981), *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion.

<sup>155</sup> ECCLES, J. (1997), *Comment la conscience contrôle le cerveau*, Paris, Fayard.

<sup>156</sup> DESCARTES, R. (1649), *Traité des passions de l'âme*, 136 (AT, XI, 429).

déjà faite depuis longtemps sur l'efficacité explicative du mécanisme. C'est le moment de la décision qui rassemble sur lui tout l'espoir de contingence que nous plaçons dans ce reliquat d'immatérialité. Pour ce qui est de l'action de l'esprit sur le corps en tout cas, Descartes ne mentionne qu'une seule condition nécessaire : que le corps soit adéquatement disposé, et cela, dans la minutie des multiples ajustements inconscients que cela requiert, ne saurait relever d'une décision consciente de l'âme.

### 2.3. 2<sup>ème</sup> enjeu : la liberté de la volonté

Il existe une justification à l'âme au sein d'une conception mécaniste de l'homme : maintenir coûte que coûte l'existence d'une liberté de la volonté comme un ordre des raisons indépendant de l'ordre naturel. Le sens commun a coutume de concevoir l'animal comme une machine, non seulement du point de vue organique, mais également du point de vue comportemental : l'animal suit son instinct comme un programme de survie. Au contraire, l'homme peut contredire son instinct, il peut s'élever contre l'injonction universelle de se conserver soi-même – par le suicide par exemple – et refuser ce à quoi le porterait le mécanisme – par exemple, en faisant le choix de combattre face à un danger insurmontable plutôt que de fuir. Donc, disent les dualistes, il doit bien exister un ordre des raisons assez indépendant des causes physiques pour s'y opposer. Et c'est là que l'on trouve la véritable nécessité de l'âme : rendre compte de la liberté de la volonté. L'homme ne devient moral que par l'exercice d'un contrôle sur ses passions. Naturellement, l'âme est soumise au corps et aux passions mais, parce qu'elle n'appartient pas ou pas toute entière à l'ordre des causes naturelles, l'âme peut s'opposer aux passions et contredire l'ordre naturel. Ce n'est donc pas pour remplacer un maillon mécanique que le concept d'âme est appelé dans l'explication globale de l'homme chez Descartes mais pour représenter cette capacité qu'a l'homme de s'élever contre l'ordre naturel pour faire primer un ordre moral, affirmant ainsi sa liberté à l'égard des causes naturelles.

Le même enjeu implicite au dualisme cartésien trouve une autre formulation à l'occasion du mouvement tel qu'il est compris d'après le mécanisme hydraulique. Si nos mouvements se peuvent tous s'expliquer par des causes physiques, comment fonder l'intuition du mouvement volontaire, librement décidé par un sujet hors de tout déterminisme physique ? Déjà à l'époque, des expériences avaient pu démontrer comment

la contraction d'un muscle entraînait l'étirement de son opposé et provoquait ainsi tout mécaniquement le mouvement du bras ou de la jambe. Descartes y ajoute une conception globalisante de l'organisme puisqu'il rapporte le mouvement des muscles au flux des esprits animaux commandés par la glande pinéale. En réaction à une perception, la glande oriente les esprits d'une certaine façon de sorte qu'ils se propagent dans les nerfs jusqu'aux muscles concernés. Ils se joignent ainsi aux esprits déjà accumulés dans le muscle tandis que ces derniers sont emprisonnés par la fermeture des valvules et leur apport est augmenté par l'arrivée des esprits du muscle opposé, de sorte que tout concorde à raccourcir un muscle tandis que son opposé s'étire<sup>157</sup>. Ainsi relié à l'explication globale de l'organisme, le mouvement semble élucidé par une explication entièrement physique, à ceci près que le moment de la décision, comme exercice de ma liberté de sujet, doit être rapporté à une âme immatérielle si l'on veut préserver son indépendance à l'égard des causes physiques. L'action de l'âme sur le corps prend donc la forme d'une décision, c'est-à-dire d'une libre causalité, qui doit pouvoir s'insérer dans l'ordre des raisons mécaniques pour fonder la liberté de ma volonté.

Descartes réaffirme sa position sur le terrain de l'âme des bêtes dans sa réponse à Fromondus du 3 octobre 1637 : « J'ai clairement expliqué que l'âme des bêtes n'est rien d'autre que du sang »<sup>158</sup>. Lorsque Descartes réduit l'âme des bêtes à leur sang, il accepte d'assumer une conception totalement mécaniste de l'organisme animal. L'âme, dans un tel mécanisme, n'étant que l'élément qui permet à l'organisme d'avoir « l'activité qui lui convient », on peut alors l'identifier aux esprits animaux, dont la circulation suffit à rendre compte des divers mouvements de l'animal. Mais, si l'on veut étendre cette réduction à l'homme, on le prive par le fait même de toutes ses facultés supérieures. Si l'on veut encore parler d'une âme des bêtes, alors il faut la redéfinir comme simple moteur des rouages et de même nature que ces rouages, contrairement à l'âme rationnelle qui échappera à la stricte matérialité.

Alors qu'en est-il de sa conception de l'homme une fois adopté le mécanisme jusqu'au bout, pourrait-on dire, en ce qui concerne les animaux ? Au même point : c'est-à-dire que Descartes a préservé la définition de l'homme préexistante malgré une

<sup>157</sup> DESCARTES, R. (1649), *Traité des passions de l'âme*, I, 11, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.700.

<sup>158</sup> DESCARTES, R. (1637), *Lettre à Fromondus du 3 octobre 1637* (AT, I, 414).

conception totalement mécaniste concédée à propos des animaux. On dirait que Descartes vérifie ses hypothèses scientifiques en recourant à la philosophie et non l'inverse. Aujourd'hui, la priorité accordée à la science nous ferait sans doute admettre, dans une telle situation, que les fonctions supérieures dont nous ne savons pas encore rendre compte par le mécanisme seront un jour explicitées par ce même mécanisme. Or Descartes se confronte à la pensée, au langage, et à la liberté de l'homme et semble s'interdire de les laisser momentanément de côté. Au contraire, il préfère renoncer à en rendre compte dans le cadre du mécanisme – peut-être seulement par égard pour les théologiens car, en fait, la voie est assez largement ouverte dans la direction du mécanisme.

Le libre-arbitre est sans doute la faculté la plus intouchable parce que c'est au nom d'une telle liberté que l'homme peut choisir d'être juste ou pécheur et si l'on doutait de cette liberté, c'est toute la conception judéo-chrétienne de la culpabilité et du jugement qui serait touchée, autant dire que Descartes a judicieusement préféré défendre son refus du mécanisme appliqué à l'homme sur un terrain moins dangereux. Il a donc mis en exergue la diversité des pensées exprimables par le langage<sup>159</sup> pour justifier la nécessité de l'âme. Cependant, il n'a pas tenté d'en rendre compte par un mécanisme plus subtile, c'est pourquoi on peut douter de la continuité argumentative du texte quand Descartes fait brusquement stopper le développement de son application du mécanisme en rebroussant chemin au nom de concepts antérieurs, et non de données anatomiques, c'est-à-dire au fond, au nom de raisons extrinsèques au raisonnement. Descartes interrompt le développement de sa thèse avant que ses conséquences ne menacent des concepts par ailleurs – c'est-à-dire hors du champ de la scientificité – établis. Mais, encore une fois, tous les éléments semblaient posés pour permettre des hypothèses explicatives à propos de l'origine de nos pensées. D'ailleurs, Descartes, en réservant l'âme rationnelle aux hommes au nom du langage, avait déjà stoppé son raisonnement d'une façon semblable. D'aucun soutenaient déjà que les animaux communiquent entre eux à l'aide d'un langage primitif mais opératoire. C'eût été une piste pour explorer la naturalisation de la voix. Une autre piste vers la naturalisation des fonctions supérieures réside dans la mémoire, que Descartes refuse aux animaux. Pourtant si les traces mnésiques résultent du passage répétés des esprits animaux dans les pores du cerveau, qu'est-ce qui empêche ce

---

<sup>159</sup> DESCARTES, R. (1637), *Discours de la méthode*, V, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.165.



phénomène de se produire aussi chez les animaux ? Gassendi, d'ailleurs, pointera implicitement cette lacune prudente en reconnaissant l'âme aux animaux doués de mémoire. Il y a bien là une brèche argumentative que Descartes a sans doute choisi de maintenir par précaution car on voit mal, au final, ce qui dans le champ de la scientificité, et ce dès son époque, imposait une limite radicale entre l'homme et l'animal sinon semble-t-il des préjugés d'origine morale. Et on voit mal Descartes lutter si ardemment contre tous les préjugés dans ses *Méditations* pour ignorer ensuite ce qu'il fait quand il stoppe la science au nom de la morale. Lorsque Descartes interrompt le *Traité de l'homme*, dans lequel tous les organes prennent enfin place dans une organisation holistique cohérente, dans lequel on introduit enfin un critère d'objectivité dans la compréhension du corps humain, pour préserver l'ancienne âme immatérielle au nom du langage et de la pensée, comment ne pas oser un prolongement que l'anachronisme permet quand le présent de Descartes justement lui interdisait ? Certes il serait faux de dire que Descartes pensait à l'éliminativisme : la psychologie que l'éliminativisme réfute n'était même pas née, mais sans doute est-il vrai de faire de Descartes le précurseur d'une naturalisation extrêmement avancée de l'esprit.

Ainsi l'enjeu majeur qui semble motiver la résistance à une conception mécaniste du principe identitaire individuel est celui de notre liberté. Longtemps comprise comme la capacité d'être à soi-même cause première de ses actes, notre liberté est menacée lorsque les états mentaux que nous exprimons d'ordinaire par les concepts de volonté, de décision ou d'intention sont rapportés à un état cérébral qui s'inscrit nécessairement dans une causalité physique. Autrement dit, en concevant ces états mentaux comme l'expression psychologique d'états neurologiques sous-jacents, nous homogénéisons les actes produits par liberté à l'ensemble des phénomènes physiques. Que le « Moi » vole en éclat dans sa réalité spatiale, nous pouvons encore l'admettre car, dans les faits, que mon identité soit rapportée à un organe propre ou qu'elle se donne comme une réalité complexe réductible pour le sens commun au cerveau dans sa totalité, cela n'a pas beaucoup de conséquences. En revanche, l'enjeu absolument fondamental qui se profile sous une compréhension physicaliste de l'humain, entendue comme l'extension du mécanisme comme principe herméneutique à l'ensemble des aspects de la vie consciente du sujet, c'est l'anéantissement de la différence théorique, de l'exception radicale, que constituait l'homme jusque là dans l'univers. Ce qui, dans un sens semble logique – à savoir que

l'homme ne dépende pas, au cœur de l'univers, d'une causalité par ailleurs totalement absente des autres réalités existantes – pose la question d'une connaissance qui, jusque là, a toujours été marquée par un anthropocentrisme extrêmement puissant. Par sa position de sujet, l'homme connaissant le reste de l'univers lui échappait par là même en partie. Mais cette différence épistémique, pour réelle qu'elle soit, n'implique sans doute pas pour autant un saut qualitatif radical entre le fonctionnement physiologique de l'homme, tout aussi complexe qu'il soit, et le reste des phénomènes de l'univers. Si l'homme, en tant qu'objet, est compris sur le même plan que tous les autres objets de l'univers, alors il faudra sans doute redéfinir notre liberté. Elle consisterait alors moins en une causalité indépendante de la chaîne des raisons physiques qu'en une position spécifique du sujet qui, seul, fait face au monde comme à son objet, quoiqu'il lui appartienne simultanément comme une partie du tout. C'est là, dans ce que Descartes a formulé comme le statut si particulier, et difficile à cerner bien que nous le vivions en permanence, de l'union, dans ce que les sciences cognitives appellent aujourd'hui la conscience réflexive, bref dans cette position unique de l'homme à la fois objet et sujet, que ce qui avait été compris comme une causalité séparée doit se reformuler comme une position épistémique décisive. C'est en nous souvenant de cette mise en perspective et de la modalité particulière de l'union cartésienne – à la fois vécue sans concept et subjectivement signifiante – que nous tenterons de répondre à l'enjeu du fondement de la liberté de la volonté dans le cadre d'une conception physicaliste de l'identité vécue.

De sorte que, dans la conception cartésienne de l'identité, on justifierait la survivance du concept d'âme malgré la puissance explicative du mécanisme par l'enjeu méta-scientifique de garantir la liberté de la volonté. Descartes a réduit le corps au mécanisme mais il refuse d'y réduire l'homme. En ce sens, si Descartes est un précurseur des philosophies modernes de l'esprit, c'est peut-être avec le plus d'actualité pour ce qu'il n'a pas fait, c'est-à-dire pour ce saut d'une réduction complète au mécanisme. Ainsi, les chercheurs contemporains qui se refusent à franchir le même pas seraient myopes, comme les en accuse Dennett en parlant d'une « myopie qui empêche les théoriciens de voir que leurs modèles présupposent encore que, quelque part, caché dans l'obscur centre esprit-cerveau, il y a un Théâtre Cartésien »<sup>160</sup>. A travers le refus d'un physicalisme

---

<sup>160</sup> DENNETT, D.C. (1993), *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, p. 57.

réductionniste, faut-il donc comprendre que nous pensons toujours avec cette béquille, pièce rapportée d'un autre système de causalité et toujours aussi indéterminée, et que la survivance de cet hiatus relève, comme c'était le cas avec l'exigence de moralité chez Descartes, d'enjeux extérieurs à ceux de l'explication scientifique ? Nous y reviendrons plus précisément par la suite.

### **3. Le corps et l'identité vécue**

#### **3.1. L'union de l'âme et du corps comme modalité identitaire**

Descartes développe sa thèse de l'union de l'âme et du corps en réaction à deux thèses, l'angélisme, d'une part, et la simple utilité, de l'autre (Gontier, 1998<sup>161</sup> ; Hamelin, 1904<sup>162</sup>, 1921<sup>163</sup>). L'angélisme conçoit un homme composé d'une âme et d'un corps mais dont l'essence serait toute entière dans son âme tandis que celle-ci habiterait un corps sans y être liée. La simple utilité réduit le corps à un instrument manié par l'âme sans action réciproque. Descartes conserve la division corps/âme et attribue, comme on l'a vu, un rôle différent à chacun. Toute la difficulté, une fois ces deux instances séparées, est d'expliquer leur interaction. C'est sur ce point que la conception cartésienne est d'une grande puissance pour montrer en quel sens l'identité vécue, telle que nous cherchons à la penser dans ce travail, est corporelle.

Puisque Descartes entend se garder de l'angélisme, il doit trouver un moyen de lier l'âme au corps. Conceptuellement, c'est le rôle de la glande pinéale. Mais Descartes justifie plus avant sa théorie de l'union par la nature des phénomènes dits confus : les appétits, les sentiments et les passions. Dans la lettre à Regius de janvier 1642, Descartes écrit : « Nous percevons que les sentiments de douleur ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps ». Que cela laisse encore la possibilité d'exister à des pensées pures de

<sup>161</sup> GONTIER, T. (1998), Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ?, in *Union et distinction de l'âme et du corps. Lectures de la VIe Méditation*. Sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Kimé, 83-99.

<sup>162</sup> HAMELIN, O. (1904), L'union de l'âme et du corps d'après Descartes, *L'Année Philosophique*, 39-50.

<sup>163</sup> HAMELIN, O. (1921), *Le système de Descartes*, 18, « L'union de l'âme et du corps », Paris, Félix Alcan.

l'âme, ce dont l'accuse A. Damasio qui réfute la possibilité d'une pensée totalement détachée du corps, n'implique pas que chez l'homme réel de telles pensées existent. Au contraire, chez l'homme, l'âme n'est pas séparée et elle reçoit toutes ces affections qui lui viennent du corps. L'âme, justement, n'a pas de conception claire des sentiments et des appétits car elle ne les connaît pas par l'entendement mais par son union avec le corps. Descartes y revient au cours de la *Sixième méditation* : « Tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc. ne sont autre chose que certaines façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. ». Cela correspond encore avec l'idée que l'âme n'est pas unie au corps par un seul point mais qu'elle se trouve aussi dans les membres et habite le corps entier. Pour Descartes, il existe donc toute une catégorie de pensées confuses qui s'explique par l'union et l'atteste en retour. Et en effet, si l'âme était extérieure au corps, elle en connaîtrait les affections par l'entendement et comme du dehors. Elle en aurait donc une connaissance précise et claire au lieu que sa liaison et presque son mélange avec le corps lui font bien sentir et non connaître les sentiments et appétits.

Descartes se défend aussi de la simple utilité, qui correspondrait à la position d'une âme dans le corps « comme un pilote en son navire ». On a déjà remarqué que, tant dans les *Méditations métaphysiques* que dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, Descartes fait un usage négatif de l'image du pilote : « La nature m'apprend par la douleur que je *ne suis pas* logé dans mon corps comme un pilote en son navire ». En effet, la thèse de la simple utilité ne permettrait pas d'expliquer les pensées confuses. Mais le passage du *Discours de la méthode* apporte une précision supplémentaire : « Il ne suffit pas que l'âme soit dans le corps humain comme un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres »<sup>164</sup> : l'image du pilote porte sur une action de l'âme bien précise, le mouvement volontaire. Descartes a déjà établi que, pour tous les mouvements naturels, le corps fonctionne sans l'intervention de l'âme. Mais il n'a pas résolu la question du mouvement volontaire. Par définition, celui-ci n'est pas du seul ressort du corps, il y faut un acte de la volonté. Pour créer un mouvement causé et commandé par ma pensée, il faut donc que l'âme communique avec le corps mais il n'est pas nécessaire pour autant qu'elle lui soit conjointe comme les pensées confuses l'exigeaient. On peut même imaginer

---

<sup>164</sup> DESCARTES, R. (1637), *Discours de la méthode*, V, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.166.

qu'ayant perdu un membre, tandis que mes perceptions tactiles seront diminuées, ma capacité à mouvoir le reste de mon corps restera intacte. Ainsi, la capacité qu'a l'âme de mouvoir le corps n'est pas liée à l'invariabilité des composants de mon corps. L'âme peut donc être représentée comme un pilote en son navire en ce sens que le navire peut être modifié dans la somme de ses parties (que l'on pense à l'usage de prothèses articulées à la suite d'une amputation) sans que l'âme ne voie sa capacité à le diriger disparaître. Elle n'a donc pas besoin d'être directement liée à chacune des parties du corps pour les mouvoir : un contrôle centralisé est imaginable. De même que le pilote, en envoyant les marins dans les rouages appropriés, enclenche le mouvement des voiles et dirige son navire, l'âme, en dirigeant les esprits animaux vers les muscles appropriés, dirige mon bras. C'est cette image, qui peut illustrer autrement le thème du fontenier, qui a donné lieu à bien des contresens quand elle a été appliquée à la modalité de l'union de l'âme et du corps. L'âme est réellement unie au corps mais, du point de vue de son action dans les mouvements volontaires, on peut la comparer au centre de contrôle qu'est son pilote pour un navire. Sans quoi on retombe justement dans la thèse contre laquelle s'élevait Descartes en ravalant le corps au rang d'outil, manipulé par l'âme sans que celle-ci lui soit liée ni ne reçoive d'informations en retour. Il faut donc bien se remémorer l'impacte des pensées confuses, et ce qu'elles révèlent de l'union très étroite de l'âme et du corps, pour comprendre dans quelles limites l'image du pilote en son navire éclaire la fonction de commandement central de l'âme dans les mouvements volontaires.

### **3.2. La nécessaire dualité cognitive d'un sujet doué de conscience réflexive**

On a dit que l'âme était jointe au corps en s'appuyant sur la nature des pensées confuses puisque l'âme, si elle avait accès aux sentiments sans être liée au corps, les connaîtrait par l'entendement, et que l'expérience nous prouve qu'elle les sent. Cette relation inattendue, qui n'est donc pas spéculative mais d'ordre pratique, est décrite par Descartes en ces termes : « Les affections s'imposent à la conscience comme des événements confus dans leur être réel mais parfaitement clairs en leur apparence, en leur être présent, et manifestes à notre attention. »<sup>165</sup>. Il s'agit donc bien d'un rapport à l'âme

---

<sup>165</sup> DESCARTES, R. (1644), *Principes de la philosophie*, I, 45-46 (AT, IX-2, 44).

de l'ordre du vécu (leur être présent) et non de l'ordre de la connaissance (leur être réel). Les affections du corps sont des altérations de la glande pinéale qui s'imposent à la pensée : que l'on pense à la peur qui nous étreint en présence d'une image particulièrement effroyable, la pensée est envahie par cet affect et, dans ce cas nous dit Descartes, il n'est d'autre moyen pour l'âme de reprendre le contrôle que d'attendre que la puissance de l'affect ait diminué. Le pouvoir de l'âme passe donc après ces messages qui proviennent de son union avec le corps. Or, en nous figurant ces émotions de peur ou d'appétit, et le rôle qu'elles peuvent jouer pour ainsi s'imposer à notre pensée, nous comprenons bien en quoi l'union relève d'une visée pratique et non spéculative. Certes, dans le monde des concepts, nous pouvons aspirer à une pensée pure et dégagée de l'union<sup>166</sup>. Mais en tant que nous sommes des hommes réels, composés d'une âme et d'un corps, il faut pour notre survie même que l'âme soit affectée par les altérations du corps.

On retrouve ici une attaque directe à l'angélisme sous la forme de l'argument suivant : comment une âme habitant un corps sans en recevoir d'information pourrait-elle le préserver du danger et des blessures faute de ressentir de la crainte ou de la douleur ? C'est par l'exigence pratique de se conserver soi-même que Descartes justifie la nécessité pour l'âme d'être liée et perturbée par le corps. Que l'on entende alors résonner le conseil de Descartes à Elisabeth : « C'est en usant seulement de la vie et non en méditant que l'on apprend à concevoir l'union »<sup>167</sup>. Cette union, si difficile à concevoir par la pensée, devient claire en tant que nous l'éprouvons en vivant. L'origine de la vie éclaire encore davantage la compréhension des raisons de l'union : dans le tendre âge de l'enfance, l'âme ne pensait rien sans le corps auquel elle était encore trop attachée pour le penser comme objet<sup>168</sup>. Depuis lors, nous avons appris à concevoir des réalités intellectuelles en dehors du corps et notre pensée s'est mise à distance du corps. Mais avant ce développement de l'exercice de l'âme, apparaissait toute la nature et la nécessité de l'union, car l'âme ne s'éprouvait pas encore distincte du corps par la pensée tandis qu'aujourd'hui seules les pensées confuses nous indiquent encore combien l'âme reste

<sup>166</sup> KOLESNIK-ANTOINE, D. (1998), Union et distinction de l'âme et du corps, in *Lectures de la VIe Méditation*, sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Kimé.

<sup>167</sup> DESCARTES, R. (1643), *Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.1157.

<sup>168</sup> DESCARTES, R. (1647), *Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647 et les sixièmes réponses aux objections* : « pendant la jeunesse, l'esprit ne se servait pas bien des organes du corps : y étant trop attaché, il ne pensait rien sans eux » (AT, IX-1, 239).

liée au corps. L'union cartésienne désigne le rapport de deux substances qui communiquent par des évidences vécues grâce au corps mais qui restent, pour l'âme, des pensées confuses.

Alors comment penser concrètement le passage qui s'opère de la sensation à la conceptualisation<sup>169</sup> : qu'est-ce qui se passe quand l'âme est dans cet état intermédiaire entre la perception et la connaissance, quand elle sent une affection du corps ? On a insisté sur ce verbe *sentir* qui doit nous étonner car il n'est ni le *connaître* que l'on attendrait de l'âme, ni le *percevoir* que l'on attendrait du corps. Il est précisément à mi-chemin, caractérisant la conscience confuse de notre pensée et le caractère immédiatement évident de l'émotion vécue. C'est donc ce verbe *sentir*, appliqué à l'âme, qui rend compte de la réalité de l'union dans la théorie cartésienne. Mais que recouvre-t-il ? Chacun est renvoyé à sa propre expérience quotidienne de l'union, et c'est également le conseil que donne Descartes à Elisabeth : l'union ne peut être pensée par l'entendement, qui n'a pas de concept pour rendre compte simultanément de deux réalités de natures différentes. Pour l'entendement, l'union ne peut se concevoir que successivement, en pensant l'âme puis le corps séparément. Mais notre expérience pratique nous confronte chaque jour à ces affections du corps qui s'imposent à notre conscience : nous faisons l'expérience vécue de cette modalité de l'union. De sorte que, si l'on veut proposer une solution chez Descartes à l'objection d'impossible interaction des substances, il semble que ce soit dans cette mince mais décisive brèche qu'il faille le tenter : l'âme ne connaît pas les émotions, elle les sent. Comment comprendre cette modulation du connaître au sentir ?

Mehl (1998<sup>170</sup>) approche peut-être d'une explication satisfaisante à travers le concept de force. Si l'on cherche à expliquer comment l'âme peut mouvoir le corps à partir de notre conception physique du mouvement, comme lorsqu'une boule en choque une autre, il faut, dit-il, envisager l'action de l'âme sur le corps comme un « rapport de force sans contact de superficie »<sup>171</sup>. En effet, l'âme n'est pas un corps étendu. Elle ne

---

<sup>169</sup> JOLLEY, M. (1987), Descartes and the action of body on mind, *Studia Leibniziana*, 19(1): 41-53.

<sup>170</sup> MEHL, E. (1998), Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque, in *Union et distinction de l'âme et du corps. Lectures de la Vie Méditation*. Sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Kimé, 129-146.

<sup>171</sup> KOLESNIK-ANTOINE, D. (1998), Union et distinction de l'âme et du corps, in *Lectures de la Vie Méditation*. Sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Kimé, 1998, p.137.

peut donc mouvoir le corps par un contact de superficie. Mais ce qui permet à ce concept de « force sans contact de superficie » d'échapper à la régression à l'infinie qu'impliquerait la recherche d'un intermédiaire entre les deux substances permettant leur causalité réciproque, c'est que la notion même de force caractérise avant tout une relation : la force ne se manifeste pas dans le corps ou l'âme pris séparément mais seulement dans la relation qui unit ces deux pôles. On ne pose donc plus le problème d'une substance intermédiaire pour concevoir l'interaction de l'âme et du corps mais celui d'un mode de relation. Ainsi, pour penser l'union et l'action réciproque, il faudrait moins recourir à la glande pinéale, qui prête facilement le flanc au scepticisme à propos de son statut intermédiaire entre l'organe physique et l'immatérialité, qu'à une modulation de la nature du signal lui-même. Lorsque l'âme sent une émotion, il s'opère une modulation entre un signal entrant, compris en termes de grandeur extensive (la sensation), et un signal reçu, exprimable en termes de qualité intensive vécue (l'émotion). C'est ce passage de la perception à l'expérience vécue, du quantitatif à une donnée qualitative qui est la réalité de l'union.

Et on sent bien ce que Descartes veut dire lorsqu'il nous renvoie à notre expérience quotidienne : tous ces moments où, plutôt que de mettre à distance, c'est-à-dire d'objectiver, nos perceptions, nous les vivons comme l'exprime judicieusement l'expression « corps et âme », dans tous ces moments, l'esprit vit comme sujet de sensation une perception du corps. Et dès, lors il est possible de proposer une thèse selon laquelle toute perception du corps n'est qu'une émotion objectivée de l'âme. Autrement dit, l'émotion n'est réduite à sa compréhension physique par l'esprit que lorsqu'il s'y applique comme à un objet extérieur. Dès lors que la nature de la relation à cette perception est vécue plus qu'elle n'est connue, dès lors que l'esprit l'accepte comme réalité pratique et non plus comme visée spéculative, on expérimente la réalité de l'union, c'est-à-dire, pour ce qui nous préoccupe, la modalité d'une identité incarnée.

Cette interprétation permet de penser que l'identité, selon qu'elle est pensée conceptuellement par l'entendement, ou qu'elle est vécue par l'homme selon la modalité de l'union d'une âme et d'un corps, est une seule et même réalité appréhendée soit dans une perspective spéculative, soit dans une perspective pratique. En effet, une fois comprise la modulation qui affecte la relation de l'esprit au corps, modulation qui autorise



le sujet réflexif à se placer vis-à-vis de ses perceptions soit en sujet sentant soit en sujet spéculatif objectivant, on peut suggérer que l'homme, parce que sa conscience réflexive lui permet de se poser soi-même comme objet, peut choisir de vivre sa réalité perceptive soit comme un état du corps soit comme un état d'âme. Autrement dit, puisque ce qui change, c'est la nature pratique ou spéculative de l'intention signifiante du sujet vis-à-vis de ses perceptions intérieures, le passage d'une réalité physique à une réalité mentale immatérielle n'est qu'une variation dans l'énoncé d'une unique réalité signifiée. Le sujet ne peut pas penser l'union puisqu'elle n'a de sens que pour un sujet qui s'immerge dans ses perceptions au lieu de les objectiver, de les mettre à distance, pour les connaître : il ne peut que la vivre.

On peut proposer d'appliquer cette interprétation de l'union cartésienne à l'identité supposée des états mentaux avec les états cérébraux. Mes états cérébraux, une fois objectivés, me semblent totalement étrangers à mes états mentaux qui, eux, me sont accessibles par l'expérience introspective, ont un caractère privé et ne semblent pas obéir aux lois physiques. Je vis mes états mentaux et m'y reconnais alors que mes états cérébraux ne sont pour moi que des objets d'étude que je ressens comme étrangers à mon vécu. Il est possible que derrière ces deux concepts se cache le même objet. Les états mentaux seraient la réalité pratique que j'éprouve en première personne par l'introspection et dans lesquels je me reconnais intuitivement tandis que les états cérébraux correspondraient à la forme spéculative des mêmes phénomènes lorsqu'ils sont appréhendés en troisième personne par un sujet qui considère son vécu comme objet de connaissance. Ces deux points de vue seraient alors à rapporter à la réalité éminemment problématique de l'homme comme animal doué de conscience réflexive. La dualité que Descartes situait d'abord entre le corps et l'esprit proviendrait de la capacité particulière de l'homme qui peut choisir de se penser soi-même comme objet tout en s'éprouvant comme sujet. De sorte que pour comprendre le concept d'homme tel qu'il est mis en œuvre par Descartes, il va falloir se pencher à la fois sur la positivité de son être en tant que corps et sur sa position spécifique de sujet doué de conscience réflexive.

### 3.3. Le corps me signifie à moi-même comme identité singulière

Le corps a une importance considérable chez Descartes (Azouvi, 1978<sup>172</sup>), non seulement parce qu'il s'impose à la pensée à travers différentes affections mais encore parce qu'il a une réelle positivité pour le moi. Loin d'être ce poids lourd qui appesantit l'âme chez Platon<sup>173</sup> ou Malebranche<sup>174</sup>, le corps est une composante à part entière de la réalité d'homme. Il est donc positivement constitutif de l'identité individuelle, à la fois sur le plan conceptuel et sur le plan de l'expérience vécue.

Parce que mon principe identitaire lui est intimement liée, mon corps n'est pas un objet comme les autres : je n'en ai pas qu'un savoir conceptuel en troisième personne mais j'en ai une expérience vécue en première personne par la sensation. En approfondissant le concept cartésien d'union, on rend manifeste que la dichotomie entre les données des sens et la pensée pure est toute intellectuelle. Dans le fonctionnement interactif du corps et de l'âme, il n'existe en réalité presque pas de pensée absolument pure : celle-ci pourrait se développer pendant les silences du corps mais, on l'a vu, elle n'a jamais priorité sur une information qui dépend de l'union de l'âme et du corps. Si bien que, dans notre vie psychique, Descartes accorde une importance particulière à ces données perceptives. Si l'âme ne faisait que les connaître, au lieu de les sentir, il y a lieu de penser que mon corps ne m'est qu'un objet extérieur, semblable à tous les autres objets. C'est le fait que mon âme sente les modifications du corps qui leur confère une nature qualitative particulière : l'expérience vécue en première personne. Guérault écrit à propos de cette modulation qualitative : « Le qualitatif est le vécu en tant que tel, où

---

<sup>172</sup> AZOUVI, F. (1978), Le rôle du corps chez Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83: 1-23.

<sup>173</sup> PLATON (1940), *Phédon*, 66b-e, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin modifiée, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.778 : « Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir. Or cet objet, c'est disons-nous, la vérité. Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravé dans notre chasse au réel... Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui et regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes. ».

<sup>174</sup> MALEBRANCHE, N. (1979), *Œuvres III*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.100-116 : « Quel moyen de rentrer en soi-même quand les sens nous appellent et nous tirent au dehors et peut-on entendre les réponses de la Vérité intérieure durant le tumulte qu'ils excitent ? Un esprit dépendre d'un corps et à cause de lui perdre de vue la vérité [...] Si l'âme était délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, elle serait en ce moment plus éclairée et plus pure que celle des plus grands saints. ».

s'efface la dissociation du représentatif et du représenté, où est sentie la pénétration réciproque de l'âme et du corps. »<sup>175</sup>. Or cette description quasi-linguistique de la modalité spécifique du sentir de l'âme est révélatrice d'un changement majeur amorcé par Descartes dans notre rapport à la sensation. Lorsqu'il insiste sur le fait que « l'âme ne sent pas en tant qu'elle est dans chaque membre du corps mais en tant qu'elle est dans le cerveau »<sup>176</sup> et, par suite, que la douleur peut être ressentie comme localisée dans la main alors même que le sujet a été amputé du bras, Descartes crée une brèche entre la conception perceptiviste de la douleur et une nouvelle conception, qui va dissocier la perception de l'objet perçu. Antérieurement à Descartes, on comprenait la perception de la douleur selon un schéma analogue à la perception d'un objet extérieur : il devait y avoir un *stimulus* perçu par les terminaisons nerveuses du doigt et transmis ensuite jusqu'à la conscience. Or selon Descartes, la douleur n'est pas une propriété d'un objet extérieur qui transiterait jusqu'à la conscience via le sens du toucher. Elle est plutôt un état physique du sujet qui naît dans les nerfs. En évacuant le recours systématique à un objet extérieur, Descartes ouvre ainsi la voie à une conception entièrement subjective des pensées confuses. La douleur est repensée en termes d'état intérieur, d'état corporel doublé d'une passion qui influe sur la pensée. Mais comment rendre compte alors des autres perceptions qui, elles, renvoient à un objet extérieur ?

En ayant rendu pensable une sensation intérieure, le rapport aux objets extérieurs est repensé à nouveaux frais. Descartes amorce une conception des perceptions senties par l'âme, disons pour simplifier des sentiments, qui les dissocie du *stimulus* extérieur. Le rapport ne serait plus un rapport de simple continuité mais un rapport d'*équivalence*. La sensation n'est plus identique à l'objet, voilà le tournant théorique impliqué par la thèse cartésienne de la *Troisième Méditation* : « L'erreur vient du fait que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi. »<sup>177</sup>. Mais Descartes va plus loin quand il suggère que la sensation n'est qu'un *signe* vers son objet d'origine, comme le chatouillement pour la plume. Il n'y a alors pas un rapport d'identité entre le sentiment et l'objet mais un rapport de *signification*. Que l'on repense maintenant à ces propositions surprenantes qui assignent par exemple la variété des

<sup>175</sup> GUEROULT, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, II, p.149.

<sup>176</sup> DESCARTES, R. (1644), *Principes de la philosophie*, IV, 196.

<sup>177</sup> DESCARTES, R. (1641), *Méditations métaphysiques*, 3 (AT, IX, 29).

couleurs aux propriétés du nerf optique et non aux qualités réelles des objets extérieurs : Descartes se donne les moyens d'envisager une nouvelle conception de la perception à travers une nouvelle définition des sensations vécues par l'âme dans son union avec le corps. Une fois dissociés le représentatif et le représenté, Descartes peut évoquer un monde subjectif qui aurait sa cohérence propre, quoique séparée de celle du monde extérieur objectif. Le dualisme trouve donc ici une nouvelle justification, beaucoup moins manichéenne que la postérité ne le fera croire, entre d'un côté des lois physiques qui concernent les objets extérieurs en tant qu'ils sont sans relation avec nous, et par là même notre corps qui, parce qu'il est étendu, est aussi régi par ces lois physiques, et de l'autre une causalité différente, séparée, qui régirait nos états intérieurs en tant qu'ils sont des perceptions (en ce sens précis de signe ou de signifiant d'objets extérieurs) de l'âme. Mais alors, on éclaire aussi le type de séparation entre ces deux causalités : il s'agit d'une relation de signification pour un sujet conscient. Ainsi envisagé, le dualisme se justifie par notre double position de sujet-objet dans le monde.

L'explication cartésienne de la perception appelle véritablement une exploration de ce monde intérieur : il reconnaît donc à des sensations telles que celles du membre fantôme une positivité toute nouvelle qui reste à décrire dans la cohérence d'une causalité subjective. La réalité du corps pour moi serait donc de cet ordre. Et c'est aussi par là que l'on revient au caractère privé de l'intériorité, accessible seulement par introspection, par opposition aux phénomènes physiques qui sont publics. En réalité, c'est toute la question de la possibilité d'un langage (qui entend se référer à des réalités extérieures) fondé sur ces sentiments intérieurs privés que Descartes ouvre jusqu'à Wittgenstein<sup>178</sup> (Broyles, 1986<sup>179</sup>). En effet, comment rendre compte désormais de la douleur une fois qu'on l'a différenciée de la perception d'un objet extérieur mais qu'on ne dispose pas encore d'une réalité biologique à laquelle l'identifier ? L'histoire de la philosophie de l'esprit compose avec cette béance laissée par Descartes et cela se traduit par la survivance du vocabulaire psychologique de la douleur malgré son détachement de la théorie d'origine de la perception. Lorsque des philosophes proposent aujourd'hui de définir la douleur comme un état d'excitation des fibres C, ils bouclent la recherche d'une explication objective de

---

<sup>178</sup> WITTGENSTEIN, L. (1961), *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, §293.

<sup>179</sup> BROYLES, J.E. (1986), Wittgenstein on personal identity: some second thoughts, *Philosophical Investigations*, 9(1): 56-65.

ce phénomène, détaché de l'objectivité extérieure par Descartes pour être placé dans une intériorité inobjectivable. Mais on connaît la résistance contemporaine à cette nouvelle objectivation des sentiments intérieurs au nom précisément de leur réalité privée : c'est l'argument des *qualia* ou de « l'effet que cela fait », au moyen desquels on entend réfuter la possibilité de réduire un sentiment de l'âme à une réalité cérébrale objective car il manquerait, alors, cette dimension de l'âme qui *sent*.

Par cette dissociation entre les objets perçus et la perception proprement dite, on met l'accent sur une réaction individuelle du sujet, considéré comme un être actif. En effet, il ne se contente pas de recevoir passivement les influences du monde mais il les interprète : lorsque l'âme sent, elle se différencie de la surface du miroir, qui ne fait que refléter le réel, pour se rapprocher d'une réception active. Comment expliquer que la peur de l'enfant jadis effrayé par un chat<sup>180</sup> détermine encore les passions de l'adulte qu'il est devenu sinon par ce caractère toujours déjà actif du sujet percevant ? Cela implique non seulement que tout sujet est actif dans ses perceptions, mais encore que chaque sujet l'est individuellement. Mes perceptions, en tant qu'elles sont des interprétations marquées par mon individualité, m'identifie comme individu singulier. C'est pourquoi la description physiologiste des passions chez Descartes permet d'en faire une cause des mouvements de l'âme très proche des perceptions extérieures. Lorsque je perçois un objet effroyable, l'information est transmise à la glande pinéale en même temps qu'elle produit un bouillonnement autour du cœur qui me dispose à la peur. Mais toute la modularité des passions réside dans leur nature individuelle car tel sera effarouché et enclin à la fuite quand un autre face au même objet effroyable sentira son âme se résoudre au courage de la lutte<sup>181</sup>. On peut donc réagir différemment à une même passion en apprenant à associer à chaque passion un comportement autre que celui que me dicte mon instinct. Comment rendre compte de cette intervention de l'âme dans un mécanisme instinctif ? Si l'on comprend le dualisme comme une pure opposition de substances, on se trouve confronté à une impasse explicative lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'action de l'âme modifiant un comportement réflexe. Mais si l'on se remémore la conception de modulation qualitative de l'union, on comprend immédiatement comment il peut se faire que l'âme

---

<sup>180</sup> DESCARTES, R. (1649), *Traité des passions de l'âme*, 136 (AT, XI, 429).

<sup>181</sup> *Ibid.*, § 39, p.714.

change une association instinctive perception-comportement pour modifier le comportement réponse.

On se rappelle que la relation de l'âme au monde est une relation de signification : les perceptions mêmes que l'on a de notre environnement sont donc toujours déjà interprétées. On peut raisonnablement postuler que l'interprétation « par défaut » de l'instinct est la conservation de soi. Ainsi, face à un danger, la fuite est instinctivement le premier comportement réponse envisagé, tout comme face à un coup venant vers les yeux, le comportement réflexe me fait fermer les paupières. Mais la perception étant interprétation, il existe une marge d'appréciation dans des cas ambigus qui, ne pouvant être gérés entièrement par le système nerveux secondaire (sous forme de réflexe donc), sont pris en charge par le système nerveux central (qui envisage plusieurs réponses possibles). Ainsi, Descartes nous confronte à la situation suivante : que quelqu'un avance promptement la main vers notre visage comme pour nous frapper, nous fermons instinctivement les yeux<sup>182</sup>. Mais si cette personne est un ami duquel je n'ai aucun mal à craindre, mon âme va substituer l'interprétation de danger réel du geste en un danger moindre et il me sera possible de réfréner mon envie de fermer les yeux, quoique dans cet exemple précis, le réflexe conserve bien souvent la priorité. Mais on fait souvent soi-même cette expérience dans la vie courante : qu'un bruit nous surprenne alors que l'on avait les yeux fermés. Aussitôt nous pensons les ouvrir et regarder dans la direction du bruit pour l'identifier. Mais dans le même temps, notre pensée l'a reconnu comme un bruit familier et non dangereux : nous conservons finalement les yeux clos. Ce qui se joue dans cette correction relève bel et bien de l'interprétation de l'information sensorielle. L'âme ne s'immisce pas de façon totalement étrangère et arbitraire dans certains arcs réflexe et pas dans d'autres. Elle est en réalité toujours active quand nous percevons mais certaines perceptions ont donné si souvent lieu à un comportement réponse identique par le passé, que nous y répondons comme si nous ne les interprétions pas. La preuve qu'en réalité nous sommes toujours actifs c'est que face à une stimulation semblable mais non identique aux précédentes, nous sommes capables de modifier notre comportement réponse. Le premier acquis explicatif de cette conception interprétative du dualisme est donc de rendre compte du pouvoir de l'âme dans ce qui apparaissait comme un pur

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p.702.

mécanisme régi par l'instinct. Le second est que nos réactions peuvent dépendre de nos expériences antérieures, comme la peur du chat, et donc individualiser le sujet. C'est à propos de ce second acquis que se joue une redéfinition radicale du sujet chez Descartes.

On a vu comment nos perceptions nous individualisaient mais on peut aller plus loin en suggérant que cette remise en perspective de la perception par Descartes aboutit à une nouvelle définition de l'individualité. Avec cette conception très individualisante des perceptions, Descartes dessine une nouvelle qualification de l'individualité ; c'est ce que Azouvi appelle « l'individualité comme subjectivité corporelle »<sup>183</sup>. On ferait alors moins dépendre l'individualité de sa quantité corporelle que de sa qualité perceptive. Ce qui m'individualise, c'est la singularité de mes perceptions en tant qu'elles sont des interprétations marquées par la somme de mes expériences passées. Dans une lettre à Mesland déjà citée, Descartes définit l'identité individuelle comme « la matière qui est unie avec l'âme de cet homme »<sup>184</sup> : il se réfère donc au corps mais non comme totalité quantitative, ce qui impliquerait qu'un amputé ne soit plus lui-même, mais comme corps en tant qu'il se rapporte à une même âme. Il poursuit ainsi : « Quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; de sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero* ». En effet, on reconnaît toujours une personne bien qu'elle soit amputée du bras : ses réactions, ses goûts et aversions, ce qui fait d'elle un être unique, n'est pas modifié par la modification du corps. Or c'est bien cela que permettent les perceptions, qui ne sont autre chose que des données du corps en tant qu'il est lié à une âme déterminée. De sorte que la conception cartésienne des sentiments nous conduit à une nouvelle définition de l'individu. La revendication de mon identité passe alors par l'expérience d'un « Je » singulier (comme dans la peur du chat), liée au corps non pas comme totalité objective mais comme expérience vécue qui me signifie à moi-même dans la variation qualitative de mes perceptions.

---

<sup>183</sup> AZOUVI, F. (1995), La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes, in M. CAZZANIGO, Y.C. ZARKA, *L'individu dans la pensée moderne, XVIIe-XVIIIe siècles*, Pise, ETS, I, pp.259-271.

<sup>184</sup> DESCARTES, R. (1645), *Lettre à Mesland du 9 février 1645* (AT, IV, 166).

Si donc une identité individuelle se conquiert dans la philosophie cartésienne, c'est celle d'une singularité perceptive, que l'on retrouve aujourd'hui encore dans le sujet psychologique comme cet individu dont les perceptions sont des interprétations orientées par la somme de ses expériences passées. Les concepts de trauma et de névrose se sont formés autour de cette conception du sujet comme être actif dans ses perceptions, dont il fait l'expérience en termes d'interprétation et de signification. Dès lors, le rôle du corps doit être envisagé pleinement dans la définition du sujet : mon corps n'est pas un simple informateur objectif à propos de mon environnement, piloté et étudié par l'âme, mais il est la modalité même selon laquelle je m'inscris individuellement dans un monde qui fait toujours déjà sens pour moi.

\*

Au terme de cette analyse de la seconde difficulté soulevée par le concept d'identité – à savoir l'articulation d'un principe de permanence avec une réalité vécue de l'ordre de l'expérience incarnée individuelle – nous pouvons dégager plusieurs pistes intéressantes dans la perspective d'une conception physicaliste de l'identité en tant qu'elle est toujours en même temps vécue par un sujet réflexif incarné. Le dualisme cartésien prend acte, dans sa conception complexe de l'identité, de la nécessaire dualité cognitive du sujet doué de conscience réflexive. Ainsi, dans une visée spéculative, nous ne pouvons nous connaître qu'en distinguant conceptuellement les deux substances que sont le corps et l'âme – le principe identitaire étant rapporté à cette dernière. Cependant, dans une visée pratique – qui correspond dans notre approche à la dimension vécue de l'identité – nous ne pouvons nous éprouver que selon la modalité de l'union de l'âme et du corps. C'est sur ce mode que l'identité se révèle être à la fois intimement corporelle, comme une qualité de perception qui me signifie à moi-même, et individuelle. Descartes parvient ainsi à conjuguer remarquablement une conception totalement mécaniste du corps avec la conservation d'une âme qui doit échapper à l'ordre naturel pour garantir la liberté de la volonté. Ainsi l'enjeu majeur qui semble motiver la résistance à une conception mécaniste du principe identitaire individuel est celui de notre liberté. Il nous semble que Descartes renonce trop vite face à cet enjeu et qu'il y a lieu de réfuter la nécessité d'un principe



identitaire autre que le corps. A partir de cette analyse, nous proposons : (1) d'étendre la conception mécaniste du corps au principe identitaire, (2) d'approfondir le rôle identitaire du corps, (3) de répondre à l'enjeu de la préservation de ma liberté, par l'élaboration d'une conception physicaliste de l'identité.

## Chapitre 3 : L'identité vécue comme fonction cérébrale

Descartes rend compte de l'identité de deux façons : dans une visée spéculative (celle de l'identité conceptuelle), il la rapporte à l'âme immatérielle radicalement séparée du corps, et dans une visée pratique (celle de l'identité vécue), il la conçoit selon la modalité de l'union d'un principe matériel avec un principe immatériel. L'identité n'est donc jamais conçue dans un cadre totalement matérialiste. Nous proposons d'étendre le matérialisme cartésien à l'identité en évacuant tout principe immatériel, pour tenter de penser l'identité comme une réalité à la fois vécue en termes psychologiques par le sujet réflexif et réductible à une réalité physiologique. C'est dans ce sens que nous soulevons une question qui redouble la question de l'identité du sujet : celle d'une identité possible des phénomènes mentaux et des phénomènes cérébraux (Shaffer, 1961<sup>185</sup> ; Feyerabend, 1963a<sup>186</sup>, 1963b<sup>187</sup> ; Lewis, 1966<sup>188</sup>, 1972<sup>189</sup> ; Borst, 1970<sup>190</sup> ; Churchland, 1990<sup>191</sup>). Ces deux sphères conceptuelles pourraient rendre compte de phénomènes ontologiquement identiques, appréhendés seulement selon deux perspectives épistémiques différentes. Ainsi, la représentation psychologique (états mentaux) correspondrait à l'expérience subjective de l'identité telle qu'elle est vécue en première personne, tandis que la description neurologique (états cérébraux) correspondrait à la connaissance par concepts de l'identité telle qu'elle est connue en troisième personne. Du point de vue théorique, cela implique qu'une théorie physicaliste de l'identité peut rendre compte des phénomènes traditionnellement décrits par des concepts psychologiques (Armstrong, 1968<sup>192</sup>, 1980<sup>193</sup>). On propose alors une réduction scientifique de la psychologie (comme science de l'esprit) à la neurologie (comme science du cerveau). Or cette réduction théorique est tout sauf évidente et cristallise à elle seule la troisième difficulté majeure

<sup>185</sup> SHAFFER, J. (1961), Could mental states be brain process?, *Journal of Philosophy*, 58(26): 813-822.

<sup>186</sup> FEYERABEND, P. (1963a), Mental events and the brain, *Journal of Philosophy*, 60: 295-296.

<sup>187</sup> FEYERABEND, P. (1963b), Materialism and the mind-body problem, *Review of Metaphysics*, 17: 49-66.

<sup>188</sup> LEWIS, D (1966), An argument for the identity theory, *Journal of Philosophy*, 63(1): 17-25.

<sup>189</sup> LEWIS, D (1972), Psychological and theoretical identifications, *Australasian Journal of Philosophy*, 50: 249-258.

<sup>190</sup> BORST, C.V. (1970), *The mind/brain identity theory*, Londres, MacMilan.

<sup>191</sup> CHURCHLAND, P.S. (1990), Is neuroscience relevant to philosophy?, *Canadian Journal of Philosophy*, 16: 323-341.

<sup>192</sup> ARMSTRONG, D.M. (1968), *A materialist theory of mind*, Londres, Routledge.

<sup>193</sup> ARMSTRONG, D.M. (1980), *The nature of mind*, St. Lucie, University of Queensland Press.

rencontrée par une pensée de l'identité. Dans ce troisième chapitre, nous nous attacherons à évaluer sous quelles conditions une réduction de la psychologie à la neurologie peut être envisagée et à dégager les enjeux qui justifient les fortes résistances que rencontre une conception physicaliste réductionniste de l'identité.

## **1. L'hypothèse éliminativiste et ses difficultés**

Par cet examen de la thèse naturaliste contemporaine la plus radicale – soutenue notamment par Paul et Patricia Churchland (1981<sup>194</sup>, 1988a<sup>195</sup>, 1988b<sup>196</sup>, 1996<sup>197</sup>, 1998<sup>198</sup>, 1999<sup>199</sup>) sous le nom d'éliminativisme (physicalisme réductionniste) – nous entendons évaluer la possibilité d'une conception physicaliste des processus mentaux, afin de déterminer si, et dans quelles conditions, cette thèse peut constituer le cadre de notre conceptualisation de l'identité personnelle. Peut-on affirmer, et si oui au nom de quel gain et dans quelles limites, que l'identité telle qu'elle est vécue en première personne par le sujet psychologique correspond à l'identité connue en troisième personne par l'étude scientifique du cerveau (Churchland, Sejnowski, 1962<sup>200</sup> ; Churchland, 1979<sup>201</sup>, 1981<sup>202</sup> ; Andrieu, 2002<sup>203</sup> ; Dainton, 2004<sup>204</sup>) ?

Il est important de préciser dès maintenant que nous évaluerons l'hypothèse d'une identification des phénomènes mentaux aux phénomènes neuronaux dans une perspective pratique, et plus précisément thérapeutique : se donner accès à l'esprit d'un patient via son

<sup>194</sup> CHURCHLAND, P.M. (1981), Eliminative materialism and the propositional attitudes, *Journal of Philosophy*, 78(2): 67-90.

<sup>195</sup> CHURCHLAND, P.M. (1988), The ontological status of intentional states, *Behavioral and Brain Science*, 11 (3): 507-8.

<sup>196</sup> CHURCHLAND, P.S. (1988), Reduction and the neurobiological basis of consciousness, in A. MARCEL, E. BIASACH, *Consciousness in contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press.

<sup>197</sup> CHURCHLAND, P.M. (1996), *Le cerveau, moteur de la raison, siège de l'âme*, Bruxelles, De Boeck Université.

<sup>198</sup> CHURCHLAND, P.M, CHURCHLAND, P.S. (1998), *On the contrary*, Cambridge, MIT Press.

<sup>199</sup> CHURCHLAND, P.M. (1999), *Matter and consciousness, a contemporary introduction to the philosophy of mind*, Cambridge, MIT Press.

<sup>200</sup> CHURCHLAND, P.S., SEJNOWSKI, T.J. (1988), A perspective on cognitive neuroscience, *Science*, 242(4879): 741-745.

<sup>201</sup> CHURCHLAND, P.M. (1979), *Scientific realism and the plasticity of mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>202</sup> CHURCHLAND, P.S. (1981), Is determinism self-refuting ?, *Mind*, 90(357): 99-101.

<sup>203</sup> ANDRIEU, B. (2002), *De la psychologie à la neurologie, l'invention du cerveau*, Paris, Pocket.

<sup>204</sup> DAINTON, B.F. (2004), The self and the phenomenal, *Ratio*, 17(4): 365-389.

cerveau représente un progrès médical évident, tant dans le cas des maladies psychiques (schizophrénie), que dans celui des maladies nerveuses (épilepsie). En postulant l'identité de l'expérience phénoménale de douleur et d'une activité cérébrale spécifique, le Coma Science Group de l'Université de Liège a ainsi pu démontrer que des patients en état de conscience altérée ressentaient la douleur, uniquement grâce à une analyse en troisième personne du schéma d'activation cérébral (Laureys *et al.*, 2002<sup>205</sup> ; Boly *et al.*, 2005<sup>206</sup>, 2008<sup>207</sup> ; Schnakers *et al.*, 2007<sup>208</sup>, 2009<sup>209</sup>, 2010<sup>210</sup> ; Finns *et al.*, 2008<sup>211</sup> ; Chatelle *et al.*, 2008<sup>212</sup>). C'est ce que nous désignons comme une efficacité thérapeutique fondamentale. Il n'existe aucune théorie scientifique qui puisse guérir une maladie de l'âme. Le gain promis, tel que nous choisissons de l'envisager ici, est donc de nature pratique plutôt que spéculative : c'est le pouvoir que l'on se donne sur un objet physique dont on connaît de mieux en mieux le fonctionnement, le cerveau, alors que l'on serait réduit à l'impuissance si l'ensemble des phénomènes vécus subjectivement par le patient était d'un ordre radicalement différent des processus physiques sur lesquels la science a prise. Autrement dit, une première raison d'espérer une réduction des phénomènes mentaux à des phénomènes cérébraux, c'est l'anticipation des bénéfices médicaux qu'elle pourrait

---

<sup>205</sup> LAUREYS, S., FAYMONVILLE, M.E., PEIGNEUX, P., DAMAS, P., LAMBERMONT, B., DEL FIORE, G., DEGUELDRE, C., AERTS, J., LUXEN, A., FRANCK, G., LAMY, M., MOONEN, G., MAQUET, P. (2002), Cortical processing of noxious somatosensory stimuli in the persistent vegetative state, *Neuroimage*, 17(2): 732-741.

<sup>206</sup> BOLY, M., FAYMONVILLE, M.E., PEIGNEUX, P., LAMBERMONT, B., DAMAS, F., LUXEN, A., LAMY, M., MOONEN, G., MAQUET, P., LAUREYS, S. (2005), Cerebral processing of auditory and noxious stimuli in severely brain-injured patients, differences between VS and MCS, *Neuropsychological Rehabilitation*, 15: 283-289.

<sup>207</sup> BOLY, M., FAYMONVILLE, M.E., SCHNAKERS, C., PEIGNEUX, P., LAMBERMONT, B., PHILLIPS, C., LANCELLOTTI, P., LUXEN, A., LAMY, M., MOONEN, G., MAQUET, P., LAUREYS, S. (2008), Perception of pain in the minimally conscious state with PET activation: an observational study, *Lancet Neurology*, 7(11): 1013-1020.

<sup>208</sup> SCHNAKERS, C., ZASLER, N.D. (2007), Pain assessment and management in disorders of consciousness, *Current Opinion in Neurology*, 20: 620-626.

<sup>209</sup> SCHNAKERS, C., FAYMONVILLE, M.E., LAUREYS, S. (2009), Ethical implications: pain, coma and related disorders, In Banks WP (Ed), *Encyclopedia of Consciousness*, Elsevier, Oxford, 243-250

<sup>210</sup> SCHNAKERS, C., CHATELLE, C., VANHAUDENHUYSE, A., MAJERUS, S., LEDOUX, D., BOLY, M., BRUNO, M-A., BOVEROUX, P., DEMERTZI, A., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2010), The Nociception Coma Scale: a new tool to assess nociception in disorders of consciousness, *Pain*, 148(2): 215-219.

<sup>211</sup> FINNS, J.J., ILLES, J., BERNAT, J.L., HIRSCH, J., LAUREYS, S., MURPHY, E. (2008), Neuroimaging and disorders of consciousness: envisioning an ethical research Agenda, *American Journal of Bioethics*, 8(9): 3-12.

<sup>212</sup> CHATELLE, C., VANHAUDENHUYSE, A., MERGAM, A.N., DE VAL, M., MAJERUS, S., BOLY, M., BRUNO, M.A., BOVEROUX, P., DEMERTZI, A., GOSSERIES, O., LEDOUX, D., PEIGNEUX, P., SALMON, E., MOONEN, G., FAYMONVILLE, M.E., LAUREYS, S., SCHNAKERS, C. (2008), Mesurer la douleur chez le patient non-communicant, *Revue Médicale de Liège*, 63(5-6): 429-437.

produire – indépendamment de sa valeur de vérité dans une perspective spéculative, ce qui constitue un problème différent. C'est conformément à cette visée thérapeutique que notre démarche d'élaboration d'un nouveau concept de l'identité sera menée en dialogue avec l'étude de deux troubles identitaires dans la suite du travail. Il s'agira alors de mettre en relation l'expérience identitaire vécue en première personne et son observation en troisième personne pour élaborer une conception de l'identité qui soit empiriquement opératoire.

Par ailleurs, nous n'envisageons pas ici la réduction à l'échelle globale de la théorie, c'est-à-dire une élimination totale de la psychologie par la neurologie. Nous retenons uniquement la possibilité d'une équivalence suffisante entre deux concepts relevant de théories distinctes pour envisager, à l'échelle d'un processus particulier, une identification ponctuelle entre un vécu subjectif et une observation neurologique correspondante. Nous n'avons pas, à l'heure actuelle, les moyens d'affirmer que la psychologie est entièrement réductible à la neurologie. Il n'est pas certain que l'état technologique et théorique actuel des neurosciences nous permette même d'envisager de manière précise les modalités de cette réduction ; le plus probable étant qu'un phénomène mental ne trouvera pas directement son équivalent neuronal mais que l'analyse des processus cérébraux, en lien avec l'expérience subjective en première personne, nous conduira à redéfinir dialectiquement les concepts de la psychologie du sens commun. Ainsi, l'unique concept de mémoire, tel qu'il est mobilisé dans la psychologie du sens commun, a déjà été redéfini par l'observation clinique de certaines pathologies neurologiques. On ne constate pas pour autant une disparition du concept de mémoire sous son ancienne forme unifiée dans le sens commun : les patients se plaignent toujours de « perdre la mémoire » en consultation. En revanche, la psychologie, comme discipline scientifique, a considérablement fait évoluer son concept de mémoire en lien étroit avec les observations neurologiques, à tel point que c'est désormais comme concept neuropsychologique que le phénomène subjectif de perte de mémoire est raffiné en troubles de la mémoire épisodique, sémantique ou procédurale, concernant plutôt des difficultés d'encodage, de stockage ou de récupération, afin de définir un profil clinique plutôt hippocampique ou plutôt préfrontal. On observe ici la mutation scientifique d'un concept mental vers sa progressive actualisation cérébrale. Le concept initial est préservé mais, pour se donner une plus grande puissance thérapeutique, on en infléchit la définition

en lui rapportant plusieurs concepts dont la distinction provient de la mise en correspondance des observations neurologiques (par imagerie) et psychologiques (par la passation de tests ciblés). C'est dans ce sens que nous parlerons d'une réduction du mental au cérébral.

L'opposition théorique entre l'identité telle qu'elle est conçue par les scientifiques et par le sens commun n'a en réalité de sens que par rapport à deux problèmes : d'une part, la possible différence ontologique de l'objet et, d'autre part, l'impact épistémologique des catégories du sens commun sur la recherche scientifique. Du point de vue ontologique, il n'est globalement plus contesté que le cerveau soit l'organe de contrôle sensori-moteur le plus élaboré du système nerveux et le lieu de centralisation des élaborations conscientes du sujet. Ce qui fait obstacle à la réduction se loge dans des propriétés moins mécaniques de l'esprit : la subjectivité (l'effet que ça fait), la conscience (conscience de soi et conscience morale, libre-arbitre) et l'identité (l'expérience subjective d'un « Je »). C'est là que la réduction du psychique au cérébral achoppe. Ce qui veut dire implicitement qu'elle n'achoppe plus sur un certain nombre de points. Par conséquent, pour évaluer l'hypothèse éliminativiste, nous devons à la fois rendre compte des points d'identification quasi-acquis et des enjeux qui motivent les résistances.

Du point de vue épistémologique, il s'agit de mettre en lumière comment le concept d'identité du sens commun oriente et/ou entrave les neurosciences. Les neuropsychologues soulignent le rôle de la théorie conceptuelle dans l'exploration clinique des troubles. Tulving compare le travail d'évaluation clinique à une expérience scientifique dans laquelle on choisit la variable à étudier sur la base d'une théorie conceptuelle de la mémoire pour administrer ensuite tel ou tel test ciblé (1987<sup>213</sup>). Dans ce processus, la théorie est déterminante et oriente l'évaluation clinique de sorte qu'il doit s'instaurer une évolution dialectique du cadre conceptuel et des tests si l'on veut approcher au mieux le fonctionnement physiologie de la fonction étudiée. Sans cette actualisation, Van der Linden remarque que « trop souvent, les neuropsychologues

---

<sup>213</sup> TULVING, E. (1987), *Memory experiments: a strategy for research*, in H. LEVIN, J. GRAFMAN, H. EISENBERG, *Neurobehavioral recovery from head injury*, New York, Oxford University Press.

utilisent des tests construits à partir de conceptions théoriques largement dépassées. »<sup>214</sup>. La formation de l'esprit scientifique peut être comprise comme le remplacement progressif des représentations populaires par des descriptions scientifiques. Le sens commun, ne disposant pas d'un système d'explication unifié du monde, se donnerait une représentation schématique ponctuelle des phénomènes, en l'occurrence mentaux, sans chercher à les unifier dans une compréhension homogène avec le reste de l'univers. La science, au contraire, faisant effort pour intégrer la compréhension des phénomènes mentaux dans une explication systématique du monde (la conceptualisation en troisième personne), se donnerait les moyens de fournir une description plus puissante des phénomènes mentaux en les rapportant aux phénomènes physiques. On peut illustrer ce mouvement de réduction par l'évolution du concept de folie en Occident : initialement comprise comme possession démoniaque, elle a ensuite été rapportée à une théorie psychiatrique pour être aujourd'hui raffinée en plusieurs situations pathologiques dont la schizophrénie présente, entre-autre, une description cérébrale. Mais cette linéarité théorique et rétrospective aplatit considérablement ce qui s'est joué dans cette rationalisation progressive d'un concept de folie, sur lequel nous n'avions d'abord pris que par la magie, à une forme scientifique du concept, qui constitue la folie en symptôme pour, et afin de, lui trouver un remède. Le point central semble bien résider dans l'enjeu pratique, l'efficacité thérapeutique que permet la rationalisation. On pourrait alors suggérer qu'on ne connaît pas davantage la folie, en ce sens que l'on est peut-être fort éloigné de la « vérité » de la folie, mais on en connaît une modalité qui répond à un objectif pratique jugé suffisant pour motiver l'adoption de la théorie dans laquelle elle s'inscrit.

De sorte que, dans notre pratique d'épistémologie, le mental n'intervient pas seulement de manière sophistiquée comme l'homologue métaphysique du cérébral, ce qui serait une pétition de principe en faveur de la thèse réductionniste. Il intervient comme la modalité massive sous laquelle la tradition philosophique mais aussi religieuse, psychologique et scientifique a appréhendé jusqu'ici les phénomènes qu'on interroge aujourd'hui via les neurosciences. Autrement dit, même dans l'examen d'une thèse

---

<sup>214</sup> VAN DER LINDEN, M. (2004), L'évaluation des troubles de la mémoire épisodique : fondements théoriques et méthodologiques, in M. VAN DER LINDEN, *L'évaluation des troubles de la mémoire*, Marseille, Solal, pp.11-20.

éliminativiste, nous sommes obligés de recourir aux concepts qu'on entend éliminer tant qu'il n'existe pas une explication systématique suffisante pour les remplacer. La réduction scientifique est un processus rétroactif qui ne peut s'accomplir que lorsque les concepts antérieurs sont déjà redéfinis dans une nouvelle explication du phénomène. Or, pour ce qui est des neurosciences, l'évolution de la compréhension des phénomènes mentaux n'est justement pas encore totalement intégrée à une explication physicaliste. Toute la difficulté consiste à penser qu'il se joue en ce moment une réduction et qu'à terme, les concepts mentaux seront reformulés en des concepts neurologiques. Cette croyance, fondée sur la naturalisation progressive de la plupart de phénomènes autrefois rapportés à la providence, permet d'orienter notre travail et de fournir la direction dans laquelle une nouvelle conception de l'identité doit aller. Cependant, et c'est là toute l'effectivité du travail, nous ne disposons pas encore du nouveau concept espéré mais seulement des concepts que nous voudrions réfuter. C'est à partir de ces concepts, pris dans des cadres herméneutiques dépassés ou près de l'être, qu'il nous faut formuler notre nouveau concept physicaliste. Ainsi, il faut prendre la représentation du mental à bras le corps et la confronter avec des situations cliniques qui la mettent en échec pour produire dialectiquement une transformation progressive du concept d'identité tel qu'il est représenté subjectivement (dans l'ordre du mental) vers sa description scientifique (dans l'ordre du cérébral). Le mental, c'est donc ce cadre conceptuel dans lequel, et parfois contre lequel, les théories neuroscientifiques se construisent aujourd'hui.

C'est pourquoi, s'il y a lieu de poser le problème sur le plan épistémologique, il faut s'intéresser prioritairement au développement théorique ; la possibilité d'un changement de paradigme kuhnien<sup>215</sup> concentre davantage de problèmes que les prédictions hasardeuses quant à l'ampleur et au devenir de découvertes non encore advenues. Ce qui advient aujourd'hui, c'est une friction entre deux cadres théoriques. Si l'épistémologie doit se placer sur les zones d'émergence d'une philosophie des sciences (Dixon, 1963<sup>216</sup>, Changeux, 1981<sup>217</sup> ; Clark, 1989<sup>218</sup> ; Delacour, 1994<sup>219</sup>), alors les

---

<sup>215</sup> KUHN, T. (1962), *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

<sup>216</sup> DIXON, C. (1963), Personal identity and the scientific method, *Educational Theory*, 13: 137-141.

<sup>217</sup> CHANGEUX, J.P. (1981), Les progrès des sciences du cerveau concernent-ils les philosophes ?, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 75: 73-105.

<sup>218</sup> CLARK, A. (1989), Beyond eliminativism, *Mind and Language*, 4(4): 257-261.

<sup>219</sup> DELACOUR, J. (1994), *Biologie de la Conscience*, Paris, PUF, Que sais-je ?.



distorsions qui affectent actuellement la notion de cerveau et des fonctions qui lui sont liées sont au cœur d'une de ces zones. Il semble dès lors manifeste qu'une philosophie expérimentale de l'identité personnelle doit se situer au cœur même de cette problématique naturaliste en prenant acte de l'évolution progressive des concepts sous-jacents, qui hier confrontaient l'âme et le corps, et qui aujourd'hui confrontent l'esprit et le cerveau.

### **1.1. L'énoncé de la thèse**

L'exposé de la thèse éliminativiste telle que la formule Paul Churchland (1981) tient en quelques lignes :

« Le matérialisme éliminativiste est la thèse suivant laquelle notre conception commune des phénomènes psychologiques constitue une théorie radicalement fautive, à ce point déficiente que ses principes et son ontologie seront un jour, non pas réduits en douceur mais remplacés par les neurosciences parvenues à maturité. »<sup>220</sup>

Un des présupposés de la thèse éliminativiste postule qu'il existe un progrès de l'esprit scientifique des représentations populaires (fausses) vers une compréhension rationnelle (juste) des phénomènes observés. Dans cette logique, la psychologie du sens commun constitue l'ancêtre imparfait des neurosciences. Celles-ci parvenues à maturité assumeront la totalité du champ conceptuel autrefois pris en charge par le sens commun en rectifiant les erreurs de l'ancienne psychologie. Mais, en passant de la psychologie aux neurosciences, il se joue en réalité deux choses : on peut y voir, en suivant Churchland, le développement d'une pensée rationnelle qui va du plus symbolique au plus objectif, mais on devra aussi se demander si la nature des phénomènes psychologiques ne risque pas d'être perdue lors de sa traduction en concepts neurologiques. Autrement dit, lorsque Churchland annonce, non pas une réduction en douceur, mais une élimination pure et simple de la psychologie, il manque peut-être une étape. C'est la possibilité et les

---

<sup>220</sup> CHURCHLAND, P.M. (1981), Eliminative materialism and the propositional attitudes, *Journal of Philosophy*, 78(2): 67-90; trad. in D. Fiset, P. Poirier (2002), *Philosophie de l'esprit*, I, Paris, Vrin, pp. 117-152.

modalités d'une éventuelle « traduction » des concepts psychologiques en concepts neuroscientifiques que nous devons tenter d'expliquer.

Patricia Churchland a consacré un long développement aux différents types de réductions scientifiques. Lorsque Paul Churchland annonce la disparition de la psychologie du sens commun, il le fait en postulant que c'est une véritable théorie de l'esprit. Il prévoit donc ce qu'on appelle une réduction scientifique, c'est à dire le remplacement ou la transformation d'une théorie antérieure et imparfaite grâce à de nouvelles découvertes qui contribuent à élaborer un nouveau cadre théorique explicatif. Le passage de la conception calorique à la conception cinétique en est un exemple bien connu, tout comme celui de l'*impetus* à la théorie newtonienne du mouvement. Mais Churchland précise qu'il ne s'agira pas d'une réduction « en douceur ». Dans le chapitre 7 de son ouvrage *Neurophilosophie*<sup>221</sup>, Patricia Churchland précise le sens de cette partie de l'énoncé. Certaines théories peuvent être partiellement touchées par de nouvelles découvertes sans être abandonnées pour autant : elles ne subissent que les modifications qui s'imposent et sont par la suite réintégrées dans le cadre de la nouvelle théorie. La théorie de l'optique sous les catégories de laquelle on considérait encore la lumière au 19<sup>ème</sup> siècle n'a pas été évincée mais repositionnée dans l'ensemble des connaissances physiques lorsque l'on a découvert que la lumière était une radiation électromagnétique. Au contraire, les théories phlogistiques ou caloriques ont été « éliminées » et totalement remplacées par le cadre théorique qui leur a succédé. D'après l'énoncé de la thèse éliminativiste, la réduction de la psychologie aux neurosciences serait de ce dernier type. La psychologie du sens commun ne survivrait pas au développement des neurosciences et se révélerait tout simplement erronée.

On imagine souvent que le meilleur moyen de réduire une théorie est l'identification des anciens concepts avec les nouveaux. Or, dans le cas d'une réduction radicale, ou élimination, l'identification devient soit ambiguë soit absurde, les anciens concepts étant désormais tenus pour faux. Si, donc, la réduction prévue par le matérialisme éliminativiste est radicale, il faut s'interroger sur la possibilité même du processus par lequel on croit généralement possible de réduire l'esprit au cerveau. Patricia

---

<sup>221</sup> CHURCHLAND, P.S. (1999), *Neurophilosophie, vers une science unifiée de l'esprit et du cerveau*, Paris, PUF.

Churchland attire l'attention sur cette confusion dans le champ des philosophies de l'esprit : « On suppose souvent qu'une théorie unifiée de l'esprit-cerveau relève d'une réduction aisée, telle que les types d'états mentaux soient identifiables aux types d'états cérébraux ». L'obstacle, selon elle, consiste à imposer aux neurosciences de conserver assez de ressemblance avec l'ancienne psychologie pour prétendre à l'identification. On retombe alors dans l'erreur mentionnée plus haut (chapitre 1, p.45), qui consiste à légitimer un concept au nom de sa conformité à l'opinion : ici, on exigerait des concepts descriptifs des neurosciences qu'ils ressemblent aux concepts plus intuitifs de la psychologie. Or c'est imposer un cadre conservateur que de vouloir en passer par la réduction-identification. Le fait de prévoir une réduction-élimination permet aux Churchland de libérer les neurosciences de cette exigence de ressemblance. Les concepts devront s'équivaloir et non s'identifier.

Le terme d'équivalence est ambigu : puisqu'une théorie est appelée à remplacer l'autre, la valeur des concepts ne sera plus la même après la réduction, en revanche, l'équivalence au sens d'un continuum d'efficacité pratique est envisageable. Par exemple, le fait de concevoir le langage comme une fonction cérébrale sous-tendue, entre autres, par l'aire de Broca, permet de préserver cette faculté lors d'opérations chirurgicales. Non seulement on rend compte du langage avec autant d'efficacité que lorsque cette capacité était rapportée à une âme immatérielle, mais encore on a gagné en termes d'exigence thérapeutique car on s'est donné les moyens de rechercher plus efficacement une cause organique à des troubles du langage. Si l'on avait exigé de la théorie cinétique qu'elle conserve le cadre conceptuel de la théorie calorique de la chaleur, on l'aurait entravée. Mais la transformation du cadre théorique conserve l'exigence de rendre compte du concept de chaleur, quand bien même celui-ci devrait changer de signification. « Lorsque la réduction est accomplie avec succès, poursuit Patricia Churchland, la nouvelle théorie explique la théorie d'origine, elle explique notamment pourquoi la théorie d'origine fonctionnait et en quoi elle est dépassée ».

La réduction, qu'elle soit transformation ou élimination de la théorie précédente, fonctionne comme un changement de paradigme kuhnien. C'est pourquoi on peut placer la notion de signification au centre de la réduction. Lors de l'élaboration d'un nouveau cadre théorique, il se produit une réorientation du regard sur les concepts qui sont mis en

perspective de manière radicalement étrangère à la conception ancienne. Que la chaleur d'un gaz soit mesurable en kilomètres par heure semble incongru jusqu'à ce qu'elle soit rapportée à la vitesse de ses particules. De même, poser les phénomènes cognitifs en termes de combinaisons de neurotransmetteurs localisés peut paraître abstrus mais le point de vue de l'éliminativisme y voit l'obscurité provisoire d'un changement de paradigme en cours de réalisation, d'une révolution non encore aboutie et, pour cela seulement, encore abstruse. Le matérialisme éliminativiste anticipe sur un état transitoire des neurosciences en regard avec la psychologie du sens commun pour prédire qu'il s'y joue à l'heure actuelle un processus de réduction, qui pourrait aboutir à une élimination. Demain, les catégories psychologiques du sens commun n'auront plus de sens mais aujourd'hui, c'est l'identification qui est insensée. Kuhn explicite très bien cette situation : nous sommes actuellement, et jusqu'à l'accomplissement complet de la révolution, dans le cadre conceptuel de la psychologie du sens commun. C'est par ses catégories que l'on pense, dans sa logique que l'on aborde les problèmes psychologiques. Par conséquent, il nous est encore impossible de penser dans un cadre conceptuel non-encore advenu qui serait celui des neurosciences « parvenues à maturité ». Aujourd'hui nous ne saurions exiger des neurosciences qu'elles utilisent les anciens concepts de la philosophie de l'esprit et de la psychologie sans les entraver mais nous ne pouvons pas non plus réduire totalement la psychologie aux neurosciences car le basculement n'est pas encore accompli. Le cadre conceptuel nouveau, qui seul donnerait sens aux nouveaux concepts comme équivalents des anciens, n'est pas encore en place. Le changement de signification est donc un processus en cours. Jusqu'à ce que la folie soit interprétée en termes de dérèglement psychique, il n'était pas certain que cette nouvelle folie-là soit l'équivalent de la folie par possession démoniaque. Jusqu'à la réduction de l'un par l'autre on admettait les deux phénomènes mais dans des cadres conceptuels séparés. Il y avait en quelque sorte la folie du sens commun et la folie des psychiatres. La thèse éliminativiste s'appuie sur de tels précédents pour situer la persistance actuelle d'une psychologie du sens commun et des neurosciences comme un état intermédiaire qu'ils tentent d'abrèger. Cette lecture du développement des concepts scientifiques justifie la méthode expérimentale en épistémologie.

## 1.2. Ce qu'on sait du cerveau

Si la thèse éliminativiste peut soutenir que les neurosciences remplaceront à terme la psychologie, c'est parce qu'elle s'appuie sur des expériences qui conduisent à penser que certains concepts de la psychologie commune sont accessibles et manipulables via la neurologie. Ce faisant, elle affirme qu'avant certaines technologies d'imagerie médicale on ne pouvait pas *voir* le lien entre psychologie et neurosciences mais que l'avancée technique récente permet d'envisager sous un nouveau jour des phénomènes jusque-là sans explication physique.

Les premières expériences sur les réseaux neuronaux ont cherché à mettre en évidence la manière dont les neurones communiquaient entre eux : comment l'information sensorielle est conduite par les nerfs afférents jusqu'au centre nerveux et la réponse motrice envoyée par les nerfs efférents vers les muscles. Au niveau du système nerveux central, l'information est véhiculée par un influx électrique qui, sous certaines conditions, est amplifié ou inhibé lors de la propagation aux neurones voisins. Se focalisant sur les synapses, les scientifiques ont cherché comment l'information pouvait passer de l'extrémité de l'axone aux récepteurs post-synaptiques. C'est là qu'interviennent les neurotransmetteurs. Ces substances assurent la transmission du message neuronal dans l'espace synaptique. Normalement, une fois leur fonction remplie, ils sont détruits et ne subsistent pas. Mais dans certaines maladies, ou sous l'influence d'agents neurochimiques particuliers, on observe que ces neurotransmetteurs s'accumulent au lieu de disparaître : ainsi, la cocaïne a pour effet de bloquer la recapture de la noradrénaline qui reste alors active dans l'espace synaptique. Parallèlement, on a constaté que certains de ces neurotransmetteurs semblaient impliquer un certain état mental déterminé du sujet : la cocaïne est ainsi liée à un effet euphorique, d'autres substances sont hallucinogènes, amnésiantes ou provoquent un état d'anxiété. On a émis l'hypothèse selon laquelle les humeurs ou états d'esprits bien connus en psychologie commune sous les noms d'anxiété, de joie, de colère, etc. seraient générés par ces neurotransmetteurs au même titre que certains processus moteurs (c'est en bloquant la réception d'acétylcholine par les muscles que le curare paralyse). Mais la question est complexe : faut-il penser que la substance a les mêmes effets où qu'elle soit libérée ? L'effet est-il proportionnel à la quantité libérée ? Quel effet observe-t-on dans le cas d'une interaction avec d'autres substances présentes au

même endroit et susceptibles d'amplifier ou d'inhiber l'action du neurotransmetteur étudié ? Aujourd'hui, la relation causale entre les neurotransmetteurs et les humeurs vécues par le sujet sont loin de se présenter sous la forme d'un parfait tableau de correspondance. Néanmoins, certaines substances ont présenté assez d'avantages pour être utilisées en neuropharmacologie face à des troubles comme la schizophrénie (la chlorpromazine et autres neuroleptiques) ou l'anxiété (benzodiazépines) et guider aujourd'hui la mise au point de médicaments comme les anticholinéstatiques dans le cas de la maladie d'Alzheimer. C'est donc en raison de leur efficacité thérapeutique qu'on a répandu leur usage.

Si l'on s'en tient à l'efficacité pratique, force est d'admettre que ce cas représente une réduction localisée de la psychologie à la neurologie. En effet, on s'est donné dans les cas graves une plus grande puissance thérapeutique en recourant à la conception neurologique de la maladie. La section du corps calleux qui relie les deux hémisphères cérébraux a ainsi été pratiquée sur des sujets atteints de cas graves d'épilepsie avec pour objectif d'empêcher la propagation de la crise à l'ensemble du cortex. Bien que les résultats présentent des effets secondaires majeurs (conflits intrapsychiques dus à l'absence de communication entre les deux hémisphères ; Moroni *et al.*, 2004<sup>222</sup>), on a effectivement constaté une amélioration de la qualité de vie des patients (crises moins intenses) et l'on a appris que la vie psychique restait possible malgré l'opération. Peut-on en nier la possibilité parce que l'état de nos connaissances demeure insuffisant pour contrôler l'ensemble d'un processus causal neuronal ? Cela semble insatisfaisant : chez certains organismes simples comme la sangsue, le criquet ou le lièvre de mer, les neuroscientifiques ont explicité l'ensemble d'un processus causal neuronal (impliquant une vingtaine de neurones au total ; Clarac *et al.*, 2008<sup>223</sup>). Ils disposent sur ces organismes simples d'assez de connaissances pour contrôler un comportement, de l'injection de la substance jusqu'au phénomène moteur. Bien qu'on observe ici des phénomènes essentiellement moteurs, puisque les expérimentations ont lieu sur des espèces animales simples, les résultats tendent à prouver qu'en maîtrisant un plus grand nombre de facteurs, on parviendra à la compréhension de réseaux plus complexes,

---

<sup>222</sup> MORONI, C., BELIN, C., HAGUENAU, M., SALAMA, J. (2004), Clinical callosum syndrome in a case of multiple sclerosis, *European Journal of Neurology*, 11(3): 209-212.

<sup>223</sup> CLARAC, F., BUSER, P., TERNAUX, J-P., WOLTON, D. (2008), *Encyclopédie historique des neurosciences: du neurone à l'émergence de la pensée*, Bruxelles, De Boeck.

responsables de phénomènes plus élaborés comme l'expérience consciente des états mentaux.

Chez l'homme, le progrès des techniques d'imagerie permet aujourd'hui d'observer le cerveau en activité sur des sujets conscients. Cela constitue une étape décisive dans la résolution du problème de l'identification des états mentaux aux états cérébraux : si le sujet est conscient, alors il peut dire ce qu'il ressent, ce à quoi il pense, il peut parler et conduire des actions. Autrement dit, ce qu'on attribue d'ordinaire à l'esprit conscient est en éveil et l'on peut avoir à la fois une observation intuitive en première personne et une observation objective en troisième personne des phénomènes vécus par le patient. Le schéma idéal du matérialisme éliminativiste consiste à affirmer qu'une fois découvertes les fibres C dont l'activation dans le cerveau correspond à la sensation vécue de douleur, nous pourrions dire qu'avoir mal c'est la même chose qu'avoir les fibres C excitées et même que « avoir mal » (représentation symbolique) a moins de sens que « avoir les fibres C excitées » (description objective). En ce sens, on parle déjà de nociception chez l'animal ou chez les patients non-communicants (état végétatif par exemple) pour objectiver la notion subjective de douleur.

Mais une telle réduction illustre une réduction-identification et non une réduction-élimination : on postule que, pour chaque état mental vécu, un schéma d'activation cérébrale correspondant pourra être isolé. Or les recherches en cours contestent cette simplification théorique. Lorsque l'on interroge un patient tout en soumettant différentes zones de son cortex à de faibles stimulations électriques, on parvient à isoler plusieurs zones responsables de la sensation de douleur. Plus exactement, tous les phénomènes que la psychologie du sens commun amalgame sous le terme générique de douleur : du coup de couteau dans le bras, à un bruit strident en passant par le sentiment aigu du malheur, le fait de tenir une boule de neige trop longtemps dans la main ou encore de se faire tirer les cheveux ; tous ces phénomènes ne relèvent pas du même traitement cérébral. Cela nous surprend car on part du principe qu'on ne peut pas se tromper dans l'attribution de nos états mentaux (postulat de la transparence de l'esprit à lui-même). Or ces différentes expériences que le langage courant regroupe sous le terme de douleur relèvent de processus cérébraux totalement différents. Pour les seuls *stimuli* tactiles, certains neurones sont spécialisés dans le traitement des pressions légères, d'autres dans celui des pressions

appuyées : pourtant ces distinctions issues de l'observation anatomique ne recoupent pas les distinctions du sens commun ou du langage. Faut-il dire que ce sont les mêmes phénomènes ?

A en croire les patients, ils ne découvrent pas de nouveaux états mentaux lorsqu'ils sont soumis à la stimulation des différentes zones mobilisées par le traitement de la douleur. Le patient dit éprouver une sensation unifiée de douleur alors que la cartographie du cerveau en activité, telle que l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle nous la révèle, montre une répartition beaucoup plus spécialisée que le langage. La pauvreté du langage, correspondant à sa vocation pratique, serait en ce sens à l'origine des imprécisions de la théorie psychologique des états mentaux. Des poètes aux traducteurs, les écrivains se sont toujours plaints de cette pauvreté du langage qui ne permet jamais d'exprimer toutes les nuances d'un amour lyrique ou les subtilités propres à chaque langue. De même, il est évident pour chacun d'entre nous que si nous nous coupons ou que nous avons mal au ventre, le terme de douleur devra être spécifié et précisé pour exprimer au mieux la singularité de chaque situation. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de correspondance entre état mental et état cérébral mais simplement que l'exigence pratique qui génère le langage se distingue de l'exigence spéculative qui s'attache à décrire le plus finement possible son objet. Dans une visée pratique, dire « j'ai mal » suffit en général à attirer l'attention de celui dont on attend un soulagement. Mais quand on va chez le médecin, la douleur doit être précisée, qualifiée, afin de permettre un diagnostic. De même, pour développer un traitement qui agirait directement au niveau cérébral, il nous faut apprendre à distinguer par des catégories de plus en plus fines les zones responsables de tels types d'états mentaux. On a ainsi beaucoup précisé la division des aires auditives chez le singe. On a découvert des neurones répartis par spécialisation dans la perception de sons classés par fréquence acoustique mais aussi selon leur provenance dans l'espace, leur durée et leur volume. Dans les aires visuelles corticales, on a identifié des spécialisations neuronales très fines responsables de la perception d'une barre verticale, oblique ou horizontale par des groupes de neurones spécifiques. Là encore ce qui pouvait nous apparaître comme un seul *stimulus*, unifié dans la perception consciente du sujet en première personne, est en fait décortiqué par le cerveau pour en exploiter toutes les facettes utiles. La perception consciente n'est que la deuxième étape du traitement de l'information, qui a d'abord été décomposée, et dont la recombinaison



permettra ensuite d'accéder aux connaissances sémantiques et à la dénomination (étape de reconnaissance).

En quoi ces différences de précision entre la neurologie et la psychologie du sens commun nous avancent-elles sur la question de la réduction de l'identité vécue en première personne à un concept opératoire en troisième personne ? Cela suggère que les états mentaux, tels qu'ils sont appréhendés par la psychologie, correspondent sans doute seulement à la partie consciente de nos états cérébraux, plus exactement la partie de nos états cérébraux qui, pour être traités, nécessitent un examen réflexif. Ainsi, détailler ma douleur, la préciser devant le médecin, me concentrer sur la sensation pour la décrire au mieux, voilà qui réclame un grand niveau de conscience. Mais retirer ma main du feu se fait la plupart du temps avant même que j'aie réalisé ce qui se passait. Pourtant, du point de vue de l'explication physiologique, ces processus reposent tous deux sur le système nerveux. On parvient donc, au terme de ce raisonnement, à l'hypothèse selon laquelle l'esprit (les états mentaux), serait effectivement identifiable à l'activité du cerveau (les états cérébraux) en tant qu'elle est consciente chez le sujet.

On ne s'attardera donc pas sur l'obstacle habituellement soulevé contre l'éliminativisme, qui consiste à réfuter l'identité des états mentaux avec les états cérébraux au nom de l'absence d'expérience des états cérébraux comme tels par le sujet. Les attitudes propositionnelles ne suffisent pas à réfuter l'identité objective des phénomènes. Ainsi, étant un sujet non-expert en astronomie, je peux connaître l'étoile du matin et ne pas connaître Vénus : il ne s'ensuit pas pour autant que je ne perçoive pas la même planète. De même, un sujet non-expert en neurosciences sait que sa douleur se manifeste par un tressaillement accompagné d'une accélération du rythme cardiaque, d'une sudation soudaine et d'une focalisation de son attention sur l'endroit douloureux. En revanche, il ignore tout de l'activation de certaines fibres C. Le fait qu'une expérience puisse donner lieu à plusieurs représentations épistémologiques n'invalide pas son unité ontologique. Autrement dit, le fait qu'un sujet ne sache pas que sa douleur, telle qu'elle est vécue subjectivement, correspond objectivement à l'activation de ces fibres, ne réfute pas l'identité du phénomène. Cependant ces attitudes ont une importance centrale dans la reconnaissance d'une perception comme mienne, que nous approfondirons par la suite. Mon identité, telle que j'en ai conscience dans un sentiment identitaire vécu, c'est-à-dire

une conscience de soi individualisante, se réduit-elle à l'activité de certaines de mes cellules nerveuses ?

### 1.3. Enjeux et principaux points de résistance

L'objection principale qui a été soulevée à propos de la réduction d'une expérience subjective à un état cérébral consiste à dire que la qualité principale d'une expérience humaine est d'être subjective (Nagel, 1974<sup>224</sup>) : le sujet ne perçoit pas seulement du rouge de façon objective, il ressent cette perception d'un point de vue subjectif (l'effet que ça lui fait). Il distingue donc l'objet perçu (représentation) d'une manière particulière de vivre sa perception (méta-représentation). Ce caractère conscient des expériences humaines vécues pose problème quant à la réduction. D'abord d'un point de vue épistémologique, dans le sens où cette expérience qualitative telle qu'elle est vécue en première personne semble perdue dans sa description physicaliste en troisième personne : c'est l'argument de Jackson (1990<sup>225</sup>) selon lequel l'explication physique ne parvient pas à rendre compte du caractère phénoménal de l'expérience humaine. Selon un de ses exemples, si Marie, une neuroscientifique spécialiste de la perception des couleurs qui vit enfermée dans un monde sans couleurs, apprend quelque chose du monde lorsqu'elle perçoit pour la première fois du rouge, alors il faut conclure que la connaissance physique ne suffit pas à nous donner la totalité du phénomène. La réduction des états mentaux aux états cérébraux pose aussi problème parce qu'affirmer qu'on peut réduire des *qualia* sensibles à des états cérébraux types va à l'encontre de l'intuition commune selon laquelle nos émotions sont privées<sup>226</sup>, en ce sens que j'aurais par l'introspection un accès à mes états intérieurs privilégié, immédiat, relativement sûr et inaccessible sur le même mode à autrui. Cette conviction provient d'une intuition mais cela ne l'empêche pas de donner lieu à une très forte résistance au nom de la non-conformité de la théorie physicaliste avec l'expérience intuitive que chacun a de soi-même. Une réponse à l'argument des *qualia* doit donc contrer ces deux objections.

---

<sup>224</sup> NAGEL, T. (1974), What is it like to be a bat?, *Philosophical Review*, 93(4): 435-50.

<sup>225</sup> JACKSON, F. (1990), Epiphenomenal *qualia*, in W. LYCAN, *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, pp.469-477.

<sup>226</sup> WITTGENSTEIN, L. (1961), *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, §293.

Reprenons la fiction imaginée par Jackson de Marie, cette éminente scientifique enfermée depuis toujours dans un environnement sans couleurs, mais connaissant l'ensemble des données neurologiques disponibles sur la perception des couleurs. La polémique porte sur la qualité de l'expérience qu'aurait Marie de la couleur rouge. Doit-on dire qu'elle ne sait pas ce que cela fait de percevoir du rouge ? En réalité, répond le matérialiste, elle le sait mieux que quiconque puisqu'elle est à même d'observer la trace cérébrale caractéristique de la perception du rouge. Elle est donc même en mesure de discriminer, parmi d'autres perceptions, celle qui correspond au rouge parmi plusieurs schémas d'activation cérébrale. Elle est capable d'identifier une expérience du rouge. Certes, mais cette reconnaissance objective du rouge s'apparente-t-elle à une expérience intime du rouge ? C'est là qu'interviennent les *qualia* : il demeure une différence entre la capacité de reconnaître une perception et celle de l'éprouver. Cependant notre critère discriminant montre ici encore son utilité : du point de vue pratique, il n'est pas nécessaire que la scientifique ait une qualité perceptive analogue à celle des gens qui perçoivent le rouge. Si elle a été enfermée depuis sa naissance dans cet environnement en noir et blanc, elle n'aura même pas développé les neurones spécifiques de la couleur. Elle peut toutefois créer une autre représentation sensorielle du rouge, comprise en termes de contraste. Ainsi, les daltoniens ne partagent pas la même représentation spontanée des couleurs que les gens qui voient tout le spectre. Pourtant, il semble difficile d'affirmer qu'ils ont une connaissance défectueuse du monde. Ils perçoivent un élément de la réalité autrement, cet élément ne cesse pas d'exister pour autant. Du point de vue pratique, leur connaissance exceptionnelle reste fonctionnelle. Marie pourrait ainsi associer au mot « rouge » la représentation mentale d'une IRM particulière et, pour elle, le rouge serait cette configuration cérébrale. Si donc, non seulement la représentation est possible mais qu'elle reste également fonctionnelle, pourquoi ne pas admettre qu'elle pourrait remplacer sans inconvénient majeur la perception commune du rouge ? Le critère de l'utilité nous amène ici à admettre que Marie aurait bel et bien une expérience singulière du rouge.

Ici, la question de la représentation se heurte à celle de signification. Lorsque je dis « rouge », on peut penser qu'une grande majorité de la population a une représentation mentale similaire. On en déduit par habitude que telle est vraiment la valeur sémantique du mot « rouge ». Mais le débat sur le langage et le conditionnement n'est pas encore tranché. Ceux qui se réfugient derrière le concept de signification pour refuser aux singes

Bonobo la compréhension du langage et tentent de les réduire à des conditionnements risquent bien de condamner toute une part de notre propre usage du langage. En effet, qu'est-ce qui prouve que j'ai un accès privilégié au « sens » de tel vocable ? A force de le rencontrer dans des situations similaires, j'ai appris que le son « chien » s'appliquait indifféremment au Chihuahua et au Terre Neuve. J'ai aussi appris que le son « *dog* » désignait le même objet, ou plutôt la même catégorie d'objets. Le singe qui exécute correctement une commande verbale manifeste-t-il une autre compréhension du langage ? Si nous en restons au critère d'efficacité pratique, rien ne permet de l'affirmer. Son action semble manifester une compréhension du sens des mots. De même lorsque je dis « rouge » et que 80% de la population visualise spontanément une pomme Gala, la cape d'un torero, la collection Quadrige ou la planète Mars, non seulement on peut penser qu'ils ont tous une qualité chromatique différente en tête (comme c'était le cas pour les différentes situations de douleur) mais encore on peut affirmer que cette différence objective n'a aucune incidence sur leur compréhension du vocable. Alors que se passe-t-il dans le cerveau ? Nos aires visuelles sont organisées selon un ordre précis qui range les variations chromatiques par proximité. Lorsque nous imaginons du rouge, nous pouvons aller du rouge-orangé de Mars au pourpre du rubis : notre cerveau a appris à assimiler une portion chromatique et pas seulement un point du spectre à la commande verbale « rouge ». L'identification naturelle du rouge permet d'appliquer un même vocable sémantique à des perceptions différentes. Mais l'idée de rouge chère à Platon nous vient souvent sous une forme matérielle : on voit un vêtement rouge, un livre rouge, autrement dit la perception est spontanément contextualisée. Ainsi comprise, on voit une parenté évidente entre notre scientifique qui contextualise la commande « rouge » dans une IRM, l'étudiant de philosophie qui contextualise la même commande dans la collection Quadrige et le daltonien qui la contextualise dans le panneau de signalétique « sens interdit ». Pour toutes ces représentations, la signification est la même si on doit en juger par la fonctionnalité qu'elle permet. Ainsi, non seulement les *qualia* ne sont pas absents dans une perception en troisième personne des perceptions mais encore ils sont présents selon la même modalité pratique que dans la psychologie du sens commun (Delatour, 2004<sup>227</sup>). Mais si je vois le rouge comme la majorité de la population et qu'on cherche

---

<sup>227</sup> DELATOUR, J. (2004), Biologie de la conscience, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 194(3): 315-323, p.318.

soudain, en me présentant un cliché d'imagerie cérébrale à me faire reconnaître la configuration correspondante au rouge, il est probable que je ne verrai pas le rapport. On touche là un autre aspect de l'affrontement entre représentation et signification.

C'est la seconde objection, qui consiste à reprocher au réductionnisme son caractère contre-intuitif, se formule autour des attitudes propositionnelles et du critère de signification. L'acquis de cette objection tient en ce qu'il rappelle l'importance qu'une représentation doit faire sens *pour moi*, c'est-à-dire que je reconnaisse le lien entre un signifiant et un signifié. Les attitudes propositionnelles régies par les verbes tels que : croire, penser, savoir, aimer, craindre, etc. engagent essentiellement un sujet donné. Leur valeur de vérité est conditionnée, non pas par l'objet et les propriétés qui lui sont attribuées dans la phrase, mais par la reconnaissance de ces attributs par le sujet. Autrement dit, ces énoncés ont une valeur de vérité subjective. Lorsqu'on évoque cette objection, on se place donc au plus près du vécu du sens commun. La question est de savoir si un sujet peut reconnaître pour sienne une représentation nouvelle (ici neurologique) et inhabituelle. Le fait que le contexte de l'expérience soit circonscrit à l'expérience subjective limite les conclusions qu'on peut tirer de plusieurs manières : ainsi, ce qui paraîtrait une représentation spontanément acceptable du Nuage de Magellan vu par infra rouge à un chercheur en astrophysique risque d'être particulièrement abstrus pour un joueur de tennis. De plus nos représentations sont évolutives : le joueur de tennis pourrait parfaitement apprendre à reconnaître les niveaux de perméabilité des gaz aux rayons et assimiler ainsi une nouvelle représentation du Nuage de Magellan dans son registre de significations. On connaît l'analyse de Quine<sup>228</sup> sur les contextes opaques : du fait que Pierre ignore l'identité entre l'Etoile du Soir et l'Etoile du Matin, il ne s'ensuit pas qu'elles désignent un objet différent. Aussi, l'objection qui consiste à pointer l'évident désarroi de la plupart des gens à qui on demanderait d'identifier un état mental comme la peur ou la tristesse à un état cérébral n'est-elle, au mieux, que temporaire. On peut imaginer un apprentissage et une vulgarisation des représentations scientifiques qui ouvrirait aux non-experts un nouveau champ de représentations signifiantes. Du simple point de vue de la signification, l'expérience subjective de reconnaissance ou de non-

---

<sup>228</sup> QUINE, W.V.O. (1960), *Word and object*, Cambridge, MIT Press.

reconnaissance ne suffit donc pas à dire que les représentations cérébrales ne pourraient pas remplacer efficacement les représentations courantes.

Mais c'est à un troisième niveau de singularité qu'on trouve la résistance la plus marquée à la fois dans le sens commun et dans la philosophie extra-épistémologique. Comment ma personnalité, ce qui fait l'essence même de mon identité, pourrait-il se réduire à un état cérébral potentiellement commun à tous les cerveaux ? Il faut probablement ici reconnaître une limite aux connaissances scientifiques actuelles : si l'on commence à associer la présence d'une substance à un effet donné, on n'en est pas à pouvoir identifier des individus sur IRM. Cependant, on sait qu'il existe un processus de différenciation des cerveaux bien qu'on ne sache pas jusqu'à quel degré cette spécialisation individuelle va. On dispose aussi de quelques éléments de réponse quant à la localisation de ce qu'on appelle couramment la personnalité. On sait que des opérations cérébrales peuvent affecter ou non la personnalité d'un sujet. Par personnalité on entend alors l'ensemble des comportements qui permettent à son entourage de penser « c'est bien untel ». Plusieurs patients ayant subi des ablations de parties endommagées du cerveau n'ont subi aucune perturbation de leur personnalité. En revanche, dans le cas du célèbre cheminot blessé en 1848, Phineas Gage, qui présentait une lésion bilatérale ventro-médiane des lobes frontaux, respectant les régions motrices et pré-motrices, on a constaté des changements dans les comportements auto-générés et les processus affectifs et motivationnels. « Ce n'est plus Gage » disaient ainsi ses amis : lui qui était toujours d'humeur égale avant l'accident était maintenant irascible, lunatique et fortement désinhibé. Ses amis ne le *reconnaissaient* plus. Le phénomène de reconnaissance est, comme on peut le constater, au cœur de l'évaluation d'une identification, qu'elle soit scientifique ou quotidienne (Glas, Widiger, 2006<sup>229</sup>). Identifier un concept à un autre requiert qu'on puisse reconnaître la nouvelle représentation comme ayant une signification compréhensible, de même reconnaître un individu particulier nécessite qu'on puisse faire le lien entre le Gage d'aujourd'hui et celui de la semaine dernière. En dehors de toute question de reconnaissance du visage, la personnalité entre en jeu pour déterminer si c'est bien « la même personne ». La phrénologie est aujourd'hui discréditée et il est probable qu'une observation du cerveau ne permettra pas d'identifier des types de

---

<sup>229</sup> GLAS, G., WIDIGER, T. (2006), Person, personality, self, and identity: A philosophically informed conceptual analysis, *Journal of personality disorders*, 20(2): 126-138.

personnalité. Mais on sait, grâce à des lésions cérébrales, que le siège de la personnalité est situé dans le cerveau. Certaines lésions neuronales peuvent provoquer une altération de mon identité, ce qui ne serait pas possible si la personnalité (le Moi) était totalement indépendante du cerveau.

Or, c'est là qu'on renoue avec une problématique déjà présente dans le *Phédon* et qui convoie avec elle les enjeux moraux déjà évoqués plus haut : Socrate y cherche par tous les moyens à s'assurer que quelque chose de lui survivra à la mort du corps, et ce quelque chose, c'est précisément ce que nous appellerions son Moi, assez proche de son identité pour être jugé dans l'au-delà selon ses actions (chapitre 1, p.52). « Socrate n'est plus ici »<sup>230</sup> dit-il de son cadavre à ses disciples éplorés : l'identité de Socrate aura quitté son corps mort. L'identité survit à la mort du corps : voilà la croyance réconfortante qui se trouve dangereusement menacée si l'identité toute entière se loge dans le cerveau (Dennett, Hofstadter, 1981<sup>231</sup> ; Ablondi, 1995<sup>232</sup>). C'est là le point névralgique, si l'on peut dire, des résistances au matérialisme radical, et celui qu'il nous faudra résoudre *in fine* pour défendre une interprétation physicaliste de l'identité. Si ce qui m'est le plus intime, le plus propre, ce que je suis, n'est que physique et s'achève avec la mort cérébrale, alors on voit mal comment une survie de mon individualité après la mort serait possible. Le débat peut paraître éloigné, et certes il n'est pas toujours explicitement nommé dans les objections au matérialisme éliminativiste, mais il est hors de tout doute qu'une telle thèse réduit en même temps que la psychologie du sens commun tout espoir de survie d'une entité psychique immatérielle au néant. Ce qui fait qu'on affirme parfois que le matérialisme est une affaire de croyance s'appuie peut-être moins sur le caractère prédictif à l'égard des progrès de la science de demain que sur cette inquiétude fondamentale.

On le voit, à travers ces réponses aux objections sur le caractère phénoménal des expériences vécues en première personne, l'hypothèse éliminativiste apporte surtout une

---

<sup>230</sup> PLATON (1991), *Le Phédon*, 115c-e, trad. M. Dixsaut, Paris, Flammarion, p.305-6 : « Il demande comment m'ensevelir *moi* [...] mais je ne resterai pas [...] il faut dire que ce que tu ensevelis, c'est mon corps ».

<sup>231</sup> DENNETT, D., HOFSTADTER, D.R. (1981), *The Minds' I: fantasies and reflexions on self and soul*, New-York, Basic Books.

<sup>232</sup> ABLONDI F. (1995), Death according to Descartes: why the soul leaves the body, in *Iyyun*, 44: 47-53.

---

nouvelle manière de comprendre la coexistence d'une théorie neuroscientifique et d'une théorie du sens commun de l'esprit. Les éliminativistes voient en cette coexistence actuelle une phase de transition nécessaire entre deux théories dont la plus pertinente va finir par l'emporter. Un argument plus général s'appuie sur la disparition progressive des entités immatérielles au cours de l'histoire des sciences, ce serait le rasoir d'Ockham : l'esprit immatériel se résumerait finalement au cerveau, au terme d'un ensemble de révolutions naturalisant les fonctions de l'esprit et de l'âme. Ainsi, la fonction de coordination motrice est totalement rapportée au cerveau aujourd'hui. Le recours à une âme immatérielle, du moins pour le sens commun occidental, apparaît aujourd'hui comme le dernier fondement métaphysique aux notions de conscience morale, de libre arbitre et de survie individuelle après la mort. Cependant, il est impossible de décider aujourd'hui de la pertinence de l'hypothèse éliminativiste, que seul le futur confirmera ou infirmera. Notre évaluation de la thèse se situe donc à une échelle moindre et nous avons constaté que, pour certaines notions, la réduction permettait une conservation du critère d'efficacité pratique. Dans ces conditions, on peut au moins affirmer que, si une conjonction constante et plus précise devait apparaître au fil des recherches entre états cérébraux et états mentaux, il n'y aurait pas d'obstacle cognitif à la réduction. Cependant, contrairement aux Churchland, nous pensons que le progrès des neurosciences conduira seulement à une réduction plutôt qu'à une élimination de certains concepts de la psychologie par la neurologie. De même que la religion n'a pas été éliminée du fait que la schizophrénie soit désormais comprise comme une pathologie neurologique plutôt que comme une possession démoniaque, la psychologie ne disparaîtrait sans doute pas plus que la philosophie si les concepts de trouble de la personnalité ou d'âme venaient à être compris en termes neurologiques. La puissance thérapeutique de la neurologie serait plus grande – ce qui nous conduirait de fait à une réduction pragmatique dans le cadre de l'exigence thérapeutique – mais, du point de vue spéculatif, une philosophie de l'esprit et une psychologie comportementale conserveraient leur validité propre.



## **2. Psychologie-Neurologie, un changement de paradigme ?**

### **2.1. Causalité psychologique et causalité physiologique**

Une survivance du *mind-body problem* consisterait à affirmer que la psychologie (comme étude de l'esprit) et la neurologie (comme étude du cerveau) se distinguent par des types de causalité radicalement différents, rendant ainsi leur identification aussi impossible que l'était l'action réciproque du corps et de l'âme dans le dualisme des substances. On justifierait alors la différence épistémique entre une connaissance de l'identité en première personne (psychologique) et une connaissance de l'identité en troisième personne (neurologique) par le type de causalité à l'œuvre. Les théories psychologiques et physiologiques ne semblent pas antinomiques à première vue : le corps humain, par exemple, est considéré comme un objet appartenant aux deux catégories. Pourtant, la psychosomatique ne se confond pas avec l'anatomie. L'identité vécue par le sujet psychologique se définirait par sa signification immédiate : la transparence de mes états mentaux me permet de comprendre intuitivement la causalité psychologique ; par exemple, en expliquant mon sentiment de joie à l'arrivée d'une personne par les nombreux souvenirs agréables que j'ai en sa compagnie. De même, mon identité se rapporterait à mon histoire personnelle. Au contraire, l'identité connue par la neurologie serait opaque au sujet et ferait primer une causalité physique sur les significations en jeu pour le sujet ; par exemple, en expliquant une réaction épidermique par la reconnaissance cérébrale (fût-elle inconsciente dans les cas de prosopagnosie) de la personne qui me fait face. Dans cette perspective, mon vécu identitaire conscient serait moins fiable que l'étude de mon cerveau pour connaître mon identité objective. Maintenir une telle différence de causalité aurait un impact direct sur notre conception même de l'identité. En revanche, affirmer que la causalité psychologique peut se réduire à la causalité physiologique constituerait un argument en faveur d'une conception physicaliste de l'identité. De sorte qu'il faut s'attacher à résoudre cette difficulté en déterminant si, oui ou non, la causalité psychologique et la causalité physiologique diffèrent par nature.

Si la causalité psychologique et la causalité physiologique sont deux descriptions parallèles (Spinoza, voir chapitre 7) de phénomènes de même nature, en l'occurrence physique, alors on s'attend à ce que des causes exprimées en termes psychologiques

provoquent des conséquences objectivement identiques à des causes exprimées en termes physiologiques. Prenons l'exemple d'une lésion cutanée, l'eczéma, dont la réalité physique est attestée. L'eczéma de contact est causé par la présence d'un élément déclencheur matériel, comme un bijou en nickel. Il provoque des lésions en tous points identiques à l'eczéma d'origine psychologique, qui peut survenir lorsqu'un sujet est soumis à une situation de stress. De sorte que, par l'analyse isolée du symptôme, il est impossible de distinguer les deux types de causalité. Toutes deux se manifestent par une même effectivité pathologique. L'observation répétée des processus psychosomatiques permet de penser, sinon de démontrer, que la production d'un symptôme physique par des causes psychologiques fonctionne comme la transformation d'un vécu psychologique de stress ou d'angoisse en l'expression physique d'un symptôme. On peut alors faire l'hypothèse d'une continuité causale entre le stress éprouvé psychologiquement et l'apparition du symptôme physique. De sorte que, non seulement la pathologie ne nous permet pas de conclure à une différence de nature entre ces deux causalités, mais encore, on peut proposer une interprétation physicaliste de l'ensemble de la chaîne causale, en y incluant le vécu psychologique. Ce modèle commence à nous fournir une conceptualisation possible de l'identité, qui pourrait ainsi être effective à la fois comme vécu subjectif et comme fonction cérébrale. On pourrait modéliser ainsi le processus : dans l'élaboration d'une réaction psychosomatique, le sujet est soumis à une situation stressante. Son état émotionnel correspond à un état physiologique qui déclenche une série causale aboutissant à la formation d'une lésion cutanée. A condition de considérer, et la nature du sujet réflexif nous y autorise, que le même processus objectif peut être décrit soit en première personne, soit en troisième personne, on se donne les moyens de penser que le vécu subjectif et l'état physiologique sont deux conceptualisations d'une même causalité.

Mais, si les causes psychologiques se réduisent aux causes physiologiques, alors tout sujet dans le même état physiologique de stress devrait déclencher un eczéma, ce qui n'est bien sûr pas le cas. Il existe donc une individualisation du processus que ne justifie pas la physiologie. La psychologie, en revanche, peut fournir une explication. En effet, c'est parce que tel « événement B » est chargé pour le patient « Alpha » d'une valeur affective qui n'appartient qu'à lui, qu'il devient déclencheur de l'épisode pathologique. Par exemple, le souvenir d'une morsure de chien peut être à l'origine d'une crise de

tétanie à chaque fois que le sujet sera en présence d'un chien alors que son frère, n'ayant pas eu la même expérience, n'éprouve aucun symptôme dans la même situation. L'objet déclencheur psychologique est donc investi d'une valeur causale individuelle, ce qui ne serait évidemment pas le cas dans un processus purement physique où la valeur causale d'une variable s'exerce indépendamment du sujet qui l'observe ou la subit. Mais alors comment justifier un modèle physicaliste ?

Remarquons d'abord que, si le déclenchement du symptôme semble dépendre d'une valeur individuelle contingente, une fois le processus psychosomatique amorcé, le symptôme physique échappe à tout contrôle psychologique volontaire du sujet : il ne suffit pas de le vouloir pour guérir d'un lupus dont le déclenchement aurait été psychosomatique par exemple. Une fois déclenché, la pathologie suit son cours, exactement comme si elle avait eu une cause physiologique. De plus, la variation individuelle, jusqu'ici expliquée par la psychologie, pourrait s'expliquer par une différence intersubjective d'ordre physiologique. Ainsi, certains sujets seraient prédisposés à réagir au stress par des migraines tandis que d'autres développeraient des ulcères gastriques. La détermination de ce symptôme ne serait alors pas contingente mais liée à une condition physique particulière. En explorant cette hypothèse, on a mis en évidence la présence d'une bactérie qui semble prédisposer au développement d'ulcères en réaction au stress. De sorte que, ni la différence de sensibilité intersubjective à une situation donnée, ni la différence dans l'expression du symptôme, ne seraient en réalité un obstacle à l'explication physicaliste du phénomène. Que je rapporte consciemment mon état de stress à la vue d'un chien, à l'approche d'un concours ou à l'altitude importe moins dans le processus psychosomatique que l'état physiologique sous-jacent dans lequel je me trouve à toutes ces occasions. De sorte que ce n'est pas le chien mais mon état de stress qui déclenche un processus physique, et que ce n'est pas librement que mon symptôme s'élabore mais il est déterminé par une condition physiologique. Dans ce cas, on conclut que l'apparente distinction entre des causes psychologiques et des causes physiologiques relevait d'une description en première personne de phénomènes réductibles à leurs description en troisième personne (l'état émotionnel vécu par rapport à l'état physiologique sous-jacent), de sorte qu'on peut se donner un modèle explicatif physicaliste unifié.

Il existe cependant une dernière objection à la réduction d'une causalité psychologique à une causalité physiologique : l'apparition d'un symptôme qui ne semble rattaché à aucun état physiologique particulier. Par exemple, un patient de trente-neuf ans qui consulte pour des céphalées invalidantes sans qu'il y soit trouvé de cause à l'examen. Le patient n'est pas immédiatement stressé et on ne parvient à établir aucune corrélation environnementale qui pourrait rendre compte du symptôme. Lors de l'entretien, cependant, le patient évoque la mort de son père, des suites d'une tumeur cérébrale, qui avait occasionné à l'époque des céphalées violentes au malade. On s'aperçoit alors que le père est mort à quarante ans. Bien qu'il n'existe aucune preuve positive du lien causal entre ces éléments, on est tenté de faire le rapprochement entre les deux situations et de suggérer que le patient, approchant de l'âge auquel son père est mort, en vient à s'identifier à ce dernier et à reproduire inconsciemment un symptôme physique qu'il avait intégré dans son souvenir. Comment rendre compte de ce genre de processus dans une conception physicaliste ? Nous proposons de penser le lien entre un vécu psychologique et un symptôme physique sur le mode de la signification. Le sujet réaliserait ainsi de lui-même la traduction entre un vécu psychologique et un état physiologique. Par exemple, lorsque je ressens certains symptômes, comme l'accélération du pouls, des frissons, voire des nausées, ces symptômes font sens pour moi : je les identifie comme la manifestation physique du stress. Je traduis donc sans peine la description de mon état corporel en un concept psychologique symbolique. Ainsi, l'état physiologique peut se traduire en un vécu émotionnel. Notre hypothèse consiste à postuler que la relation inverse est possible : un vécu que je ne parviens à saisir que par des concepts psychologiques (comme l'identification au père) se traduit par un état physiologique qui l'exprime. Il s'agit, quelle que soit ma description, d'un phénomène physique dans sa totalité mais, dans certains cas, nous ne disposons que de la représentation psychologique pour en rendre compte de sorte qu'il nous semble être confronté à une causalité séparée. C'est dans ces termes que nous proposerons de concevoir comment l'identité vécue peut être rapportée à une conception physicaliste. Le sujet, parce qu'il est doué de conscience réflexive, peut rendre compte de son identité soit dans le langage du vécu subjectif, soit par une analyse en troisième personne. Pour autant, cela n'invalide pas la possibilité d'une conception physicaliste de l'identité vécue.

## 2.2. Un concept d'identité proprement épistémologique

L'épistémologie, parce qu'elle ne se réduit pas à une histoire des techniques scientifiques, rend aussi compte de l'évolution des concepts philosophiques au cours des révolutions scientifiques. Puisque la réduction semble possible entre la perspective psychologique vécue en première personne et la perspective scientifique connue en troisième personne, alors on peut chercher à déterminer selon quelle modalité un concept épistémologique d'identité peut se construire (Hempel, Oppenheim, 1980<sup>233</sup> ; Garrett, 1991<sup>234</sup> ; Hochmann, Jeannerod, 1991<sup>235</sup> ; Flanagan, 1992<sup>236</sup> ; Harris, 1995<sup>237</sup> ; Bickle, 2003<sup>238</sup>). Pour cela, il faut préciser quel cadre théorique sera retenu et quelle position occupera chacune des deux théories en présence (l'identité vécue subjectivement et l'identité conçue comme fonction cérébrale). En effet, même en acceptant que la causalité psychologique soit entièrement traduisible en causalité physiologique, les recherches n'ont pour l'instant de sens qu'en termes psychologiques. C'est de cette situation particulière qu'il faut rendre compte. Nous proposons d'en rendre compte par un processus de constitution conceptuelle dialectique : un concept philosophique existe, une révolution scientifique conduit à le redéfinir, se dotant ainsi d'un nouveau concept pour poursuivre sa compréhension du monde. Dans l'hypothèse réductionniste, puisque le concept neurologique d'identité n'est pas encore disponible, c'est à un travail d'élaboration proprement épistémologique qu'il faut nous livrer en montrant comment un concept philosophique évolue dans l'histoire des sciences (van Boxtel, de Regt, 2010<sup>239</sup>).

Lorsque les neuroscientifiques étudient le cerveau, ils étudient des fonctions, des localisations et des lésions. Leur souci principal n'est pas l'impact de leurs expérimentations sur la conception philosophique d'identité personnelle. Pourtant leurs

<sup>233</sup> HEMPEL, C., OPPENHEIM, P. (1980), L'unité de la science : une hypothèse de travail, in P. JACOB, (1958), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, pp. 371-416.

<sup>234</sup> GARRETT, B.J. (1991), Personal identity and reductionism, *Philosophy and Phenomenological Research* 51:361-373.

<sup>235</sup> HOCHMANN, J., JEANNEROD, M. (1991), *Esprit où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences*, Paris, Odile Jacob.

<sup>236</sup> FLANAGAN, O. (1992), *Consciousness reconsidered*, Cambridge, MIT Press.

<sup>237</sup> HARRIS, H. (1995), An experimentalist looks at identity, In H. HARRIS, *Identity*, Oxford, Oxford University Press.

<sup>238</sup> BICKLE, J. (2003), *Philosophy and neuroscience: A ruthlessly reductive account*, Dordrecht, Kluwer.

<sup>239</sup> VAN BOXTEL, G.J.M., DE REGT, H. (2010), Cognitive-neuroscience approaches to issues of philosophy-of-mind, *Consciousness and Cognition*, 19(1): 460-461.

recherches mobilisent des concepts philosophiques, sur lesquels elles s'appuient. Par exemple, lorsque des chercheurs décrivent l'impact d'une lésion cérébrale, ils le font d'après des concepts psychologiques, le plus souvent directement dérivés des concepts philosophiques. C'est ainsi que l'aire de Broca a été reliée au langage : on sait aujourd'hui qu'une telle équivalence est largement imprécise. L'aire de Broca n'est pas responsable *du* langage dans toute l'ampleur et l'unité que recouvre le concept philosophique. Pourtant, c'est bien par ce concept philosophique générique que les scientifiques ont commencé leur approche des aphasies. Distinguer la compréhension des langues étrangères, l'expression verbale orale ou pensée, la confusion entre le mot le plus courant et un mot voisin (éléphant/ pachyderme) sont autant de distinctions qui naissent de la neurologie. On observe donc un effet de renforcement réciproque, comme si la théorie philosophique fournissait aux neurosciences la direction générale de leur recherche et que celles-ci, en retour, donnaient naissance à des distinctions insoupçonnées du concept de base<sup>240</sup>. Dans ce sens on peut parler d'un progrès dialectique du concept dans l'interaction entre sa version philosophique et sa version scientifique. Le langage, la pensée, les émotions : autant de catégories indicatives que fournissent la philosophie ou la psychologie du sens commun à la recherche scientifique. Dans sa tâche, la science va raffiner peu à peu les notions fournies par la psychologie pour les adapter aux articulations neurologiques. Rien ne sert de parler globalement de mémoire ou de langage en neuropsychologie : il faut préciser « reconnaissance des visages familiers », « élocution » ou « compréhension de la langue maternelle » pour que l'objet prenne un sens.

A ce moment de la dialectique interdisciplinaire, il se produit une distorsion de la signification des concepts : la science fournit des distinctions dont le sens commun ne voit pas l'utilité hors de la pathologie et les concepts qui avaient servi de base aux recherches ne sont adaptés à la réalité neurologique nouvelle. Pourtant, on est bien parti du même concept. Et il n'est pas exclu qu'on parle encore du même : seulement, la représentation a changé et l'identité est méconnaissable. Le basculement sémantique n'est donc pas encore réalisé. On se trouve face à deux suggestions de distribution conceptuelle : d'une part, la catégorie unifiée du langage et, d'autre part, les multiples distinctions inattendues proposées par la science. L'ancien cadre conceptuel ne correspond plus aux articulations

---

<sup>240</sup> STICH, S.P. (1983), *From folk psychology to cognitive science, the case against belief*, Cambridge, MIT Press.

neurologiques. Il faut donc l'adapter. C'est en ce point précis du processus que la question de la réduction surgit. Pourquoi réduire des choses dont on n'est pas sûr qu'elles soient identiques ? Pourquoi adopter des distinctions dont on s'est passé jusqu'à présent ? Si l'on cherche à construire un cadre épistémologique, on a déjà la réponse à ces questions : notre démarche consiste précisément en cela qu'il va falloir adapter le cadre conceptuel ancien pour le faire évoluer grâce à ces nouvelles distinctions qui ne sont pas *a priori* évidentes. Encore une fois, si l'on ne veut aucune interaction avec la science, alors l'épistémologie n'a plus de sens. Poursuivons donc l'expérience.

En adoptant les nouvelles distinctions proposées par la science (sans qu'il soit nécessaire pour autant de supprimer dès maintenant les catégories du sens commun), il se peut, et c'est même la raison de nos résistances, que nous soyons amenés à modifier nos concepts. Les catégories vont se former selon de nouvelles articulations. Ainsi, la sensation d'une pression légère s'apparentera plus avec la position des membres (contrôlés tous deux par le système lemniscal) qu'avec la sensation d'une pression douloureuse ou de la température (cheminant par d'autres fibres dites extra-lemniscales et aboutissant dans une toute autre aire du thalamus). Dans le cadre conceptuel philosophique, il semblait logique de regrouper différents degrés d'une même pression : la pression légère s'intensifiant, elle devient en effet douloureuse. Mais on s'aperçoit que le cerveau ne traite pas ces deux pressions de la même manière : la différence de degré semble interférer avec un autre critère que ni la philosophie, ni la psychologie du sens commun n'avaient retenu. Il n'est pas indispensable de rayer tout de bon les anciennes catégories, on gagnerait même à les conserver le temps de ménager une passerelle d'équivalence entre les catégories intuitives et les catégories expérimentales, nées de l'observation du cerveau. Il est même possible qu'à terme, on souhaite garder pour l'action courante les catégories intuitives du sens commun mais qu'en cas d'impératif médical on sache reformuler ces catégories pour adapter le traitement en termes de catégories neurologiques. La réduction théorique n'implique pas l'anéantissement pratique de l'usage de l'ancien cadre théorique. D'ailleurs, des expériences ont prouvé que la plupart de nos concitoyens agissent comme si les lois sur le mouvement ou sur la chaleur n'avaient jamais été découvertes : les gens qui n'ont pas été au contact des théories cinétiques et de l'inertie ont tendance à agir selon l'ancienne théorie. Rien n'interdit de penser que la traduction scientifique de la psychologie du sens commun aura

un sort radicalement différent. En revanche, il semble intéressant de faire le pari de la réduction si cela nous apporte une meilleure connaissance du cerveau et une plus grande efficacité médicale.

L'impact en retour de la constitution d'un objet épistémologique sur les catégories philosophiques se caractérise donc premièrement par l'adoption du cadre théorique scientifique, puis par la convocation des concepts du sens commun dans les recherches scientifiques avant leur transformation *pour les savants* selon les nouvelles catégories mises à jour par la science. Il est possible qu'au regard de l'organisation cérébrale les anciennes catégories soient fausses mais cela n'implique pas qu'elles le seront toutes ni que cela exigera leur suppression totale dans la vie courante. On a bien vu comment les catégories du sens commun pouvaient se préciser pour aider le médecin dans son diagnostic par exemple : de même, il est probable que les patients n'auront pas spontanément la représentation savante de leur état cérébral à partir de leur état mental. Mais cette nouvelle connaissance pourra être utile au médecin qui gagnera à disposer de ces représentations savantes. Dans ces conditions particulières, on peut effectivement construire un objet épistémologique de l'esprit-cerveau : un concept appréhendé par deux systèmes théoriques différents mais en conjointe évolution. Plus tard, on pourra peut-être réviser les catégories philosophiques : au lieu de classer la perception tactile selon des degrés de pression, on apprendra peut-être à la diviser selon la perception primitive de douleur et celle plus élaborée de caresse que seuls les primates doivent à l'innervation importante des doigts de leur main. En quoi cela invaliderait-il la catégorie générique de perception ? Nous aurons simplement une idée plus précise des processus physiques en cause et nous ouvrirons éventuellement la porte à de nouvelles classifications des concepts philosophiques. Hume et l'atténuation de la perception<sup>241</sup>, Leibniz et les petites perceptions<sup>242</sup> : autant de considérations philosophiques qui recevront une nouvelle actualité en terme de processus cérébraux. Il n'y a donc pas de choix cornélien entre la psychologie et la neurologie ou entre la causalité psychologique et la causalité physiologique mais, par le biais de la constitution d'un concept épistémologique, une

---

<sup>241</sup> HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine, I*, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.

<sup>242</sup> LEIBNIZ, G. (1704), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1990.



possibilité d'évolution du cadre théorique dans lequel la compréhension de l'identité personnelle s'insère.

### 2.3. Sur les révolutions scientifiques

Fut une époque, quiconque en levant la tête une nuit voyait la Sphère étoilée tourner : il suffisait de fixer une constellation par rapport à un point terrestre et de recommencer l'opération deux heures plus tard pour observer le mouvement de la Sphère étoilée. On s'est longtemps demandé si cette Sphère était en cristal et quel mécanisme gigantesque pouvait la faire se mouvoir. Et l'héliocentrisme vint, si l'on peut dire. Avec cette nouvelle théorie, ce n'est pas la réalité qui a changé, c'est l'interprétation qu'on en donnait. Mais pas seulement l'interprétation savante, celle des astronomes et des géomètres : ce qui a radicalement changé de signification, c'est la représentation même de ce qu'on croyait observer jusque là. Soudain ce n'était plus une sphère qui tournait autour de nous mais notre planète avec nous<sup>243</sup>. Koyré décrit ainsi la révolution épistémologique : « La dissolution du Cosmos, voilà la révolution la plus profonde accomplie ou subie par l'esprit humain [...] Les fondateurs de la science moderne devaient détruire un monde et le remplacer par un autre. Ils devaient déformer la structure de notre intelligence elle-même, formuler à nouveau et réviser ses concepts, envisager l'être d'une nouvelle manière, élaborer un nouveau concept de la connaissance, un nouveau concept de la science, et même substituer à un point de vue assez naturel, celui du sens commun, un autre qui ne l'est pas du tout »<sup>244</sup>. C'est le même mouvement de révolution qui s'opère dans la naturalisation de l'identité vécue.

Dans cet exemple, de nombreux éléments rappellent la position épistémologique du problème de la réduction de l'identité vécue par une identité comprise comme fonction cérébrale. Tout d'abord, la certitude du sens commun qui s'appuyait sur une expérience *a priori* indubitable et à la portée de chacun. Pourquoi aller inventer que le sol qu'on sent immobile sous nos pieds bouge quand il est manifeste que c'est cette sphère là-haut, qui tourne ? Le réel prend sens dans une observation que l'on croit objective. Mais même une observation vulgaire, celle du sens commun, est construite selon une théorie. En réalité,

<sup>243</sup> HANSON, N.R. (1958), *Patterns of discovery*, Cambridge, Cambridge University Press, p.17.

<sup>244</sup> KOYRE, A. (1994), *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, « Galilée et Platon », Paris, Gallimard, p.171.

même la théorie la plus « vulgaire » est donc une théorie, c'est-à-dire une règle d'interprétation des observations. Lorsqu'une réduction se produit, c'est cette théorie qui est invalidée. Elle n'a pas pour autant totalement disparu : tous les enfants croient un jour que le ciel tourne autour de leur maison, mais on peut comprendre d'où venait l'erreur de l'ancienne théorie et ainsi accomplir la transition théorique du géocentrisme vers l'héliocentrisme. Selon les mots de Bachelard, « Il faut accepter pour l'épistémologie le postulat suivant : l'objet ne saurait être désigné comme un objectif immédiat. Il faut accepter une véritable rupture entre la connaissance sensible et la connaissance scientifique. Ce besoin de sentir l'objet, cet appétit d'objets, ne correspondent encore à aucun titre à un état d'esprit scientifique »<sup>245</sup>. En ce sens, comme on l'a déjà remarqué, exiger que le physicalisme soit conforme à l'intuition, c'est rabattre l'opinion sur le vrai, exiger qu'il soit conforme à une intuition plutôt que pertinent selon un critère expérimental.

Ce qui a changé aussi, c'est la perspective dans laquelle on étudiait le ciel : la manière d'envisager l'objet s'est retournée avec le cadre herméneutique qui l'entourait. Ce changement de paradigme décrit par Kuhn affecte le sens même de nos représentations. Dans la théorie du géocentrisme, la Terre contient le prédicat « immobile ». Contester ce prédicat, c'est contester la signification même du concept. Pourtant, le nouveau concept de Terre mobile dans un système solaire et galactique représente un bénéfice théorique certain qui va dans le sens d'une explication holistique des phénomènes physiques. On a ainsi renoncé à l'explication métaphysique qui faisait de la Terre le seul astre du ciel immobile, en vertu d'une faveur divine, pour retenir une explication qui s'insère dans l'ensemble des lois physiques de l'univers.

Autant de points qui rapprochent étonnamment nos deux objets. Bénéfice pratique, gain de rationalité, progrès explicatif : la compréhension des capacités de l'esprit comme autant de fonctions du cerveau nous apporte ce que nous exigeons des découvertes scientifiques. Pourtant, l'état actuel des neurosciences ne permet pas encore un remplacement total de la psychologie. Si l'interprétation donnée par les Churchland de l'épistémologie actuelle de l'homme comme changement de paradigme est exacte, on ne peut pas prévoir selon quelle modalité exacte les sciences élaboreront un nouveau cadre

---

<sup>245</sup> BACHELARD, G. (1975), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, p.239.

théorique pour une identité physicaliste puisque, par définition, le changement de perspective est postérieur au succès de la nouvelle théorie. On doit donc traiter au fur et à mesure les données scientifiques nouvelles, tout en restant conscient que ces tentatives d'élaboration conceptuelles ne recevront leur cohérence que dans un cadre qui n'est pas encore construit : pour nous guider vers une nouvelle compréhension de l'identité nous ne disposons que de notre ancienne théorie de l'esprit et des objections qu'on peut lui faire. L'objet que nous cherchons, la nouvelle manière dont il nous apparaîtra une fois les neurosciences parvenues à maturité, reste à découvrir. La tâche des philosophes, dans cette approche pluridisciplinaire, est de constituer un cadre épistémologique qui rende pensables les distorsions qui affectent les notions en jeu, en repensant à nouveaux frais les concepts ancrés dans la philosophie de l'esprit (âme, substance pensante, esprit, conscience, identité personnelle) à partir des investigations empiriques des neurosciences contemporaines (Changeux, 1983<sup>246</sup> ; Ledoux, Hirst, 1986<sup>247</sup> ; Missa, 1991<sup>248</sup>, 1993<sup>249</sup>, 1999<sup>250</sup> ; Edelman, 1992<sup>251</sup> ; Ferret, 1993<sup>252</sup> ; Jeannerod, 1996<sup>253</sup>, 2002<sup>254</sup>, 2004<sup>255</sup> ; McDowell, 1997<sup>256</sup> ; Bermudez, 1997<sup>257</sup> ; Poirel, 2008<sup>258</sup>). *In fine*, la question même de l'identité vécue pourrait donc être rapportée à une fonction du cerveau (Crick, Koch, 1990<sup>259</sup> ; Crick, 1994<sup>260</sup>, 1997<sup>261</sup> ; Young, Pigott, 1999<sup>262</sup> ; Dehaene, Nakkache, 2001<sup>263</sup>),

<sup>246</sup> CHANGEUX, J.P. (1983), *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard.

<sup>247</sup> LEDOUX, J.E., HIRST, W. (1986), *Mind and brain*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>248</sup> MISSA, J.N. (1991), *Philosophie de l'esprit, sciences du cerveau*, Paris, Vrin.

<sup>249</sup> MISSA, J.N. (1993), *L'Esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, Thèse de Philosophie, Bruxelles.

<sup>250</sup> MISSA, J.N. (1999), *Matière pensante*, Paris, Vrin.

<sup>251</sup> EDELMAN, G.M. (1992), *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob.

<sup>252</sup> FERRET, S. (1993), *Le Philosophe et son scalpel*, Paris, Editions de Minuit.

<sup>253</sup> JEANNEROD, M. (1996), Voir dans le cerveau, *La Recherche*, 289: 22-25.

<sup>254</sup> JEANNEROD, M. (2002), *La Nature de l'esprit*, Paris, Odile Jacob.

<sup>255</sup> JEANNEROD, M. (2004), Les neurosciences et la philosophie, in E. PACHERIE, J. PROUST, *La philosophie cognitive*, Paris, Ophrys.

<sup>256</sup> MCDOWELL, J. (1997), Reductionism and the first person, in J. DANCY, *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell.

<sup>257</sup> BERMÚDEZ, J.L. (1997), Reduction and the self, *Journal of Consciousness Studies* 4 (4-5):458-466.

<sup>258</sup> POIREL, C. (2008), *La neurophilosophie et la question de l'être*, Paris, L'Harmattan.

<sup>259</sup> CRICK, F., KOCH, C. (1990), Towards a neurobiological theory of consciousness, *Seminars in neurosciences*, 2: 263-275.

<sup>260</sup> CRICK, F. (1994), *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*, New-York, Maxwell Macmillan International.

<sup>261</sup> CRICK, F. (1997), The problem of consciousness, *Scientific American*, special issue: Mysteries of mind and brain, 18-26.

<sup>262</sup> YOUNG, B., PIGOTT, S.E. (1999), Neurobiological basis of consciousness, *Archives of Neurology*, 56: 153-157.

décrite comme l'ensemble des contenus mentaux se rapportant à soi et marqués par le schéma d'activation caractéristique des états cérébraux conscients. Cette description matérialiste viendrait alors remplacer la description psychologique de l'identité vécue.

### **3. La conscience de soi, modalité cérébrale possible de l'identité ?**

#### **3.1. La conscience de soi comme propriété émergente du cerveau**

Nous avons déjà rencontré la conscience selon sa modalité complexe de conscience réflexive (Pribram, 1999<sup>264</sup> ; Tagini, Raffione, 2009<sup>265</sup>) et proposé alors qu'elle soit responsable de la dualité de mon expérience identitaire selon que je la rapporte à un vécu en première personne ou à un concept connaissable en troisième personne. Dans la première perspective, il faudrait concevoir la conscience d'après les données phénoménales de l'introspection (Shoemaker, 1996<sup>266</sup> ; Zahavi, 2000<sup>267</sup>, 2003<sup>268</sup>, 2004<sup>269</sup>, 2005<sup>270</sup>, 2007<sup>271</sup>, 2008<sup>272</sup>). Dans la seconde perspective, l'identité serait composée d'éléments objectifs, accessibles en troisième personne, ce qui serait conforme à une conception physicaliste de l'identité. Si cette composante élémentaire de l'identité vécue est réductible à une activité cérébrale, nous disposerons d'un premier fondement dans une

---

<sup>263</sup> DEHAENE, S., NAKKACHE, L. (2001), Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework, *Cognition*, 79: 1-37.

<sup>264</sup> PRIBRAM, K.H. (1999), The self as me and I, *Consciousness and Cognition*, 8 (3): 385-386.

<sup>265</sup> TAGINI, A., RAFFIONE, A. (2009), The I and the me in self-awareness: a neurocognitive hypothesis, *Cognitive Processing*.

<sup>266</sup> SHOEMAKER, S. (1996), *The First-person perspective and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>267</sup> ZAHAVI, D. (2000), *Exploring the Self, philosophical and psychological perspectives on Self-Experience*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

<sup>268</sup> ZAHAVI, D., THOMPSON, E. (2003), *The problem of consciousness*, Calgary, University of Calgary Press.

<sup>269</sup> ZAHAVI, D. (2004), Phenomenology and the project of naturalization, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4): 331-347.

<sup>270</sup> ZAHAVI, D. (2005), *Subjectivity and Selfhood: investigating the first person*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>271</sup> ZAHAVI, D. (2007), First personal, self reference and the self as subject, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 600-603.

<sup>272</sup> ZAHAVI, D., GALLAGHER, S. (2008), *The phenomenological mind*, Londres, Routledge.

conception physicaliste de l'identité vécue. Nous proposons alors de considérer la conscience de soi comme une modalité cérébrale de l'identité vécue (Garrett, 2002<sup>273</sup>).

On admet volontiers que le singe ou le chien puissent être conditionnés par l'homme, que leur comportement découle d'une séquence d'apprentissages par l'habituation. On accepte de réduire leur fonctionnement comportemental à une causalité cérébrale régie par l'instinct et les lois de la nature (Place, 1956<sup>274</sup>, 1988<sup>275</sup> ; Pinkas, 1995<sup>276</sup> ; Pillon, 2008<sup>277</sup>). On rechigne pourtant dès qu'il s'agit de l'homme. L'apprentissage de l'enfant, dit-on, relève de la compréhension, de l'intelligence, et non de la simple répétition. De même, le comportement de l'adulte n'est pas seulement régi par des lois physiques au même titre que le mouvement d'une pierre est régi par les lois de la chute des corps. La raison en serait que l'homme est un animal particulier, doté d'une *conscience*. Il nous faut donc déterminer ce que recouvre la conscience et si on peut lui trouver un corrélat neuronal (Baars, 1988<sup>278</sup>, 2003<sup>279</sup>, 2005<sup>280</sup> ; Vogt, Laureys, 2005<sup>281</sup> ; Laureys, 2005<sup>282</sup>) tel qu'il serait accessible en troisième personne, y compris chez des patients cérébro-lésés incapables de manifester leur conscience par le comportement, comme nous le verrons dans le cas des patients en locked-in syndrome (chapitre, 8 ; Owen *et al.*, 2006<sup>283</sup>, 2007<sup>284</sup> ; Soddu *et al.*, 2009<sup>285</sup> ; Sorger *et al.*, 2009<sup>286</sup> ; Stins *et al.*, 2009<sup>287</sup> ; Monti, 2009<sup>288</sup>).

<sup>273</sup> GARRETT, B. (2002), *Personal identity and self consciousness*, Londres, Routledge.

<sup>274</sup> PLACE, U.T. (1956), Is consciousness a brain process?, *British Journal of Psychology*, 47: 44-50.

<sup>275</sup> PLACE, U.T. (1988), Thirty years on: Is consciousness still a brain process?, *Australian Journal of Philosophy*, 66(2): 208-219.

<sup>276</sup> PINKAS, D. (1995), *Matérialité de l'esprit*, Paris, La Découverte.

<sup>277</sup> PILLON, J. (2008), *Neurosciences cognitives et conscience*, Lyon, Chronique Sociale.

<sup>278</sup> BAARS, B.J. (1988), *A cognitive theory of consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>279</sup> BAARS, B.J. (2003), Brain, conscious experience and the observing self, *Trends in Neurosciences*, 26(12): 671-675.

<sup>280</sup> BAARS, B.J. (2005), One not two neural correlate of consciousness, *Trends in Cognitive Sciences*, 9(6): 46-52.

<sup>281</sup> VOGT, B.A., LAUREYS, S. (2005), Posterior cingulate, precuneal and retrosplenial cortices: cytology and components of the neural network correlates of consciousness, *Progress in Brain Research*, 150: 205-216.

<sup>282</sup> LAUREYS, S. (2005), The neural correlate of (un)awareness: lessons from the vegetative state, *Trends in Cognitive Science*, 9(12): 556-559.

<sup>283</sup> OWEN, A.M., COLEMAN, M.R., BOLY, M., DAVIS, M.H., LAUREYS, S., PICKARD, J.D. (2006), Detecting awareness in the vegetative state, *Science*, 313(5792): 1402.

<sup>284</sup> OWEN, A.M. (2007), Using functional magnetic resonance imaging to detect covert awareness in the vegetative state, *Archives of Neurology*, 64(8): 1098-1102.

La conscience de soi se donne d'abord comme sentiment intérieur de soi : pouvoir dire « je » en étant au fait que cette déclaration émane de soi et atteste une identité propre. Elle se distingue, comme contenu propre, de la simple capacité de se prendre pour objet, que nous appellerons conscience réflexive. La position épistémologique correspondant à la conscience réflexive est celle d'un sujet qui se prend lui-même pour objet sans se défaire de sa position première de sujet. Mais la conscience de soi recouvre parfois une acception plus précise que l'on se donne sitôt qu'on invoque la notion d'inconscience : est inconscient le patient évanoui, l'enfant qui évalue mal un danger et celui qui agit sous l'emprise d'une drogue. Si l'on devait trouver un point commun à ces trois situations, c'est l'absence de la capacité à rendre compte à leur juste valeur de tous les composants d'une situation dans laquelle on se trouve. La personne évanouie en représente le degré extrême : elle ne sait tout simplement pas qu'elle se trouve sur un lit d'hôpital. Le drogué ne sait pas ce qu'il fait dans un autre sens : sa perception est altérée de sorte que ses choix ne sont pas représentatifs d'un comportement sain. Dans le troisième cas, l'enfant est mal conscient : sa conscience manque de finesse et de ce fait, échoue à rendre correctement compte de tous les éléments d'une situation. La conscience caractérise donc un état mental d'attention particulière, aussi bien à mon environnement (extérieur) qu'à mes états mentaux (intérieurs). Elle n'est donc pas positivement un contenu de pensée mais une qualité de certains contenus. En ce sens, le vécu identitaire, compris comme conscience de soi, pourrait renvoyer à un état mental particulier, portant sur des contenus mentaux. On distingue alors la conscience de soi comme attention particulière au fait d'exister, sans que cela recouvre de contenu déterminé, de la conscience de soi comprise comme la méditation d'un contenu égocentré (par exemple, mon humeur présente, mon caractère ou mon image).

---

<sup>285</sup> SODDU, A., BOLY, M., NIR, Y., NOIRHOMME, Q., VANHAUDENHUYSE, A., DEMERTZI, A., ARZI, A., OVADIA, S., STANZIANO, M., PAPA, M., LAUREYS, S. (2009), Reaching across the abyss: recent advances in fMRI and their potential relevance to disorders of consciousness, *Progress in Brain Research*, 177: 261-274.

<sup>286</sup> SORGER, B., DAHMEN, B., REITHLER, J., GOSSERIES, O., MAUDOUX, A., LAUREYS, S., GOEBEL, R. (2009), Another kind of BOLD response: answering multiple-choice questions via online decoded single-trial brain signals, *Progress in Brain Research*, 177: 275-292.

<sup>287</sup> STINS, J.F., LAUREYS, S. (2009), Thought translation, tennis and Turing tests in the vegetative state, *Phenom. Cognitive Science*, 8.

<sup>288</sup> MONTI, M.M. (2009), Willful modulation of brain activity in disorders of consciousness, *The New England Journal of Medicine*, 362(7): 648-649.

Si la conscience réflexive permet au sujet un vécu identitaire, en ce sens qu'il se constitue comme objet de pensée pour lui-même, définir le vécu identitaire par la méditation de soi semble repousser la détermination d'une activité cérébrale propre à la conscience de soi. De sorte que nous nous concentrerons d'abord sur la conscience de soi comme état mental particulier sans contenu déterminé. Une première implication forte de cette définition est que la conscience de soi ne renverrait pas à « quelque chose » au sens substantiel du terme mais une propriété spécifique, dont la nature reste à préciser, affectant certaines activités cérébrales. La conscience ainsi définie n'a plus rien à voir avec le petit homme dirigeant l'automate-corps. On évite ainsi de repousser le problème de l'origine de la conscience (Dennett, 1993<sup>289</sup> ; cité Chapitre 3). La conscience ce n'est pas *moi*, c'est la manière dont je m'apparais et dont je me rapporte à moi-même : je ne suis pas ma conscience mais je ne sais qui je suis que grâce à la conscience réflexive, qui me permet de faire l'expérience d'une conscience de soi comme propriété phénoménale de certains contenus mentaux. En la rapportant à ses conditions physiologiques, on conçoit la conscience réflexive, condition d'une conscience de soi élaborée, comme le résultat d'une évolution progressive du système nerveux central des espèces animales complexes. Si c'est bien le cas, c'est une propriété du cerveau qui est apparue assez tard. Cela signifie deux choses : qu'elle requiert un niveau de spécialisation élevé du cerveau et qu'elle n'est pas indispensable à la vie, du moins pas sous la forme réflexive que nous lui connaissons. On doit donc envisager la possibilité que la conscience ne soit qu'une propriété secondaire des états cérébraux, en dépit de son importance à nos yeux et de l'avantage qu'elle semble conférer à l'espèce humaine.

Quel rôle accorder à la conscience de soi dans le vécu identitaire ? La conscience joue d'abord comme instance unificatrice du sujet. En ce sens, avoir conscience d'une situation nous permet de la saisir dans sa globalité : j'entends le pianiste jouer et je sais que le pianiste que je regarde est aussi le même que celui que j'entends. Sans elle, notre perception sensorielle resterait fragmentée et nous évoluerions dans un monde qui n'aurait pas la cohérence que nous lui connaissons. Certains troubles de la conscience affectent ainsi la cohérence des perceptions, qu'il s'agisse d'une fragmentation de la perception du monde, de l'identité personnelle ou encore du schéma corporel ; nous y reviendrons par la

---

<sup>289</sup> DENNETT, D.C. (1993), *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, p.53, note 2.

suite. La conscience réflexive, c'est aussi ce qui me permet d'unifier plusieurs perspectives centrées sur moi (première et troisième personne) et, ainsi, de me reconnaître quand j'apparais dans un miroir. Là aussi, il est intéressant de constater qu'une telle conscience de soi n'est pas acquise à la naissance : il y a un « stade du miroir ». On se rappelle les mots de Kant « Auparavant [l'enfant] ne faisait que se sentir, maintenant il se pense »<sup>290</sup> : la conscience réflexive est un rapport élaboré à soi. Les études sur le schéma corporel ont révélé la même construction progressive d'une image cohérente et unifiée de mon propre corps (Maine de Biran, 1982<sup>291</sup>). D'après Condillac (1984), c'est même du corps qu'émerge la première expérience de réflexivité : lorsqu'un enfant presse ses mains l'une contre l'autre, il n'identifie aucun corps étranger, c'est à la fois lui qui touche et qui est touché ; de là naît l'expérience réflexive première, « je me touche » : « [On] apprend donc à reconnaître son corps, et à se reconnaître dans toutes les parties qui le composent, parce qu'aussitôt qu'on porte la main sur l'une d'elles, le même être sentant se répond en quelque sorte de l'une à l'autre : c'est moi »<sup>292</sup>. La conscience réflexive, qui nous permet d'unifier une conscience de soi et sur laquelle s'appuie notre sentiment d'identité, pourrait bien n'être que la configuration cérébrale correspondant à l'expérience réflexive, comme on l'exprimait conceptuellement ci-dessus : la position d'un sujet qui se saisit à la fois comme sujet et objet de sa pensée. Si cette posture cognitive repose sur un certain type d'activité cérébrale, au sens où des états mentaux reposeraient sur des états cérébraux, alors rien n'interdit de penser que tous les phénomènes qui relèvent de la conscience réflexive partagent un même fondement neurologique. Si c'est bien le cas, on devrait pouvoir trouver des pathologies de la conscience comme fonction unificatrice, qui entraîneraient des troubles du vécu identitaire.

### 3.2. Troubles de la conscience de soi, troubles de l'identité ?

Si l'identité personnelle se construit par l'activité cérébrale de la conscience de soi, cela devrait impliquer que tout trouble de la conscience de soi entraîne aussi un trouble du vécu identitaire. Or la clinique nous montre qu'une conscience de soi fragmentée, partielle ou altérée, n'implique pas toujours un trouble du vécu identitaire conscient ou la scission

<sup>290</sup> KANT, E. (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984, I, 1, p.17.

<sup>291</sup> MAINE DE BIRAN, P. (1982), *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Tisserand, VIII, p.381.

<sup>292</sup> CONDILLAC, E.B. (1984), *Traité des sensations*, Paris, Fayard, II, 5, p.105.



du sujet. Chez des patients hémiparétiques ou hémiparétiques, on a parfois constaté une absence totale de conscience du handicap (anosognosie) : si on les interroge, ces patients nient être atteints d'un quelconque handicap et finissent par s'énerver si l'on insiste. Ces anosognosies vont jusqu'au déni de réalité : ainsi, confronté à la tâche de soulever un plateau chargé d'un verre d'eau, le patient place sa main valide à une extrémité du plateau et renverse inévitablement le verre, son autre main ne pouvant compenser l'élévation déséquilibrée du plateau. Le patient n'a pas corrigé sa préhension en décalant, par exemple, sa prise vers le milieu du plateau pour le soulever d'une seule main : il considère que son corps fonctionne des deux côtés et agit en conséquence. Conformément à son sentiment vécu d'une identité corporelle préservée, et malgré le *feedback* visuel du plateau renversé, le patient affirme avoir réussi l'exercice (Ramachandran, 1995<sup>293</sup> ; Ramachandran, Blakeslee, 1998<sup>294</sup>). Les chercheurs ont confirmé que les patients en question mentaient en toute bonne foi.

De la même façon, le patient hémiparétique<sup>295</sup> (incapable de rendre compte consciemment de tout *stimulus* appliqué à l'hémicorps controlatéral à la lésion) peut se cogner de manière répétée à cause de son handicap et expliquer ces accidents par sa maladresse sans prendre conscience de sa pathologie. Son cerveau semble combler les vides pour restituer une explication cohérente tout en ignorant un handicap majeur. La conscience de soi, telle qu'elle est vécue par le patient, est alors erronée lorsqu'on la rapporte à la réalité du patient, tel qu'il se donne pour les médecins, en troisième personne. Cependant, il faut noter que de tels troubles apparaissent uniquement en cas de lésion corticale ou sous-corticale et non de lésion sensorielle : une lésion du nerf optique ou de l'aire de projection du thalamus vers le cortex n'entraînent pas d'anosognosie du déficit visuel. Ces patients sont par ailleurs conscients de leur identité civile, ne présentent ni désorientation spatio-temporelle, ni trouble de la reconnaissance des lieux et personnes proches : leur trouble concerne uniquement leur identité corporelle. On est donc ici dans la situation typique d'une refonte du concept par l'interaction de la philosophie et des

---

<sup>293</sup> RAMACHANDRAN, V.S. (1995), Anosognosia in parietal lobe syndrome, *Consciousness and Cognition*, 4: 22-51.

<sup>294</sup> RAMACHANDRAN, V.S., BLAKESLEE, S. (1998), *Phantoms in the brain, human nature and the architecture of the mind*, Londres, Fourth Estate.

<sup>295</sup> JEANNEROD, M. (2007), *L'homme sans visage et autres récits de neurologie quotidienne*, Paris, Odile Jacob, pp.51-52.

neurosciences : à l'unité du concept philosophique d'identité personnelle comme rapport d'évidence holistique du sujet à son existence corporelle dans un milieu défini, répond une pluralité de troubles cognitifs qui nous pousse à diviser l'identité. Ici, on distinguera l'identité personnelle comprise comme la capacité de se rapporter à soi-même en troisième personne, comme à une entité définie par des informations civiles (nom, date de naissance, lieu de résidence, état civil), et l'identité personnelle vécue en première personne, comprise comme la capacité de reconnaître ce corps comme mien, au sein d'un schéma corporel unifié et conforme à sa réalité physiologique.

Les troubles de la conscience de soi révèlent une dimension particulière de l'expérience identitaire : la reconnaissance d'éléments comme étant *siens propres* (que ce soit mon corps, mes souvenirs ou mes proches). L'appropriation de données comme faisant partie de mon identité (dont on peut faire l'hypothèse qu'elle repose sur un sentiment de familiarité par exemple) semble correspondre au vécu psychologique de l'état mental caractérisant la conscience de *soi*. Plusieurs situations pathologiques soulignent le rôle de cette capacité. Ainsi, dans le syndrome de Capgras, le patient considère un de ses proches comme un imposteur étant le sosie parfait de celui dont il a pris la place : on peut rapporter ce trouble à l'absence de ce sentiment particulier de familiarité qui induit les patients en erreur. Au contraire, dans le syndrome de Fregoli, tous les individus sont identifiés comme étant un seul individu : la reconnaissance se base alors uniquement sur une hyper-familiarité. En cherchant à concevoir la conscience de soi comme une activité cérébrale, on précise ainsi que cette activité cérébrale se donnerait, en première personne, sous la forme d'un sentiment de reconnaissance. Cependant, cette reconnaissance pourrait ne pas parvenir à la conscience. C'est le cas chez certains patients incapables de reconnaître des visages (prosopagnosie). Si on les interroge, ils disent ne pas savoir s'ils connaissent ou non la personne qu'on leur présente. Pourtant, on a pu mettre en évidence une réaction épidermique à chaque fois que le sujet était présenté à une personne connue (Klein *et al.*, 2008<sup>296</sup>). On en déduit que la reconnaissance a bien eu lieu cérébralement mais à un niveau inaccessible à la conscience du patient. De même, cette capacité de reconnaissance, si elle repose sur une activité cérébrale, pourrait dysfonctionner en cas de lésion localisée. C'est ce que suggèrent certaines études menées

---

<sup>296</sup> KLEIN, S.B., GABRIEL, R.H., GANGI, C.E., ROBERTSON, T.E. (2008), Reflections on the self: a case study of a prosopagnosic patient, *Social Cognition*, 26(6): 766-777.

sur la maladie d'Alzheimer (Salmon *et al.*, 2005<sup>297</sup>, 2008<sup>298</sup>). Chez ces patients, l'aire cérébrale associée à la reconnaissance de ce qui m'est propre étant lésée, seule l'aire cérébrale associée au sentiment de familiarité guiderait les jugements identitaires des patients. Là encore, l'interaction du concept philosophique avec des troubles physiologiques spécifiques permet de préciser en retour la notion théorique, en distinguant, dans l'expérience identitaire, la reconnaissance de ce qui m'est propre de la reconnaissance de ce qui m'est seulement familier. Que l'on soit capable de proposer un fondement cérébral à des aspects psychologiques du vécu identitaire semble confirmer la possibilité d'interpréter la conscience de soi comme une activité cérébrale spécifique, quoiqu'on soit peut-être amené à préciser le concept, voire à le reformuler, en fonction des observations cliniques.

### 3.3. La transparence de l'esprit en question

Les opposants au réductionnisme (Nagel, 1974<sup>299</sup> ; Jackson, 1990<sup>300</sup>) arguent que réduire la conscience de soi à une donnée objective manquerait fondamentalement la réalité identitaire telle que seule l'introspection peut m'en donner l'expérience. Il existe au moins trois manières de contester la pertinence de l'introspection comme mode de connaissance de la conscience. Dans la perspective éliminativiste, on peut d'abord attaquer le critère d'immédiateté comme inadéquat pour prouver la véracité d'une connaissance ; on peut ensuite émettre l'hypothèse qu'il serait possible de nous tromper dans la perception intime que nous avons de nos états mentaux ; enfin, on peut soulever la question de la division hémisphérique en déplaçant légèrement la question vers une transparence du cerveau droit au cerveau gauche. Mais la manière la plus évidente consiste encore à exposer des cas de dissociation de la conscience et des états mentaux, autrement dit, ces cas où ce que le patient sait de lui-même ne correspond pas à ce qu'il exprime.

---

<sup>297</sup> SALMON, E., RUBY, P., PERANI, E., KALBE, S., LAUREYS, S., ADAM, S., Collette, F. (2005), Two aspects of impaired consciousness in Alzheimer' Disease, *Progress in Brain Research*, 150: 287-298.

<sup>298</sup> SALMON, E., D'ARGEMBEAU, A., BASTIN, C., FEYERS, D., PHILLIPS, C., LAUREYS, S., MAQUET, P., COLLETTE, F. (2008), Imagerie cérébrale de la réflexion sur soi, *Revue Médicale de Liège*, 63: 458-461.

<sup>299</sup> NAGEL, T. (1974), What is it like to be a bat?, *Philosophical Review*, 83: 435-50.

<sup>300</sup> JACKSON, F. (1990), Epiphenomenal *qualia*, in W. LYCAN, *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, pp.469-477.

Patricia Churchland (1999<sup>301</sup>) rapporte une expérience qui a eu lieu au Health Sciences Center de Winnipeg : un ancien professeur de médecine victime d'une attaque cérébrale ayant affecté ses structures limbiques présentait un symptôme étrange : il souffrait de pleurs fréquents et inexplicables, sans toutefois ressentir la moindre tristesse. Lors des crises, son visage devenait soudain triste, les larmes coulaient et il était agité de sanglots. Le patient, excédé, rapportait dans une voix entrecoupée de sanglots qu'il ne se sentait absolument pas triste et qu'il était au contraire très en colère de ce qui lui arrivait. Il « n'avait pas envie » de pleurer : son comportement et son vécu introspectif étaient complètement dissociés. Le patient se disait exaspéré ou seulement dans un état mental indifférent mais jamais triste ou déprimé au moment des crises. Un tel cas est de nature à nous plonger dans la perplexité si nous affirmons avec la même conviction que Descartes que l'esprit est transparent à lui-même. Comment concilier des états mentaux contradictoires et pourtant simultanés ? Que croire des manifestations de la tristesse ou de la colère ? De quoi au juste le patient est-il ici conscient à propos de son état interne ? On objectera que le patient reste lucide puisqu'il identifie les deux émotions : en ce sens son état interne n'a pas de secret pour lui, mais en ce sens seulement car, pour tout le reste, le patient n'y comprend rien lui-même. Il ne *se* comprend plus. C'est là la situation de décrochage qui nous intéresse.

Lorsque Descartes affirme que l'esprit se connaît parfaitement lui-même, il entend que nos perceptions internes ont valeur de connaissances. En droit, on devrait donc pouvoir schématiser une telle intériorité par la perception correcte d'un état mental. La tristesse comme la colère sont des états mentaux mais, dans le cas qui nous occupe, le patient ne reconnaît que la colère comme son état mental, bien qu'il admette manifester tous les signes comportementaux habituellement rattachés à la tristesse. Lorsqu'il nie catégoriquement son implication dans la tristesse, il reforme une unité transparente de la conscience autour d'un seul état mental mais, quand on le remet en présence de « sa » tristesse, il se trouve face à lui-même comme face à un sentiment étranger : il ne sait pas rendre compte d'un état qui est manifestement le sien sans qu'il ne le reconnaisse, ni ne le vive comme tel. On comprend que la question de l'identité vécue en première personne soit concernée par ce genre de troubles : on peut admettre assez facilement qu'il se passe

---

<sup>301</sup> CHURCHLAND, P.S. (1999), *Neurophilosophie, vers une science unifiée de l'esprit et du cerveau*, Paris, PUF.

sans arrêt un grand nombre de phénomènes dans mon cerveau sans que j'en aie conscience, mais que mon comportement soit contradictoire avec l'état mental que j'éprouve, c'est là une difficulté bien plus grande pour la constitution d'une identité cohérente. Faut-il penser que l'émotion-parasite provient d'un simple dysfonctionnement cérébral ou que le sujet éprouve bel et bien cette tristesse mais sans avoir accès à la configuration neuronale qui lui permettrait de reconnaître ce sentiment comme sien ? Il est difficile de répondre mais le cas suffit, d'une part, à faire vaciller l'idée selon laquelle la perception quasi-instantanée que l'on a de notre état interne (en l'occurrence mental) est forcément juste et, d'autre part, à faire valoir que la conscience serait un élément aussi important que l'appropriation (reconnaissance d'un vécu comme le sien propre) dans la constitution des éléments identitaires.

Une autre expérience a soulevé la question de l'unité de la conscience et du dédoublement de l'identité à partir de la section du corps calleux évoquée précédemment : en résulterait-il deux identités coexistantes au sein du sujet et correspondant chacune à un hémisphère ? Une des plus anciennes théories sur la cartographie du cerveau postule une latéralisation des fonctions. Chaque hémisphère serait chargé d'un certain nombre de fonctions exclusives et la communication entre les deux parties du cerveau passerait principalement par le corps calleux. L'idée de sectionner le corps calleux est apparue lorsqu'on s'est rendu compte que les épileptiques voyaient leur cas s'aggraver lorsque la crise se « propageait » d'un hémisphère à l'autre. En stoppant la communication, on enravait la propagation. Ce sont R. Meyers et R. Sperry (1950<sup>302</sup>) qui ont découvert qu'ils pouvaient apprendre sélectivement une tâche à un hémisphère du cerveau d'un chat pendant que l'autre hémisphère continuait de l'ignorer. Pour cela, ils sectionnaient non seulement les commissures mais aussi le chiasma optique de sorte que les informations visuelles de l'hémi-champ visuel droit étaient projetées seulement vers l'hémisphère gauche. Il suffisait ensuite de masquer un hémi-champ pour n'envoyer le signal visuel qu'à un hémisphère. Lorsqu'on a adapté cette technique à l'homme, on s'est aperçu que l'image du mot « cuiller » projetée dans l'hémisphère droit (donc dans l'hémi-champ visuel gauche) permettait à l'individu de saisir effectivement une cuiller de la main

---

<sup>302</sup> MYERS, R.E., SPERRY, R.W. (1950), Interhemispheric communication through the corpus callosum: mnemonic carry-over between the hemispheres, *Archives of Neurology and Psychiatry*, 80: 298-303.

gauche (réponse motrice) parmi d'autres objets alors même qu'il affirmait n'avoir rien vu (réponse verbale ; Gazzaniga *et al.*, 1962<sup>303</sup>, 1965<sup>304</sup>). L'hémisphère gauche n'aurait donc rien vu et serait incapable, en l'absence du corps calleux, d'obtenir cette information de l'hémisphère droit qui a perçu le mot. En revanche, l'hémisphère droit aurait perçu le mot mais, à cause de son rôle mineur dans la verbalisation, il serait incapable de produire l'énonciation correspondante alors même qu'il serait capable d'orienter l'action de façon cohérente pour saisir l'objet correspondant au mot projeté.

En ce qui concerne notre concept d'identité vécue, faut-il en déduire que les patients ayant deux hémisphères non reliés ont aussi deux consciences ? Ont-ils deux identités ? Si on peut affirmer que l'hémisphère gauche est le plus spécialisé dans le langage (pour 90% des droitiers et 70% des gauchers ; Pujol *et al.*, 1999<sup>305</sup>), peut-on conclure que, les deux hémisphères étant séparés, on est confronté à deux individus ? En réalité, il n'est pas nécessaire d'en revenir à l'hypothèse d'une instance unifiée et métaphysique qui chapeauterait les deux hémisphères pour produire la conscience. Si la conscience correspond bien à un type d'activation cérébrale, alors il est fort probable que cette capacité des états cérébraux à être conscients soit partagée indifféremment par les deux hémisphères, quoique dans des domaines différents. Comme on l'a vu, un patient souffrant de certaines lésions définitives d'une zone corticale visuelle n'aura plus de perceptions visuelles, il ne pourra donc plus être conscient de perceptions visuelles gérées par la zone affectée. Il demeure cependant conscient de l'autre champ visuel ou d'autres perceptions : sa conscience n'est donc pas globalement affectée mais seulement pour des fonctions très localisées (perception des couleurs, ou des formes par exemple). De même, un patient peut ne recevoir des informations visuelles que dans l'hémisphère droit et en être conscient. La conscience ne nécessite donc pas une instance centralisée et unique. Cela explique aussi pourquoi le cerveau droit n'a pas fondamentalement besoin « d'être conscient » de ce qui se passe dans le cerveau gauche : ce qui est conscient c'est un message particulier plutôt qu'un état cérébral global. De ce point de vue, le cerveau

---

<sup>303</sup> GAZZANIGA, M.S., BOGEN, J.E., SPERRY, R.W. (1962), Some functional effect of sectioning the cerebral commissures in man, *National Academy of Science of the USA, Biological Sciences*, 48: 1765-1769.

<sup>304</sup> GAZZANIGA, M.S., BOGEN, J.E., SPERRY, R.W. (1965), Observations on visual perception after disconnexion of the cerebral hemispheres in man, *Brain*, 88: 221-236.

<sup>305</sup> PUJOL, J., DEUS, J., LOSILLA, J.M., CAPDEVILLA, A. (1999), Cerebral lateralization of language in normal left-handed people studied by functional MRI, *Neurology*, 52(5): 1038.

fonctionne : il n'est pas une personne mais un organe. La conscience ne correspond peut-être qu'à la signature électrique d'un message particulièrement puissant qui lui permet de s'imposer comme prioritaire sur les autres états mentaux gérés par le système nerveux (Dennett, 1991<sup>306</sup>).

Vu sous cet angle, le cerveau ressemble fort à l'organe manquant chez Aristote : dans le *De Anima*, on a vu qu'Aristote fait le tour des facultés sensorielles en les reliant à des organes mais il achoppe sur la *phantasia*. Cette faculté qui accompagne mes pensées et me permet de « voir » Virginie alors qu'elle est absente ; mais aussi cette faculté qui fonctionne comme un sens commun et me permet d'unifier les autres perceptions sensorielles ; cette faculté qui fait que nous sentons que nous sentons quand nous sentons (autrement dit la conscience réflexive), la seule faculté à multiples facettes à laquelle ne correspond aucun organe dans le corps humain. La vue a l'œil, l'ouïe a l'oreille : la *phantasia* n'aurait-elle pas le cerveau ? Le centre nerveux le plus sophistiqué centralise en effet des fonctions variées, allant de la centralisation des perceptions sensorielles au contrôle moteur, de la production d'états mentaux à leur reconnaissance consciente : c'est pourquoi on lui rattache tant d'effets divers. « Il faut savoir que le plaisir, la joie, le rire, les jeux comme le chagrin, la peine, le mécontentement et la frustration proviennent seulement du cerveau. C'est surtout grâce à lui que nous pouvons penser, comprendre, voir et entendre, que nous distinguons le laid du beau, le mauvais du bon, l'agréable du désagréable », écrivait Hippocrate<sup>307</sup>. Le cerveau, organe de l'esprit : de la perception, du jugement, des émotions et de la pensée, s'insère donc au plus juste dans la perspective d'une science qui se donne pour tâche de comprendre les fonctionnements physiques de fonctions seulement nommées par la psychologie.

\*

L'analyse de cette troisième difficulté nous a permis de poser le cadre théorique de notre approche de l'identité. Quoique nous ne disposions pas, pour le moment, des données scientifiques qui permettraient d'affirmer positivement une équivalence entre le

---

<sup>306</sup> DENNETT, D. (1991), *Consciousness explained*, Boston, Little Brown.

<sup>307</sup> HIPPOCRATE (1840), *Maladie sacrée*, trad. E. Littré, Paris, Baillière, VI, §14.

---

vécu identitaire psychologique et un état physiologique, comme un état cérébral, nous avons dégagé plusieurs raisons pouvant justifier une conceptualisation physicaliste de l'identité. D'une part, il est raisonnable de penser que le mouvement de naturalisation progressive des concepts anciennement rapportés à une causalité immatérielle devrait, à terme, affecter aussi la subjectivité. D'autre part, méthodologiquement, il semble qu'une philosophie des sciences ait tout à gagner à forger ses concepts à l'épreuve des situations empiriques dont ils doivent rendre compte. Enfin, et c'est sur ce plan que la réduction théorique nous semble le plus incontestable, l'efficacité thérapeutique que permet une conception physicaliste de l'identité est inaccessible à toute conception séparant radicalement la causalité psychologique de la causalité physiologique. De sorte que, dans la suite de ce travail, nous nous attacherons à proposer (1) une conceptualisation expérimentale de la notion d'identité à partir de l'étude empirique de deux troubles identitaires, (2) qui puisse intégrer le vécu subjectif dans une explication physicaliste et (3) répondre, dans ce même cadre, aux enjeux sous-jacents de la moralité et de la liberté de la volonté.





## Partie II : Identité et Temps

Nous avons structuré la question de l'identité humaine à partir de trois lignes de tension : (1) penser l'identité diachronique comme devenir plutôt que comme invariabilité, (2) penser l'identité d'un être toujours déjà incarné, (3) penser l'identité au croisement du vécu psychologique et d'une connaissance physiologique. Il nous faut donc proposer une conception de l'identité telle qu'elle puisse répondre à ces trois difficultés dont la première concerne les rapports de l'identité et du temps, la seconde interroge les rapports de l'identité et du corps et la troisième consiste en un principe méthodologique que nous devons donc penser de front avec chacune des deux premières. Dans cette seconde partie, nous nous attacherons à résoudre la première de ces difficultés en respectant le principe méthodologique constitué par la troisième.

Ayant montré que la définition logique de l'identité diachronique, comme relation d'invariabilité stricte à soi-même (modèle de la continuité stricte), ne correspondait pas au vécu subjectif d'un être en devenir, nous nous attacherons, dans cette seconde partie, à proposer une nouvelle conception de l'identité diachronique, en nous appuyant à la fois sur l'expérience vécue en première personne du sujet psychologique et sur la connaissance des structures cérébrales pouvant rendre compte de ce vécu dans une théorie physicaliste de l'identité. Pour cela, nous proposerons de dégager un rapport au temps spécifique, non continu mais plastique, condition de l'expérience identitaire de la reconnaissance de soi. Nous définirons alors l'identité vécue comme l'expérience d'une temporalité propre, par laquelle le sujet se constitue comme individualité en devenir. Conformément à notre principe méthodologique, nous confronterons ensuite ce concept théorique à une situation empirique mettant en cause un trouble de l'identité diachronique. Grâce à une expérimentation menée auprès de patients atteints de la maladie d'Alzheimer, nous démontrerons empiriquement que (1) le vécu identitaire peut se maintenir en l'absence d'un rapport continu au temps autobiographique – ce qui serait impossible si l'identité nécessitait une continuité stricte de son objet – (2) qu'il se maintient alors sous la forme de reconnaissances de soi ponctuelles intégrées à un projet identitaire en devenir – plutôt que sous la forme d'une identité cumulative résultant d'une continuité narrative figée – et (3) qu'il semble reposer fondamentalement sur le vécu corporel.



## Chapitre 4 : Du critère de continuité objective à l'identité comme construction subjective

Le premier problème que nous devons affronter concerne l'inscription de mon identité dans le temps. Dans une conception logique, l'identité diachronique a été pensée comme une continuité stricte, une invariabilité nécessaire de l'objet, adossée à une ontologie atemporelle (Williams, 1956<sup>308</sup>, Nerlich, 1958<sup>309</sup>). Dans ce chapitre, nous voudrions montrer que le critère de la continuité stricte pour définir l'identité diachronique s'applique mal au vivant, aussi bien dans son acception physique que dans son acception mentale. En effet, le corps change en permanence : il ne saurait fonder objectivement une identité diachronique (Pradeu *et al.*, 2006<sup>310</sup>, 2010<sup>311</sup> ; Carosella, Pradeu, 2010<sup>312</sup>). On pourrait donc chercher à fonder cette permanence dans une propriété mentale, par exemple la mémoire autobiographique, qui, parce qu'elle serait la conservation cumulative de mon passé, fonderait une continuité ontologique assurant mon identité diachronique (Shoemaker, 1959<sup>313</sup> ; Morreall, 1981<sup>314</sup>). Pourtant, il faudrait alors qu'aucun élément ne soit perdu, qu'aucun oubli ne rompe cette continuité, sous peine de perdre l'unité du sujet ainsi défini. Une telle définition ne semble pas correspondre à l'expérience que chacun fait de son identité et condamnerait tous les patients atteints de troubles de la mémoire à perdre tout vécu identitaire. De sorte que penser l'identité vécue comme un fil ininterrompu serait voué à l'échec. Nous proposerons d'y substituer un modèle naturaliste, tenant compte de ces apories, en réinterprétant le fonctionnement de l'identité vécue non plus comme un processus linéaire et cumulatif objectif mais comme un processus psychologique, à la fois plastique et dynamique, qui s'articule autour des deux notions de projet et de reconnaissance de soi.

<sup>308</sup> WILLIAMS, B. (1956), Personal identity and individuation, *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, in B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

<sup>309</sup> NERLICH, G.C. (1958), Sameness, difference and continuity, *Analysis*, 18: 144-149.

<sup>310</sup> PRADEU, T., CAROSELLA, E., SAINT-SERNIN, B., DEBRU, C. (2006), *L'identité ? Soi et non-soi, individu et personne*, Paris, PUF.

<sup>311</sup> PRADEU, T. (2010), *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Paris, Vrin.

<sup>312</sup> CAROSELLA, E., PRADEU, T. (2010), *L'identité, la part de l'autre*, Paris, Odile Jacob.

<sup>313</sup> SHOEMAKER, S. (1959), Personal identity and memory, *Journal of Philosophy*, 56: 868-881.

<sup>314</sup> MORREAL, J. (1981), My body, my memory and me, *Philosophical Studies*, 28: 221-228.

## **1. La continuité stricte est une illusion conceptuelle**

### **1.1. Identité et mémoire cumulative chez Locke**

Locke propose une solution innovante pour rendre compte du sentiment identitaire. Dans sa dimension synchronique – le fait que je m'expérimente comme un individu unique – il rapporte l'identité personnelle à la conscience réflexive. Dans sa dimension diachronique – le fait que je m'expérimente comme une entité continue dans le temps – il la rapporte à la mémoire (Palma, 1964<sup>315</sup>). L'unité synchronique de l'identité personnelle, pour Locke, n'existe pas *a priori* des affections du corps ou de l'âme mais elle se révèle comme la qualité commune à tous les affects du sujet, qui est d'advenir à un sujet conscient de les éprouver<sup>316</sup>. Il faut donc se détacher du modèle cartésien de la substance pour rapporter l'identité à la conscience qui, seule, est coextensive à toutes les perceptions et volitions du sujet, permettant ainsi de l'unifier (Allison, 1966<sup>317</sup> ; Raymond, 2000<sup>318</sup> ; Loftson, 2004<sup>319</sup> ; Kolak, 2008<sup>320</sup>). Puisqu'il est « impossible à quelque être d'apercevoir sans apercevoir qu'il aperçoit » – ce que nous appelons couramment la conscience réflexive – alors cette conscience « accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes, et c'est par cela que chacun est à lui-même ce qu'il appelle soi-même [...] et par où il se distingue de toute autre chose pensante. C'est en cela seul que consiste l'identité personnelle »<sup>321</sup>. À en croire Locke, c'est donc parce que chacun de mes états mentaux est marqué de cette méta-aperception qu'est la conscience réflexive que se produit l'unification constitutive de mon identité comme unicité (identité synchronique). La conscience réflexive, sans se rapporter à aucune substance, permet qu'émerge de

---

<sup>315</sup> PALMA, A.B. (1964), Memory and personal identity, *Australasian Journal of Philosophy*, 42: 53-68.

<sup>316</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, §9, pp.522.

<sup>317</sup> ALLISON, H.E. (1966), Locke's theory of personal identity: a re-examination, *Journal of the History of Ideas*, 27: 41-58.

<sup>318</sup> RAYMOND, M. (2000), Locke's psychology of personal identity, *Journal of the History of Philosophy*, 38(1): 41-61.

<sup>319</sup> LOFTSON, P. (2004), Locke, Reid and personal identity, *Philosophical Forum*, 35(1): 51-63.

<sup>320</sup> KOLAK, D. (2008), Room for a view: On the metaphysical subject of personal identity, *Synthese*, 162(3): 341-372.

<sup>321</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, § 9, p.522.

l'ensemble de mes perceptions un sujet capable de discriminer à chaque instant le propre de l'étranger. Cette identité de conscience est tellement séparée de toute substance particulière que Locke peut se livrer à toutes sortes d'hypothèses de pensée destinées à manipuler le nouveau concept d'identité ainsi formé. Le célèbre exemple de la conscience d'un prince qui serait transférée dans le corps d'un savetier<sup>322</sup> illustre ici parfaitement à quel point l'identité – à travers le critère de conscience réflexive – est indépendant du corps particulier qui est le mien chez Locke, contrairement à l'effort manifesté par Descartes pour m'approprier à mon corps (Dempsey, 2009<sup>323</sup> ; Kemmerling, 2009<sup>324</sup> ; Gendler, 2009<sup>325</sup>). En se débarrassant de l'identité de substance, Locke s'affranchit aussi de toute attache nécessaire à un corps particulier : le corps n'étant plus qu'un réceptacle, tous les corps sont interchangeables (Kim, 2010<sup>326</sup> ; Forstrom, 2010<sup>327</sup>). Il conclut donc que c'est le prince qui survit seul dans le corps du savetier, « car l'identité personnelle est conservée dès que la même conscience est préservée, dans la même substance ou dans différentes substances »<sup>328</sup>. On en revient à l'idée d'un corps-réceptacle que la physiologie cartésienne questionnait. Puisque la conscience réflexive est une propriété des pensées, quoiqu'aucune explication ne soit donnée sur sa nature, le principe identitaire sera donc complètement abstrait. C'est ce qui donne lieu à la distinction entre personne et homme : ce qui survit du savetier, ce sont ses propriétés physiques mais le nouvel individu incarne la personne du prince puisque c'est sa conscience qui colore à présent chacune des sensations reçues par le corps du savetier. Pour s'être totalement détaché de l'identité comme substance individuelle, Locke fait donc de l'identité personnelle une donnée psychologique sans corrélat physiologique.

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, §15, p.530.

<sup>323</sup> DEMPSEY, L.P. (2009), Thinking-matter then and now: the evolution of mind-body dualism, *History of philosophy quarterly*, 26: 43-61.

<sup>324</sup> KEMMERLING, A. (2009), Descartes und Locke über Personen und ihre transtemporale Identität, Paper delivered at the workshop "Lockes Philosophie des Geistes und der Sprache," Humboldt Universität Berlin.

<sup>325</sup> GENDLER, T.S. (2009), Personal identity and metaphysics, in P. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter, *The Oxford handbook of philosophy of mind*, Oxford, Clarendon Press, pp.578-591.

<sup>326</sup> KIM, H. (2010), What kind of philosopher was Locke on mind and body?, *Pacific philosophical quarterly*, 91: 180-207.

<sup>327</sup> FORSTROM, K.J.S. (2010), *John Locke and personal identity*, Londres-New York, Continuum.

<sup>328</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, § 10, p.524.

Mais ce modèle ne permet encore de rendre compte que de mon identité synchronique. Pour que la conscience réflexive m'assure une existence diachronique, il faut lui adjoindre une extension qui prolonge mon identité vers le passé : c'est le rôle de la mémoire (Atkins, 2008<sup>329</sup> ; Gustafsson, 2010<sup>330</sup>). La présence à soi dans le temps, qui seule assure la continuité de mon identité, relève donc de la capacité à convoquer d'anciennes perceptions comme ayant été miennes : « Aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le soi est présentement le même qu'il était alors, et cette action passée a été faite par le même soi que celui qui se la remet à présent dans l'esprit »<sup>331</sup>. La continuité de la mémoire personnelle, ou autobiographique, vient ainsi étendre l'identité de conscience au passé tant il est vrai que « l'identité personnelle ne s'étend pas plus loin que le sentiment intérieur que l'on a de sa propre existence »<sup>332</sup>. On sent déjà que cette définition de l'identité comme modèle cumulatif linéaire, ou somme de souvenirs, pose de nombreux problèmes. Si la conscience que j'ai de mon existence doit être continue pour assurer mon identité effective, alors chaque oubli, chaque endormissement, pour ne citer que des situations normales, sont de fait un obstacle et autant de lacunes à mon identité.

Sans compter que, si le sentiment intérieur de me souvenir d'une perception est le seul critère disponible pour garantir qu'elle est bien ma perception, alors il est à craindre que mon identité soit aussi détachée de toute définition réelle. Le sentiment que j'ai de ma propre existence peut en effet pécher par défaut, comme par excès. Je peux, par exemple, avoir de faux souvenirs, c'est-à-dire l'impression d'avoir vécu des événements que je n'ai pourtant pas vécus en première personne. « Qu'un homme vienne à trouver en lui-même que quelqu'une des actions de Nestor lui appartient comme émanée de lui-même, il se trouve alors la même personne que Nestor », écrit Locke<sup>333</sup>. Il est très plausible que cet homme croira être Nestor, et presque autant que tous les autres le croiront fou. Le

---

<sup>329</sup> ATKINS, K. (2008), *Narrative identity and moral identity: a practical perspective*, New York, Routledge, 1, "Locke, Hume, and Kant on selfhood" (pp. 13-30 [13-17]) ; 4, "The embodied self and narrative identity" (pp. 57-79 [61-64]).

<sup>330</sup> GUSTAFSSON, J.E. (2010), Did Locke defend the memory continuity criterion of personal identity?, *Locke studies*, 10: 113-129.

<sup>331</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, § 13, p.526.

<sup>332</sup> *Ibid.*, § 14, p.528.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p.530.

sentiment intérieur de se souvenir d'avoir vécu une situation en première personne (mémoire auto-néotique) définit sans doute un degré de familiarité tel qu'il est éprouvé par introspection avec un événement mais il y a un saut ontologique à conclure de cela que mes souvenirs définissent toujours sans erreur possible ce que j'ai effectivement vécu (Puccetti, 1973<sup>334</sup> ; Ameriks, 1976<sup>335</sup>).

On peut proposer un critère psychologique de l'identité mais il faut connaître la limite de cette approche : ce qui est psychologiquement pertinent et constitue un élément actif de la vie en première personne du sujet ne constitue pas toujours comme tel une valeur de vérité, si l'on entend par là un fait conforme à la réalité objective, ou du moins intersubjective. De sorte qu'il faudrait limiter la conception lockéenne dans les bornes d'une définition épistémologique de l'identité, dans laquelle il est vrai de dire qu'étant persuadé d'avoir vécu la Révolution, cet épisode fait partie intégrante de – et joue un rôle dans – mon équilibre psychique. Affirmer, comme il le fait, que « quiconque a une conscience, un sentiment intérieur de quelques actions passées est la même personne à qui ses actions appartiennent »<sup>336</sup> devient contestable si l'on y cherche une définition ontologique de l'identité réelle et qu'on donne au critère psychologique le pouvoir de fonder une valeur de vérité. La confusion entre les souvenirs et les représentations de l'imagination, qui justifie ici notre objection quant à la pertinence du critère du sentiment intérieur, pourrait trouver avec assez de vraisemblance un arbitrage dans la neuro-imagerie, dont il est à craindre qu'il renforcerait les critiques déjà adressées à la définition lockéenne de l'identité, le sentiment intérieur ne permettant pas toujours une discrimination efficace de ces deux états mentaux.

C'est la tentative même de fonder l'identité personnelle sur le modèle d'une continuité de conscience qu'on peut questionner. La définition de Locke a suscité de nombreuses objections (Flew, 1951<sup>337</sup> ; Hartnack, 1970<sup>338</sup> ; Perry, 1975<sup>339</sup> ; Behan,

---

<sup>334</sup> PUC CETTI, R. (1973), Remembering the past of another, *Canadian Journal of Philosophy*, 2: 523-532.

<sup>335</sup> AMERIKS, K. (1976), Personal identity and memory transfer, *Southern Journal of Philosophy*, 14: 385-391.

<sup>336</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, §16, p.531.

<sup>337</sup> FLEW, A. (1951), Locke and the problem of personal identity, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 26: 53-68.



1979<sup>340</sup>) concernant en particulier la circularité de son argument : la conscience réflexive que j'ai de mon identité présuppose cette dernière comme son objet et ne saurait donc la constituer. Butler condense ainsi l'objection : « Bien que la conscience de ce qui est passé nous assure ainsi effectivement de notre propre identité personnelle, dire qu'elle constitue l'identité, ou qu'elle est nécessaire pour que nous soyons les mêmes personnes, revient à dire qu'une personne n'a existé que pendant les moments dont elle se souvient et n'a effectué que les actions dont elle se souvient. Or ce que l'on devrait réellement penser comme allant de soi, c'est que la conscience de l'identité personnelle présuppose, et par conséquent ne peut pas constituer, l'identité personnelle »<sup>341</sup>. Et, en effet, Locke réfute l'idée que mon identité préexiste comme substance : elle est donnée dans mes perceptions mêmes, en tant qu'elles sont conscientes. L'objection consiste à pointer que c'est parce que toutes ces perceptions sont *mes* perceptions que j'en ai une conscience réflexive, et non l'inverse (Strawson, 1959<sup>342</sup>). Locke donnerait ici encore une perspective épistémologique pour une réponse ontologique, alléguant que l'ordre dans lequel j'en viens à connaître de façon réflexive mon identité – en percevant mes perceptions comme conscientes et, par suite, unifiantes – correspond aussi à la définition de ce qu'est l'identité personnelle en soi. Locke nous apprend donc comment se constitue l'idée de mon identité personnelle lorsque je cherche à la fonder conceptuellement mais il ne nous dit pas pour autant ce qu'est cette identité. Au mieux, et c'est là un point qu'il rejette, l'unité focale de ma conscience sur les perceptions que j'ai du monde m'apprendrait que j'y occupe un point de vue, celui, précisément, de mon corps. Mais réduire la conscience réflexive à une qualité abstraite de mes perceptions, c'est finalement perdre cette identité, de deux façons.

La première relève de l'incapacité du modèle linéaire à rendre compte des multiples et nécessaires interruptions de conscience au cours d'une vie : si mon identité ne

<sup>338</sup> HATNACK, J. (1970), Remarks on personal identity, *International Logic Review*, 1: 107-110.

<sup>339</sup> PERRY, J. (1975), Personal identity, memory, and the problem of circularity, in J. PERRY, *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, pp. 135-155.

<sup>340</sup> BEHAN, D. (1979), Locke on persons and personal identity, *Canadian Journal of Philosophy* 9: 53–75.

<sup>341</sup> BUTLER, J. (1975), The analogy of religion, in J. Perry, *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, pp. 99-105.

<sup>342</sup> STRAWSON, P.F. (1959), *Individuals, an essay in descriptive metaphysics*, Londres, Methuen, chap. 3.

s'étend qu'autant que le sentiment réflexif que j'ai de mon existence, alors elle n'excède guère quelques dizaines d'heures (Vasalou, 2008<sup>343</sup>). On aurait pu admettre que le dormeur conserve un sentiment d'existence si cette conscience n'était pas réflexive mais cela ne satisferait plus le critère de Locke qui mobilise la conscience réflexive et non seulement un sentiment préréflexif de soi, puisqu'il s'agit d'apercevoir qu'on aperçoit. De même, peut-on affirmer, parce que j'ai oublié avoir accompli une action dans le passé, que ce n'est pas moi qui l'ai accomplie ? Faire reposer l'identité sur la continuité de ma conscience réflexive semble voué à l'échec en raison d'une confusion entre la définition ontologique du sujet et sa définition auto-épistémologique : je ne sais que j'existe comme sujet réflexif qu'autant que j'applique ma pensée à me penser moi-même mais il semble exagéré de considérer que « Socrate dormant et Socrate veillant ne sont pas la même personne »<sup>344</sup>. L'exigence d'une continuité de conscience aboutit à démultiplier le sujet et à faire perdre toute valeur référentielle au concept d'identité personnelle.

La seconde raison pour laquelle la définition lockéenne de l'identité personnelle finit par perdre son objet, c'est son abstraction du réel : le sentiment d'avoir vécu la Révolution peut constituer un faux souvenir. S'il est vrai que mon identité diachronique repose sur la mémoire que j'ai de mes actions passées, il semble faux de dire que le sentiment que j'ai d'avoir vécu la Révolution suffit à établir que je l'ai effectivement vécue. Fonder l'identité personnelle dans un critère totalement abstrait du corps et du monde, comme simple propriété réflexive de mes perceptions, perd l'identité parce que ce qu'elle désigne ne recoupe plus aucune réalité vérifiable. Que j'éprouve mon identité vécue en première personne comme englobant ces faux souvenirs est une chose dont on ne peut pas conclure que je les aie effectivement vécus. L'identité se démultiplie et se perd alors même que la conscience et la mémoire devaient assurer une continuité psychique fondatrice du sujet. Reste donc un problème à résoudre : comment rendre compte de mon identité diachronique malgré les inévitables ruptures de conscience dont sera marquée ma vie ?

---

<sup>343</sup> VASALOU, S. (2008), Personal identity as a task, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 51(3): 288-311.

<sup>344</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, §19, p.533.

## 1.2. L'apport d'une théorie naturaliste

Penser l'identité sur le modèle d'une continuité peut sembler intuitivement valable (Nerlich, 1958<sup>345</sup> ; Brennan, 1987<sup>346</sup>). On a montré qu'à la différence des objets, l'identité des êtres réflexifs ne peut être comprise si l'on maintient d'abord cette exigence de continuité. Au lieu de chercher à fonder conceptuellement l'identité personnelle, une théorie naturaliste peut proposer de partir des difficultés rencontrées par les thèses concurrentes. Ainsi l'impossibilité pour une identité de conscience de rendre compte des interruptions naturelles de conscience comme le sommeil ou l'oubli. La conclusion triviale et pourtant contre-intuitive de ce constat est que la continuité de conscience est une illusion : lorsque je me réveille le matin en ayant l'impression d'être le même, ou au contraire lorsque j'ai l'impression de n'avoir pas vécu la nuit qui s'est écoulée, j'ai tort. Dans le premier cas, j'ai tort parce que je ne rends pas compte de la variation de conscience qui s'est produite en passant de l'éveil au sommeil et dans le second parce que je conclus hâtivement à une rupture de conscience à cause d'une rupture de conscience réflexive. Dans un cas comme dans l'autre, je cherche à éprouver un modèle identitaire dans le réel au lieu de l'en déduire. Je pense par exemple que le plus important pour avoir le sentiment de mon identité est que je dispose de la somme de mes souvenirs et je conclus que l'amnésie rétrograde, celle qui me prive de mon passé, produit un dommage identitaire plus grand que l'amnésie antérograde, qui préserve mon passé mais empêche que je crée de nouveaux souvenirs. Dans cette interprétation, je valorise à nouveau l'identité comme continuité : je reste le même tant que le fil qui me relie à mon passé n'est pas rompu (Van Inwagen, 1997<sup>347</sup> ; Rea, Silver, 2000<sup>348</sup>).

Partir de l'expérience fournit des conclusions très différentes, comme le cas rapporté par Jeannerod<sup>349</sup> l'illustre très bien. Allan perd la mémoire suite à un accident de voiture brutal : de l'accident et des heures qui suivent, il ne garde plus aucune trace. Ce

---

<sup>345</sup> NERLICH, G.C. (1958), Sameness, difference and continuity, *Analysis*, 18: 144-149.

<sup>346</sup> BRENNAN, A.A. (1987), Discontinuity and identity, *Noûs*, 21: 241-60.

<sup>347</sup> VAN INWAGEN, P. (1997), Materialism and the psychological-continuity account of personal identity, *Philosophical Perspectives*, 11: 305-319.

<sup>348</sup> REA, M.C., SILVER, D. (2000), Personal identity and psychological continuity, *Philosophy and Phenomenological Research*, 61(1): 185-194.

<sup>349</sup> JEANNEROD, M. (2007), *L'homme sans visage et autres récits de neurologie quotidienne*, Paris, Odile Jacob, pp.114-119.

souvenir semble perdu à jamais, créant une interruption dans son passé. Dans ce cas, l'amnésie couvre une période réduite mais il existe malheureusement une foule d'amnésies couvrant des périodes plus longues, privant ainsi le patient d'une tranche plus ou moins conséquente de son propre passé. Que se passe-t-il pour ces patients ? Développent-ils un trouble identitaire à cause de ce passé volé ? Bien que le plus souvent un fort questionnement identitaire se manifeste, avec la volonté de découvrir ce qu'on a vécu pendant ce passé oublié, la vie de ces patients suit son cours. Au sens propre, ils continuent d'être eux-mêmes, quoiqu'ils soient incapables d'éprouver un sentiment de continuité avec une période donnée de leur passé. Dans dix ans, leur identité sera, à peu de choses près, normale parce que la perte du passé n'aura pas endommagé la capacité à constituer de nouveaux souvenirs, et donc un nouveau passé. Au contraire, l'autre sujet mentionné par Jeannerod, Eric, se réveille d'un coma amnésique. Tous les deux ont, selon les mots de Jeannerod, « un trou dans leur biographie ». Peu à peu, les souvenirs lointains d'Eric lui reviennent mais lorsqu'il recouvre la parole, on découvre qu'il est atteint d'une amnésie antérograde : il lui est impossible de forger de nouveaux souvenirs, « Il ne peut plus fixer le souvenir des événements nouveaux qu'il vit à chaque instant, il oublie à mesure »<sup>350</sup>. Quoique son « ancien » passé soit parfaitement préservé, rien de ce qu'il vit aujourd'hui, vivra demain, et ainsi de suite pour les dix années à venir ne constituera jamais un « passé » pour lui : il est bloqué dans un éternel présent, ce que Mograbi, Brown et Morris appellent un « soi pétrifié » (2009<sup>351</sup>). Peut-être sent-on dès à présent le retournement auquel on est conduit : privilégier la continuité comme critère de l'identité personnelle nous incitait à considérer l'amnésie rétrograde comme un dommage identitaire plus grave que l'amnésie antérograde. Mais si l'on considère ce qui se passe pour les deux patients, force est de constater que l'amnésique rétrograde a pu recomposer une identité, alors que l'amnésique antérograde n'a plus d'identité : la capacité même à encoder du présent comme souvenir a disparu et avec elle le mécanisme mnésique qui constitue l'identité s'arrête, son identité est figée dans un passé de moins en moins relié à son présent (Edelman, 1989<sup>352</sup>). Nous aurons l'occasion d'approfondir la nécessité

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>351</sup> MOGRABI, D.C., BROWN, R.G., MORRIS, R.G. (2009), Anosognosia in Alzheimer's disease – The petrified self, *Consciousness and Cognition*, 18(4): 989-1003.

<sup>352</sup> EDELMAN, G.M. (1989), *The remembered present A biological theory of consciousness*, New York, Basic Books.

fondamentale pour l'identité de s'actualiser dans l'étude du chapitre suivant qui porte sur des patients atteints de la maladie d'Alzheimer.

Alors quelle conséquence cela implique-t-il pour le modèle identitaire de la continuité ? Il faut renoncer à penser l'identité personnelle en termes de continuité objective pour substituer à ce modèle ce qu'on appellera ici « plasticité identitaire », en référence à la plasticité cérébrale. Jusqu'ici, il n'a pas été question de réfuter le rôle majeur de la mémoire dans la constitution et le sentiment de mon identité mais seulement de soulever les difficultés qu'un modèle trop linéaire de la mémoire ne manque pas de créer. Si l'on adopte une théorie naturaliste de la mémoire, on dispose d'une nouvelle approche possible, comme alternative au modèle psychologique. La mémoire n'est plus seulement le sentiment d'avoir vécu un événement mais l'activité objectivable d'un certain nombre de structures cérébrales, par différence avec d'autres, comme celles responsables de l'imagination. Fonder mon identité sur la mémoire recouvre alors une réalité toute différente, qui pourrait éviter les conclusions excessives de Locke. Tout d'abord, si la mémoire désigne une activité cérébrale, alors elle est directement liée à un ensemble de cellules nerveuses, dont les tissus sont renouvelés périodiquement. La mémoire s'inscrit alors d'emblée dans la discontinuité de son corrélat neuronal. Mais encore, rapporter la mémoire à une structure cérébrale nous permet d'envisager que les amnésies et autres troubles de mémoire puissent être le symptôme d'une perturbation neuronale, comme la mort neuronale dans l'hippocampe dans certaines maladies neuro-dégénératives, et en particulier la maladie d'Alzheimer. On ajoute ainsi des possibilités pathologiques de discontinuités de conscience aux ruptures naturelles, comme le sommeil. Et comme d'autres applications du concept de plasticité cérébrale nous l'apprennent, il est probable que les voies d'accès endommagées à certains souvenirs puissent être restaurées via d'autres voies neuronales. On touche ici le point central de l'abandon du modèle de continuité : l'identité personnelle, que ce soit par-delà le sommeil, une amnésie passagère, un renouvellement tissulaire, procède par réaménagements successifs. Il n'y a pas de substrat objectivement continu qui soutienne et garantisse mon identité diachronique : il y a la plasticité d'un ensemble de cellules dont l'unité ne provenait que de notre approche conceptuelle et théorique. Dans l'ensemble, mon identité m'apparaît continue mais en formalisant ce critère, on perd la réalité de l'identité. C'est par l'analogie avec la structure

d'une corde qu'on peut saisir ce qu'est cette plasticité : chaque fibre est finie, mais elle participe à l'unité de l'ensemble. L'identité personnelle ne repose pas sur un substrat incorruptible ou éternel. En tant qu'être situé dans le monde, notre corps participe du changement physique permanent et ce qui apparaît unifié à la conscience réflexive recouvre un ensemble de processus inscrits dans le temps par de multiples temporalités différentes : mon identité se construit par-delà le renouvellement cellulaire de mon corps, par-delà mes interruptions graduelles de conscience (du sommeil au coma). Que je m'apparaisse comme une identité n'est pas dû à la conscience raffinée que j'en ai de façon réflexive – elle n'en est au mieux que la manifestation la plus abstraite, la moins corporelle – ni à une entité comme le Moi, mais à un ensemble de processus dynamiques qui constituent une expérience subjective fragile : « Partir du corps et de la physiologie, pourquoi ? Nous obtenons ainsi une représentation exacte de notre unité subjective, faite d'un groupe de dirigeants à la tête d'une collectivité [...] comment les unités vivantes naissent et meurent sans cesse et comment l'éternité n'est pas un attribut du sujet »<sup>353</sup>. Que mon hippocampe connaisse une mort neuronale trop importante et c'est mon existence diachronique qui risque de s'effondrer.

Si la théorie naturaliste nous dépouille du modèle de l'identité continue ainsi que du critère psychologique de la conscience réflexive, quel modèle propose-t-elle pour comprendre la nature de ce sens de soi (*sense of self*) ? Car il faut bien, en dépit des ruptures imposées par notre rythme biologique, rendre compte de la forte impression d'unité que convie le sentiment d'identité (Ninan, 2009<sup>354</sup>). Une des réponses possibles à la question de la résistance de l'identité consiste à situer la continuité au niveau des fonctions cérébrales, ce qui revient à renvoyer dos à dos l'hypothèse métaphysique d'une entité transcendante comme l'âme ou le Moi que réfute Hume<sup>355</sup> (Penelhum, 1955<sup>356</sup> ; Chubb, 1969<sup>357</sup> ; Vesey, 1973<sup>358</sup> ; Pears, 1975<sup>359</sup> ; Salaun, 2003<sup>360</sup> ; Ainslie, 2008<sup>361</sup>), et

<sup>353</sup> NIETZSCHE, F. (1935), *Volonté de puissance*, I, « Le nouveau concept d'individu », Paris, Gallimard, §230.

<sup>354</sup> NINAN, D. (2009), Persistence and the first-person perspective, *Philosophical Review*, 118(4): 425-464.

<sup>355</sup> HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, I, IV, 6, pp.342-349.

<sup>356</sup> PENELHUM, T. (1955), Hume on personal identity, *Philosophical Review*, 64: 571-589.

<sup>357</sup> CHUBB, J.N. (1969), Hume on personal identity, *Journal of the Philosophical Association*, 12: 87-99.

l'hypothèse d'une continuité objective au niveau des composants du corps (neurones, ADN). Le fonctionnalisme considère la continuité identitaire d'un individu à un niveau très abstrait : il consiste à considérer que tant qu'une fonction est préservée, les moyens grâce auxquels elle s'accomplit n'entament pas son identité. C'est le cas quand on met une prothèse pour remplir les fonctions de la main amputée : la prothèse n'est pas biologique, elle n'est identique à ma main précédente que selon les fonctions qu'elle rend possibles. Pourtant, des études ont montré que de telles prothèses sont très vite intégrées au schéma corporel, ce qui tendrait à démontrer que le système moteur les intègre au même titre que la main précédente malgré des différences drastiques (absence de sensations fines). La littérature américaine (Shoemaker, 1963<sup>362</sup>) a poussé plus loin les expériences de pensée amorcées par Locke pour tester le concept d'identité. L'idée d'une transplantation de cerveau (Puccetti, 1969<sup>363</sup>), telle qu'on l'a évoquée, a été développée par l'idée d'un remplacement progressif du cerveau par des structures non-biologiques de type intelligence artificielle. La question reste de savoir si je survis au processus : autrement dit, suis-je toujours le même avec un demi-cerveau informatique, voire avec un cerveau artificiel complet ? Le fonctionnalisme propose de surmonter la difficulté en arguant que la préservation des fonctions cérébrales suffit à assurer la continuité de l'individu. À l'image de la corde, une structure biologique serait remplacée par une structure non-biologique assumant la même fonction : la nature du processeur est différente mais la continuité est préservée au niveau fonctionnel. Il n'est pas même nécessaire que je sois conscient des changements que mon système nerveux central a subis : les opérations ont pu être faites pendant mon sommeil. La continuité ne se produit donc pas au niveau de la conscience réflexive, ni au niveau de la nature des composants du système, mais à un niveau d'activité minimal du cerveau. Ce critère permet sans doute de répondre à un certain nombre d'expériences de pensée (Parfit, 1984<sup>364</sup>) mais on s'éloigne alors beaucoup de l'identité telle qu'elle est vécue en première personne comme

---

<sup>358</sup> VESEY, G.N. (1973), *Personal identity*, Milton Keynes, Open University Press.

<sup>359</sup> PEARS, D.F. (1975), *Questions in the philosophy of mind*, Londres, Duckworth.

<sup>360</sup> SALAUN, F. (2003), *Hume et l'identité personnelle*, Paris, PUF.

<sup>361</sup> AINSLIE, D.C. (2008), Hume on personal identity, in E.S. Radcliffe, *A companion to Hume*, Oxford, Blackwell Publishing, pp.140-156.

<sup>362</sup> SHOEMAKER, S. (1963), *Self-knowledge and self-identity*, Londres, Oxford University Press.

<sup>363</sup> PUCCETTI, R. (1969), Brain transplantation and personal identity, *Analysis*, 30: 65-77.

<sup>364</sup> PARFIT, D. (1984) *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press.

conscience de soi nourrie par des contenus complexes. Pour ce qui est de mon vécu identitaire, il semble au moins que le modèle naturaliste propose un certain nombre de solutions aux apories du modèle psychologique de Locke, en remplaçant l'exigence de continuité par la notion plus réaliste de plasticité.

### 1.3. L'identité ne repose pas sur la continuité objective d'un Moi

Le modèle de la continuité tel qu'il se donne, c'est-à-dire comme une représentation ontologique de l'identité, soulève le risque d'une substantialisation de l'identité personnelle en une entité censée être réelle. Ce glissement est dénoncé par Hume en ces termes : « Nous avons une idée distincte d'un objet qui demeure invariable et ininterrompu à travers un changement supposé de temps [...] Afin de justifier cette absurdité à nos propres yeux, nous feignons souvent quelque principe nouveau et inintelligible qui relie entre eux les objets et en prévient la discontinuité ou la variation. Ainsi nous aboutissons aux notions d'âme, de moi, de substance »<sup>365</sup>. Que ce soit sous la forme d'une mémoire personnelle continue ou sous celle d'un Moi, la volonté de rendre compte de la persistance des individus dans le temps finit par se rigidifier en l'exigence d'une continuité stricte, pour bientôt prendre la forme d'un substrat identitaire indivisible. Reid, qui émet pourtant des réserves quant à la possibilité pour la mémoire d'assurer cette continuité chez Locke, réaffirme l'indivisibilité de la personne : « L'identité implique nécessairement une existence continue et interrompue [...] Tous les hommes pensent que leur personnalité a son siège dans quelque chose qui ne peut être ni divisé ni constitué de parties. Une partie de personne est une absurdité évidente »<sup>366</sup>. Il semble qu'il y ait au moins deux façons de considérer l'identité personnelle qui questionnent cette « absurdité » : la théorie naturaliste, qui rattache la personnalité à un ensemble de structures du cortex préfrontal en particulier, et la théorie psychologique de l'identité qui conçoit quant à elle la possibilité d'altérations profondes de la personnalité. Les deux approches se rejoignent dans l'analyse du cas bien connu de Phineas Gage<sup>367</sup>, qui après

<sup>365</sup> HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, I, IV, 6, p.345.

<sup>366</sup> REID, T. (1975), Of identity, in J. PERRY, *Personal identity*, Berkeley, University of California Press, IV, p.108.

<sup>367</sup> DAMASIO, A. (1995), *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, I, pp.21-25.



avoir eu le crâne transpercé par une pièce métallique ne présentait aucune altération cognitive ou motrice, sinon, comme nous l'avons vu, un changement de personnalité marqué par une forte désinhibition. Quoique lui-même se reconnût parfaitement, ses proches émettaient le jugement contraire « ce n'est plus Gage ». Que nous apprend ce cas sur la tentation de rapporter l'identité à une entité indivisible ?

Dans la perspective psychologique, force est de constater que c'est l'ensemble du caractère de Gage qui avait changé : sa manière de se comporter en public, son vocabulaire, mais aussi les goûts qu'il exprimait. Ce changement, que lui-même ne semblait pas remarquer, suffisait à ses proches pour fragiliser leur jugement quant à son identité. Sans que nous en proposons d'interprétation neurologique pour l'instant, il semble que le sens commun puisse fort bien considérer ici qu'une partie de cet individu a cessé d'exister (sa timidité par exemple) et qu'une autre est advenue (un tempérament colérique). En quel sens mon mode d'être en société est une « partie » de mon identité, cela est objet à interprétation, néanmoins, parce que c'est précisément sous la forme d'une contestation de son identité que les proches de Gage exprimaient le changement survenu, il semble possible de considérer qu'il y a là un cas manifeste de rupture de la continuité identitaire du sujet sans que cela donne lieu pour autant à la scission complète de l'individu. Littéralement : une part de Gage a changé. Voyons maintenant ce qu'une théorie naturaliste peut ajouter à cette intuition du sens commun. Si effectivement notre personnalité, ce qui définit notre identité aux yeux d'autrui à travers notre comportement social, dépend du bon fonctionnement d'un certain nombre de structures corticales, on peut se détacher des entités conceptuelles telles que l'âme, l'esprit ou le Moi : ce qu'on rattache à ces entités correspondrait à une fonction cérébrale au moins partiellement localisée (disons ici les traits de personnalité). Mais en renonçant à ces entités, en les rapportant à une fonction cérébrale, on se dégage aussi de l'illusion que l'identité doit être « quelque chose qui ne peut être ni divisé ni constitué de parties ». Il se peut fort bien qu'une partie seulement des structures cérébrales qui donnent lieu à ce qu'autrui perçoit comme mon mode d'être au monde singulier soit détruite et qu'ainsi une partie de mon identité soit altérée sans que je disparaisse tout à fait. Autant que pour la continuité elle-même, les modèles de substrats identitaires comme unité indivisible peuvent ainsi être avantageusement remplacés par le modèle de la corde. En réalité, justement, l'identité

admet des degrés, une partie de moi-même peut être altérée voire disparaître (amnésie) sans entraîner l'anéantissement de l'individu que je suis. Exiger la conservation entière et indivisible du substrat identitaire serait imposer un critère bien trop strict à l'identité personnelle, ce serait réintroduire le modèle de l'invariabilité dont on a vu qu'il échouait à dire la spécificité du vécu identitaire en première personne. Au contraire, ce que notre tendance à figer le devenir représente comme une entité indivisible, la physiologie nous incite à le concevoir comme une continuité toujours en devenir, faite de l'émergence (Kistler, 2004<sup>368</sup>) d'une cohérence globale par-delà les multiples ruptures partielles.

Le modèle de la corde permet donc *in fine* de rendre compte de ce sentiment d'unité dans l'identité personnelle sans avoir à maintenir l'exigence excessive d'une continuité objective rattachée à un substrat identitaire indivisible. L'unité se présente alors sous la forme d'une cohérence globale plutôt que sous celle d'une continuité stricte membre à membre : mon identité, parce qu'elle repose sur des structures neuronales en constant renouvellement, d'une part, parce qu'elle se constitue au fil de multiples petites ruptures identitaires, d'autre part, se recompose sans cesse. Ce qui est vrai, c'est que je ne cesse jamais de former une personne totale (les cas de schizophrénie mis à part) : Gage n'est pas devenu un demi-soi. Sa personnalité, amputée d'une partie ancienne, augmentée d'une partie nouvelle, a recomposé une totalité identitaire. De même que chacun d'entre nous, au fil des changements qui l'affectent, recompose sans cesse une cohérence identitaire contingente : le Moi ne préexiste pas, pas plus qu'il n'est le substrat de ces évolutions. Elles le constituent à part entière et n'en constituent pas qu'une éraflure. Passer d'une philosophie de l'être, valorisant un substrat identitaire indivisible, à une philosophie du devenir, permet d'apercevoir la réalité mouvante qu'est l'identité. Sa cohérence globale rend compte de notre sentiment de continuité sans tomber dans l'erreur simplificatrice qui consiste à déduire de ce sentiment l'existence d'un substrat identitaire figé. L'identité émerge sous forme de totalité, il ne s'ensuit pas de là qu'elle est indivisible et sans parties. C'est pourquoi le temps (même spatialisé ; Arzy *et al.*, 2009<sup>369</sup>) semble être un meilleur paradigme pour penser l'identité personnelle que l'espace : l'unité

<sup>368</sup> KISTLER, M. (2004), Matérialisme et réduction de l'esprit, in J. DUBESSY, G. LECOINTRE, M. SILBERSTEIN, *Les matérialismes (et leurs détracteurs)*, Paris, Syllepses, pp. 309-339.

<sup>369</sup> ARZY, S., ADI-JAPHA, E., BLANKE, O. (2009), The mental time line: An analogue of the mental number line in the mapping of life events, *Consciousness and Cognition*, 18(3): 781-785.

identitaire n'est pas à chercher au sein d'un composant ultime de l'individu (ADN, cortex préfrontal ou Moi) mais dans une qualité particulière de temporalité qui s'éprouve dans la constante composition de mes vécus. L'identité diachronique, lorsqu'elle se déploie réellement dans une durée au sens bergsonien, c'est-à-dire dans une cohérence globale irréductible à des entités figées dans une conception spatialisée du temps (Stone, 2007<sup>370</sup> ; Wahlberg, 2008<sup>371</sup>), atteint véritablement la nature de son unité en renonçant à la fixer dans une entité fixe : toujours en permanente recomposition, l'unité de l'identité est un horizon. Comment alors penser que je me reconnaisse dans cette identité qui change sans cesse ? Mais parce qu'il faut aussi renoncer à m'imaginer comme un étant pour me penser à un niveau d'unité plus global, comme un devenant. Que je devienne sans cesse une personne différente ne présente le plus souvent aucune difficulté pour moi : que je devienne soudain plus extraverti sous l'impulsion d'un événement important dans ma vie et cette nouvelle personnalité est déjà moi-même. Je ne reste jamais la même personne toute ma vie mais je reste toujours moi. Or c'est précisément dans une relation à moi-même que l'identité vécue en première personne se définit. Pour autrui, des changements trop importants peuvent en venir à menacer mon identité mais « aucun homme sain d'esprit n'a jamais douté de sa propre identité »<sup>372</sup>, pour moi-même, ces évolutions sont intégrées à mon identité, pour autant que j'accepte de la voir comme unité dynamique.

Reste à rendre compte de cette double modalité de l'identité personnelle telle qu'on la définit dans une théorie naturaliste qui ne renoncerait pas au vécu psychologique en première personne. Il faut donc tenir ensemble, d'une part, la matérialité des structures neuronales, conditions d'une fonction identitaire et, d'autre part, la représentation consciente que j'ai de moi-même, le vécu identitaire en première personne, le tout dans une conception dynamique de l'identité comme devenir permanent. Le naturalisme fournit une compréhension de l'identité qui présente l'avantage épistémologique de s'inscrire dans la compréhension du monde physique : le transfert de conscience du prince vers le savetier, qui restait très abstrait chez Locke quant à ses modalités pratiques, a ainsi été

---

<sup>370</sup> STONE, J. (2007), Persons are not made of temporal parts, *Analysis*, 67(1): 7–11.

<sup>371</sup> WAHLBERG, T.H. (2008), Can I be an instantaneous stage and yet persist through time?, *Metaphysica*, 9(2): 235-239.

<sup>372</sup> REID, T. (1975), Of identity, in J. PERRY, *Personal identity*, Berkeley, University of California Press, IV, p.110.

---

reformulé en termes de transplantation de cerveau. On fait l'hypothèse qu'au-delà d'une simple corrélation, les processus cérébraux sont la condition et la réalité physiologique de l'identité vécue. Cependant, l'homme étant doué d'une conscience réflexive tend à se représenter sa propre identité et la forme de cette représentation dépend pour beaucoup de l'état des théories disponibles. La nouveauté d'une compréhension cérébrale de l'identité, ainsi que son incomplétude, justifie que l'on dispose pour l'instant de deux représentations distinctes : le vécu identitaire en première personne traduit les fonctions cérébrales dans les concepts psychologiques plus anciens de personnalité, de Moi et dans une pensée de l'être. Ainsi, intuitivement, l'identité nous apparaît comme ce qui demeure fixe en soi alors que cette fixité n'est comme on l'a vu qu'une illusion conceptuelle. Lorsque j'énonce un jugement sur un événement passé de ma vie que je trouve représentatif de mon caractère et de ma personnalité, je dis volontiers « ça me ressemble, c'est bien mon style d'avoir agi ainsi ». Comme nous le verrons par la suite, certaines structures cérébrales sont spécifiquement responsables de l'appréciation de la valence personnelle d'une action ou d'un jugement. Néanmoins, cela ne m'apparaît pas intuitivement : la conscience réflexive s'empare du jugement tout en méconnaissant son élaboration physiologique. S'il est vrai que le trait le plus particulier de l'homme est sa capacité à se saisir comme objet dans une pensée dont il est le sujet, alors on doit dire que l'identité se construit dans une dialectique : les processus cérébraux sont la condition matérielle de la fonction identitaire mais celle-ci ne se transforme en vécu identitaire que si elle est ressaisie par la conscience réflexive. La conscience réflexive donne ainsi un sens à un sentiment identitaire dont on ignore la nature exacte. C'est ce sens que manifeste la théorie de l'identité de référence : ainsi, le concept de continuité rend-il compte de l'intuition d'unité dans une pensée théorique de l'être, celui de plasticité traduit la même intuition dans un cadre plus naturaliste. Reste que cette identité qui naît du récit que je me fais de ma vie, mes souvenirs, ma personnalité, ce que certains ont appelé le soi narratif, doit aussi provenir d'une fonction cérébrale (Menary, 2008<sup>373</sup>). La dichotomie apparente entre les processus cérébraux et la conscience réflexive provient seulement de la coexistence momentanée de deux compréhensions, psychologique et neurologique, de l'identité. Si bien que la prétention ontologique de notre modèle de l'identité vécue en

---

<sup>373</sup> MENARY, R. (2008), Embodied narratives, *Journal of Consciousness Studies*, 15(6): 63-84.

première personne est contextuelle et non absolue : dans le contexte scientifique contemporain, l'identité vécue consiste en une interprétation symbolique fournie par l'observation possible en première personne de processus neuronaux encore mal connus.

## **2. L'identité s'éprouve sur le mode de la reconnaissance**

Parce qu'on cherche à définir l'identité telle qu'elle est vécue en première personne, la perspective phénoménologique représente une piste intéressante : comment en vient-on à découvrir sa propre identité, quelle expérience subjective me livre ce sentiment d'être un individu unique et distinct de tous les autres, et surtout comment cette identité s'inscrit-elle dans mon être au monde, ou pour le cas qui nous occupe, dans mon être dans le temps ? Nous présenterons un modèle de l'identité vécue comme reconnaissance de soi avant d'examiner le problème de l'antériorité qu'une telle identité semble alors poser puis nous rendrons compte de l'efficacité de ce modèle qui maintient les deux exigences identitaires de la cohérence et d'une certaine contingence.

### **2.1. L'identité comme reconnaissance de soi**

« Ma mère envoya chercher un de ces gâteaux courts et dodus appelés Petites Madeleines qui semblent avoir été moulés dans la valve rainurée d'une coquille de Saint-Jacques. Et bientôt, machinalement, accablé par la morne journée et la perspective d'un triste lendemain, je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse : *ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi*. J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel. D'où avait pu me venir cette puissante joie ? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau, mais qu'elle le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature. D'où venait-elle ? Que signifiait-elle ? Où l'appréhender ? [...] Et tout d'un coup, le souvenir m'est apparu. Ce goût, c'était celui du petit morceau de madeleine que le

---

dimanche matin à Combray ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul. »<sup>374</sup>.

Merveilleuse intuition de Proust qui dans le surgissement d'un souvenir chargé d'émotions voit apparaître devant lui, inattendu et pourtant entièrement donné là, le sens même de soi : cette joie qui fait s'effacer la grisaille du monde n'est autre que la jubilation de se retrouver soi-même en soi-même dans une disponibilité plus grande que tout autre et pourtant insaisissable. Complicité fugace avec un passé qui signifie trop de moi au présent pour que je ne sois soudain saisi par le sentiment puissant de coïncider avec moi-même comme dans une victoire définitive sur l'étrangeté du monde. Dans cette expérience, mon identité surgit devant moi, elle est trouvée plutôt que constituée pas à pas et sa découverte est de l'ordre de la rencontre. C'est un élément de la réalité qui s'en fait le signe, toujours déjà dépassé par ce dont il est porteur et qui se trouve en moi. Quand le narrateur de la *Recherche* tente de renouveler l'expérience en buvant une seconde gorgée de thé, rien ne lui est donné de plus. La révélation se produit à l'occasion d'un élément du réel mais elle l'excède vers quelque chose qui n'est ni seulement le thé, ni seulement le souvenir : ce qui se donne là n'est pas *en moi*, c'est *moi*. C'est sous cette forme qu'il arrive de prendre soudain pleine conscience de notre identité : on se rencontre, littéralement, dans le sentiment difficilement descriptible d'une parfaite correspondance. Ce que je retrouve quand retentissent soudain les notes d'une certaine symphonie depuis longtemps oubliée, c'est bien autre chose que le souvenir d'une époque de ma vie, c'est son effectivité *présente*, dans ce double sens temporel et spatial : je me reconnais et m'éprouve aujourd'hui comme au contact de ce qui se jouait alors. Ce que nous voudrions souligner, c'est cette expérience emblématique de notre identité. Parce que cela semble plus intuitivement compréhensible, c'est sous la forme d'une réminiscence qu'elle est le plus connue mais rien ne s'oppose en soi à ce qu'elle me soit donnée dans une projection de mon futur. La vie nous met en situation de poser des choix, certains plus déterminants que d'autres : le choix d'un style de vie, comme privilégier sa carrière ou sa vie de famille, ou devenir parent. De même que je peux me reconnaître dans le surgissement transcendant d'un souvenir, je peux avoir la vision par anticipation d'un futur qui me convient dans ce

---

<sup>374</sup> PROUST, M. (1913), *A la recherche du temps perdu*, « Du côté de chez Swann », Paris, Bibliothèque de la Pléiade, I, p.44.

sens particulier qu'il manifesterait ce que j'ai de plus propre : oui, je me reconnaîtrais bien dans un tel futur ! Cette anticipation est teintée de la même jubilation décrite par Proust et s'accompagne généralement de la décision d'adopter ce futur dont il nous semble qu'on est déjà porteur. Là encore, c'est ce sens de soi qui s'exprime et il est probable qu'on n'en prenne une conscience explicite, dans la vie pratique, que lorsqu'on délibère pour se déterminer à agir ou lorsqu'on le découvre soudain menacé par une situation qui nous aliène à nous-mêmes. Cependant, pour évidentes que soient ces situations telles qu'elles sont vécues en première personne, elles soulèvent un certain nombre de difficultés dans la compréhension de mon identité dans le temps. Comment puis-je à la fois la reconnaître dans le passé et l'anticiper dans l'avenir si l'on renonce à la fiction conceptuelle de la préexistence d'un substrat identitaire comme l'âme ?

La phénoménologie caractérise un regard porté sur l'expérience subjective du monde : ce qu'elle ajoute au rôle de la mémoire dans l'identité, c'est l'expérience vécue du fait de revivre une scène passée, ce qu'on a appelé la mémoire auto-néotique. Lorsque je retrouve un souvenir, il n'est pas hors de moi comme une image à laquelle je ne prends pas part, mais au contraire il me replonge tout entier dans son contexte d'alors, comme l'exprime Proust : c'est tout Combray, ville et jardins, qui sort d'un coup de la tasse et forme comme un décor virtuel autour de celui qui se remémore. Ce qui est surprenant n'est pas que la mémoire participe, d'un point de vue objectif, à la constitution d'une histoire biographique, mais bien que j'éprouve mon identité, comme expérience subjective vivante (*Erlebnis*), dans la confrontation avec un Moi passé. Tout d'abord parce que si ce Moi était réellement passé, je ne m'y reconnaîtrais qu'avec distance, comme quand je regarde un portrait d'enfance. Or ici, je ne me contemple pas de loin, je ne fais soudain plus qu'un avec celui du souvenir. Mais encore et surtout parce que la conception commune de l'identité veut que je me constitue au fil de ma vie et que le Moi d'il y a dix ans soit *de facto* moins que le Moi d'aujourd'hui. C'est le modèle cumulatif linéaire de Locke. Or ce n'est précisément pas ce qui se passe. Il se peut que je contemple avec une certaine distance mes années de jeunesse, ne reconnaissant qu'à moitié celui que j'étais alors mais ce genre de souvenirs ne correspond pas à l'expérience que nous cherchons à définir ici. Ils sont rares les souvenirs où je me reconnais tout entier dans mon être d'alors mais ce sont eux qui contiennent l'expérience spécifique de l'épreuve de soi sous la forme

---

d'une reconnaissance de soi. Le souvenir ne porte pas alors seulement sur un moment de ma vie, il semble me contenir tout entier, dire mon essence même. Il ne s'agit pas pour autant de régresser à la linéarité lockéenne : il nous faut rendre compte de ces expériences de reconnaissance vécue de soi dans le cadre de notre définition de l'identité comme relation de soi à soi en permanente recomposition. Il est alors encore plus surprenant que je puisse ainsi coïncider avec un moment passé de mon identité dynamique. C'est pourtant cela qui interpelle. La phénoménologie propose un cadre intéressant pour penser ce paradigme parce qu'elle a très tôt proposé de considérer l'expérience en adoptant une focalisation subjective plutôt que la traditionnelle troisième personne. C'est chez Dilthey qu'on trouve la première ébauche de cet effort. « Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule mais une sève délayée de raison, conçue comme pure activité de penser », écrit-il<sup>375</sup>, regrettant que l'on ait ainsi mutilé l'expérience pour n'en garder que la représentation. C'est de « l'homme tout entier », sentant, désirant, et pour cela toujours déjà inscrit dans le monde, qu'il faut définir l'expérience. Il est alors déjà reconduit vers cette dimension vécue qui sera reprise par Heidegger : « Ce qui est d'ordre objectif, le connu, est en tant que tel éloigné, extrait de ce qui est proprement vécu. [Le vécu n'est pas séparé de moi comme] une chose que je pose en tant qu'objet, mais je me l'approprie moi-même »<sup>376</sup>. Le vécu existe d'abord selon cette modalité du propre, et du propre subjectif : le monde n'est jamais reçu comme un donné neutre mais il m'apparaît comme ayant déjà une signification<sup>377</sup>. Quoique Dilthey ait refusé de considérer que les manifestations de ces vécus puissent être observées à échelle individuelle, il pose le cadre dans lequel il va nous falloir développer un concept de l'identité vécue en première personne.

Pour se donner une meilleure idée de ce qui se passe quand je me reconnais dans un de ces souvenirs porteurs de ce que j'ai de plus propre, la phénoménologie du corps propre peut servir de modèle jusqu'à un certain point. Comment se fait-il que je me saisisse comme point de vue unique dans le monde ? D'où naît le sentiment de mon

---

<sup>375</sup> DILTHEY, W. (1883), Critique de la raison historique, Introduction aux sciences de l'esprit, in *Œuvres*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1992, I, p.148.

<sup>376</sup> HEIDEGGER, M. (1919), *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, Klostermann, pp.74-75.

<sup>377</sup> DILTHEY, W. (1894), Idées pour une psychologie descriptive et analytique, in *Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p.186.



individualité incarnée ? On peut, comme la tradition l'a longtemps fait, partir des concepts : puisque je m'expérimente comme *un* au sein du monde, c'est donc qu'il existe une entité responsable de mon unité, qui préexiste à mon expérience du monde et me fait sentir mon unicité parmi les autres objets. Ce peut être l'âme, la conscience, le Je kantien<sup>378</sup>. Mais si l'on s'attache à partir au contraire de l'expérience, à donner un contenu et pas seulement une forme transcendantale à notre intuition identitaire : comment le nourrisson forme-t-il le sentiment de sa situation dans le monde ? Il est peu vraisemblable que ce soit grâce à l'idée théorique d'un substrat identitaire. La raison se forme par l'expérience : il saisira donc d'abord un ensemble de *stimuli* sensoriels. Il ne dépend pas de ma volonté d'adopter simultanément deux points de vue sur le monde, ni de voir dans mon dos : toutes les données que je recueille sont organisées selon un ordre perceptif, une focalisation unique, mon point de vue. C'est donc à travers l'expérience du monde que ma propre situation au milieu du monde m'est donnée en creux. Cela conduit Husserl à considérer le corps propre comme « point zéro » à partir duquel la perception globale du monde s'organise toujours pour moi<sup>379</sup>. Il n'est donc pas nécessaire que le sentiment de mon identité située préexiste ; ce sentiment m'est donné au contraire en même temps que la perception du monde : l'ipséité est co-constituée avec l'altérité. Dans l'espace, c'est donc l'unité focale du point de vue qui m'approprie à moi-même au sein du monde. On irait cependant trop vite en tentant d'appliquer directement ce modèle à mon être dans le temps et cela nous reconduirait à penser qu'il existe un centre de référence identitaire commun à tous les moments de mon existence, et pour cela atemporel. L'idée que je me saisirais moi-même comme continu dans le temps par la saisie simultanée de moments de mon existence relève de l'illusion de spatialisation du temps dénoncée par Bergson<sup>380</sup>. Cependant le modèle de constitution du corps situé en phénoménologie est un premier exemple du fait que mon identité puisse être donnée dans l'expérience vécue d'une reconnaissance de soi plutôt que sous la forme d'une entité préexistante.

---

<sup>378</sup> KANT, E. (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984, I, 1, p.17 : « Posséder le Je dans sa représentation, ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur terre. Par là il est une personne, irréductible aux autres choses. ».

<sup>379</sup> HUSSERL, E. (1989), *La Terre ne se meut pas*, Paris, Editions de Minuit.

<sup>380</sup> BERGSON, H. (1938), *La pensée et le mouvant*, « Introduction », Paris, PUF, collection Quadrige, pp.5-6 : « La durée s'exprime toujours en étendue. Les termes qui désignent le temps sont empruntés à la langue de l'espace. » (Voir aussi : Bergson, H. (1888), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, II, p.75).

## 2.2. Le problème de l'antériorité

Suivant notre méthode, nous sommes partie de l'expérience vécue d'une confrontation à nous-mêmes telle qu'elle est décrite par Proust dans l'épisode de la madeleine. Il faut maintenant tenter d'élaborer un modèle de mon identité qui justifie que je puisse ainsi non seulement me reconnaître mais aussi m'anticiper dans un cadre naturaliste qui ne recourt pas à une entité préexistante. L'évaluation des possibles qui me sont ouverts dans l'avenir lors d'une délibération rationnelle offre une perspective plus directement comparable à une activité cérébrale. On peut en effet décrire cette situation dans les concepts de la psychologie du sens commun : quand j'hésite entre plusieurs affectations possibles, dont l'une me conduirait à privilégier une carrière internationale intensive et l'autre une carrière régionale plus favorable à la vie de famille, il est possible que je me demande laquelle de ces perspectives me ressemble le plus. On décrirait donc ainsi la situation : je compare chaque option possible à l'idée que je me fais de moi-même. De même, lors d'une remémoration, ce serait la comparaison implicite avec le moi d'aujourd'hui qui me ferait éprouver une plus grande familiarité avec certains de mes souvenirs. Ce modèle de la comparaison est d'autant plus tentant qu'il est conforme à l'intuition qu'on en a. Cependant, il est problématique puisqu'il réintroduit le fantôme d'un substrat identitaire permanent. Les neurosciences permettent-elles de trancher ? De nombreuses recherches en imagerie cérébrale ont tenté de prouver l'existence d'un corrélat neuronal du *self*, c'est-à-dire une structure ou un schéma d'activité cérébrale spécifique, responsable de la discrimination du propre et de l'étranger (Duval, Wicklund, 1972<sup>381</sup> ; Gusnard, 2006<sup>382</sup> ; D'Argembeau *et al.*, 2005<sup>383</sup> ; Laureys *et al.*, 2007<sup>384</sup>). Dans l'ensemble, ces résultats sont largement sujets à controverse mais il existe un aspect particulier qui s'approche de notre modèle intuitif de la comparaison. Il semble en effet qu'il soit au moins possible de distinguer un schéma d'activation cérébrale caractéristique

---

<sup>381</sup> DUVAL, S., WICKLUND, R.A. (1972), *A theory of objective self awareness*, New-York, New-York Academic Press.

<sup>382</sup> GUSNARD, D.A. (2006), *Neural substrates of self-awareness in social neuroscience*, Cambridge, MIT Press.

<sup>383</sup> D'ARGEMBEAU, A., COLLETTE, F., VAN DER LINDEN, M., LAUREYS, S., DELFIORE, G., DEGUELDRE, Ch., LUXEN, A., SALMON, E. (2005), Self-referential reflective activity and its relationship with rest: a PET study, *Neuroimage*, 25: 616-624.

<sup>384</sup> LAUREYS, S., PERRIN, F., BRÉDART, S. (2007), Self-consciousness in non-communicative patients, *Consciousness and Cognition*, 16: 722-741.

de la tâche d'évaluation par le sujet de la *valence* personnelle d'une information, c'est-à-dire à la fois de son caractère personnel et du degré de ce caractère personnel (Salmon *et al.*, 2008<sup>385</sup>). On présente au sujet plusieurs affirmations dont il doit juger si elles s'appliquent ou non à sa propre personnalité. D'autres protocoles présentent des *stimuli* visuels et demandent d'évaluer des photos du visage du sujet, de celui d'autrui ou d'une composition informatique mêlant les deux visages. On isole ainsi en particulier l'activation caractéristique du cortex préfrontal ventro-médian, qui serait donc responsable de cette évaluation du propre ou de l'étranger du point de vue cérébral. On peut interpréter ces données en affirmant qu'il existe bien un modèle de soi dans notre cerveau, modèle auquel se réfère le cortex préfrontal ventro-médian pour décider si une information particulière, en l'occurrence l'anticipation d'un futur, correspond au modèle ou s'en éloigne. Ce processus de comparaison avec un modèle préexistant à l'objet à comparer pourrait se rapprocher d'une conception selon laquelle l'identité est toujours-déjà là, dans une antériorité qui existerait préalablement à la reconnaissance. Cependant, outre que cela semble difficile à concilier avec une théorie développementale naturaliste, l'étude du fonctionnement de cette structure chez des patients atteints de MA révèle des troubles dans la capacité à évaluer le caractère personnel d'une information (Salmon *et al.*, 2005<sup>386</sup>). Ces patients, dont on sait qu'ils présentent par ailleurs des troubles de mémoire qui les empêchent d'actualiser la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes, font des réponses qui semblent en accord avec la personne qu'ils étaient avant la maladie, discriminant le propre et l'étranger à partir d'un modèle non mis à jour d'eux-mêmes. Ces résultats permettent de penser que la tâche d'évaluation assurée par le cortex préfrontal ventro-médian s'appuie sur un modèle dynamique et non préexistant de soi, qui se construit notamment à partir des souvenirs autobiographiques disponibles. Lorsqu'une amnésie antérograde survient, le modèle du soi se fige dans un éternel présent qui s'éloigne graduellement de l'identité réelle du patient. Une autre interprétation peut alors être proposée, qui correspond cette fois au le modèle dynamique de l'identité. Il s'agit de

---

<sup>385</sup> SALMON, E., D'ARGEMBEAU, A., BASTIN, C., FEYERS, D., PHILLIPS, C., LAUREYS, S., MAQUET, P., COLLETTE, F. (2008), Imagerie cérébrale de la réflexion sur soi, *Revue Médicale de Liège*, 63: 458-461.

<sup>386</sup> SALMON, E., RUBY, P., PERANI, E., KALBE, S., LAUREYS, S., ADAM, S., COLLETTE, F. (2005), Two aspects of impaired consciousness in Alzheimer' Disease, *Progress in Brain Research*, 150: 287-298.

penser que l'action de comparaison a bien lieu mais qu'elle ne mobilise pas une version préexistante ni figée de soi : l'évaluation du propre et de l'étranger se modèle sur la recomposition permanente de l'identité. C'est précisément quand cette faculté d'actualisation est figée que l'évaluation échoue. Si donc on peut recourir au modèle de la comparaison, il faut prendre garde à ne pas y réintroduire d'entité conceptuellement figée du soi. L'antériorité de l'identité qu'on semblait trouver dans l'expérience de la madeleine est en fait à inscrire dans une temporalité de la durée plutôt que de l'instant spatialisé renvoyant à des moments indépendants du soi.

On montre ainsi comment j'évalue, au cours de ma vie, la valence personnelle d'une information, passée, présente ou future, sans recourir à un concept atemporel de l'identité. Reste à suggérer comment ce sens de soi se constitue puisqu'il n'est pas préexistant. Le test du miroir est utilisé depuis les années 70 comme révélateur de la conscience de soi, que ce soit chez le singe (Gallup *et al.*, 1971<sup>387</sup>, 2002<sup>388</sup>) ou chez le bébé humain (Harding, 1965<sup>389</sup> ; Fortin, 1982<sup>390</sup> ; Rochat, 1994<sup>391</sup> ; Durand, 2005<sup>392</sup>). Il nous intéresse ici particulièrement puisqu'il fait consister l'identité dans l'expérience même de la reconnaissance de soi, d'une part, et qu'il reproduit cette situation de se saisir soi-même tout à coup dans la rencontre avec une autre forme de mon identité que mon vécu quotidien en première personne, d'autre part. Il y a en effet autre chose que ce que je vis de mon identité dans ce reflet qui pourtant me représente exactement. Comment la reconnaissance opère-t-elle ? Est-ce que je me réfère à un modèle préexistant auquel je compare l'image du miroir pour décider de leur ressemblance ? Si ce test est discuté dans sa capacité à révéler la constitution de la conscience de soi (chapitre 5), c'est parce qu'il démontre en réalité une étape déjà élaborée de la relation à soi-même. Dans le miroir, je me vois pour la première fois en troisième personne : je dédouble mon point de vue

---

<sup>387</sup> GALLUP, G.G., MCCLURE, M.K., HILL, S.D., BUNDY, R A. (1971), Capacity for self-recognition in differentially reared chimpanzees, *Psychological Record*, 21: 69-74.

<sup>388</sup> GALLUP, G.G., ANDERSON, J.R., SHILLITO, D.J. (2002), *The cognitive animal: empirical and theoretical perspectives on animal cognition*, "The mirror test", Cambridge, MIT Press.

<sup>389</sup> HARDING, E. (1965), *The I and the not-I, a study in the development of consciousness*, New-York, Pantheon Book.

<sup>390</sup> FORTIN, R. (1982), *La genèse de la conscience de soi et les réactions à l'image spéculaire chez l'enfant de 14 à 32 mois*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal.

<sup>391</sup> ROCHAT, P. (1994), Connaissance de soi, in R. LECUYER, M.G. PECHEUX, A. STRERI, *Le développement cognitif du nourrisson*, tome 1, Paris, Nathan, pp.371-381.

<sup>392</sup> DURAND, K. (2005) *Le développement psychologique du Bébé (0-2 ans)*, Paris, Dunod.

---

phénoménal sur le monde pour apercevoir de l'extérieur un visage que d'ordinaire je n'aperçois pas. Dans mon reflet, je me saisis d'abord moi-même comme autre et étranger, de par la perspective même. Si je me reconnais dans ce reflet, c'est donc par un acte cognitif synthétique de comparaison. Pourtant, ce qui fait toute la valeur de ce paradigme c'est qu'il est justement impossible que je compare mon apparence extérieure à un quelconque modèle avant d'avoir expérimenté pour la première fois un regard en troisième personne sur moi. Autrement dit, cet exemple détruit l'hypothèse d'un modèle préexistant en proposant de considérer à la place qu'il y a, comme dans l'expérience phénoménale d'un soi situé dans le monde, une co-constitution du soi comme propre et du soi comme étranger. C'est parce que je déduis de la parfaite synchronie des images observées et des données proprioceptives perçues en première personne de mes propres mouvements que cet autre est moi-même – que le sens de mon identité se constitue comme celle d'un sujet réflexif. Il n'existe pas d'abord un modèle du soi auquel je compare le reflet mais ce reflet me renvoie à moi-même dans une nouvelle relation, qui est celle de la réflexivité. Ce mouvement de retour sur soi, c'est l'appropriation, qui est au cœur de l'identité vécue. Approprier comme mienne cette étrangeté qui me faisait face jusqu'à l'instant de son aperception synthétique. Les deux « moments » de la première et de la troisième personne n'existent pas dans une mutuelle extériorité mais au contraire dans une co-constitution, de sorte que mon identité surgit de la reconnaissance de soi sans lui préexister. Si l'on revient sur notre définition de l'identité comme relation psychologique à soi, on comprend comment l'identité intuitive univoque du nourrisson ne satisfait pas *a priori* les conditions d'une identité pleinement vécue en première personne : pour cela il faut que je vive mon identité comme faisant retour sur soi-même dans sa forme réflexive. Il y a donc bien une constitution temporelle de l'identité mais qui n'est pas à entendre comme la comparaison d'une altérité avec mon identité préexistante ; au contraire, le surgissement soudain de mon identité m'approprie à moi-même en réalisant pleinement mon identité qui s'y constitue en même temps qu'elle s'y reconnaît pour la première fois.

Ce détour épistémologique par l'identité telle qu'elle se vit en première personne aboutit à une proposition ontologique qui écarte définitivement la tentation d'une substantialisation d'un substrat identitaire. L'identité ne consiste pas en une entité mais en

---

un événement dont on manque la nature même quand on tente d'en supprimer la durée pour traduire son mouvement en une succession d'éléments distincts (le modèle identitaire, le moment de la reconnaissance, la comparaison...). Pour reprendre le mot de Sartre, en matière d'identité, « l'existence précède l'essence ». « Que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après »<sup>393</sup>. L'identité vécue se fait, elle existe sur le mode de l'advenir perpétuel qu'une pensée de l'Être ou de l'Un est incapable de traduire. Toute pensée philosophique de l'identité est postérieure à cette découverte réflexive de soi. On cherche à la penser à rebours, comme un processus déductif, et on introduit pour cela la fiction d'un modèle préexistant. En réalité, on confond alors la reconstitution conceptuelle du processus et l'événement originaire. Se concentrer sur l'identité vécue en première personne permet de restaurer la temporalité non conceptuelle du soi, celle de l'événement. Pour autant, cette temporalité n'est pas préreflexive : mon identité se construit pleinement lorsqu'elle se déploie comme relation à soi-même d'un sujet capable de conscience réflexive. Parce qu'il nous semble impossible que l'idée nous en soit donnée par l'expérience seule une fois qu'on en a acquis une compréhension conceptuelle, on cherche à fonder l'existence de cette identité dans un garant transcendant : Dieu, l'âme. Pourtant il faut distinguer la nature réflexive de l'identité et sa connaissance conceptuelle. L'identité, effectivement précède cette dernière, c'est pourquoi on peut considérer que l'argument de Locke est circulaire, mais il ne s'ensuit pas de là qu'elle préexiste à sa constitution comme réflexivité. Mon identité m'est donc donnée sous la forme d'un vécu avant d'être aperçue par moi dans une visée cognitive, et donc conceptuelle. Que ce sentiment de joie que nous avons appelé jubilation soit celui de mon identité, c'est ce qu'une analyse conceptuelle déduit parce que son avènement au rang d'événement réflexif le permet mais cette conscience conceptuelle de soi est conditionnée par l'événement vécu et ne saurait le constituer originairement. Prenons une analogie issue de la littérature récente sur le sentiment d'agentivité : la philosophie décrit traditionnellement l'acte volontaire comme la détermination mentale à une action qui est ensuite commandée au corps pour exécuter la commande motrice nécessaire à la réalisation de la volonté. On se figure bien volontiers que cette volonté est la cause de

---

<sup>393</sup> SARTRE, J.-P. (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, p.24.

l'événement qui me voit porter la main au verre d'eau. On déduit de là qu'elle préexistait à mon acte. Des études ont montré que la recombinaison conceptuelle du processus de décision conclut à tort à l'antériorité d'une volonté consciente comme cause du geste accompli par le corps. Il y aurait au contraire un état du corps, en l'occurrence du cerveau, précédant d'une demi-seconde la conscience du sujet de s'être décidé à agir (Libet, 1985<sup>394</sup> ; Jeannerod, 2007<sup>395</sup>). La volonté a surgi comme événement vécu, disons une certaine disposition à considérer le verre d'eau avec intérêt qui repose à la fois sur le désir de se désaltérer, sans doute motivé par un état de déshydratation du corps, et sur l'attention visuelle portée à l'objet du verre d'eau. Mon intérêt est déjà constitué comme interprétation signifiante de mon environnement et la volonté que j'institue *a posteriori* cause de ma décision motrice a le même caractère fantomatique que le Moi qui devait préexister à l'événement de mon surgissement face à moi-même. Cependant, si mon identité ne préexiste pas à sa reconnaissance, comment expliquer qu'elle surgisse d'emblée sous la forme d'une cohérence unifiée ?

### 2.3. Cohérence et contingence

Notre approche de l'identité ressortit principalement à une méthode post-phénoménologique telle qu'elle a été définie par Don Ihde (2008<sup>396</sup> ; 2009<sup>397</sup>) : bien que notre focalisation soit subjective, nous sommes amenés à évaluer les informations recueillies par le témoignage de la personne elle-même en les confrontant aux données empiriques fournies par les neurosciences. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le recours à l'expérimentation empirique des chapitres 5 et 7 de ce travail mais aussi le souci constant de forger l'élaboration conceptuelle proprement philosophique à l'épreuve du dialogue interdisciplinaire avec les sciences cognitives. Le modèle dominant de l'identité fait valoir le sentiment de continuité : si je puis m'éprouver comme étant le même qu'hier, c'est parce que quelque chose de moi a survécu à ce laps

---

<sup>394</sup> LIBET, B. (1985), Unconscious cerebral initiative and the role of unconscious will in voluntary action, *Behavioral Brain and Science*, 8(44): 529-566.

<sup>395</sup> JEANNEROD, M. (2007), *L'homme sans visage et autres récits de neurologie quotidienne*, Paris, Odile Jacob, p.39.

<sup>396</sup> IHDE, D. (2008), Introduction: Postphenomenological research, *Human Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, 31(1): 1-9.

<sup>397</sup> IHDE, D. (2009), *Postphenomenology and technoscience*, "What is postphenomenology?", New York, SUNY Press, p.23.

---

de temps. Mais ce qui est vrai de deux moments isolés a donné lieu à la mise en œuvre d'un modèle entièrement fondé sur la continuité, qui, on l'a vu, s'est alors rigidifiée en une exigence de linéarité exhaustive. En mettant au contraire l'accent sur le caractère dynamique et par nature toujours incomplet de l'identité, on a considérablement modifié cette conception de l'identité, au point même que ni l'exhaustivité des souvenirs autobiographiques ni la linéarité de la constitution d'une conscience de soi ne seraient plus nécessaires. Le narrateur de la *Recherche* pourrait souffrir d'une amnésie rétrograde massive, il est à parier qu'il n'en ressentirait pas moins lors de la réminiscence isolée de cet épisode la même charge identitaire. Ce qui semble déterminant dans une expérience vécue de mon identité, c'est le lien immédiat qui s'établit entre un vécu passé ou projeté et un vécu présent. L'ensemble des souvenirs qui me séparent du moment passé que je me remémore, de même que celui des actions qui me séparent du moment futur que j'anticipe, ne compte pas dans le rapprochement entre les deux vécus. L'identité procède plus par synthèse que par accumulation, par saut que par glissement. Si l'on y prête attention, l'identité n'est pas un vécu quotidien : je ne me sens pas positivement moi-même à chaque instant. Il arrive même que je finisse par comprendre seulement au bout d'un certain temps qu'une situation m'aliène au plus profond de moi. C'est le cas notamment lorsque la situation en question s'est installée graduellement, comme par exemple une ambiance de travail malsaine : il se peut fort bien que je ne la remarque qu'après un certain temps, lorsque mon identité en pâtit déjà. Parce que le sentiment diffus de mon identité est de l'ordre de l'évidence, je n'y prête pas attention au quotidien. C'est pourquoi il y a lieu de penser le sentiment positif de mon identité dans les scènes du type de la madeleine de Proust : c'est là que se joue réellement une ressaisie de mon identité comme telle. Et c'est bien parce qu'on cherche à élaborer cette expérience de l'identité que la continuité fait problème : dans ces moments, il ne semble pas absolument nécessaire que mon existence ait été rigoureusement continue. On s'affranchit des multiples ruptures de conscience qui conduisaient Locke à subdiviser abusivement le sujet. Mon sommeil, mes oublis, mais aussi dans leur forme pathologique et plus radicale, les amnésies ou le coma ne rendent pas impossible le surgissement d'une expérience identitaire positive. Ce sentiment de ne faire qu'un avec soi-même, non pas avec la totalité de soi-même mais du moins avec ce qui est essentiel en soi, se donne toujours sous la forme d'une cohérence



sans qu'il y ait lieu pour autant de postuler une continuité stricte. Il y a trois remarques à faire à ce propos.

Tout d'abord, il faut alors dissocier la fonction identitaire de sa valeur de référence. Delay décrit très bien le cas représentatif d'une patiente atteinte de MA de 68 ans qui se présente à lui avec une perte importante de la mémoire épisodique, « Noémie n'a presque plus d'état civil [...] elle ne sait plus qu'elle a exercé la médecine pendant vingt-cinq ans ». Cette dame ne dispose donc plus que d'un petit nombre de souvenirs, la plupart très anciens, pour bâtir son identité. Et en effet, elle se présente à lui comme « une petite fille de 8 ans »<sup>398</sup>. Ce cas nous conduit à préciser le type de trouble identitaire dont souffre un patient victime d'amnésie antérograde : dans le cas de la maladie d'Alzheimer, qui présente une symptomatologie à la fois antérograde et rétrograde, il est fréquent d'assister à des recompositions identitaires manquées. Le patient continue le processus de composition identitaire mais celui-ci dispose de moins en moins de matériau pour construire la personne : « Elle ne fixe plus aucun souvenir et oublie d'une minute à l'autre le journal qu'elle vient de lire ». Ici, la patiente ne souffre pas, en première personne, d'un trouble identitaire. Elle a bien le sentiment d'une cohérence identitaire, seulement faute de souvenirs plus anciens, son identité manque la réalité de son âge. L'identité en tant que fonction cérébrale peut donc s'accommoder, sans dommage majeur dans la vie saine et avec des échecs dans la pathologie, de lacunes mnésiques. Puisqu'il est impossible même à un sujet sain de tenir dans sa conscience l'intégralité de son existence, il faut conclure que les fonctionnements identitaires sains et pathologiques diffèrent plus en degrés qu'en nature. Le trouble identitaire n'est diagnostiqué en troisième personne que lorsque le décalage entre la cohérence en première personne et la réalité observable du patient est trop important. Cependant, la fonction cérébrale est préservée, c'est la valeur de référence qui est manquée. L'énoncé identitaire « Noémie, petite fille de 8 ans » désigne bien la bonne personne (Noémie ne se prend pas pour une autre) mais il échoue à dire la réalité intersubjective « Noémie, femme de 68 ans » faute de pouvoir être actualisé. On pourrait dire, en utilisant des concepts que les neurosciences modifieront certainement, que le processus de composition identitaire manque ici de matériau assez récent dans le stock de souvenirs, ce qui le conduit à un résultat qui manque la réalité. On distinguerait cette

---

<sup>398</sup> DELAY, J. (1943), *Les dissolutions de la mémoire*, Paris, PUF, pp.19-21.

situation d'une autre où le patient ne parviendrait pas à unifier son existence comme sienne propre, soit dans la dimension ponctuelle d'appropriation (je ne reconnais pas cette expérience comme la mienne) soit dans la dimension globale de cohérence (j'ai les souvenirs d'autres personnes dans la tête) – deux formes de pathologie qui concernent la fonction identitaire elle-même. Pour l'instant, il nous suffit de noter que la cohérence identitaire n'exclut nullement la possibilité de lacunes au sein du sujet.

Ensuite, ce modèle très souple de l'identité personnelle permet de comprendre à quel point mon identité est variable. Nul doute que, si je puis éprouver tout au long de ma vie des expériences identitaires du type de la madeleine, ce ne sont pas les mêmes contenus qui informeront ces vécus à quinze et à soixante ans. Dire que la fonction identitaire ne nécessite pas une continuité stricte n'implique pas qu'elle ignore l'évolution du sujet tout au long de sa vie. C'est, au contraire, en recherchant la continuité qu'on trouverait étrange de ne plus se reconnaître dans l'adolescent qu'on a été. Il faut donc postuler que les vécus susceptibles de donner lieu à ces expériences positives de mon identité varient au fil de mon existence. Ce point fait d'autant moins problème qu'il est conforme à l'intuition : si l'identité doit s'éprouver au cœur d'une expérience de reconnaissance, il va de soi que je ne me reconnais pas également dans tous les choix que j'ai faits. Reste à expliquer comment opère la sélection et à quoi renvoie la capacité de se reconnaître tout entier dans une sélection changeante de vécus. C'est la troisième remarque qu'appelle notre conception de l'identité : si l'on maintient que cette expérience me donne le sentiment d'une totalité, il reste à comprendre comment deux points suffisent à me donner le sentiment global d'une cohérence identitaire.

### **3. L'identité fonctionne comme une certaine qualité de temporalité : le projet d'une volonté**

Dans cette section, nous développerons une conception de l'identité comme projet d'une volonté. L'identité me met en présence d'une qualité du temps propre défini comme un point de vue unique au sein du temps, abstrait du temps de l'action et difficilement constitutif d'un objet pour la conscience réflexive. Dans la synthèse identitaire, je fais

l'expérience de l'intelligibilité soudaine d'une suite de faits : c'est là que se cristallise le sens d'une cohérence holistique dont le sens reste néanmoins toujours ouvert. En effet, le devenir ouvre une indétermination dans l'être qui affecte rétrospectivement mon passé : l'identité se comprend alors comme libre rapport à soi dans le sens d'un projet vécu au présent.

### 3.1. La qualité du temps propre

Si ce que j'éprouve dans l'expérience identitaire positive n'est pas mon présent comme somme de mon existence, quel type de temporalité m'est donné ici ? Le modèle phénoménologique de la découverte de mon être-situé dans le monde trouve ici sa version temporelle : le moment de ma reconnaissance me donne de manière analogue et fugitive le sentiment de ce que signifie pour moi habiter une temporalité. Mon identité, c'est ce point de vue caractéristique, non de mon être au monde, mais de mon être dans le temps. Bergson a ces mots pour décrire la situation temporelle qui découle pour chacun du fait de posséder la conscience : « Conscience signifie d'abord mémoire c'est-à-dire conservation et accumulation du passé dans le présent mais en vue, surtout, de ce qui va être. La mémoire est là où la conscience n'y est pas. »<sup>399</sup>. Le sens que l'on a de soi nous situe sur une crête, à l'articulation d'une rétention, non exhaustive mais significative en première personne, du passé et de ce qui lui donne son sens : le présent tel qu'il se projette vers un avenir. La qualité du temps propre dans sa saisie positive me donne un point de vue surplombant, non parce qu'il serait l'accumulation linéaire de mon existence mais parce que le mouvement qu'il fait en direction d'un souvenir ou d'une anticipation du futur les fait entrer en collision avec mon présent, faisant fi de la temporalité du monde. Ce que je saisis soudain dans cette aperception fugitive de mon identité, c'est ma capacité à produire une synthèse temporelle qui ne procède pas par addition. L'expérience identitaire est une surprise, et une joie, parce qu'on saisit le plus souvent son existence dans son déroulement progressif. Je sais avoir été enfant, être devenu adulte, puis âgé : il me semble, en contemplant les événements dont j'ai été témoin, saisir le sens de ce vieillissement et simultanément la teneur de mon identité. Mais en réalité je suis toujours émerveillé de

---

<sup>399</sup> BERGSON, H. (1919), *L'énergie spirituelle*, chap. 1 « la conscience et la vie », Paris, PUF, 1999, p.5.

découvrir que ce qui me définit aujourd'hui en propre était déjà là, quelque part, il y a fort longtemps. De cela, je n'ai d'autre garantie que ces expériences insaisissables mais fondatrices. Est-ce vraiment en tant qu'étudiante de philosophie que je me réjouis d'écrire une thèse sur l'identité ? Sans doute cela convient-il en effet à une doctorante, mais je n'éprouve jamais cette correspondance avec autant d'intensité que lorsque je la situe dans la saisie synthétique de la première intuition que j'ai eue, non en tant qu'étudiante amenée à faire un doctorat dans son cursus universitaire, mais en tant qu'individualité viscéralement marquée par ce commandement de Delphes, d'avoir à chercher le sens de ce que je sentais être une identité propre sans avoir aucune idée de son origine. Chercher l'identité dans un fondement impersonnel, ou par une approche uniquement en troisième personne, risquerait de manquer à jamais l'événement, à conceptualiser mais toujours d'abord vécu en première personne, qu'est pour chacun l'expérience de son identité. Que ma vie puisse être saisie d'un point de vue objectif, qu'on puisse bâtir un modèle physicaliste de cette identité là, ne pose pas vraiment de problème. Mais que mon expérience identitaire intime, subjective, telle qu'elle est d'abord vécue, puisse être réduite à une conception physicaliste, c'est cela qui pose problème à chacun et soulève l'objection des *qualia*. C'est donc de ce temps propre qu'il importe de proposer un modèle conceptuel naturaliste, ou au moins compatible avec une compréhension naturaliste du monde

Lorsqu'on cherche à recomposer conceptuellement ce qui se produit dans ces expériences positives de soi, il semble d'abord qu'elles se situent hors du temps quotidien. Quand le narrateur proustien reconnaît qu'il se joue quelque chose d'essentiel pour lui dans ce salon, il s'en échappe aussitôt mentalement pour se concentrer sur l'expérience intérieure. Le temps de l'action, celui du salon maternel à l'heure du thé, est suspendu alors que le regard se tourne dans un mouvement réflexif vers soi. Le temps propre s'opposerait alors au temps du monde intersubjectif, comme une rivière souterraine qui suivrait son cours indépendamment des précipitations de surface. Pourtant, chercher l'individu dans une temporalité propre semble devoir conduire à l'éclatement du sujet. Chacun en effet est inscrit au cœur d'une pluralité de temporalités : l'urgence immédiate d'une mission professionnelle, les étapes d'une relation de couple, l'ampleur d'un projet de vie à long terme, sans compter le fourmillement des multiples tâches quotidiennes, des

activités hebdomadaires, etc. James distinguait déjà autant de Moi que de groupes sociaux d'appartenance<sup>400</sup> : je me définis comme étudiante, conjointe, amie, cliente selon mon interlocuteur du moment. On sent bien ce que désigne la temporalité propre vers laquelle se retourne celui qui éprouve une reconnaissance identitaire. Pourtant, donner à cette temporalité propre la forme d'une temporalité identitaire sous-jacente qui suspendrait parfois le cours multiple de l'action tout en assurant son unité rappelle, dans une dimension temporelle, le modèle du substrat identitaire transcendant. La pensée, parce qu'elle conceptualise, nous incite à voir le propre comme un noyau identitaire, qu'il soit biologique, métaphysique ou temporel. On est toujours intuitivement reconduit à donner à l'intériorité la forme d'une essence unifiée. La possibilité qui sera explorée ici proposera au contraire un modèle dynamique de la temporalité propre, et choisira d'interpréter le propre comme une qualité de temporalité. Cette qualité, comme la conscience qui peut concerner en s'y surajoutant de multiples états cérébraux, peut s'appliquer à différents moments à chacune des temporalités dont je participe. Plutôt que de substantialiser une temporalité propre, on postule alors que j'ai la faculté d'éprouver soudain comme propre, à la faveur d'une synthèse identitaire, n'importe quel type de temporalité. Avant d'exposer le fonctionnement de cette temporalité identitaire, il nous faut dans un premier temps justifier pourquoi il ne peut exister de temporalité propre comme essence puis caractériser ce que je saisis du temps propre vécu quand je tente de le conceptualiser rétrospectivement.

Creusons un instant l'hypothèse d'un temps propre comme essence individuelle. Chacun de nous disposerait, conformément à cette hypothèse, d'une temporalité propre, sous-jacente aux multiples temporalités auquel il prend part à l'occasion de sa vie sociale. C'est la rivière souterraine, celle qui rythmerait réellement mes vécus. Ainsi, le temps social de référence du deuil voudrait que la tristesse soit maximale au moment de la perte et qu'elle aille en décroissant. Mais ma temporalité propre me conduit parfois à éprouver un décalage avec cette norme sociale, comme lorsque Proust<sup>401</sup> raconte avoir soudain ressenti pleinement la souffrance de la perte un an après la mort de sa grand-mère alors

---

<sup>400</sup> JAMES, W. (1890), *The principles of psychology*, « Consciousness of the self », New York, H. Holt and Company.

<sup>401</sup> PROUST, M. (1922), *A la recherche du temps perdu*, « Sodome et Gomorrhe », II, Paris, Gallimard, 1999, p.1330-1332.

que son chagrin était resté jusque là muet. Cette temporalité, surtout lorsqu'elle s'écarte des temps de l'interaction sociale, me donne le sentiment de vivre une temporalité faite pour moi. Ma temporalité est celle de ce deuil tardif plutôt qu'une autre. L'impossibilité d'une semblable hypothèse a été démontrée par Sartre : sitôt en effet que je prends conscience de cette temporalité comme propre, sitôt que je la substantialise face à une temporalité supposée extérieure, je m'en écarte et elle n'est plus moi. Elle est déjà « pour moi », feinte, car la conscience que j'en prends m'incite aussitôt à en radicaliser la différence, à la prolonger, à m'y définir alors que je n'y suis déjà plus. Sitôt que je perçois cette temporalité propre, je ne la vis plus : la distance de mon aperception réflexive l'écarte de moi et dans mon effort pour m'y reloger *a posteriori*, je commence de la feindre : comme « la croyance, ni le plaisir, ni la joie ne peuvent exister avant d'être conscients, la conscience est la mesure de leur être ; mais il n'en est pas moins vrai que la croyance, du fait même qu'elle ne peut exister que comme troublée, existe dès l'origine comme s'échappant à soi, comme brisant l'unité de tous les concepts ou l'on peut vouloir l'enfermer »<sup>402</sup>. Existant toujours-déjà pour une conscience réflexive, la reconnaissance identitaire est déjà distincte du sujet qui s'y éprouve comme son propre objet. Il y a bien un moment constitutif du propre : celui de la saisie réflexive de ce reflet comme étant moi-même, celui de l'expérience du propre au cœur de la réminiscence de la madeleine : mais dès que j'essaie d'approfondir cet événement, je le dénature et il s'échappe. Sartre distingue ainsi l'être en-soi (unifié en lui-même) de la présence à soi (dissocié par la conscience réflexive) : « Le principe d'identité est la négation de toute espèce de relation au sein de l'être en-soi. Au contraire la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. »<sup>403</sup>. Autrement dit, sitôt que je me saisis comme vivant une temporalité propre, je me pose en objet de la conscience réflexive et me distingue de cet être-dans-une-temporalité. Je m'y reconnais, mon identité est présente à ma pensée, mais je ne fais plus un avec elle car déjà je la contemple comme un objet du sujet que je suis. Par nature, la temporalité propre s'abstrait dès qu'elle est aperçue. La substantialiser revient donc à céder à une illusion conceptuelle et, selon le mot de Quine, à « gonfler l'ontologie pour simplifier la

<sup>402</sup> SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, II, 1, 1 « Les structures immédiates du pour-soi », Paris, Gallimard, p.111.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p.113.

théorie »<sup>404</sup>. Que faut-il dire alors de la temporalité propre et que peut nous en dire sa compréhension conceptuelle ? Si l'on en fait la critique, et qu'on limite ses prétentions aux objets qu'elle peut saisir, il existe une compréhension adaptée à ce genre d'objets dont la réalité première est d'être un vécu phénoménal. Il faut d'abord reconnaître que ce vécu phénoménal se donne sous la forme d'une coïncidence fugitive : elle est détruite au moment même où elle est reconnue. Ce n'est donc pas elle que l'on peut appréhender directement dans une connaissance conceptuelle. Cependant, parce qu'elle a existé pour ma conscience réflexive, cette expérience laisse une trace : c'est la mémoire de cette expérience qui nous donne le sens même de notre identité, comme relation à soi-même et donc identité toujours déjà réflexive. C'est de cette trace qu'il peut y avoir élaboration conceptuelle.

### 3.2. L'identité : la raison d'une suite de choix

Le principal intérêt de la notion d'identité par rapport au Soi (ou au *self* anglo-saxon) est de renvoyer à l'idée d'une relation plutôt qu'à celle d'une entité. Or ce qui se donne sous la forme d'une coïncidence immédiate dans l'ordre du vécu, se traduit conceptuellement par l'idée d'une liaison rationnelle entre un aspect de mon passé, ou de mon futur tel que je l'anticipe, et mon présent. Ce rapprochement, parce qu'il est saisi par ma conscience réflexive, est interprété comme une organisation toujours déjà signifiante de mon existence. Alors que du point de vue phénoménal le vécu se suffit à lui-même, sa saisie réflexive le transforme en un processus qui apparaît à une conscience ; et la forme sous laquelle la conscience saisit le monde est celle d'un sens, c'est-à-dire d'une organisation rationnellement intelligible. Même nos perceptions les plus simples sont déjà organisées dans l'ordre de leur intelligibilité : elles font déjà sens. La question que cette conception de l'identité laissait sans réponse était, d'une part, de savoir comment une telle synthèse, indépendamment de la somme continue de mon existence, pouvait faire sens et, d'autre part, faire sens à ce point que je semble m'y reconnaître tout entier. On peut à présent mieux répondre à cette double question. On a établi que le propre ne résidait pas dans la somme d'éléments objectifs de mon existence mais qu'il surgissait dans

---

<sup>404</sup> QUINE, W.V.O. (1980), Les deux dogmes de l'empirisme, in *De Vienne à Cambridge*, trad. P. Jacob, Paris, Gallimard, 1980, p.111.

l'aperception réflexive d'une synthèse identitaire. Par sa nature réflexive, le propre surgit d'emblée comme sens, il me désigne. Ce que je rencontre quand je cherche à reconstituer l'expérience de la madeleine, c'est un découpage de mon existence dont je me reconnais soudain être la signification : ce qui s'est joué là n'est pas *en moi*, c'est *moi*. C'est en ce sens qu'on peut décrire la synthèse identitaire comme le moment d'aperception de ma propre identité comme la raison d'une suite mathématique : « L'essence n'est pas dans l'objet, elle est le sens de l'objet, la raison de la série d'apparitions qui le dévoilent »<sup>405</sup>. L'intelligibilité qui se fait jour dans ces rapprochements me permet de saisir une cohérence rationnelle plutôt qu'une continuité temporelle objective dans ma vie. Mon identité cesse dès lors d'être conçue comme une essence figée pour se constituer en un sens : celui qui rend raison d'une série, si brève ou synthétique soit-elle. Mon identité, telle que je la vis, n'est jamais purement contingente (synthèse aléatoire de souvenirs), ni absolument nécessaire (synthèse prédictible selon des lois logiques) : parce que je me reconnais, ce sont certains éléments plutôt que d'autres qui sont investis d'une représentativité identitaire (signification psychologique). En ce sens, je ne me reconnais jamais dans une configuration due au hasard mais je perçois toujours par ailleurs que j'excède potentiellement la synthèse que je viens de vivre. L'analyse rétrospective de la synthèse identitaire par la conscience réflexive permet donc de saisir mon identité comme la raison de ce vecteur tracé par le souvenir ou la projection, d'une part, et mon présent, d'autre part. Là où le vécu phénoménal donnait la synthèse dans son unité indivisible, le concept introduit une liaison qui en permet l'intelligibilité : mon identité, c'est ce qui est dit de moi dans la confrontation de ces deux éléments représentatifs. Cependant, que la synthèse soit le lieu d'un sens qui nous permet de mieux comprendre ce qu'une aperception conceptuelle de mon identité permet d'en saisir ne suffit pas à expliquer ce sentiment que j'ai de m'y reconnaître tout entier.

Si l'on considère ma vie comme une suite de choix, on peut certes tenter d'en rendre raison en saisissant la totalité de mes choix afin de saisir ce qui serait mon identité finale : le principe d'intelligibilité de la totalité de mes actions. « C'est ce que Sophocle entend exprimer lorsque, dans les *Trachiniennes*, il fait dire à Déjanire : C'est une maxime

---

<sup>405</sup> SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, Introduction, « Le phénomène d'être et l'être du phénomène », Paris, Gallimard, p.15.



---

reçue depuis longtemps parmi les hommes qu'on ne saurait se prononcer sur la vie des mortels avant leur mort »<sup>406</sup>. Mon identité, pour être conçue, exigerait qu'on embrasse la totalité de mon existence. Pourtant, je ne vivrai jamais cette identité-là, elle n'est accessible qu'à autrui après ma mort. De plus on peut contester que quiconque dispose alors de la totalité de mes choix ; cela ne constitue donc au mieux qu'une définition idéale de l'identité comme totalité. Si l'on s'intéresse à mon identité telle que je la vis, elle ne pourra donc qu'être la raison d'une suite partielle de mes choix. Mais il y a plus, ce qui se dit de mon vécu identitaire dans l'expérience de la madeleine, c'est que je peux éprouver avec une grande intensité le sens de mon identité à travers la saisie d'une suite beaucoup plus mince. Je retrouverais, dans l'évocation de Combray, une qualité temporelle qui, vue d'aujourd'hui, se révèle avoir déjà été porteuse de ce qui fait ma singularité au jour de la réminiscence. Si bien que deux points suffisent à dire, sinon tout de moi, du moins, et c'est pour moi le principal, tout ce que j'en juge le plus éminemment représentatif. La forme synthétique de la reconnaissance identitaire nous permet d'abandonner le modèle de la continuité linéaire au profit de celui de la cohérence holistique. Je ne me saisis pas objectivement tout entier dans l'expérience identitaire mais, à travers une saisie partielle de mon existence, et parce que cette saisie est le lieu d'un sens, j'en saisis la cohérence holistique. C'est pourquoi ces expériences me mettent réellement en contact avec mon identité : pour moi-même, je n'ai besoin de rien de plus que ce sentiment vécu de me reconnaître au plus intime de moi-même dans une extension temporelle – et que la compréhension rationnelle du fait que mon existence fait sens. La compréhension conceptuelle de l'identité, si elle ne donne pas lieu à l'invention d'une entité ontologique censée garantir un substrat à la synthèse, permet donc de gagner une intelligibilité qui dépasse le vécu phénoménal.

Le fait que la synthèse identitaire se double d'une interprétation réflexive permet de rendre compte de son caractère contingent. Il est vraisemblable que ce que je considère comme emblématique de mon identité connaisse des variations au cours de mon existence. Il est donc probable que je ne me reconnaîtrai pas dans n'importe quelle synthèse identitaire et que celle-ci ne se produit qu'en étroite relation avec mon présent. C'est ce que Sartre exprime à de nombreuses reprises : « S'ils avaient considéré le

---

<sup>406</sup> *Ibid.*, p.150.

phénomène temporel dans sa totalité, ils auraient vu que mon passé est d'abord mien, c'est-à-dire qu'il existe en fonction d'un certain être que je suis [...] c'est un rapport ontologique qui unit le passé au présent »<sup>407</sup>. Ce qui autorise ma reconnaissance, c'est donc seulement que le rapprochement fasse sens au présent : je peux évoquer une foule de souvenirs qui ne déclencheront jamais d'expérience identitaire parce qu'ils ne sont pas porteurs d'assez d'actualité. Il s'agit bien d'éprouver « l'effectivité présente » de l'élément représenté : quand bien même elle se constituerait dans une synthèse du passé et du présent, l'identité ne fait sens que pour moi au présent. On comprend ainsi que la synthèse identitaire soit dans une certaine mesure contingente : j'éprouve mon identité au cœur de mon être dans le temps, dont nous verrons qu'il prend la forme du projet d'une volonté. Mon inscription dans le temps déborde toujours mon présent vers un passé qui contient en germe assez d'assurance pour soutenir l'incertitude de ce que je serai demain. La synthèse identitaire vient répondre au statut de l'homme conscient que son sens reste toujours problématique : ce n'est que parce qu'un avenir réalisera quelque chose d'aujourd'hui que je pourrai rétrospectivement m'y reconnaître. Or la garantie que mon avenir contiendra ce présent comme *son* passé, rien ne le me donne sinon l'épreuve que je fais de porter au présent mon passé dans un projet. Si mon identité était linéaire, si elle était la somme exacte de mon passé, je n'aurais pas à m'inquiéter d'avoir à devenir qui que ce soit : j'en aurais la garantie. Mais mon identité est plus, et moins, que cela : elle est un sens à mes propres yeux et seul l'avenir m'assurera que mon présent fasse encore sens, c'est-à-dire participe encore de mon être, demain. Si l'identité se traduit dans la structure du projet sartrien, c'est justement en vertu de ce sens que fait surgir mon regard réflexif sur l'expérience identitaire. Pouvoir expérimenter cette synthèse est porteur de sens pour moi, ce qui n'aurait aucune importance si je ne pouvais vouloir modifier ce sens. L'identité personnelle est l'identité d'un sujet libre, c'est ce qui fait, comme on le verra, qu'elle fonctionne essentiellement comme projet d'une volonté.

### 3.3. Un passé déterminé par mon futur

Toute la difficulté de l'identité personnelle est qu'elle n'est pas figée : si quelque chose pouvait me définir une fois pour toutes, je ne serais pas vraiment inscrit dans le

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p.145.

devenir. Mais ce qui impose de penser l'identité dans une philosophie du devenir plutôt que dans une philosophie de l'Un c'est la nature même de l'homme. Parce qu'il est doué d'une conscience réflexive, l'homme crée une distance entre ce qu'il est et la conscience qu'il en a. Parce qu'il se perçoit conceptuellement de l'extérieur, il pense échapper à son être au monde essentiellement incarné et à son être dans le temps essentiellement en devenir. Sa compréhension conceptuelle de lui-même le conduit à se définir préférentiellement comme chose pensante et comme identité atemporelle, confondant par là sa phénoménalité, qu'il vit, avec la connaissance qu'il en acquiert de façon réflexive. Mais c'est précisément en s'abstrayant de lui-même que l'homme réalise ce qui le situe dans une existence phénoménale. Parce qu'il se saisit de l'extérieur, en effet, il découvre qu'il pourrait être autre qu'il n'est : le retour qu'il fait sur lui-même le transforme et l'empêche définitivement d'être absolument identique à lui-même. Lorsqu'il considère son existence, l'homme se la donne comme un pour-soi qui scinde l'en-soi et le transforme en présence à soi, à jamais divisée. Le Soi qui portait l'espoir d'un substrat identitaire unifié ne peut que faillir à sa promesse conceptuelle dès lors qu'on le replace dans son élaboration phénoménale : « pour qu'il existe un soi, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique »<sup>408</sup>. C'est la conscience réflexive qui, faisant retour sur ce qu'elle a saisi comme expérience phénoménale de l'identité, constitue le Moi, mais ce Moi n'est pas l'identité, il n'en est que la saisie conceptuelle distanciée : « du Je dont on fait à tort l'habitant de la conscience, on dira qu'il est le Moi de la conscience, mais non qu'il est son propre Soi »<sup>409</sup>. Si elle n'est pas la manifestation d'un Soi, l'expérience identitaire peut donc se constituer comme porteuse d'un devenir : la synthèse, on l'a dit, fait sens, et fait sens au présent. Mais ce sens, que je reconnais dans un passé ou que je projette dans un avenir, manque encore à demain. Je peux décider de persévérer dans mon être, selon l'ancienne terminologie, ou au contraire changer radicalement le sens de la synthèse. Cette ouverture permanente de mon identité sur l'avenir, je n'en prends conscience que grâce au mouvement réflexif qui introduit une possibilité de devenir autre, d'être déjà de l'autre, puisque je ne coïncide déjà plus, au cœur de ma conscience réflexive, avec la totalité de moi-même. Si je n'en ai donc jamais terminé avec mon identité, c'est de par mon

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p.140.

existence dans le temps telle qu'elle ne cesse d'étonner la compréhension réflexive que je m'en donne.

Ce qu'on gagne à penser l'identité comme synthèse qui procède par sauts plutôt que par accumulation linéaire du passé, c'est d'apercevoir plus facilement à quel point mon passé est contingent, non pas dans son existence même mais bien dans ce qui importe dans l'expérience identitaire, à savoir sa signification. « La signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent [...] Moi seul peut décider à chaque moment de la portée du passé, non pas en discutant l'importance de tel événement antérieur mais en me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification. Cette crise mystique de ma quinzième année, qui décidera si elle a été un pur accident de puberté ou le premier signe d'une conversion future ? [...] Ainsi, tout mon passé est là, pressant, urgent, impérieux, mais je choisis son sens et les ordres qu'il me donne par le projet même de ma fin. C'est le futur qui décide si le passé est vivant ou mort. »<sup>410</sup>. Lorsqu'on fait cette expérience de se reconnaître entièrement dans la synthèse de deux éléments isolés et que par là on comprend, en l'éprouvant personnellement, ce qu'est l'identité, on apprend nécessairement, du même coup, que celle-ci ne charrie jamais avec elle la totalité de mon existence sur le mode d'une grande coïncidence d'ensemble. Mon identité a le sens de mon projet : elle englobe un certain passé parce qu'il fait sens, m'ouvre la représentation de certains futurs qui s'y reflètent, le tout au présent. Si l'on fait abstraction de la dimension temporelle de l'identité, on manque à la fois son dévoilement phénoménal et sa réalité pratique. L'identité est liberté, pour autant qu'on la conçoive comme sens d'une conscience qui ne coïncide jamais totalement avec elle-même, et non comme essence atemporelle. « C'est dans le temps que le pour-soi est ses propres possibles sur le mode du n'être-pas »<sup>411</sup>.

\*

Si l'on définit l'identité comme libre rapport à soi, conformément à la conception qui en a été développée ici, peut-on rendre compte de l'identité vécue en première personne chez le sujet sain et dans certaines pathologies impliquant des troubles de

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, p.555.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p.141.

l'identité mieux que ne le permettait la conception logique de l'identité? Chez le sujet sain, il semble satisfaisant d'inscrire son identité dans une relation temporelle à soi, marquée par un projet libre. Cela permet en effet de rendre compte d'une interrogation légitime quant à l'origine de mon identité : comment se fait-il, par exemple, que je puisse être amené à me découvrir si radicalement différent des gens qui m'ont toujours entouré ? On propose alors qu'il ait été dans le projet même du sujet de se démarquer de son milieu. Ni somme de son existence qui ne lui correspond pas encore, ni substrat identitaire préexistant, l'identité phénoménale qui me découvre tel que je pourrais être en adoptant le projet de me dégager de ce que je ne suis pas, rend compte du double sentiment de se découvrir déjà constitué au présent d'une identité que je n'avais pas aperçue puis, plus tard, de me reconnaître rétrospectivement dans ce passé lointain déjà différent alors que rien ne le laissait encore présager.

Conformément à notre principe méthodologique, nous devons maintenant confronter notre nouveau concept d'identité à une situation empirique dans laquelle la redéfinition opérée doit permettre une nouvelle efficacité pratique du concept. Qu'en est-il chez le sujet atteint de troubles de l'identité, et plus particulièrement de troubles qui rendent l'application du modèle d'accumulation linéaire difficile, c'est-à-dire des troubles liés à la mémoire personnelle : gagne-t-on en intelligibilité grâce à un modèle dynamique de l'identité ?

---

# Chapitre 5 : Expérimentation à partir de la maladie d'Alzheimer

## 1. Elaboration du protocole

### 1.1. Un projet interdisciplinaire

Dans ce chapitre, on entend expérimenter de façon empirique les concepts qui ont été développés jusqu'ici de façon théorique. Puisque notre conception de l'identité doit s'insérer dans une théorie naturaliste de l'homme, nous devons pouvoir accéder à une plus grande puissance d'intelligibilité dans des situations pathologiques réelles à partir de la refonte du concept que nous avons proposée. Il faut pour cela d'abord déterminer une pathologie qui nous permette d'interroger l'aspect temporel de l'identité. En effet, le premier changement que nous avons appelé dans la conception de l'identité a été de réfuter le critère de continuité mnésique stricte. Contrairement à ce qui se passait dans la conception de Locke, l'identité selon notre nouveau concept, parce qu'elle procède par saut plutôt que par accumulation linéaire, devrait donc continuer de fonctionner malgré d'importantes pertes de la mémoire autobiographique – sans que cela préjuge toutefois de sa valeur de référence. Le second point que nous avons souligné est la forme de l'événement phénoménal d'aperception de notre identité, pour la penser comme reconnaissance de soi. A ce titre, nous avons déjà brièvement fait allusion au paradigme de la reconnaissance de son propre visage (*self face recognition*) dans le miroir. Si, effectivement, la reconnaissance de soi est la forme que prend la constitution identitaire, alors une incapacité à réussir cette reconnaissance devrait coïncider avec des troubles de l'identité. Enfin, concevoir l'identité personnelle comme qualité propre de la temporalité d'un projet semble nécessiter de la part du sujet la capacité d'actualiser la connaissance de soi afin de se situer par rapport à un but. Il est possible que ce soit là uniquement une forme opératoire de l'identité et qu'on échoue à la retrouver chez des patients affectés de troubles du vécu identitaire, alors qu'on l'observe chez des sujets sains. Dans cette hypothèse, nous serons conduits à postuler que cette forme complexe de l'être dans le temps est soutenue chez ces patients par l'existence d'une forme plus primitive du vécu

identitaire. Si le patient ne parvient plus, à cause de sa pathologie, à s'approprier une temporalité propre à travers la relation à un but éloigné dans le temps et que cette incapacité se double de troubles de la reconnaissance de soi, alors nous formulons l'hypothèse que le vécu identitaire se replie à un niveau moindre : ni saisie de son être dans le temps, ni saisie réflexive du visage propre dans le miroir, mais uniquement vécu phénoménal du corps propre en première personne.

Dans cette perspective de recherche, c'est la maladie d'Alzheimer qui a été choisie. Tout d'abord, ces patients présentent des troubles importants de la mémoire autobiographique, qu'ils n'ont pas la possibilité de dépasser contrairement aux patients victimes d'une amnésie rétrograde circonscrite : on s'attend donc à ce que la constitution de leur identité comme être dans le temps soit perturbée de façon chronique. De plus, des études ont déjà montré (Anderson, 1983<sup>412</sup>, 1994<sup>413</sup> ; Biringer, 1994<sup>414</sup> ; Biringer, Anderson, 1988<sup>415</sup>, 1992<sup>416</sup>, 1993<sup>417</sup> ; Hehman *et al.*, 2005<sup>418</sup>) que ces mêmes patients connaissent des troubles de la reconnaissance de soi, que ce soit sur support vidéo ou photo, ou encore dans le miroir. Il sera donc possible de tester également le second paramètre de notre conception identitaire. Enfin, peu d'études ont ciblé le vécu en première personne de l'identité chez des patients sévèrement déments, c'est donc l'occasion d'approfondir le lien entre la perte de la reconnaissance de soi en troisième personne et la persistance supposée d'un sens de soi fondé sur un vécu en première personne du corps propre. Ce premier volet empirique du travail de thèse présente ainsi l'élaboration et les résultats d'un protocole de test innovant, réalisé en collaboration avec

---

<sup>412</sup> ANDERSON, J.R. (1983), The development of self-recognition: a review, *Developmental Psychobiology*, 17(1): 35-49.

<sup>413</sup> ANDERSON, J.R. (1994), La reconnaissance de soi et d'autrui, *Psychologie Française*, 39(3): 301-306.

<sup>414</sup> BIRINGER, F. (1994), *La reconnaissance de soi dans la maladie d'Alzheimer : évaluation et stimulation*, Thèse, Paris 5.

<sup>415</sup> BIRINGER, F., ANDERSON, J.R. (1988), Self-recognition in senile dementia, *Experimental Aging Research*, 14(4): 177-80.

<sup>416</sup> BIRINGER, F., ANDERSON, J.R. (1992), Self-recognition in Alzheimer disease: a mirror and video study, *Journal de Gérontologie*, 47(6): 385-8.

<sup>417</sup> BIRINGER, F., ANDERSON, J.R. (1993). Self-recognition in Alzheimer's disease: Use of mirror and video techniques and enrichment, in I. A. G. E. BEREGI, K. RAJCZI, *Recent Advances in Aging Science* (Vol. 1), Bologna, Monduzzi Editore, pp. 697-705.

<sup>418</sup> HEHMAN, J., GERMAN, T., KLEIN, S. (2005), Impaired self recognition from recent photographs in case of last stage AD, *Social Cognition*, 23(1): 118-23.

les médecins de trois services hospitaliers parisiens pendant plusieurs mois, afin de tester notre conception de l'identité chez des sujets réels.

Travail interdisciplinaire par excellence, interroger une compréhension théorique d'ordre philosophique via une recherche empirique soulève un certain nombre de difficultés. Les cadres herméneutiques des disciplines confrontées ne se recouvrent jamais parfaitement et les outils statistiques mobilisés par la psychologie cognitive n'ont pas toujours la maniabilité que souhaiterait le philosophe. Il faut donc traduire la recherche philosophique dans des concepts opératoires en psychologie cognitive. C'est de cette manière qu'on aboutit par exemple à l'idée d'interroger la capacité à former une saisie réflexive de soi sous la forme d'une reconnaissance par la tâche du miroir. Ce test s'inscrit dans une histoire riche qui remonte aux années 1970 avec le dispositif de Gallup (1970<sup>419</sup>, 1971<sup>420</sup>, 1977<sup>421</sup>, 1979<sup>422</sup>, 1982<sup>423</sup>, 1987<sup>424</sup>, 1995<sup>425</sup>, 2002<sup>426</sup>). Il a été utilisé depuis pour tester la reconnaissance de soi chez les primates non-humains, puis chez les jeunes enfants. Cependant, comme nous l'avons brièvement mentionné dans le chapitre précédent, le test du miroir a été contesté, comme c'est inévitablement le cas dans les expérimentations chez l'animal ou le nourrisson, concernant l'interprétation à donner des résultats. Ce test démontre certes une reconnaissance soi mais ne pourrait-il exister une forme plus primitive du sens de soi qui précède sa reconnaissance en troisième personne ? Parce que la réflexion sur ce test est ce qui a permis de donner forme à notre propre expérimentation, un bref rappel de ce problème est nécessaire avant d'exposer le protocole élaboré pour le travail de thèse.

---

<sup>419</sup> GALLUP, G.G. (1970), Chimpanzees: self-recognition, *Science*, 167(3914): 86-87.

<sup>420</sup> GALLUP, G.G., MCCLURE, M. K., HILL, S. D., BUNDY, R. A. (1971), Capacity for self-recognition in differentially reared chimpanzees, *Psychological Record*, 21(1): 69-74.

<sup>421</sup> GALLUP, G.G. (1977), Self-recognition in primates: A comparative approach to the bidirectional properties of consciousness, *American Psychologist.*, 32(1977): 329-377.

<sup>422</sup> GALLUP, G.G. (1979), *Self-recognition in chimpanzees and man: A developmental and comparative perspective*, New York, Plenum Press.

<sup>423</sup> GALLUP, G.G. (1982), Self-awareness and the emergence of mind in primates, *American Journal of Primatology*, 2: 237-248.

<sup>424</sup> GALLUP, G.G. (1987), Self-awareness, in J. R. E. G. MITCHELL, *Comparative primate biology, behavior, cognition, and motivation* (Vol. 2B), New York, Liss, pp.3-16.

<sup>425</sup> GALLUP, G.G., POVINELLI, D. J., SUAREZ, S. D., ANDERSON, J. R., LETHMATE, J., MENZEL, E.-W. J. (1995), Further reflections on self-recognition in primates, *Animal Behaviour*, 50: 1525-1532

<sup>426</sup> GALLUP, G.G., ANDERSON JR, SHILLITO DJ (2002), *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*, "The mirror test", Cambridge, MIT Press.



## 1.2. L'identité et le test du miroir

Le test du miroir, initialement conçu par Gallup, a d'abord permis d'identifier les espèces animales capables d'une reconnaissance visuelle de soi. Seules certaines espèces évoluées de grands singes y parviennent tandis que d'autres considèrent leur reflet comme un individu étranger, y compris parmi les primates non-humains (Heyes, 1994<sup>427</sup> ; Hyatt, Hopkins, 1994<sup>428</sup> ; Povinelli *et al.*, 1993<sup>429</sup>, 1997<sup>430</sup> ; Suarez, Gallup, 1981<sup>431</sup> ; Walraven *et al.*, 1995<sup>432</sup>). Ce même protocole de test a ensuite été adapté puis largement appliqué à l'étude de l'émergence de la conscience de soi chez l'enfant humain, révélant une capacité de reconnaissance de soi dans le miroir autour de 18 mois (Amsterdam, 1972<sup>433</sup> ; Bertenthal, Fisher, 1978<sup>434</sup> ; Gallup, Suarez, 1986<sup>435</sup> ; Loveland, 1986<sup>436</sup> ; Lewis, 1992<sup>437</sup> ; Asendorpf, Baudonnière, 1993<sup>438</sup> ; Gallup, 1994<sup>439</sup> ; Meltzoff, Moore, 1995<sup>440</sup> ; Rochat,

<sup>427</sup> HEYES, C.M. (1994), Reflections on self-recognition in primates, *Animal Behaviour*, 47: 909-919.

<sup>428</sup> HYATT, C.W., HOPKINS, W.D. (1994), Self-awareness in bonobos and chimpanzees: a comparative approach, in S.T. PARKER, R.W. MITCHELL, M.L. BOCCIA, *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*, New York, Cambridge University Press, pp. 248-253.

<sup>429</sup> POVINELLI, D.J., RULF, A.B., LANDAU, K.R., BIERSCWALE, D.T. (1993), Self-recognition in chimpanzees (*Pan troglodytes*): distribution, ontogeny, and patterns of emergence, *Journal of Comparative Psychology*, 107: 347-372.

<sup>430</sup> POVINELLI, D.J., GALLUP, G.G., EDDY, T.J., BIERSCWALE, D.T., ENGSTROM, M.C., PERILLOUX, H.K. TOXOPEUS, I.B. (1997), Chimpanzees recognize themselves in mirrors, *Animal Behavior*, 53(5): 1083-1088.

<sup>431</sup> SUAREZ, S., GALLUP, G. G. (1981), Self-recognition in chimpanzees and orangutans but not gorillas, *Journal of Human Evolution*, 10: 157-188.

<sup>432</sup> WALRAVEN, V., VAN ELSACKER, L., VERHEYEN, R. (1995), Reactions of a group of pygmy chimpanzees (*Pan paniscus*) to their mirror images: evidence of self-recognition, *Primates*, 36(1): 145-150.

<sup>433</sup> AMSTERDAM, B. (1972), Mirror self-image reactions before age two, *Developmental Psychobiology*, 5: 297-305.

<sup>434</sup> BERTENTHAL, B., FISHER, K. (1978), Development of self-recognition in the infant, *Developmental Psychology*, 14: 44-50.

<sup>435</sup> GALLUP, G.G., SUAREZ, S.D. (1986), Self-awareness and the emergence of mind in humans and other primates, in J. SULS, A. GREENWALD, *Psychological Perspectives on the Self* (Vol. 3), Hillsdale, Erlbaum, pp. 3-26.

<sup>436</sup> LOVELAND, K.A. (1986), Discovering the affordances of a reflecting surface, *Developmental Review*, 6: 1-24.

<sup>437</sup> LEWIS, M. (1992), *Shame: the exposed self*, New York, The Free Press.

<sup>438</sup> ASENDORPF, J.B., BAUDONNIERE, P-M. (1993), Self-awareness and other-awareness: mirror self-recognition and synchronic imitation among unfamiliar peers, *Developmental Psychobiology*, 29: 88-95.

<sup>439</sup> GALLUP, G.G. (1994), Self-recognition: research strategies and experimental design, in S.T. PARKER, R.W. MITCHELL, M.L. BOCCIA, *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*, New York, Cambridge University Press, pp.35-50.

<sup>440</sup> MELTZOFF, A.N., MOORE, M.K. (1995), A theory of the role of imitation in the emergence of self, In P. ROCHAT, *The self in infancy: Theory and research*, Amsterdam, Elsevier, pp.73-95.

1995<sup>441</sup>, 1997<sup>442</sup> ; Bahrck *et al.*, 1996<sup>443</sup> ; Povinelli, 2001<sup>444</sup> ; Rochat, Striano, 2001<sup>445</sup>, 2002<sup>446</sup> ; Jeannerod, 2003<sup>447</sup>). Par la suite, il a été appliqué à des populations spécifiques. Il est ainsi intéressant de noter que certains des auteurs qui utilisent ce dispositif chez le patient âgé l'avaient également testé chez l'animal (Anderson *et al.*, 1984<sup>448</sup>, 1989<sup>449</sup>, 1994a<sup>450</sup>, 1994b<sup>451</sup>, 1999<sup>452</sup>).

Dans un souci de synthèse, on présentera ici le problème du test du miroir à partir de trois articles (Rochat, 1994<sup>453</sup>, 2006<sup>454</sup> ; Durand, 2005<sup>455</sup>). La théorie prédominante contestée dans ces articles est que le bébé naît dans un état « de confusion soi-monde » (Piaget, 1936<sup>456</sup>). Cette théorie postule qu'à la naissance, le bébé serait incapable de se différencier des objets qui l'entourent : il n'aurait aucune conscience de l'unité corporelle

<sup>441</sup> ROCHAT, P. (1995), Early objectification of the self, in P. ROCHAT, *The self in infancy: Theory and research*, Amsterdam, Elsevier, pp.53-71.

<sup>442</sup> ROCHAT, P. (1997), Early development of the ecological self, in C. Dent-Read, P. Zukow-Goldring, *Evolving Explanations of Development*, Washington, American Psychological Association, pp.91-122.

<sup>443</sup> BAHRICK, L., MOSS, L., FADIL, C. (1996), Development of visual self-recognition in infancy, *Ecological Psychology*, 8(3): 189-208.

<sup>444</sup> POVINELLI, D. J. (2001), The self: Elevated in consciousness and extended in time, in C. MOORE, K. LEMMON, *The self in time: Developmental perspectives*, Mahaw, Lawrence Erlbaum Associates, pp.75-95.

<sup>445</sup> ROCHAT, P., STRIANO, T. (2000), Perceived self in infancy, *Infant Behavior and Development*, 23(3): 513-530.

<sup>446</sup> ROCHAT, P., STRIANO, T. (2002), Who is in the mirror: Self-other discrimination in specular images by 4- and 9-month-old infants, *Child Development*, 73: 35-46.

<sup>447</sup> JEANNEROD, M. (2003), The mechanism of self-recognition in humans, *Behavioural Brain Research*, 142(1-2): 1-15.

<sup>448</sup> ANDERSON, J.R. (1984), Monkeys with mirrors: some questions for primate psychology, *International Journal of Primatology*, 5: 81-98.

<sup>449</sup> ANDERSON, J.R., ROEDER, J.-J. (1989), Responses of capuchin monkeys (*Cebus apella*) to different conditions of mirror stimulation, *Primates*, 30: 581-587.

<sup>450</sup> ANDERSON, J.R. (1994), The monkey in the mirror: The strange conspecific, in R.W. MITCHELL, S.T. PARKER, M.L. BOCCIA, *Self-awareness in animals and humans: Developmental perspectives*, New York, Cambridge University Press, pp.315-329.

<sup>451</sup> ANDERSON, J.R., MARCHAL, P. (1994), Capuchin monkeys and confrontations with mirrors, in J.-J. ROEDER, B. THIERRY, J.R. ANDERSON, N. HERRENSCHMIDT, *Current Primatology: Social Development, Learning and Behaviour*, Strasbourg, University Louis Pasteur, pp. 371-380.

<sup>452</sup> ANDERSON, J. R., GALLUP, G.G. (1999), Self-recognition in non-human primates: past and future challenges, in M. HAUG, R.E. WHALEN, *Animal models of human emotion and cognition*, Washington, American Psychological Association, pp.175-194.

<sup>453</sup> ROCHAT, P. (1994), Connaissance de soi, in R. LECUYER, M.G. PECHEUX, A. STRERI, *Le Développement cognitif du nourrisson*, tome 1, Paris, Nathan, pp.371-381.

<sup>454</sup> ROCHAT, P. (2006), *Le monde des bébés*, « Le sens du soi chez le nourrisson », Paris, O. Jacob, pp.91-103.

<sup>455</sup> DURAND, K. (2005), *Le développement psychologique du bébé (0-2 ans)*, Paris, Dunod, p.102.

<sup>456</sup> PIAGET, J. (1936), *La naissance de l'intelligence*, Paris, Delachaux et Niestlé.

et psychique qu'il forme. La conscience de soi n'apparaîtrait alors vraiment qu'autour de 2 ans, conformément aux résultats obtenus au test de Zazzo (1981<sup>457</sup>). Lors de ce test, on peint sur le front d'un enfant une tache de couleur à son insu. On lui présente ensuite un miroir. Si l'enfant comprend qu'il s'agit de lui dans le miroir, il porte la main à son front pour effacer la tache. On peut alors penser que l'enfant dispose d'une conscience de soi puisqu'il est capable de s'identifier dans un miroir. En revanche, si l'enfant ne comprend pas qu'il s'agit de lui, il cherche à toucher la tache de couleur sur la surface du miroir. Dans les articles susmentionnés, les auteurs avancent au contraire que le bébé dispose dès la naissance d'une connaissance de soi primitive, qui le différencie d'abord des objets qui l'entourent et lui permet ainsi d'apprendre et d'agir dans son environnement. La perspective développementale considère ainsi que la conscience de soi ne peut apparaître soudainement vers 2 ans mais qu'elle doit s'élaborer dès la vie intra-utérine. Il existerait alors, selon l'expression de Rochat<sup>458</sup>, « différents niveaux de conscience de soi » chez le bébé. C'est dans cette hypothèse que les auteurs contestent la pertinence du test de Zazzo : certes ce test permet de mettre en évidence une forme explicite de la conscience de soi mais il échoue à explorer les formes antérieures de conscience de soi dont le bébé doit disposer pour construire une conscience de soi réflexive explicite.

L'argument principal consiste à dire que le miroir propose une image de soi telle qu'on n'en fait jamais l'expérience en première personne. Lorsque l'on est confronté à son reflet, on voit son visage tel qu'il apparaît « pour autrui ». C'est ce que Rochat nomme le paradoxe du « soi-autre ». Le miroir renverse donc la position épistémique fondamentale de la connaissance de soi. C'est pourquoi il requiert des capacités d'élaboration mentale, non seulement pour s'aider de la synchronisation du geste auto-perçu avec le geste vu dans le miroir pour s'identifier à son reflet, mais encore pour se projeter dans un point de vue objectif face à sa propre apparence. Cela conduit à penser que le bébé dispose d'une conscience de soi avant d'être capable de s'envisager comme objet de perception pour un alter-ego. Cette conscience de soi phénoménale permettrait déjà au bébé de se concevoir comme une entité physique totale, bien définie dans l'espace, mais elle serait préréflexive. Pour tester ce sens de soi, des expériences ont replacé de jeunes enfants face à une image

---

<sup>457</sup> ZAZZO, R. (1981), Miroir, images, espace, in P. MOUNOUD, A. VINTER, *La reconnaissance de son image chez l'enfant et l'animal*, Paris, Delachaux et Niestlé.

<sup>458</sup> ROCHAT, P. (2006), *Le monde des bébés*, « Le sens du soi chez le nourrisson », Paris, O. Jacob, p.91.

correspondant à leur propre perspective. On a ainsi projeté un film vidéo à des bébés de trois mois, montrant soit la capture simultanée des mouvements de leurs propres jambes, soit celle des jambes d'un autre bébé (Bahrick *et al.*, 1996<sup>459</sup>). D'après le temps de fixation du regard, les études démontrent une préférence significative des bébés pour les jambes d'autrui. Si le temps de fixation traduit bien un intérêt particulier de l'enfant, ces résultats montrent que de très jeunes enfants sont capables de distinguer leurs propres jambes de celles d'autres bébés : ils disposeraient d'un sens primitif du propre et de l'étranger. Ainsi, ils préféreraient regarder les jambes d'un autre bébé car leurs propres mouvements, une fois reconnus grâce aux informations proprioceptives, seraient moins intéressants. Le bébé repère donc très tôt ce qui correspond à son corps, pourvu qu'on lui présente selon le point de vue de la première personne. En revanche, dès que l'on réintroduit le biais du miroir en présentant aux mêmes bébés leurs jambes « vues de face », ils ne distinguent plus les vidéos qui représentent leurs jambes de celles qui représentent les jambes d'un autre bébé. On peut en déduire que si une forme de conscience de soi « en première personne » fondée sur le corps propre tel qu'il est vécu est déjà présente, le bébé ne dispose pas encore d'un stade plus complexe de conscience de soi qui lui permettrait de reconnaître ses jambes présentées selon le point de vue d'autrui. Le critère du point de vue – subjectif ou objectif – semble donc discriminant.

Dans notre perspective, ce statut problématique de la reconnaissance réflexive de soi suggère que, chez les patients atteints de maladies neuro-dégénératives, on pourrait assister à la perte symétrique des capacités acquises dans le jeune âge. Il importe donc de considérer où les psychologues du jeune enfant ont placé ce sens primitif de soi pour proposer des tests équivalents chez le patient atteint de MA. Malgré la perte de la reconnaissance réflexive de soi, une identité en première personne pourrait être préservée (Nichols, 2000<sup>460</sup>). Selon Durand (2005), notre identité vécue passe par la constitution du corps *propre*, c'est-à-dire par une expérience fondamentale de la différence entre soi et autre. Lorsque le fœtus a une expérience tactile de sa propre surface corporelle contre la paroi utérine, il est renvoyé à un « sentiment primitif » de soi, très éloigné de la conscience comprise comme une pensée symbolique de son identité, mais en laquelle on

<sup>459</sup> BHRICK, L.E., MOSS, L., FAHDIL, C. (1996), Development of visual self-recognition in infancy, *Ecological Psychology*, 8(3): 189-208.

<sup>460</sup> NICHOLS, S. (2000), The mind's "I" and the theory of mind's "I": Introspection and two concepts of self, *Philosophical Topics*, 28(2): 171-99.

peut lui trouver un fondement. La naissance de l'identité commence avec la distinction du propre et de l'autre, autrement dit d'un soi *versus* quelque chose d'autre. Or la première forme de cette expérience de frontière, le bébé la fait à travers son contour tactile, un peu comme si la première conscience de soi du bébé renvoyait à un Moi-peau tel que le définit Anzieu<sup>461</sup>. Ce mode de constitution du soi primitif amène Rochat à nommer ce stade le *soi différencié*. Dès la naissance, le bébé est capable de distinguer le contact de sa propre main ou d'une main étrangère contre sa joue (Rochat, Hespos, 1997<sup>462</sup>). Dans cette expérience, on compare les réactions du bébé lorsqu'il porte de lui-même sa main à sa bouche et lorsqu'un expérimentateur provoque une stimulation péri-orale (Rochat, 1994, p.373 ; Durand, p.102). Les bébés tendent à s'orienter significativement plus vers le doigt de l'expérimentateur que vers leur main. Ils semblent donc capables de distinguer dès la naissance leur corps propre de l'étrangeté, quoique ce *propre* ne constitue certainement pas encore une entité symbolique réfléchie. A ce stade de la constitution d'une conscience de soi par le bébé, le soi ne se définit encore que comme le sentiment d'une qualité du propre contre une qualité de l'altérité, de l'étranger.

Mais le bébé est confronté, en même temps qu'il se distingue des objets qui l'entourent, à une autre expérience fondamentale : ce corps qui le délimite face aux objets extérieurs, il peut aussi le toucher comme un objet. Dans les philosophies du corps propre, on a surtout retenu l'expérience proprioceptive de l'enfant qui presse ses mains l'une contre l'autre et décèle non pas le contact habituel du soi contre un « autre » mais est soudain renvoyé à du soi contre du soi (Maine de Biran, 1982<sup>463</sup> ; Condillac, 1984<sup>464</sup>). Ce serait là l'expérience fondamentale des limites du soi corporel, non plus comme contour englobant mais comme objet de sa propre exploration. Cependant, la psychologie du développement situe cette expérience bien en amont, dans le geste du nourrisson qui porte son pouce à sa bouche (Durand, 2005, p.103-105). Sucrer son pouce, chose que le fœtus fait déjà *in utero*, confronte dès le début le bébé à cette expérience de réciprocité de la bouche qui explore le pouce et du pouce qui touche la bouche, que Durand appelle

---

<sup>461</sup> ANZIEU, D. (1995), *Le moi-peau*, Paris, Dunot, pp.175-177.

<sup>462</sup> ROCHAT, P., HESPOS, S.J. (1997), Differential rooting response by neonates: Evidence for an early sense of self, *Early Development and Parenting*, 6(2): 150.1-150.8.

<sup>463</sup> MAINE DE BIRAN, P. (1982), *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Tisserand, VIII, p.382.

<sup>464</sup> CONDILLAC, E.B. (1984), *Traité des sensations*, Paris, Fayard, II, 5, p.104.

« expérience du double toucher »<sup>465</sup>. On voit ici apparaître la boucle constitutive d'une émergence primitive de la conscience de soi comme réflexivité pré-conceptuelle : en même temps que le bébé prend conscience qu'il se touche et expérimente les limites de son corps, il vit la première forme de l'expérience de soi comme autre, c'est-à-dire cette particularité qu'exige la conscience de soi d'être à la fois sujet et objet dans une même identité. Le bébé se constitue donc très rapidement comme *soi différencié*, non seulement dans une relation perceptive simple où la peau délimite un soi passif parmi les objets extérieurs, mais surtout dans une relation perceptive complexe où le corps, cette fois actif, est vécu à la fois comme main exploratrice et comme main explorée. Le *soi différencié*, aussi nommé « conscience écologique » de soi (Rochat, Goubet, 2000<sup>466</sup> ; Rochat, 1997<sup>467</sup> ; Neisser, 1991<sup>468</sup>, 1995<sup>469</sup>), définit donc la conscience de soi comme le sentiment implicite du corps propre tel qu'il est vécu par le bébé. Ce niveau de conscience n'est ni explicite et réfléchi (il est seulement vécu), ni proprement humain : tous les animaux doivent disposer d'une forme de conscience de leur corps pour interagir adéquatement avec leur milieu. C'est à partir de cette forme primitive que le bébé va progressivement apprendre à se situer par rapport aux objets qui l'entourent. C'est la conscience de soi *située*.

Lors de cette nouvelle phase d'exploration de ses limites, le bébé commence à entrer volontairement en relation avec des objets. Lorsque le bébé tend le bras vers un objet pour le saisir, il manifeste une intentionnalité : son geste a une finalité dans l'objet visé. Dès lors, ce corps dont il a appris à connaître les limites tactiles, il en explore les limites en termes de potentiels d'action : son bras n'est plus exploré comme un objet, il devient un instrument pour explorer d'autres objets. Le corps commence à être instrumentalisé par le bébé. Le corps se constitue alors comme un objet particulier sur

---

<sup>465</sup> Voir aussi : SCHÜTZ-BOSBACH, S., JIRI MUSIL, J., HAGGARD, P. (2009), Touchant-touché: The role of self-touch in the representation of body structure, *Consciousness and Cognition*, 18(1): 2-11.

<sup>466</sup> ROCHAT, P., GOUBET, N. (2000), Connaissance implicite du corps au début de la vie, *Enfance*, 3: 275-286.

<sup>467</sup> ROCHAT, P. (1997), Early development of the ecological self, in C. DENT-READ, P. ZUKOW-GOLDRING, *Evolving Explanations of Development*, Washington, American Psychological Association, pp. 91-122.

<sup>468</sup> NEISSER, U. (1991), Two perceptually given aspects of the self and their development, *Developmental Review*, 11(3): 197-209.

<sup>469</sup> NEISSER, U. (1995), Criteria for an ecological self, in P. ROCHAT, *The self in infancy: Theory and research*, Amsterdam, Elsevier, pp.17-34.

lequel le bébé exerce un pouvoir pour manipuler tous les autres objets. Très vite, vers 5-6 mois, il apprend à situer sa limite de préhension dans une posture donnée (assis ou couché) : tous les objets accessibles sans se déséquilibrer font l'objet de tentatives de préhension significativement plus nombreuses que ceux situés à l'extérieur de cette zone, zone que le bébé sait adapter si on leste ses poignets de poids variables (Rochat *et al.*, 1999<sup>470</sup>). A ce stade, on peut donc considérer que le bébé dispose d'une conscience de soi comme totalité physique, située dans un environnement, et capable d'un certain nombre d'actions dans cet environnement. Les racines de cette conscience de soi dans une interaction avec des objets a peut-être son origine dans le *soi agent* qu'évoque P. Rochat à propos des bébés de 2 mois qui adaptent leur rythme de succion pour déclencher un *stimulus* agréable. Dans une recherche récente (Rochat, Striano, 1999<sup>471</sup>), les bébés doivent sucer une tétine pour entendre des sons de fréquence variable. A chaque fois que la pression exercée sur la tétine dépasse un certain seuil, le bébé entend une série de sons brefs, soit de fréquence aléatoire, soit de fréquence proportionnelle à la pression exercée par le bébé sur la tétine. A 2 mois, les bébés se sont montrés capables de produire des types de succion différents selon que le signal sonore était ou non proportionné à leur pression, démontrant une certaine attention aux conséquences de leur activité physique. De nombreuses expériences confirment cette découverte par le bébé d'un pouvoir causal : que le *stimulus* soit visuel (visage de la mère) ou auditif (boîte à musique), le bébé apprend très vite et prend plaisir à exercer un pouvoir causal sur les choses via son corps. Il développe ainsi une conscience de soi comme agent parmi les objets qui dessine probablement l'amorce d'une distinction entre un soi sujet de l'action et les objets de cette action. Concevoir à partir de là un Moi, objet de contemplation ou d'action (attraper son pied pour l'observer ou le mâcher par exemple), devient plus facile. De sorte que ce stade de constitution de la conscience de soi comme agent est essentiel.

Enfin, il existe, simultanément à ce positionnement progressif du bébé parmi les objets, une interaction qui stimule particulièrement la constitution d'une conscience de soi : c'est la relation aux autres humains qui l'entourent. Les trois textes étudiés (Rochat, 1994, 2006 ; Durand, 2005) accordent à l'interaction humaine un rôle majeur dans la

---

<sup>470</sup> ROCHAT, P., GOUBET, N., SENDERS, S.J. (1999), To reach or not to reach? Perception of body effectivities by young infants, *Infant and Child Development*, 8: 129-148.

<sup>471</sup> ROCHAT, P., STRIANO, T. (1999), Emerging self-exploration by 2 month-old infants, *Developmental Science*, 2(2): 206-218.

constitution d'un soi par rapport à des *alter ego*. A ce titre, on souligne l'attitude des adultes face aux états émotionnels d'un bébé : si celui-ci gazouille, les adultes tendent à l'imiter en souriant et en lui parlant d'une voix enjolivée. Au contraire, si le bébé manifeste de la douleur, les adultes auront tendance à mimer cette même émotion en prenant un air désolé et en parlant d'une voix triste. Au cours de telles interactions, le bébé est donc renvoyé à lui-même par les mimiques de l'adulte qui lui renvoient l'image de son état émotionnel. Le bébé apprend donc littéralement l'image de ses émotions sur le visage des humains qui l'entourent. On peut dire qu'à ce titre, l'adulte joue le rôle d'un miroir pour le bébé. C'est par cette fonction d'imitation qu'un lien entre le soi auto-perçu et un *alter ego* qui partage le même état émotionnel devient possible. Ce facteur semble donc décisif dans la constitution d'une conscience de soi au sens de « co-conscience de soi »<sup>472</sup>. C'est parce que ce que je ressens peut être partagé et m'être renvoyé par autrui que je pourrai un jour comprendre que l'image qui m'est renvoyée dans le miroir n'est autre que moi-même. A *contrario*, dans des dispositifs comme le visage impassible ou la communication désynchronisée (Durand, 2005, p.101), le bébé réagit à une interaction anormale avec autrui. Dans le dispositif du visage impassible (Cohn, Tronick, 1982<sup>473</sup>), un adulte interagit naturellement avec un bébé de 6 semaines puis cesse soudain toute expression faciale : les bébés expriment de la détresse et détournent le visage face à cette situation d'interaction anormale. Dans le dispositif de la communication désynchronisée (Nadel *et al.*, 1999<sup>474</sup>), le bébé et sa mère communiquent par images télévisées interposées. Lorsqu'on désynchronise la communication, les bébés regardent moins leur mère et ne vocalisent presque plus. Ces résultats montrent que le bébé développe très tôt une conscience de la relation normale entre soi et autrui lors d'une interaction. Le bébé apprend donc à se situer vis-à-vis d'autrui et se constitue dans ces interactions autant que dans l'apprentissage de sa situation dans un environnement d'objets. Ce dernier aspect pourrait renvoyer à des troubles de reconnaissance des émotions sur le visage d'autrui déjà mis en évidence chez le patient atteint de MA. Cependant, afin de nous centrer sur

---

<sup>472</sup> ROCHAT, P. (1994), Connaissance de soi, in R. LECUYER, M.G. PECHEUX, A. STRERI, *Le Développement cognitif du nourrisson*, tome 1, Paris, Nathan, p.380.

<sup>473</sup> COHN, J., TRONICK, E. (1982), Communicative rules and sequential structure in infant behavior during normal and depressed interaction, in E. TRONICK, *Social interchange in infancy: affect, cognition and communication*, Baltimore, University Park press.

<sup>474</sup> NADEL, J., GUÉRINI, C., PEZÉ, A., RIVET, C. (1999), The evolving nature of imitation as a transitory means of communication, in J. NADEL, G. BUTTER-WORTH, *Imitation in infancy*, Cambridge University Press, pp.209-234.



l'identité vécue en première personne, c'est une dimension qui ne sera pas explorée dans notre protocole.

### 1.3. Objectif et élaboration du protocole expérimental

Dans cette étude, nous analysons le fondement du vécu identitaire chez des patients atteints de MA au fil de l'aggravation des troubles cognitifs, des stades modéré à sévère de la maladie (Gil, 2007<sup>475</sup>). Par trouble du vécu identitaire, nous désignons la dégradation plus ou moins manifeste de certains mécanismes autoréférentiels constitutifs du sentiment d'identité (Tappen, 1988<sup>476</sup> ; Gil *et al.*, 2001<sup>477</sup> ; Al Alouci, Roudier, 2006<sup>478</sup> ; Banks, Weintraub, 2008<sup>479</sup>). La notion d'identité a reçu de nombreuses interprétations dans les sciences cognitives contemporaines. Cependant, on admet généralement qu'elle repose sur l'existence diachronique d'un soi, présent à la conscience de chacun grâce à la mémoire. Ainsi, je me considérerais comme une seule et même personne parce que je suis capable de former un récit continu de mon passé jusqu'à aujourd'hui, c'est le *soi narratif* (Gallagher, 2000<sup>480</sup>). Si l'on conçoit ainsi l'identité et son rapport à la mémoire, alors des patients souffrant de graves troubles de la mémoire autobiographique, comme dans la maladie d'Alzheimer (MA), devraient échouer à constituer un soi narratif complet, et, par suite, à éprouver un vécu identitaire normal. Pourtant, des études ont démontré la persistance d'un sens de soi, au moins partiel, chez les patients MA (Postel, 1968<sup>481</sup> ; Puccetti, 1977<sup>482</sup> ; Sabat, Harre, 1992<sup>483</sup> ; Bologna, Camp, 1995<sup>484</sup>, 1997<sup>485</sup> ; Troll, Skaff,

---

<sup>475</sup> GIL, R. (2007), Conscience de soi, conscience de l'autre et démences, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillessement*, 5(2): 87-99.

<sup>476</sup> TAPPEN, R.M. (1988), Awareness of Alzheimer patients, *American Journal of Public Health*, 78(8): 987-8.

<sup>477</sup> GIL, R., ARROYO-ANLLO, E.M., INGRAND, P., GIL, M., NEAU, J.P., ORNON, C., BONNAUD, V. (2001), Self-consciousness and Alzheimer's disease, *Acta Neurologica Scandinavica*, 104(5): 296-300.

<sup>478</sup> AL ALOUCY, M.J., ROUDIER, M. (2006), Conscience de soi et démence sévère, *Neurologie, Psychiatrie, Gériatrie*, 6(31): 38-42.

<sup>479</sup> BANKS, S., WEINTRAUB, S., (2008), Self-awareness and self-monitoring of cognitive and behavioral deficits in behavioral variant frontotemporal dementia, primary progressive aphasia and probable Alzheimer's disease, *Brain and Cognition*, 67(1): 58-68.

<sup>480</sup> GALLAGHER, S. (2000), Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive sciences, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1): 14-21.

<sup>481</sup> POSTEL, J. (1968), Difficulty of recognizing oneself in the mirror in late dementia, *Evolution Psychiatrique*, 33(4): 605-48.

<sup>482</sup> PUCETTI, R. (1977), Memory and the self: a neuropathological approach, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 52: 147-153.

1997<sup>486</sup> ; Tappen *et al.*, 1999<sup>487</sup> ; Sabat, 2002<sup>488</sup> ; Pearce *et al.*, 2002<sup>489</sup> ; Klein *et al.*, 2003<sup>490</sup>, Fazio, Mitchell, 2009<sup>491</sup> ; Fargeau *et al.*, 2010<sup>492</sup> ; Newen *et al.*, 2010<sup>493</sup>), malgré des échecs aux tâches de reconnaissance de soi dans le miroir ou d'auto-évaluation de l'âge (Keenan *et al.*, 2000<sup>494</sup> ; Nedelec-Ciceri, Chaumier, 2006<sup>495</sup>). C'est pourquoi nous pensons qu'il doit exister un fondement différent, une sorte de soi primitif, qui permettrait aux patients souffrant de démences séniles de maintenir malgré tout un vécu identitaire. Nous nous centrerons donc sur le vécu phénoménal de l'identité tel qu'il se manifeste dans la capacité à distinguer ce qui est relatif à soi de ce qui est relatif à autrui (distinction du propre et de l'étranger). Cette étude sera l'occasion de proposer un modèle interdisciplinaire de la préservation d'un vécu identitaire chez des patients en stade sévère de la maladie d'Alzheimer, en dépit de troubles mnésiques majeurs.

Depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'identité a été décrite comme une notion temporelle (identité diachronique), impliquant une forte expérience de continuité. Selon Locke<sup>496</sup>, je ne suis moi-même aujourd'hui qu'en vertu de la continuité de conscience qui me permet de me souvenir de celui que j'étais hier, le mois dernier et il y a dix ans. C'est ce récit

<sup>483</sup> SABAT, S.R., HARRE, R. (1992), The construction and deconstruction of self in Alzheimer's disease, *Ageing and Society*, 12: 443-461.

<sup>484</sup> BOLOGNA, S.M., CAMP, C.J. (1995), Self-identification in Alzheimer disease: Evidence of an explicit/implicit dissociation, *Clinical Gerontologist*, 15(3): 51-54.

<sup>485</sup> BOLOGNA, S.M., CAMP, C.J. (1997), Covert versus overt self-recognition in late stage of Alzheimer's disease, *Journal of the International Neuropsychological Society*, 3(2): 195-198.

<sup>486</sup> TROLL, L.E., SKAFF, M. (1997), Perceived continuity of self in very old age, *Psychology and Aging*, 12(1): 162-169.

<sup>487</sup> TAPPEN, R.M., WILLIAMS, C., FISHMAN, S., TOUHY, T. (1999), Persistence of self in advanced Alzheimer's disease, *Journal of Nursing Scholarship*, 31(2): 121-125.

<sup>488</sup> SABAT, S.R. (2002), Surviving manifestations of selfhood in Alzheimer's disease, *Dementia*, 1(1): 25-36.

<sup>489</sup> PEARCE, A., CLARE, L., PISTRANG, N. (2002), Managing sense of self: coping in the early stages of Alzheimer's disease, *Dementia*, 1(2): 173-192.

<sup>490</sup> KLEIN, S., COSMIDES, L., COSTABILE, K. (2003), Preserved knowledge of self in a case of Alzheimer's dementia, *Social Cognition*, 21(2): 157-165.

<sup>491</sup> FAZIO, S., MITCHELL, D.B. (2009), Persistence of self in individuals with Alzheimer's disease: Evidence from language and visual recognition. *Dementia*, 8(1): 39-59.

<sup>492</sup> FARGEAU, M.N., JAAFARI, N., RAGOT, S., HOUETO, J.L., PLUCHON C., GIL R. (2010), Alzheimer's disease and impairment of the self, *Consciousness and Cognition*, 19(4): 969-976.

<sup>493</sup> NEWEN, A., VOGLEY, K., MICHEL, C. (2010), Self, other and memory: A preface, *Consciousness and Cognition*, 19(3): 687-689.

<sup>494</sup> KEENAN, J.P., WHEELER, M.A., GALLUP, G.G., PASCUAL-LEONE, A. (2000), Self recognition and the right prefrontal cortex, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(10): 338-344.

<sup>495</sup> NEDELEC-CICERI, C., CHAUMIER, J-A., *et al.* (2006), Troubles de l'identification et délires d'identité dans la maladie d'Alzheimer, *Revue Neurologique*, 162 (5): 628-636.

<sup>496</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, §13, p.528.

autobiographique continu qui me permet de penser que, malgré quelques changements physiques (dus au vieillissement, au renouvellement cellulaire ou à une amputation), il n'y a pas de rupture majeure entre l'enfant que je fus un jour et l'adulte que je suis aujourd'hui. Dans ce qui est la première version de l'argument de la transplantation de cerveau (chapitre 6), Locke conclut que la continuité mnésique prime sur le corps pour déterminer la survie d'un individu dans un autre corps que le sien. C'est-à-dire que, si la conscience de Locke était transplantée dans le corps de Leibniz, seul Locke survivrait dans le corps de son rival. Pour Locke, je reste donc identique à moi-même aussi longtemps que j'expérimente un flux continu de conscience réflexive, grâce à ma mémoire. C'est en regard d'une telle définition que les patients atteints de MA devraient être incapables de préserver un vécu identitaire par-delà des ruptures mnésiques. L'argument de Locke repose sur deux propositions : (1) l'identité est fondée sur la continuité de la mémoire et (2) le corps est d'importance secondaire dans le jugement identitaire. En tant qu'elles semblent contredire cette théorie, les maladies impliquant de larges pertes de mémoire sont un paradigme intéressant pour étudier les fondements du vécu identitaire. Nous pensons qu'une approche expérimentale va remettre cette théorie classique en question en montrant que (1) un vécu identitaire peut être préservé malgré des troubles importants de la mémoire et que (2) le corps constitue un fondement primitif absolument essentiel de l'identité qui permet sa préservation quand la mémoire fait défaut. Dans notre démarche, nous utiliserons des outils neuropsychologiques pour tenter de donner une réponse empirique à cette question philosophique.

(1) Pour remettre en cause le rôle accordé par Locke à la mémoire, nous devons d'abord montrer que nos patients présentent effectivement des troubles de mémoire importants. Depuis le premier article d'Alzheimer<sup>497</sup>, la neuropsychologie a établi l'importance des troubles mnésiques constatés dans les démences de type Alzheimer. Tulving (1983<sup>498</sup>) distingue la mémoire sémantique, qui concerne la connaissance de faits à propos du monde, de la mémoire épisodique, qui correspond au passé personnel du sujet. La mémoire épisodique permet de se rappeler un événement dans son contexte

---

<sup>497</sup> ALZHEIMER, A. (1907), *Über eine eigenartige Erkrankung des Hirnrinde*, *Allg Z Psychiatrie*, 64: 146-148.

<sup>498</sup> TULVING, E. (1983), *Elements of episodic memory*, New York, Oxford University Press.

précis, le « quoi, où et quand » (Tulving, 2002<sup>499</sup>). Elle est rapidement affectée dans la maladie d'Alzheimer (Colette *et al.*, 2003<sup>500</sup>). Elle contient donc des références au sujet comme participant du souvenir. Tulving considère pour cette raison que la mémoire épisodique est constitutive du sentiment d'identité comme expérience phénoménale du *propre*, ce qui serait la propriété principale de la conscience auto-noétique (Wheeler *et al.*, 1995<sup>501</sup>). Cette dernière est définie par un sens de soi dans le temps et par la possibilité pour le sujet de revivre une scène passée surgissant avec tout son contexte, donnant ainsi le sentiment de voyager dans le temps. La conscience auto-noétique s'oppose ainsi à la conscience noétique qui désigne la capacité du sujet à être conscient de certaines informations sur le monde en leur absence. On oppose alors le fait de se rappeler des épisodes de son propre passé au fait de savoir quelque chose du monde. De sorte que le vécu identitaire, composé de la mémoire autobiographique et d'une connaissance de soi, semble mobiliser à la fois la mémoire épisodique et la mémoire sémantique (Duval *et al.*, 2007<sup>502</sup> ; Picard *et al.*, 2009<sup>503</sup>). Chez les patients atteints de MA, la mémoire épisodique est altérée de façon précoce tandis que la mémoire sémantique est préservée plus longtemps. Nous proposons donc ici de nous centrer sur la connaissance de soi relevant de la mémoire sémantique.

(2) Pour évaluer le rôle du corps dans le fondement de l'identité vécue, nous avons retenu deux tâches issues de la psychologie développementale. La tâche du miroir, dont nous avons déjà parlé, a été retenue pour sa capacité à mettre en évidence une reconnaissance de soi explicite en troisième personne. En effet, des études sur les patients atteints de démences séniles ont démontré une atteinte progressive de cette capacité de reconnaissance (Biringer, Anderson, 1994<sup>504</sup>). Biringer met en évidence une corrélation

---

<sup>499</sup> TULVING, E. (2002), Episodic memory: from mind to brain, *Annual Review of Psychology*, 53: 1-25

<sup>500</sup> COLETTE, F., VAN DER LINDEN, M., JUILLERAT, A.C., MEULEMANS, T. (2003), Cognitive-neuropsychological aspects, in R. MULLIGAN, M. VAN DER LINDEN, A.C. JUILLERAT, *The clinical management of early Alzheimer's disease*, Mahwah, New-Jersey, Erlbaum.

<sup>501</sup> WHEELER, M.A., STUSS, D.T., TULVING, E. (1995), Frontal lobe damage produces episodic memory impairment, *Journal of the International Neuropsychological Society*, 1: 525-536.

<sup>502</sup> DUVAL, C., EUSTACHE, F., PIOLINO, P. (2007), Self multidimensionnel, mémoire autobiographique et vieillissement, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillissement*, 5(3): 179-192.

<sup>503</sup> PICARD, L., REFFUVEILLE, I., EUSTACHE, F., PIOLINO, P. (2009), Development of auto-noetic autobiographical memory in school-age children: genuine age effect or development of basic cognitive abilities?, *Consciousness and Cognition*, 18(4): 864-876.

<sup>504</sup> BIRINGER, F., ANDERSON, J-R. (1994), La reconnaissance de soi et d'autrui dans la maladie d'Alzheimer et au cours du vieillissement normal, *Psychologie Française*, 39(3): 301-306.

entre les troubles cognitifs et le succès à la tâche du miroir. Il observe que les patients perdent progressivement la capacité de se reconnaître, d'abord sur un film vidéo, puis sur photographie et enfin dans le miroir, c'est-à-dire dans l'ordre inverse qui procède à l'apprentissage de la reconnaissance de soi chez l'enfant. Biringer en conclut que la démence déconstruit les capacités de reconnaissance de soi, ce qui menace le vécu identitaire. En nous appuyant sur les études faites en psychologie du développement chez le jeune enfant (Rochat, 1994<sup>505</sup>) et sur des études similaires menées sur des patients atteints de démences séniles (Grewal, 1994<sup>506</sup> ; Postel, 1996<sup>507</sup> ; Bologna, Camp, 1997<sup>508</sup> ; Kircher *et al.*, 2001<sup>509</sup> ; Keenan *et al.*, 2003<sup>510</sup> ; Gross *et al.*, 2004<sup>511</sup> ; Hehman *et al.*, 2005<sup>512</sup>), nous demandons aux sujets d'identifier leur reflet dans le miroir. Nous souhaitons démontrer que même des patients qui échouent dans cette tâche font l'expérience d'un vécu identitaire plus primitif, que la seconde tâche retenue devrait mettre en évidence.

Nous tirons la seconde tâche de résultats récents, dans le domaine de la psychologie développementale, qui tendent à prouver l'existence d'une conscience de soi avant le stade du miroir chez le jeune enfant (Rochat, 1994 ; Bahrack *et al.*, 1996<sup>513</sup> ; Durand, 2005<sup>514</sup> ; Jouen, Molina, 2007<sup>515</sup>). Rochat insiste sur la préexistence d'une forme

<sup>505</sup> ROCHAT, P. (1994), Connaissance de soi, in R. LECUYER, M.G. PECHEUX, A. STRERI, *Le Développement cognitif du nourrisson*, tome 1, Paris, Nathan, pp.371-381.

<sup>506</sup> GREWAL, R.P. (1994), Self recognition in dementia of the Alzheimer type, *Perceptual and Motor Skills*, 79(2): 1009-1010.

<sup>507</sup> POSTEL, J. (1996), The mirror test in the study of the relationship of the aged person with his image, *Bulletins de l'Institut National de la Santé*, 21(4): 611-623.

<sup>508</sup> BOLOGNA, S.M., CAMP, C.J. (1997), Covert versus overt self-recognition in late stage of Alzheimer's disease, *Journal of the International Neuropsychological Society*, 3(2): 195-198.

<sup>509</sup> KIRCHER, T.T., SENIOR, C., PHILLIPS, M. *et al.* (2001), Recognizing one's own face, *Cognition*, 78(1): 1-15.

<sup>510</sup> KEENAN, J.P., GALLUP, G.G., FALK, D. (2003), *The face in the mirror: the search for the origins of consciousness*, New-York, Harper Collins.

<sup>511</sup> GROSS, J., HARMON, M.E., MYERS, R.A., EVANS, R.L., KAY, N.R., RODRIGUEZ-CHARBONIER, S., HERZOG, T.R. (2004), Recognition of self among persons with dementia: pictures versus names, *Environment and Behavior*, 36(3): 424-454.

<sup>512</sup> HEHMAN, J.A., GERMAN, T.P., KLEIN, S.B. (2005), Impaired self-recognition from recent photographs in a case of late-stage Alzheimer's disease, *Social Cognition*, 23(1): 118-124.

<sup>513</sup> BAHRICK, L.E., MOSS, L., FAHDIL, C. (1996), Development of visual self-recognition in infancy, *Ecological Psychology*, 8(3): 189-208.

<sup>514</sup> DURAND, K. (2005), *Le développement psychologique du bébé (0-2 ans)*, « Le développement affectif et social, la différenciation moi-autre », Paris, Dunod, pp.102-105.

<sup>515</sup> JOUEN, F., MOLINA, M. (2007), *Naissance et connaissance : la cognition néonatale*, Liège Mardaga.

particulière de reconnaissance de soi : une connaissance de soi en première personne. Nous suivons Legrand (2005<sup>516</sup>, 2007<sup>517</sup>, 2010<sup>518</sup> ; chapitre 7) dans l'idée d'un fondement identitaire ancré dans le vécu corporel en première personne. Ces résultats n'ont pas été testés chez la personne âgée démente. Sachant qu'une perte progressive de la capacité de reconnaissance spéculaire a déjà été mise en évidence chez ces patients, il est intéressant de tester la subsistance d'un vécu identitaire plus primitif. Les troubles du vécu identitaire dans la maladie d'Alzheimer seraient alors interprétés dans le sens d'une perte progressive de la connaissance explicite de soi en troisième personne. Si des patients qui démontrent déjà une forte altération de la connaissance explicite de soi et qui échouent de plus à la tâche de reconnaissance spéculaire font la preuve d'un vécu identitaire assez préservé pour distinguer entre le propre et l'étranger (Saxe *et al.*, 2006<sup>519</sup>) dans cette seconde tâche centrée sur le vécu corporel en première personne, alors nous pourrions dire que le corps est un fondement primitif du vécu identitaire au stade sévère de la maladie.

Nous avons donc construit notre questionnaire pour interroger les trois dimensions de l'identité susmentionnées : (A) connaissance explicite de soi, (B) reconnaissance spéculaire et (C) identité corporelle. Le but de notre étude est de démontrer que ces trois dimensions du vécu identitaire sont séparément et graduellement affectées dans la maladie d'Alzheimer afin de proposer un modèle des troubles identitaires chez ces patients qui souligne : (1) la possibilité d'un vécu identitaire préservé malgré de larges troubles mnésiques et (2) le rôle primordial du corps dans la préservation d'un sens primitif de soi chez les patients déments. Nous nous attendons à trouver de meilleurs résultats à la partie B qu'à la partie A du questionnaire et de meilleurs résultats à la partie C qu'à la partie B du questionnaire.

---

<sup>516</sup> LEGRAND, D. (2005), Being a body: Book review of Shaun Gallagher's "How the body shapes the mind", *Trends in Cognitive Sciences*, 9(9): 413-414.

<sup>517</sup> LEGRAND, D. (2007), Subjectivity and the body: Introducing basic forms of self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 577-582.

<sup>518</sup> LEGRAND, D. (2010), Subjective and physical dimensions of bodily self-consciousness, and their dis-integration in anorexia nervosa, *Neuropsychologia*, 48: 726-737.

<sup>519</sup> SAXE, R., JAMAL, N., POWELL, L. (2006), My Body or yours? The effect of visual perspective on cortical body representation, *Cerebral Cortex*, 16(2): 178-82.

## **2. Passation des tests**

### **2.1. Population**

Notre population totale se compose de 60 patients (42 femmes et 18 hommes), ayant entre 55 et 96 ans (moyenne d'âge : 82). Tous les participants sont des patients présentant un trouble des capacités cognitives avéré, évalué par le test du Mini Mental State (MMS, version du Greco ; score moyen 13/30, de 3 à 23/30 ; score pathologique 24/30), traité par anticholinéserasiques ou mémantine, compatible avec un diagnostic de maladie d'Alzheimer (MA ; DSM-IV<sup>520</sup>) et sans lésion focale pouvant perturber les résultats (IRM, Scanner). Le formulaire de consentement éclairé est proposé sur accord du médecin responsable et signé par le patient, ou quand c'est impossible, par le référent familial.

21 participants sont issus de la consultation mémoire du service de Neurologie du Docteur Belin, à l'Hôpital Avicenne de Bobigny.

16 patients sont issus du service de Gériatrie Aiguë du Docteur Sibony-Prat, à l'Hôpital André Grégoire de Montreuil.

23 patients sont issus du service de Gériatrie du Docteur Kabirian, à l'Hôpital du Raincy-Montfermeil.

Après avoir comparé les nombreux tests à la disposition des psychologues lors des bilans cognitifs des patients atteints de MA, nous avons retenu le Mini Mental State (MMS, version Greco) qui était le plus répandu, aussi bien dans la littérature existante que dans les hôpitaux d'accueil de notre protocole. C'est donc le score au MMS qui a servi de référence pour constituer les groupes. Les patients sont répartis en trois groupes de 20 patients chacun.

Le groupe Léger (MMS >15 ; MMS moyen = 19,7) compte 15 femmes et 5 hommes, moyenne d'âge de 79 ans (+/- 9 ans, de 55 à 94 ans).

---

<sup>520</sup> American Psychiatric Association, DSM-IV.

Le groupe Modéré (MMS entre 10 et 15 ; MMS moyen = 12,5) compte 15 femmes et 5 hommes, moyenne d'âge de 81 ans (+/- 7 ans, de 58 à 91 ans).

Le groupe Sévère (MMS <10 ; MMS moyen = 6,9), compte 12 femmes et 8 hommes, moyenne d'âge de 85 ans (+/- 6 ans, de 72 à 96 ans).

Critères d'exclusion :

- Troubles importants de la vue
- troubles cognitifs associés à d'autres pathologies neurologiques (Maladie de Parkinson et autres syndromes extra-pyramidaux, séquelles d'accidents vasculaires cérébraux, état confusionnel, etc.)
- Avis défavorable de l'équipe médicale (phase aiguë de l'hospitalisation, contexte particulier, patient en opposition aux soins)
- Lésion focale visible par IRM ou Scanner cérébral

## 2.2. Procédure

Les passations sont individuelles. Elles ont lieu dans l'hôpital d'accueil. Lorsque le dossier médical mentionne un MMS antérieur à 6 mois, le test est à nouveau proposé au patient afin de fournir une évaluation récente. Dans ce cas, il est réalisé avant le protocole. Après accord de l'équipe médicale, l'expérimentateur présente la recherche et recueille le consentement éclairé du patient ou du référent familial, le cas échéant. Le questionnaire se compose de trois parties – que nous appellerons A, B et C – qui participent à part égale dans le calcul d'un score global noté sur 24 (somme des scores partiels sur 8).

### 2.2.1. Partie A : la mémoire autobiographique

Dans la première partie du questionnaire, on pose une série de huit questions destinées à évaluer la perte de souvenirs autobiographiques explicites à partir d'éléments identitaires objectifs (nom, date de naissance) selon un gradient temporel croissant (du plus ancien au plus récent), opposés à un élément relevant de la mémoire épisodique (l'âge). Les résultats sont comparés après la séance au dossier médical ou aux réponses



données par l'aidant principal. Une réponse juste est comptée 1, une réponse fausse compte 0. Le score partiel A est calculé par addition du nombre de réponses justes. Des erreurs dans cette partie du test indiqueront un premier niveau d'altération identitaire mais ne devraient pas prédire un échec systématique aux deux parties suivantes.

Voici les huit questions de la première partie du questionnaire :

A1- Quel est votre nom ?

A2- Quelle est votre date de naissance ?

A3- Avez-vous eu des frères et sœurs ?

A4- Avez-vous été marié(e) ?

A5- Avez-vous des enfants ?

A6- Quel était votre métier ?

A7- Avez-vous des petits-enfants ?

A8- Quel âge avez-vous ?

### **2.2.2. Partie B : la reconnaissance spéculaire**

Dans la seconde partie du questionnaire, on présente au patient un miroir de 40 par 30cm, similaire à un miroir de salle de bain, en attirant son attention sur le reflet pour tester la reconnaissance de son propre visage dans le miroir (Breen, 1999<sup>521</sup> ; Breen *et al.*, 2001<sup>522</sup>). L'expérimentateur n'entre pas dans le champ spéculaire. Une question de reconnaissance directe est alors posée :

B1- Qui est-ce ?

---

<sup>521</sup> BREEN, N. (1999), Misinterpreting the mirrored self, *Association for the Scientific Study of Consciousness*, London, Ontario.

<sup>522</sup> BREEN, N., CAINE, D., COLTHEART, M. (2001), Mirrored self misidentifications: two cases of focal onset dementia, *Neurocase*, 7(3): 239-54.

En cas de réponse correcte, un score de 8 est attribué. En cas d'échec à cette tâche de reconnaissance de soi directe, on pose une série de sept autres questions destinées à permettre la reconnaissance de soi indirecte :

B2- Cette personne est-elle un homme ou une femme ?

B3- Est-ce qu'elle vous ressemble ?

B4- Touchez votre nez et levez les sourcils : que se passe-t-il ?

B5- Souriez-lui. Cette personne vous semble-t-elle sympathique ?

B6- D'après vous où se trouve cette personne ?

B7- Cette personne vous est-elle familière ?

B8- Est-ce vous ?

Dans l'analyse des résultats, une reconnaissance directe constituera un score de 8. Une absence totale de reconnaissance constituera un score de 0. Si la reconnaissance a lieu au cours du questionnement, on note après quelle question. C'est le numéro de cette question qui constituera le score du répondant en cas de reconnaissance indirecte.

### **2.2.3. Partie C : distinguer le propre et l'étranger**

Dans la troisième partie du questionnaire, on pose une série de huit questions pour explorer la reconnaissance de soi à partir d'éléments subjectifs, c'est-à-dire centrés sur la perception que le patient a de lui-même en première personne (reconnaissance de son propre corps et de ses limites, distinction du propre et de l'étranger : ce qui est à moi et ce qui ne l'est pas). On cherche à mettre en évidence la persistance d'un vécu identitaire plus primitif, implicite, ancré dans la seule perspective en première personne, malgré un échec aux deux parties précédentes.

Voici les questions proposées :

C1- Cette main est-elle la vôtre ? Et celle-là ?

C2- Montrez-moi votre nez avec la main.

C3- Que ressentez-vous en ce moment : avez-vous faim ? Froid ?

C4- Pouvez-vous attraper cet objet (hors de portée) sans vous lever ?

C5- Et moi, puis-je attraper ce même objet ?

C6- Combien de personnes y a-t-il dans cette pièce ?

C7- Montrez-moi un objet qui vous appartient.

C8- Et un objet qui ne vous appartient pas.

Le score est également calculé par addition des réponses justes, ce qui constitue le score partiel C, noté sur 8. Pour la première question (« Cette main est-elle la vôtre ? Et celle-là ? »), l'expérimentateur se met côte à côte avec le patient et lui demande de poser ses deux mains devant lui. L'expérimentateur pose sa main droite à côté de la main droite du patient et se sert de sa main gauche pour pointer successivement sa main droite puis la main gauche du patient en lui posant la question (Brady *et al.*, 2004<sup>523</sup> ; Frassinetti *et al.*, 2008<sup>524</sup>). Afin d'éviter un biais d'acquiescement (c'est-à-dire la tendance à répondre oui), pouvant être due à une fatigue du patient (Fiske, 2008<sup>525</sup>), l'expérimentateur commence par désigner sa propre main. Pour les quatrième et cinquième questions (« Pouvez-vous attraper cet objet – hors de portée – sans vous lever ? / Et moi, puis-je attraper ce même objet ? »), l'expérimentateur place l'objet à 45 degrés par rapport à lui, à une distance d'environ 1m30 du patient et d'environ 70cm de lui-même. L'objet est positionné avant le début du test de façon à ce que le patient ne voie pas l'expérimentateur atteindre l'objet de sa place. On aura pris soin de laisser le miroir en position pour observer le comportement du patient à la question 6 (« Combien de personnes y a-t-il dans cette pièce ? »). On

---

<sup>523</sup> BRADY, N., CAMPBELL, M., FLAHERTY, M. (2004), My left brain and me: a dissociation in the perception of self and others, *Neuropsychologia*, 42(9): 1156-1161.

<sup>524</sup> FRASSINETTI, F., MAINI, M., ROMUALDI, S., GALANTE, E., AVANZI, S. (2008), Is it mine? Hemispheric asymmetries in corporeal self-recognition, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20(8): 1507-1516.

<sup>525</sup> FISKE, S.T. (2008), *Psychologie sociale*, 2 « Méthodes scientifiques pour l'étude des êtres humains en interaction », Paris, De Boeck, p.98.

s'attend en effet à ce que les patients qui ne se seront pas reconnus comptent le « reflet » comme une personne supplémentaire présente dans la pièce.

### **2.3. Variables et Hypothèses opérationnelles**

La variable indépendante de notre expérience est la reconnaissance de soi à six modalités : Objective, Spéculaire, Subjective (correspondant aux trois parties du test) et Léger, Modéré, Sévère (correspondant aux trois groupes de patients).

Nos hypothèses opérationnelles sont les suivantes :

⇒ H1 : Si la perte des capacités identitaires suit l'évolution de la maladie, alors on devrait observer une corrélation entre le groupe d'appartenance et le score global.

⇒ H2 : Si la reconnaissance spéculaire (partie B) est un aspect plus résistant que la connaissance objective de soi (partie A), alors on devrait observer des scores B plus élevés que les scores A pour chaque groupe.

⇒ H3 : Si la connaissance subjective de soi (partie C) est un aspect plus résistant que la reconnaissance spéculaire (partie B), alors on devrait observer des scores B plus élevés que les scores A pour chaque groupe.

## **3. Résultats**

Les analyses statistiques ont été conduites grâce au logiciel Statistica (version 7). Nos données étant non-paramétriques, les tests de corrélations ont été réalisés suivant la méthode du Tau de Kendall et les tests de différence ont été réalisés selon celle du Mann et Whitney. Les résultats sont considérés significatifs à  $p=0.05$ .

### **3.1. Une perte graduelle de l'identité assurée par la mémoire autobiographique**

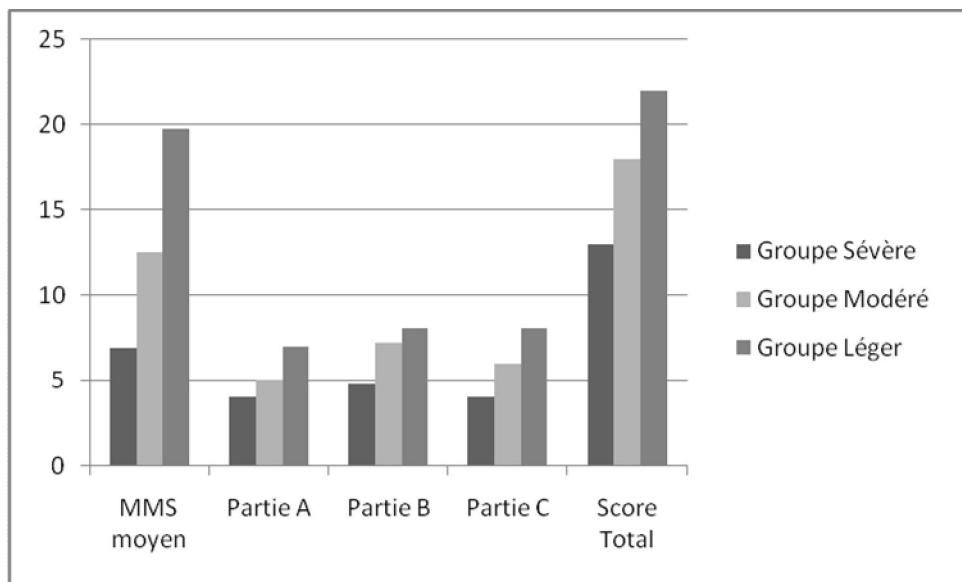
Dans un premier temps, une simple analyse descriptive a été réalisée, relevant pour chaque groupe : la moyenne du MMS, la moyenne des scores (partiels et global), et le

pourcentage d'échecs à la reconnaissance directe de la partie B (Tableau 1). On remarque que les scores semblent représentatifs des groupes. Il faudra confirmer cette présomption par une analyse statistique.

Concernant la reconnaissance directe dans le miroir, on note que le groupe Léger n'a connu aucun échec ; le groupe Modéré compte 10% d'échecs et le groupe Sévère compte 45% d'échecs. Pour affiner les résultats, on précise qu'il y a 87,5% d'échecs en dessous de 6 au MMS et que 100% des patients ayant un MMS inférieur ou égal à 5 ont échoué à la tâche de reconnaissance dans le miroir (partie B).

Groupe	Score A (sur 8)	Score B (sur 8)	Score C (sur 8)	Score G (sur 24)	MMS (sur 30)	Echecs (en %)
Léger	6	8	7	21	19.7	0
Modéré	5	7.2	6	18	12.5	10
Sévère	4	5.2	5	14	6.7	45

Tableau 1 : Répartition des scores moyens par groupe



Graphe 1 : Répartition de profils par Groupe

Pour vérifier notre première hypothèse (H1) qui prévoit que, si la perte des capacités identitaires suit l'évolution de la maladie, on devrait constater une corrélation entre le groupe d'appartenance et le score global, une mesure de corrélation a été réalisée.

Le coefficient de corrélation est significatif à 0.05 avec le Tau de Kendall ( $t=0.64$ ), cela signifie que la corrélation entre les deux facteurs atteint un seuil de significativité statistique : on peut affirmer que les deux facteurs sont corrélés avec moins de 5% de risque d'erreur. Cela signifie qu'un patient du groupe Sévère a de grandes chances d'obtenir un score inférieur ou égal à 14/24 (score global moyen du groupe Sévère) à notre test, et réciproquement, qu'un patient qui obtiendrait un score global inférieur à 14 est très probablement au stade sévère selon l'évaluation MMS. Cette corrélation démontre que l'ensemble du questionnaire ciblant les capacités relatives à l'identité personnelle donne un reflet fidèle de l'évolution de la maladie. On a ensuite cherché à savoir si chacune des capacités testées était graduellement détériorée au fil de l'avancée de la maladie.

Puis nous avons cherché des corrélations entre le groupe et chaque partie du questionnaire pour évaluer comment les trois capacités testées évoluent au fil de la progression de la démence.

Pour la dimension A (connaissance objective de soi), le coefficient de corrélation entre les scores obtenus et le groupe d'appartenance est significatif à 0.05 avec le Tau de Kendall ( $t=0.50$ ), cela signifie que plus le MMS est bas, plus le score à cette partie du test décroît. On peut en déduire que cette composante de l'identité chez le patient atteint de MA est graduellement affectée au cours de l'évolution de la maladie. D'après les moyennes reportées dans le Tableau 1, on peut avancer que c'est la première dimension touchée. En effet, la moyenne des scores partiels sur la population totale indique un score plus faible pour la dimension A que pour les deux autres dimensions. L'ensemble de la population, tous groupes confondus, présente donc un niveau plus faible sur la connaissance objective de soi que sur les deux autres parties. Cela est cohérent avec la perte des souvenirs explicites constatée aux débuts de la symptomatologie.

Pour la dimension B (reconnaissance spéculaire), le coefficient de corrélation entre les scores obtenus et le groupe d'appartenance est significatif à 0.05 avec le Tau de Kendall ( $t=0.46$ ), cela confirme que cette composante de l'identité chez le patient atteint de MA est graduellement affectée au cours de l'évolution de la maladie. D'après les scores reportés dans le Tableau 1, on peut avancer que c'est la dernière dimension

touchée. En effet, la moyenne des scores partiels sur la population totale indique un score plus élevé pour la dimension B que pour les deux autres dimensions. La reconnaissance de soi dans le miroir semble être un test robuste, dont la fiabilité se maintient jusque dans les stades avancés de la démence (MMS <6/30). Des études sur ce même paramètre chez des patients en état de conscience altérée ont également démontré une grande résistance du test du miroir (Bredart *et al.*, 2006<sup>526</sup> ; Vanhaudenhuyse *et al.*, 2008<sup>527</sup>) et plus globalement des *stimuli* égocentrés (Perrin *et al.*, 2005<sup>528</sup>, 2006<sup>529</sup> ; Di *et al.*, 2007<sup>530</sup> ; Cunningham *et al.*, 2008<sup>531</sup>). Il semble donc que les *stimuli* visuels autoréférentiels conservent une excellente capacité de discrimination dans les troubles de la conscience en général.

Pour la dimension C (connaissance subjective), le coefficient de corrélation entre les scores obtenus et le groupe d'appartenance est significatif à 0.05 avec le Tau de Kendall ( $t=0.64$ ), cela signifie que cette composante de l'identité chez le patient atteint de MA est elle aussi graduellement affectée au cours de l'évolution de la maladie. D'après les scores reportés dans le Tableau 1, on constate que cette dimension semble mieux préservée que la connaissance objective de soi. Ce résultat tendrait à confirmer les suppositions théoriques suggérant la perte de la capacité du patient dément à se saisir en troisième personne et une préservation du vécu identitaire adossé à des *stimuli* égocentrés et à une perception du corps propre en première personne.

---

<sup>526</sup> BREDART, S., DELCHAMBRE, M., LAUREYS, S. (2006), One's own face is hard to ignore, *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 59(1): 46-52.

<sup>527</sup> VANHAUDENHUYSE, A., SCHNAKERS, C., BRÉDART, S., LAUREYS, S. (2008), Assessment of visual pursuit in post comatose state: use a mirror, *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 79(2): 223.

<sup>528</sup> PERRIN, F., MAQUET, P., PEIGNEUX, P., RUBY, P., DEGUELDRE, C., BALTEAU, E., DEL FIORE, G., MOONEN, G., LUXEN, A., LAUREYS, S. (2005), Neural mechanisms involved in the detection of first name: a combined ERPs and PET study, *Neuropsychologica*, 43(1): 12-19.

<sup>529</sup> PERRIN, F., SCHNAKERS, C., SCHABUS, M., DEGUELDRE, C., GOLDMAN, S., BREDART, S., FAYMONVILLE, M.E., LAMY, M., MOONEN, G., LUXEN, A., MAQUET, P., LAUREYS, S. (2006), Cerebral response to patient's own name in vegetative state, minimal conscious state and locked-in syndrome, *Archives of Neurology*, 63: 562-9.

<sup>530</sup> DI, H.B., YU, S.M., WENG, X.C., LAUREYS, S., YU, D., LI, J.Q., QIN, P.M., ZHU, Y.H., ZHANG, S.Z., CHEN, Y.Z. (2007), Cerebral response to patients' own name in the vegetative and minimally conscious states, *Archives of Neurology*, 68: 895-899.

<sup>531</sup> CUNNINGHAM, S.J., TURK, D.J., MACDONALD, L.M., MACRAE, C.N. (2008), Yours or mine? Ownership and memory, *Consciousness and Cognition*, 17(1): 312-318.

Ces résultats confirment notre première hypothèse (H1) : la perte des capacités identitaires est corrélée avec l'évolution de la démence.

### 3.2. Une résistance de l'identité comme reconnaissance spéculaire

Afin d'évaluer à quel point les tâches se distinguent les uns des autres dans l'évaluation de la détérioration globale de l'identité, un calcul de différence (Kruskall-Wallis) a été réalisé pour la population globale sur chaque partie du test. Les résultats indiquent que chacune des tâches donne lieu à des scores significativement différents (pour la partie A :  $\chi^2(2) = 22.03$ ,  $p < 0.001$  ; pour la partie B :  $\chi^2(2) = 14.27$ ,  $p = 0.001$  ; pour la partie C :  $\chi^2(2) = 31.14$ ,  $p < 0.001$ ). Ces résultats prouvent que la différence de scores observée entre la partie B et la partie A (H2), ainsi que la différence de scores observée entre la partie C et la partie B sont significatives.

Ainsi, on confirme notre seconde hypothèse (H2), qui prédisait que la reconnaissance de soi dans le miroir serait mieux préservée que la connaissance objective de soi. La perte de la reconnaissance de soi dans le miroir étant plus tardive dans la progression de la maladie, il s'agit d'une forme d'identité plus robuste que la connaissance objective de soi : la continuité de la mémoire personnelle peut être affectée sans perturber le vécu identitaire comme reconnaissance de soi.

En revanche, ces résultats permettent d'infirmer notre troisième hypothèse (H3), qui prédisait que la connaissance subjective de soi serait mieux préservée que la reconnaissance spéculaire. Cette hypothèse avait été rejetée dès l'analyse descriptive : en effet, les moyennes obtenues à la partie C sont moins élevées que celles obtenues à la partie B, et ce pour tous les groupes. Comparé à la reconnaissance de soi, le vécu corporel en première personne semble donc une mesure moins robuste de l'identité dans les démences de type Alzheimer sur l'ensemble de notre population. Cependant, si l'on se concentre sur les patients ayant un MMS inférieur ou égal à 5/30, on constate qu'ils ont tous obtenu un score de 0 à la partie B alors qu'ils obtiennent un score moyen de 4/8 à la partie C. De sorte que, dans le stade le plus avancé de la démence, alors que la reconnaissance de soi dans le miroir n'est plus préservée, le vécu corporel en première



personne semble encore être relativement préservé. Une analyse ciblée sur un plus grand nombre de patients en stade sévère devrait pouvoir confirmer cette tendance.

### **3.3. Le soi corporel implicite, fondement ultime du vécu identitaire**

Un calcul de différence (Mann et Whitney) a ensuite été réalisé pour comparer les résultats de chaque groupe dans chacune des tâches. On fait ainsi ressortir le stade auquel une rupture significative apparaît dans les performances des trois groupes.

Pour la partie A, nous n'avons pas observé de différence significative entre les groupes 1 et 2, Sévère et Modéré ( $U=138$ ,  $Z=-1,7$ ,  $p=0,08$ ). En revanche, nous avons observé une différence significative entre les groupes 1 et 3, Sévère et Léger ( $U=44$ ,  $Z=-4,27$ ,  $p<0,001$ ) ainsi qu'une différence significative entre les groupes 2 et 3, Modéré et Léger ( $U=75,5$ ,  $Z=-3,43$ ,  $p<0,001$ ). On confirme ainsi que la détérioration massive de la connaissance explicite de soi se produit à un stade précoce de la maladie.

Pour la partie B, nous avons observé une différence significative entre les groupes 1 et 2, Sévère et Modéré ( $U=132$ ,  $Z=-2,3$ ,  $p=0,018$ ) ainsi qu'une différence significative entre les groupes 1 et 3, Sévère et Léger ( $U=110$ ,  $Z=-3,34$ ,  $p=0,001$ ) mais pas de différence significative entre les groupes 2 et 3, Modéré et Léger ( $U=180$ ,  $Z=-1,43$ ,  $p=0,15$ ). On confirme ainsi que la détérioration massive de la reconnaissance de soi dans le miroir se produit à un stade avancé de la maladie.

Pour la partie C, nous avons observé une différence significative entre les groupes 1 et 2, Sévère et Modéré ( $U=90,5$ ,  $Z=-3,05$ ,  $p=0,003$ ) ainsi qu'une différence significative entre les groupes 1 et 3, Sévère et Léger ( $U=18$ ,  $Z=-5,08$ ,  $p<0,001$ ) et une différence significative entre les groupes 2 et 3, Modéré et Léger ( $U=72,5$ ,  $Z=-3,67$ ,  $p<0,001$ ). On confirme ainsi que la détérioration de la reconnaissance de soi en première personne est graduelle au cours de l'évolution de la démence. Ainsi, même si la troisième hypothèse (H3) a été rejetée, ces résultats démontrent que la partie C du questionnaire est celle qui reflète avec le plus de précision l'évolution de la démence, puisque les scores obtenus sont significativement différents selon chaque stade de la démence. La connaissance implicite du soi corporel vécu en première personne est donc la mesure qui semble la plus adaptée,

dans notre protocole, pour rendre compte du stade de la maladie : c'est la tâche qui prédit avec le plus de précision le niveau cognitif des patients.

### 3.4. Eléments identitaires résistants, de nouvelles pistes ?

Enfin, afin de préciser notre analyse, une mesure de corrélation a été réalisée pour chaque item afin de mesurer quels items sont les plus représentatifs de l'avancée de la maladie. Tous les items sont positivement corrélés avec le groupe (c'est-à-dire que lorsque le MMS augmente, le score à l'item augmente) sauf l'item A1 (« Quel est votre nom ? ») et l'item A4 (« Avez-vous été marié ? ») qui ne semblent pas affectés par l'avancée de la maladie. Les bons résultats du groupe Sévère à ces deux items (80% de bonnes réponses) suggèrent que ce sont des éléments autobiographiques particulièrement robustes. Dans le Tableau 2 sont reportés les niveaux de significativité de la corrélation entre l'item et le groupe d'appartenance. L'item C5 (« Et moi, puis-je atteindre cet objet ? ») et l'item C1 (« Cette main est-elle la vôtre ? Et celle-ci ? ») obtiennent la meilleure corrélation : ces items sont donc particulièrement révélateurs de l'avancée de la démence. De futures recherches pourraient approfondir cette double fondation de l'identité personnelle sur les limites du corps propre et la distinction corporelle de soi et de l'autre. Ces résultats semblent indiquer que l'identité corporelle, telle qu'elle est représentée par ces deux items, donne une assez bonne représentation du niveau cognitif des patients atteints de MA et constitue pour cela une perspective intéressante pour évaluer le vécu identitaire de ces patients.

Item	A1	A2	A3	A4	A5	A6	A7	A8	B	C1	C2	C3	C4	C5	C6	C7	C8
P=	ns	.35	.35	ns	.24	.34	.28	.42	.43	.48	.26	.27	.45	.52	.32	.25	.38

Tableau 2 : significativité de la corrélation entre le groupe et chaque item

Par ailleurs, les résultats obtenus à la partie B (reconnaissance spéculaire) ouvrent une nouvelle voie de recherche. En effet, il est intéressant de noter que, parmi les 49 patients qui se sont effectivement reconnus dans le miroir, la reconnaissance s'est en moyenne effectuée malgré un écart de 8 ans entre l'âge réel et l'âge estimé par le patient. 21 patients, la plupart dans le groupe Léger ont donné une estimation exacte de leur âge mais 14 patients sur les 49 qui se sont reconnus donnent une estimation erronée de plus de

10 ans (erreur moyenne = 8,2 ans, différence maximum = 66 ans) sans manifester de surprise face à leur reflet. Le fait qu'un patient puisse se reconnaître, d'une part, en ayant perdu d'importantes parties de ses souvenirs autobiographiques mais, d'autre part, en ayant comme on le supposait théoriquement un vécu identitaire continu mais non mis à jour, semble confirmer que la continuité rend moins bien compte de l'identité telle qu'elle est vécue en première personne que la reconnaissance et la synthèse temporelle. Un test de corrélation a été réalisé pour évaluer l'impact de la réponse donnée à l'âge et la reconnaissance spéculaire, qui s'est avéré non significatif : un patient peut donc statistiquement se tromper de plus de 10 ans sur son âge réel sans que cela n'affecte sa capacité de reconnaissance. Il serait intéressant de comparer la différence d'âge annoncée et la durée de la maladie afin de confirmer l'hypothèse d'un arrêt de « mise à jour » identitaire avec le début de la démence mais cela n'a pas été fait lors de l'analyse des résultats.

### 3.5. Conclusion

L'objectif de cette étude était d'évaluer empiriquement la conception lockéenne de l'identité – selon laquelle la continuité mnésique est une condition nécessaire au vécu identitaire et le corps propre est d'une importance secondaire – et de tester la puissance à la fois herméneutique et thérapeutique du nouveau concept d'identité diachronique élaboré au chapitre 4. Nous avons choisi la maladie d'Alzheimer en raison des troubles massifs de la mémoire autobiographique observés chez ces patients. Selon la conception de Locke, en effet, de tels troubles devraient rendre impossible tout vécu identitaire puisque le sujet échoue à maintenir une unité mnésique. Pourtant, de précédents travaux empiriques avaient démontré la préservation d'un sens de soi chez les patients atteints de MA (Tappen *et al.*, 1999<sup>532</sup>). Notre hypothèse théorique consistait à prédire qu'au cours de la démence, un changement dans le processus identitaire se produirait, passant d'un vécu fondé sur une connaissance explicite de soi à un vécu centré sur la perspective de la première personne, par un désinvestissement progressif du soi narratif – jusque-là assuré par la mémoire autobiographique dans ses aspects sémantiques et épisodiques –

---

<sup>532</sup> TAPPEN, R.M., WILLIAMS, C., FISHMAN, S., TOUHY, T. (1999), Persistence of self in advanced Alzheimer's disease, *Journal of Nursing Scholarship*, 31(2): 121-125.

aboutissant à un repli sur un soi minimal (Gallagher, 2000<sup>533</sup>) ancré dans l'expérience synchronique du corps propre.

On mobilise alors une théorie physicaliste de l'identité à plusieurs titres. D'abord, dans la mesure où c'est la détérioration neuronale de structures responsables d'une forme de vécu identitaire qui explique la modification du vécu psychologique. Ainsi, de façon très schématique, les lésions corticales seraient directement responsables, sur le plan physiologique, des troubles affectant la mémoire autobiographique, vécus par le patient sur le plan psychologique. C'est également un concept physicaliste, celui d'une possible plasticité cérébrale, qui guide notre hypothèse concernant la compensation d'une fonction par une autre (Puccetti, 1974<sup>534</sup>). En ce sens, d'autres aires cérébrales, responsables de formes moins explicites de conscience de soi que la mémoire épisodique, pourraient être responsables de la préservation d'un vécu identitaire. Conformément à notre nouveau concept d'identité diachronique, le patient atteint de MA peut maintenir un vécu identitaire sur la base de reconnaissances de soi ponctuelles bien que l'actualisation de son identité soit empêchée par l'amnésie antérograde. On rend ainsi compte à la fois de la préservation d'un sens identitaire subjectivement vécu et de son décalage objectivement connu avec l'identité réelle du patient, au sein d'une explication physicaliste du vécu identitaire.

Conformément aux études empiriques démontrant une préservation de la conscience de soi chez des patients atteints de graves troubles du soi narratif, nos résultats indiquent que la capacité de reconnaissance de soi, telle qu'elle peut être testée, semble persister avec une grande robustesse dans l'évolution de la démence malgré des lacunes autobiographiques telles que certains patients semblent avoir perdu le souvenir de plusieurs décennies de leur vie. D'après cette étude, nous avons des raisons empiriques de penser que le vécu identitaire diachronique résulte d'une activité cérébrale complexe, pouvant inclure une mémoire autobiographique gravement altérée, et reposant en dernière instance sur une conscience de soi implicite comme vécu corporel en première personne

---

<sup>533</sup> GALLAGHER, S. (2000), Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive sciences, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1): 14-21.

<sup>534</sup> PUC CETTI, R. (1974), Neural plasticity and the location of mental events, *Australasian Journal of Philosophy*, 52: 154-162.

(Sutin, Robins, 2008<sup>535</sup>). Nous avons observé que les patients en stade sévère obtiennent des résultats médiocres à la première tâche et des résultats significativement meilleurs aux deux suivantes, qui leur demandent de démontrer un sens de soi corporel, respectivement en troisième et en première personne. Dans les stades les plus évolués de la démence, alors que les patients échouent à la tâche de reconnaissance de soi, le vécu corporel en première personne semble préservé, constituant ainsi un fondement ultime du sens de soi. Le critère du corps tel qu'il est vécu en première personne se révèle être un indicateur très significatif du niveau cognitif du patient dément : cette part du vécu identitaire se dégrade corrélativement à la perte des capacités cognitives. Cela nous incite à orienter la troisième partie de ce travail vers la conceptualisation du rôle du corps – du corps complet, vécu comme corps propre, et non plus seulement comme matérialité cérébrale – dans la constitution du vécu identitaire.

Ce protocole permet de mettre en évidence sur quelles autres bases la construction d'un sens de soi peut s'élaborer, palliant peu à peu les lacunes d'une connaissance explicite d'un soi accessible en troisième personne par l'émergence d'un soi centré sur la perspective de la première personne, telle qu'elle se sent d'abord dans un corps phénoménal. Ainsi, la connaissance de soi (conscience noétique) est la première touchée dans les démences de type Alzheimer mais il ne s'ensuit pas une déconstruction totale du vécu identitaire, précisément parce que cet aspect de l'identité (le vécu identitaire) relève moins d'une connaissance objective de soi que d'une expérience phénoménale de soi, en première personne. C'est donc sur ce mode de manifestation propre, centré sur le corps, qu'il est possible à un vécu identitaire d'être préservé dans les stades sévères des démences affectant gravement la connaissance explicite de soi (Gil, 2007<sup>536</sup>).

Notre concept d'identité diachronique plastique semble donc adapté à la description et à la compréhension des troubles empiriques de l'identité tels qu'ils ont été étudiés dans la maladie d'Alzheimer. Cela confirme sa puissance herméneutique. Si notre concept s'inscrit par surcroît utilement dans la perspective d'une évolution dialectique de la philosophie des sciences et des recherches en sciences cognitives, alors il devrait

---

<sup>535</sup> SUTIN, A.R., ROBINS, R.W. (2008), When the "I" looks at the "Me": Autobiographical memory, visual perspective, and the self, *Consciousness and Cognition*, 17(4): 1386-1397.

<sup>536</sup> GIL, R. (2007), Conscience de soi, conscience de l'autre et démences, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillessement*, 5(2): 87-99, p. 89.

permettre plus qu'une meilleure compréhension des troubles identitaires : il devrait aussi déboucher sur de nouvelles possibilités thérapeutiques. Effectivement, notre nouveau concept d'identité semble permettre une plus grande efficacité thérapeutique dans la mesure où, ayant rapporté le vécu identitaire à un vécu corporel, aussi bien en troisième qu'en première personne, on se donne les moyens de proposer des recommandations thérapeutiques directement issues de la refonte expérimentale du concept.

Ainsi, la première recommandation thérapeutique consiste à renforcer la présence et l'utilisation des miroirs dans les établissements d'hébergements pour personnes âgées dépendantes (EHPAD), contrairement à ce qui a longtemps été préconisé pour éviter de confronter la personne âgée à un reflet vieillissant jugé perturbant. Au contraire, il nous semble que de façon générale, une confrontation régulière avec le miroir participe de l'entretien du vécu identitaire, en particulier dans le cas des résidents déments. Un exercice cognitif idéal consisterait à faire la toilette quotidienne du visage face au miroir : en brossant les cheveux des dames, en rasant les messieurs, et en décrivant oralement leurs actions, les aides soignantes permettraient aux résidents de maintenir le lien entre l'image de soi et l'expérience physique du corps propre, favorable au renforcement du vécu identitaire.

La seconde recommandation consiste à renforcer les soins du corps proposés aux résidents par l'intervention de kinésithérapeutes, d'ergothérapeutes et de psychomotriciens, non pas comme c'est déjà le cas à des fins de renforcement de certaines facultés motrices (comme la marche), mais dans la perspective d'un renforcement de l'appropriation du corps propre par le résident (Jenkins, Price, 1996<sup>537</sup>; Girard, 2002<sup>538</sup>; Kontos, 2005<sup>539</sup>). Tous les exercices permettant au résident (en lieu de vie) ou au patient (lors d'une hospitalisation) de réinvestir son corps par une expérience positive, luttant ainsi contre un désinvestissement souvent dû aux douleurs, aux raideurs et aux difficultés liées à l'âge, devraient, d'une part, améliorer considérablement leur qualité de vie et, d'autre part, contribuer au maintien du sentiment identitaire par le corps propre.

---

<sup>537</sup> JENKINS, D., PRICE, B. (1996), Dementia and personhood: A focus for care?, *Journal of Advanced Nursing*, 24(1): 84-90.

<sup>538</sup> GIRARD, A. (2002), *Démence de type Alzheimer et psychomotricité : vers le maintien de l'identité et des relations interpersonnelles*, Thèse sous la direction de T. Benavides, Paris, Université Pierre et Marie Curie.

<sup>539</sup> KONTOS, P.C. (2005), Embodied selfhood in Alzheimer's disease, *Dementia*, 4(4): 553-570.



---

## Chapitre 6 : Un concept physicaliste de l'identité vécue

Le chapitre 4 était consacré à une définition de l'identité diachronique telle qu'elle est vécue en première personne. Les trois caractéristiques que nous en avons retirées – à savoir le fait que l'identité procède par saut, sous la forme d'une reconnaissance synthétique de soi, qui prend sens dans le projet d'une volonté subjective – ont ensuite été comparées à une conception antérieure de l'identité, comme continuité cumulative conditionnée par la mémoire autobiographique, dans l'expérimentation du chapitre 5. Dans les limites de la pathologie – qui empêchent d'explorer le projet d'une volonté chez les patients atteints de MA en stade sévère – notre nouvelle conception de l'identité diachronique a alors démontré un pouvoir herméneutique et thérapeutique supérieur au modèle identitaire fondé sur la continuité de la mémoire personnelle. Dans ce sixième chapitre, conformément à notre projet originel, nous chercherons à inscrire ce modèle de l'identité vécue dans le cadre d'une théorie physicaliste de l'homme qui doit cette fois dégager les conditions de possibilité physiologique de l'identité telle qu'elle est vécue psychologiquement.

### **1. L'activité cérébrale est condition du vécu identitaire**

#### ***1.1. Chaque dimension de l'identité naît d'une fonction cérébrale***

L'expérimentation empirique sur la maladie d'Alzheimer doit donner lieu à des développements supplémentaires qui excèdent les objectifs assignés au protocole d'origine. Il s'agit de rattacher la forme du vécu phénoménal (psychologique) à sa condition matérielle (physiologique) afin de donner une théorie complète de l'identité : à la fois inscrite dans une compréhension physicaliste du monde et capable de rendre compte du vécu en première personne. L'aspect le plus élaboré d'un vécu subjectif de mon identité telle qu'elle a été décrite jusqu'ici se rattache à sa qualité de projet d'une volonté. Lorsque je considère mon identité comme étant l'expression d'un projet de vie, je suis nécessairement producteur d'un acte de conscience réflexive : ce projet ne s'unifie et ne prend sens comme tel que par le retour de mon aperception consciente sur



l'interprétation à donner d'une synthèse identitaire. Mon présent, que je retrouve dans ce souvenir, forme un projet tant il est vrai que le sens de ce rapprochement dit un mode d'être au monde qui exprime ce que je considère avoir de plus propre. C'est à ce niveau de complexité et d'individualisation que la tentation dualiste est la plus forte aujourd'hui : qu'est-ce qui, dans ce sens que, moi seul, je vois émerger d'une synthèse vécue par moi seul de façon introspective, pourrait être réductible à l'activité de mon cerveau ? Si l'on veut donner une conception physicaliste de l'identité personnelle, c'est donc par la naturalisation de cette modalité identitaire qu'il faut commencer. L'expérimentation menée avec les patients atteints de MA semble avoir confirmé une intuition théorique présentée au chapitre 4, à savoir que le fonctionnement identitaire (capacité cérébrale de produire un vécu identitaire) devait être distingué de sa valeur de référence (pertinence du vécu identitaire par rapport à l'identité objective de la personne). Malgré une perte considérable de sa mémoire personnelle, la patiente de Delay qui croyait être une petite fille de huit ans, conservait une fonction identitaire : la composition holistique proposée (l'identité d'une fillette de 8 ans) ne correspondait cependant plus à la dame de la soixantaine qu'elle était objectivement. Il existe une façon très intuitive de rapporter cette situation à une compréhension naturaliste de la fonction identitaire. Afin de saisir un projet à l'œuvre dans mon existence telle qu'elle me situe dans le temps, il n'est pas nécessaire, d'après nous, de disposer d'une mémoire autobiographique continue. Cette dernière peut même souffrir de lacunes majeures. On pourra objecter à ce stade que, la mémoire étant conservé dans plusieurs structures cérébrales, si celle-ci peut être endommagée sans affecter l'identité, c'est peut-être que ces structures ne sont pas en cause dans la persistance de mon identité, rapportant alors cette continuité à une entité métaphysique inconnue. Mais nous avons dissocié à dessein la fonction identitaire de la mémoire personnelle : bien qu'il soit nécessaire de conserver quelque souvenir pour construire la cohérence identitaire globale, ce n'est pas le souvenir lui-même qui en compose la trame mais une élaboration supplémentaire. Tout se passe comme si, à partir des souvenirs disponibles, une sélection disposait les éléments dans une synthèse dotée de signification. L'énigme reste complète si l'on se représente le processus comme l'œuvre d'un « fantôme dans la machine »<sup>540</sup>. Tentons de conserver la focalisation du vécu subjectif au sein même de cette interprétation physicaliste : cette sélection consciente de

---

<sup>540</sup> DENNETT, D.C. (1993), *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, p.53, note 2.

certains souvenirs ne se fait jamais au hasard et le sens que j'y vois surgir, étant la raison d'une suite<sup>541</sup>, ou les coordonnées d'un vecteur, est contenu dans la sélection des souvenirs elle-même. Dans cet ordre, on retrouve le vécu de l'homme d'action décrit par Nietzsche<sup>542</sup>, capable de rappeler tous les souvenirs utiles à son action présente et d'occulter simultanément tous les autres. Il ne faut pas voir là l'action d'une conscience intentionnelle immatérielle qu'on ne saurait plus expliquer mais seulement l'activité coordonnée de mon cerveau dont certains processus restent inconscients. Ce n'est pas Moi qui ai commandé au cerveau de chercher les souvenirs pertinents : ceux-ci sont devenus conscients parce qu'ils ont été rapportés par un processus synthétique inconscient au projet qui motive ma recherche consciente. C'est précisément ce qui se produit : ce que je reconnais dans la synthèse identitaire qui me donne à saisir un projet, c'est l'interprétation conceptuelle consciente d'un processus de sélection cérébral qui aboutit à la valorisation d'un certain nombre de souvenirs pertinents. Sans le traitement cortical des souvenirs stockés dans les structures sous-corticales de ma mémoire, l'expérience subjective de mon vécu comme projet ne pourrait avoir lieu.

Le second aspect par lequel l'identité se donnait phénoménologiquement en première personne est celui de la reconnaissance, sans qu'il soit peut-être nécessaire d'y adjoindre toujours la dimension de projet – comme lorsque je reconnais mon visage dans le miroir. La capacité à me reconnaître s'inscrit dans une dimension identitaire plus primitive que celle du projet d'une volonté dans la mesure où il dépend d'elle que je puisse me constituer comme entité distincte de mes semblables. Reconnaître ce qui m'est propre, que ce soit étendu dans l'espace comme mon propre corps, ou étendu dans le temps comme mon propre passé, constitue en ce sens la base de mon identité comme individuation. Les conditions cérébrales de cette capacité de reconnaissance peuvent s'illustrer par la reconnaissance spécifique de son propre visage car c'est un mécanisme dont les scientifiques savent rendre compte. On sait que la reconnaissance de son propre visage relève d'un processus cérébral complexe, impliquant des neurones hautement spécialisés. D'ordre visuel, le *stimulus* est d'abord interprété comme un visage humain par un traitement spécifique. En effet, on a pu montrer que de jeunes bébés ont une capacité

---

<sup>541</sup> SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, Introduction, « L'idée de phénomène », Paris, Gallimard, II, 1, p.13.

<sup>542</sup> NIETZSCHE, F. (1887), *Généalogie de la morale*, « Seconde dissertation », 1, Paris, Flammarion, 2002, pp.67-68.

de discrimination équivalente entre des visages de singes et des visages d'humains (Pascalis *et al.*, 2002<sup>543</sup>) mais cette capacité d'individuation des visages se perd avec la fréquentation largement majoritaire d'humains. Le cerveau se spécialise, comme c'est le cas pour la discrimination des langues étrangères comparée à celle de la langue maternelle. Parce que nous avons besoin d'individuer les autres dans nos relations sociales, la reconnaissance faciale requiert un traitement plus avancé que celui d'un citadin confronté à des têtes de moutons. Le berger a besoin d'individuer les bêtes, pas le citadin. C'est ce que Bergson souligne en disant que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la perception<sup>544</sup>. Parmi des visages humains, je sais dire lesquels me sont familiers, et parmi ceux-là, je reconnais mon propre visage comme unique. C'est de cette approche restrictive que nous nous sommes inspirés pour élaborer les questions de la partie B du protocole en cas d'échec à la tâche de reconnaissance directe. Mais, on l'a vu, la reconnaissance peut poser problème parce qu'elle exige de moi que je fasse la synthèse entre un vécu seulement en première personne et un reflet donné en troisième personne. Bien qu'elle semble très résistante, même cette capacité peut finalement s'effondrer dans les stades les plus avancés de la démence pour finalement disparaître. Les hypothèses suggérées par l'imagerie cérébrale (Salmon *et al.*, 2006, 2008<sup>545</sup>) sont compatibles avec l'interprétation physicaliste de la reconnaissance de soi en pointant deux structures actives lors du processus de l'identification. Chez les sujets sains, c'est la région orbitofrontale moyenne qui est recrutée pour juger de la valence personnelle d'une information mais chez les patients atteints de MA, on observe une baisse du métabolisme de cette région et une activité plus intense du sillon interpariétal corrélé, à l'évaluation du seul sentiment de familiarité.

Si l'on adopte une conception dualiste radicale, faisant appel à un substrat identitaire immatériel, on comprend mal comment l'âme de Descartes pourrait échouer à se reconnaître elle-même puisque la forme réflexive du *cogito* est la certitude fondamentale de la substance pensante. Indépendamment de la possible inexistence de

---

<sup>543</sup> PASCALIS, O., de HAAN, M., NELSON, C.A. (2002), Is face processing species-specific during the first year of life?, *Science*, 296(5571): 1321-1323.

<sup>544</sup> BERGSON, H. (1900), *Le Rire*, Paris, PUF, p.115 : « L'individualité nous échappe chaque fois qu'il ne nous est pas utile de l'apercevoir. ».

<sup>545</sup> SALMON E, PERANI D, HERHOLZ K, *et al.* (2006), Neural correlates of anosognosia for cognitive impairment in Alzheimer's disease. *Human Brain Mapping*, 27: 588-597.

mon corps, le mouvement réflexif de la pensée sur elle-même ne doit donc pas admettre de degré. Dans d'autres troubles de l'identité, comme la schizophrénie, on sait qu'il existe des problèmes d'attribution des pensées propres à soi-même : « La frontière entre soi et non-soi devient floue, transparente. » (Jeannerod, 2007<sup>546</sup>). Cela semble être une aporie pour toute conception dualiste de l'identité. Une position dualiste moins radicale, celle des *qualia* (Nagel, 1974<sup>547</sup>; Jackson, 1990<sup>548</sup>), consisterait à dire que je sais d'autorité ce que ça fait de reconnaître ce qui m'est propre, de sorte que mon expérience phénoménale de reconnaissance suffit à rendre raison du processus. Or là encore, si l'on abstrait le vécu en première personne d'un fondement cérébral, on est amené à confondre deux processus psychologiquement proches mais physiologiquement distincts : le jugement d'identité et le jugement de familiarité.

Ce n'est qu'en comprenant l'événement phénoménal de reconnaissance comme processus cérébral impliquant une structure particulière qu'on gagne en intelligibilité. On explique ainsi pourquoi les patients atteints de MA sont le plus souvent anosognosiques : ils évaluent l'importance de leurs troubles non par un processus réflexif spécifique au jugement d'identité mais par un processus différent, recourant au simple sentiment de familiarité. La reconnaissance faciale, parce qu'elle confronte simultanément l'objet à approprier et soi-même, représente une reconnaissance plus accessible, portée doublement par la mémoire et les données proprioceptives. En revanche, reconnaître si un trait de caractère m'est propre, demande de confronter une connaissance générale de soi à un soi présent. Il faut donc être capable d'actualiser son identité. Quand elle n'est plus soutenue par le vécu corporel, la synthèse temporelle échoue et le patient mobilise le sillon interpariétal en se fiant uniquement au sentiment de familiarité. La conception physiologique du processus de reconnaissance le rapporte donc à un processus cérébral spécifique.

A l'autre extrémité de la complexité conceptuelle, l'élément le plus primaire de l'identité est certainement le sentiment même de soi. Il représente un autre type de

---

<sup>546</sup> JEANNEROD, M. (2007), *L'homme sans visage et autres récits de neurologie quotidienne*, Paris, Odile Jacob, p.106.

<sup>547</sup> NAGEL, T. (1974), What is it like to be a bat ?, *Philosophical Review*, 93(4): 435-50.

<sup>548</sup> JACKSON, F. (1990), Epiphenomenal *qualia*, in W. LYCAN, *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, pp.469-477.

tentation dualiste : puisque les pensées reliées à un contenu conceptuel requièrent un corrélat cérébral, on peut être tenté de penser qu'un sentiment aussi diffus est peut-être aussi uniquement mental. Ce serait le fait de conscience primitif, encore trop immatériel pour y inclure quoique ce soit du corps. Si quelque chose devait survivre de moi, on voudrait bien que ce fût ce sentiment éthéré de soi. Et en effet, il semble à première vue difficile d'attribuer une aire cérébrale responsable du sentiment diffus d'exister. Néanmoins, plusieurs réponses peuvent être proposées qui inscrivent là encore ce fondement identitaire dans une compréhension physicaliste de l'homme. D'une part, on peut penser que ce sentiment d'exister, loin d'être éthéré, est en réalité le sentiment primitif de ma corporéité. Le cerveau enregistre à chaque instant la position de mes membres : ce sont les données proprioceptives. Il existe donc un registre où s'inscrit mon existence comme situation de ma totalité corporelle. C'est une première explication physiologique possible du sentiment diffus d'exister. D'autre part, on peut citer au moins une lésion cérébrale spécifique qui conduit à la fragilisation de ce sentiment. En effet, une lésion conjointe du striatum ventral et du cortex préfrontal ventro-médian est corrélée avec le vécu subjectif d'être vide, de manquer d'existence. On constate qu'il s'agit encore une fois de cette même structure responsable de l'appréciation de la valence personnelle des informations. On peut donc faire une seconde hypothèse selon laquelle l'activité de cette structure concourt à produire le sens du propre, ou le sens de s'appartenir à soi-même : le sens même de soi.

Resterait à comprendre comment ce sentiment peut exister de façon préréflexive, c'est-à-dire sans un contenu conceptuel, en étudiant l'activité des structures concernées. A ce stade de l'histoire des sciences, proposer une interprétation physicaliste de l'identité ne peut se présenter sous la forme d'une théorie achevée en raison même de l'inachèvement de notre compréhension du cerveau. Néanmoins, le gain d'intelligibilité que permet une conception à la fois subjective et physicaliste de l'identité semble légitimer cette approche. L'enjeu de recherches interdisciplinaires devient alors de construire ces liens en actualisant, d'une part, les concepts philosophiques grâce aux connaissances scientifiques déjà disponibles et en indiquant, d'autre part, des pistes de recherche comme par exemple celle de découvrir le corrélat neuronal du sentiment même de soi.

## 1.2. L'identité ne se réduit pas à la conscience réflexive

Chercher à situer notre compréhension de l'identité dans une théorie physicaliste de l'homme nous conduit aussi à élargir ce qu'on entend par identité. En effet, dans un premier temps, nous nous sommes intéressés à la reconnaissance consciente puisqu'il s'agissait d'atteindre l'événement phénoménal de l'identité. La synthèse qui se produisait dans le surgissement d'un souvenir particulier me révélait alors à moi-même sous la forme d'un projet conceptuellement accessible. Mais il pourrait exister en chacun de nous un projet existentiel fondamental qui déterminerait, ou par rapport auquel seraient évalués, tous mes projets conscients. Sartre donne l'exemple de la fatigue qui constitue soudain une raison au projet de ne pas mener la randonnée à son terme<sup>549</sup>, comme Merleau-Ponty rend raison de l'impassibilité qui m'affecte quand j'échoue à un examen que je n'avais déjà plus pour projet de réussir<sup>550</sup>. Ainsi compris, mes projets peuvent donc se contredire, ils sont moins le projet d'une identité homogène que des manifestations momentanées de différents essais de modes d'être. Je m'essayerais ainsi à être un brave soldat courageux en m'engageant dès mes dix-huit ans avant de découvrir qu'il n'a jamais fait partie de mon projet fondamental, comme mode d'être au monde principal, de me passer des plaisirs qu'offre la vie civile. Comment déterminer quelle réminiscence est porteuse de mon projet fondamentale entre celle qui, au moment de m'engager, avait pris la forme du souvenir attendri de l'enfant jouant déjà au soldat, et celle qui m'assaille maintenant du souvenir des multiples refus d'autorité qui ont jalonné mon parcours scolaire ? Sartre répond que c'est mon futur qui déterminera la valeur de chaque acte et sa part dans la constitution globale de mon identité. Mais cette définition rétrospective de mon identité ne risque guère de m'aider lorsque je me consulte pour savoir si oui ou non je dois m'engager.

---

<sup>549</sup> SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, IV, 1, 1, « La condition première de l'action, c'est la liberté », p.498 : « Le choix est dit libre s'il est tel qu'il eût pu être autre qu'il n'est. Je suis parti en excursion avec des camarades. Au bout de plusieurs heures de marche, ma fatigue croît, elle finit par devenir très pénible. Je résiste d'abord, puis, tout à coup, je cède [...] Il ne fait pas de doute que j'eusse pu faire autrement mais le problème n'est pas là. Il faudrait plutôt le formuler ainsi : pouvais-je faire autrement sans modifier sensiblement la totalité organique des projets que je suis, ou bien le fait de résister à ma fatigue, au lieu de demeurer une pure modification locale et accidentelle de mon comportement, ne peut-il se produire qu'à la faveur d'une transformation radicale de mon être-dans-le-monde ? ».

<sup>550</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, III, 3, p.498, p.501 : « le choix véritable est celui de notre caractère entier et de notre manière d'être au monde. » ; et p.504 : « Je suis libre à l'égard de ma fatigue dans l'exacte mesure où je suis libre à l'égard de mon être au monde, libre de poursuivre ma route à condition de le transformer ».

On serait alors conduit à diviser l'identité en deux modalités que l'exemple des personnalités maniaco-dépressives illustre bien : d'une part, l'identité qui rend compte de l'ensemble d'une personnalité et, d'autre part, l'identité telle qu'elle se lit à la surface de mes choix – assez proche d'une identité limbique – donne lieu chez ces patients à des synthèses temporelles défaitistes dans les phases dépressives et au contraire à des synthèses identitaires tonitruantes dans les phases d'euphorie. Selon ces synthèses, je me vis comme ayant déjà été marqué par le découragement bien des années plus tôt, ou au contraire comme ayant un tempérament plein d'allant et d'enthousiasme. Suis-je deux personnes à la fois ? Naturellement non : mon identité prend sens dans l'alternance de ces phases et je me saisiserais vraiment si j'étais capable d'expérimenter une synthèse dans laquelle je me voyais pris dans cette alternance maniaco-dépressive. C'est en ce sens que l'on peut interpréter la possibilité d'un projet sous-jacent sans en faire un substrat identitaire préexistant mais seulement la raison qui rend compte de la plus grande cohérence globale possible – ce qui ne revient pas à en faire l'accumulation de la totalité de mon passé puisqu'il suffit de saisir assez de ma vie pour en donner une raison pertinente. En l'occurrence, peu importe que l'on saisisse la personnalité bipolaire dans toute l'extension de ses répétitions, avoir saisi le schéma une fois suffit.

Alors que serait cette identité étendue qui dépasse la conscience que je peux avoir de mes projets de surface ? On peut suivre un instant la psychanalyse pour s'en donner une idée. Le projet sartrien ne se constitue comme tel que lorsqu'il est saisi par la conscience réflexive mais il m'est révélé par une synthèse temporelle qui replace soudain le passé dans la perception que j'en ai au présent. De même, dans notre interprétation, certains contenus mentaux deviennent conscients parce qu'ils s'inscrivent dans un projet qui ne prend sens que dans l'aperception synthétique de ces contenus. Mais la sélection des contenus, ce sur quoi porte la synthèse identitaire, doit aussi faire partie de mon identité : ce que je choisis d'écarter doit aussi signifier quelque chose de mon projet. C'est pourquoi on ne peut pas borner l'identité à la conscience que j'en ai : mon identité dépasse de toute part celle que je connais conceptuellement. Refouler un contenu traumatique n'est pas anodin, cela ne revient justement pas à l'annuler. Il existe comme ne faisant pas partie de mon identité consciente. Mais il existe suffisamment, et il fait assez sens, pour qu'après avoir été refoulé en raison de son sens même, il devienne déterminant en creux pour mon identité consciente. C'est ainsi que j'évite systématiquement une rue à cause de

l'agression dont j'y ai été victime. Eviter cette rue fait autant partie de mon projet que consulter un thérapeute ou devenir psychologue. Or cet acte par lequel on élargit l'identité à l'inconscient est porteur d'un fondement cérébral. Dans le chapitre 3, l'on a brièvement esquissé une conception de la conscience comme propriété émergente du cerveau. Cela signifie que n'importe quel état cérébral pourrait devenir conscient s'il faisait sens, au regard de ma disposition d'esprit à ce moment là – qui doit aussi être une disposition cérébrale spécifique – que j'en aie conscience. La plupart de mes activités cérébrales sont traitées à un niveau inférieur de priorité mais lorsque je dois résoudre un problème abstrait, il faut que je sois conscient de mon effort et de la méthode qu'il suit : il ne suffit pas que je connaisse le résultat, il faut que je sache décrire les étapes du raisonnement qui m'y ont conduit. Mais il peut aussi faire sens que j'ignore certains éléments déterminants de mon identité, comme les contenus traumatiques qui m'empêcheraient de mener une vie normale. Ces contenus survivent à travers les stratégies de contournement auxquelles ils donnent lieu dans l'identité consciente. L'identité élargie tiendrait compte de ces choix d'élever ou non certains contenus à la conscience. C'est dans l'ensemble de la gestion de ma vie mentale, comme totalité consciente et inconsciente, que mon identité se détermine dans son ensemble. La partie consciente de mon identité correspond à ce qu'il est utile que je connaisse de mon projet pour le mener à bien. Cela justifie que je semble le redécouvrir lors de la synthèse identitaire : soudain, il m'apparaît que ce projet dont j'ai aujourd'hui conscience, m'habitait déjà à l'époque. Je peux bien sûr faire effort pour accroître la part consciente de mon identité et ainsi connaître davantage que ce qui m'est pratiquement utile. Parmi des projets conscients, comme réussir une grande école, surgira alors une raison plus globale que le seul projet d'une bonne carrière, en référence, par exemple, à des exigences parentales et au désir de rechercher leur approbation. D'après cette compréhension, il apparaît une hypothèse qui pourrait expliquer autrement l'importance de rechercher une continuité identitaire : l'identité apparaît ici comme un processus intégratif. Au fil de ma vie, je me prolonge dans mon passé que j'incorpore à un projet présent vers un futur qui doit exprimer de mieux en mieux celui que je suis en première personne. Ainsi ce désir de réussir une grande école, d'abord rattaché consciemment au désir d'avoir une bonne situation professionnelle, s'inscrit par la suite dans la compréhension plus vaste du désir d'obtenir l'approbation parentale, et pourrait prendre sens à l'heure où je deviens moi-même parent dans un cadre encore plus large,



déterminant ma réaction au projet de mon enfant qui refuse de passer le baccalauréat. Si l'identité consiste à reconnaître un sens, alors la continuité qui s'y manifeste n'est pas linéaire ni cumulative mais elle pourrait être, phénoménalement comme cérébralement, intégrative.

Dans un souci de scientificité, il est important de prendre en compte ce sens aussi subjectif soit-il de l'identité mais simultanément il faut faire effort pour le resituer dans une compréhension physique cohérente. L'identité élargie dont on vient de parler est d'aspect psychologique. On le justifie par la nature humaine qui se dote de cette significativité par le mouvement de sa conscience réflexive. Mais si l'on veut comprendre l'identité dans une économie plus globale, alors l'individualité psychologique arrive en dernier dans l'histoire de l'évolution. L'identité, comme produit d'un organisme vivant, relève d'une analyse à plusieurs niveaux, non seulement dans le vécu préreflexif ou conceptuel qu'on peut en avoir mais aussi dans les structures biologiques nécessaires à son élaboration. Notre intuition dans cette recherche n'est pas de morceler l'identité mais au contraire d'en rendre mieux compte dans une présentation complexe qui ne cherche pas à rabattre l'aspect le plus élaboré de l'identité individuelle psychologique sur l'aspect le plus primitif du sens de soi. La réduction scientifique ne propose pas en ce sens d'unifier l'objet de l'identité mais d'en unifier l'approche. Dire que l'identité soit toute entière le produit de la complexité de l'organisme humain ne revient pas, selon nous, à en aplatir la complexité mais à en rendre compte dans un cadre herméneutique cohérent. Même l'identité psychologique individuelle s'inscrit dans cette compréhension : le refoulement n'est pas un processus conscient. Soustraire un traumatisme à la conscience répond à un impératif de survie plus primitif que la création d'une personnalité originale. L'enjeu est d'abord vital. Mais ce sont ces mêmes processus qui conduisent à façonner, pour la conscience réflexive, le relief d'une histoire qui fait sens dans certaines de ses lacunes autant que dans ses contenus conscients. La peur de mourir que j'ai ressentie lorsque je fus une fois pris d'une crise d'asthme au milieu d'un mouvement de foule me fait dire aujourd'hui que je crains la foule. Socialement, mon identité tient compte de cette information significative. Pourtant, ce qui contribue à ancrer ce trait de caractère si profondément en moi malgré la fin bénigne de cet épisode unique, c'est le rôle instinctif de la peur comme outil de préservation majeur. Ce n'est qu'à travers le développement du langage, comme capacité de désigner symboliquement un contenu signifiant, que je peux

m'approprier cette phobie comme un trait de caractère psychologique. Là encore, ma personnalité n'est que le contenu conceptuel d'une identité plus large à laquelle ma conscience réflexive n'a pas toujours accès.

### 1.3. Continuité objective d'une identité subjective

Si l'identité comme signification psychologique est intégrative, sa condition de possibilité dans une théorie naturaliste exige qu'on réintroduise le concept de continuité. Quelle continuité est nécessaire pour penser l'identité personnelle ? Si l'identité est un produit de l'organisme, et plus particulièrement de l'activité cérébrale, alors il semble difficile de ne pas considérer que le vécu identitaire, pour discontinu qu'il puisse être selon sa modalité phénoménale, nécessite au moins la persistance continue de ses conditions de possibilité (Coburn, 1960<sup>551</sup> ; Williams, 1960<sup>552</sup> ; Shorter, 1962<sup>553</sup>). Dans une conception physicaliste de l'identité, on doit donc réintroduire le critère continuité en termes d'activité cérébrale. Cela revient à poser comme évident que l'identité ne survit pas à la mort cérébrale. Si l'activité cérébrale conditionne les manifestations de l'identité, alors c'est une nécessité logique que l'identité intègre un fondement continu qui prend la forme de la vie neuronale. Cependant, il importe de souligner ce que cette continuité n'est pas. Elle n'est ni l'affirmation d'un substrat unifié préexistant correspondant à l'identité consciente puisque cette partie de l'identité a été intégrée à une identité plus large, pas plus qu'elle n'est la continuité d'une entité immatérielle. On évite ainsi à la fois trois dangers : celui de réduire l'identité à l'identité consciente, celui de substantialiser l'identité dans un substrat immatériel alors inexplicable, et celui de prétendre que l'identité consciente suppose une continuité de conscience. Ce que l'identité suppose c'est une continuité de fonctionnement cérébral. Cette définition va conduire à la détermination d'un critère objectif de l'identité personnelle : je suis et demeure le même autant que mon cerveau poursuit une activité minimale suffisante pour me maintenir en vie. Dès lors que l'activité cérébrale s'arrête, on considère que l'individu est mort. Comme on va le voir, ce critère s'avèrera utile dans des discussions qui interrogent les limites de mon identité en termes de survie. Pour naïve que cette intuition puisse paraître au regard des contextes

---

<sup>551</sup> COBURN, R.C. (1960), Bodily continuity and personal identity, *Analysis*, 20: 117-120.

<sup>552</sup> WILLIAMS, B.A.O. (1960), Bodily continuity and personal identity, *Analysis*, 21: 43-48.

<sup>553</sup> SHORTER, J.M. (1962), More about bodily continuity and personal identity, *Analysis*, 22: 79-85.

invraisemblables dans lesquels nous la mobiliserons, ma survie comme individu ne va pas plus loin que ma survie comme organisme.

Ce critère de continuité devrait permettre d'atteindre quelques réponses. Un sujet qui se réveillerait complètement amnésique serait-il toujours le même au regard de son identité élargie ? A moins qu'on ait retiré chirurgicalement l'aire cérébrale qui stockait ses souvenirs, l'impossibilité d'y accéder ne suffit pas à conclure qu'il soit devenu une autre personne : il demeure des traces de son existence au niveau cérébral, traces susceptibles d'être reconnues subitement au cours d'une expérience de synthèse avec un vécu passé alors que celui-ci surgit dans un total isolement du reste des souvenirs biographiques. Il ne dispose donc pas d'une continuité de conscience mais la fonction identitaire reste opérante quoique très limitée dans ses matériaux. Il est possible qu'il devienne différent selon le caractère ou les goûts de ce qu'il était avant l'amnésie sans qu'on puisse éliminer la possibilité qu'il aurait également changé sans son amnésie. Cependant, l'impossibilité d'accéder à des souvenirs de référence facilite probablement l'exploration de nouveaux modes d'être au monde par atténuation de l'effet de sédimentation noté par Merleau-Ponty<sup>554</sup> sans qu'il soit pour cela nécessaire de conclure qu'il y a eu rupture identitaire totale. Là encore, la valeur ontologique et la valeur de référence sont à distinguer. Dans ce sens, il sera possible qu'un clone agisse plus conformément à ce que j'étais que moi-même mais il ne sera pas moi pour autant. Phinéas Gage est resté la même personne quoique la valeur de référence ancienne ne soit plus valable : on le désignait comme le meilleur chef de chantier de par son tempérament égal, cette désignation de correspond plus, au même titre qu'elle aurait probablement cessé de correspondre après un drame de sa vie privée qui ne l'aurait pourtant touché qu'indirectement. Le changement d'une partie de moi ne suffit donc pas, si l'on adopte le critère de continuité cérébrale, à conclure qu'un amnésique total ne soit plus lui. La question est plus problématique de savoir si telle serait la même personne qui aurait subi un anéantissement radical d'une partie consciente de son passé : mais dès lors qu'un événement est vécu, il doit laisser quelque trace soit cérébrale soit psychologique de sorte que, pour anéantir vraiment une expérience, il faudrait pouvoir faire qu'on l'eut vécue et qu'on ne l'eut pas vécue en même temps. C'est

---

<sup>554</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, III, 3, p.504 : « Il nous faut bien reconnaître une sorte de sédimentation dans notre vie : une attitude envers le monde, lorsqu'elle a été souvent confirmée, est pour nous privilégiée. ».

donc une impossibilité logique. Autre question : suis-je toujours le même alors qu'on remplace progressivement mon cerveau par des structures non-biologiques ? Le critère de continuité cérébrale nous incite à répondre que oui, tant que mon cerveau ne cesse de fonctionner, la continuité de fonction est sauve.

## **2. La question de la survie**

Les philosophes contemporains de l'identité personnelle, en particulier anglo-saxons, ont abordé cette dernière question sous l'angle de la survie (Nayak, 1968<sup>555</sup> ; Penelhum, 1970<sup>556</sup> ; Parfit, 1971<sup>557</sup> ; Lewis, 1976<sup>558</sup> ; Williams, 2008<sup>559</sup>) : dans quelles conditions de changement peut-on garantir la continuité de mon identité sous la forme de ma survie ? Pour déterminer les limites qui transformeraient un simple changement en destruction de mon identité, ils se sont adonnés à une extrapolation de l'épistémologie vers une philosophie de la science *fiction*, déployant des cas imaginaires destinés à éprouver les limites naturelles de mon identité.

### **2.1. Greffe de cerveau, télé-transporteur, fission : quelques fictions**

Le cas de la transplantation de cerveau est emblématique de la problématique anglo-saxonne de la survie<sup>560</sup>. L'argument admet plusieurs variantes depuis celle proposée par Shoemaker<sup>561</sup> et consiste à imaginer qu'on puisse extraire mon identité de mon corps

<sup>555</sup> NAYAC, G.C. (1968), Survival, reincarnation and the problem of personal identity, *Journal of the Philosophical Association*, 11: 131-143.

<sup>556</sup> PENELHUM, T. (1970), *Survival and disembodied existence*, London, Routledge.

<sup>557</sup> PARFIT, D. (1971), Personal identity, *Philosophical Review*, 80: 3-27.

<sup>558</sup> LEWIS, D. (1976), Survival and identity, in A. RORTY, *The identities of persons*, Berkeley, California, and reprinted in his *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1983.

<sup>559</sup> WILLIAMS, A.M. (2008), Why survival is enough, *Journal of Value Inquiry*, 42(4): 433-449.

<sup>560</sup> COHNITZ, D. (2003), Personal identity and the methodology of imaginary cases, in P. KLAUS, *On human person*, Frankfurt, Ontos Verlag, pp. 145-181.

<sup>561</sup> SHOEMAKER, S. (1963), *Self-knowledge and self-identity*, New York, Ithaca, p.23 : « Un jour, pour commencer notre histoire, un chirurgien comprend que son assistant a commis une erreur affreuse. Deux hommes, M. Brown et M. Robinson, ont été opérés d'une tumeur au cerveau. Dans les deux cas, une extraction de cerveau a été effectuée. Cependant, à la fin des opérations, l'assistant a mis par inadvertance le cerveau de M. Brown dans la tête de M. Robinson et le cerveau de M. Robinson dans la tête de M. Brown. L'un des deux hommes meurt immédiatement après, mais l'autre - celui possédant le corps de Robinson et le cerveau de Brown - reprend finalement conscience. Appelons-le « Brownson ». Cependant qu'il reprend conscience, Brownson manifeste un grand choc et une

pour la transplanter, soit dans le corps d'un autre homme, soit dans un clone synthétisé à partir de mon exacte configuration cellulaire, soit dans un dispositif de stockage non-biologique. Tout le problème consiste à déterminer la matérialité de cette identité et, sur ce point, nous soutiendrons que ces expériences de pensée appliquent à des concepts naturalistes des opérations de pensée typiquement dualistes. Faut-il en effet penser que mon identité se réduit à la somme des informations accessibles à ma conscience, ou, dans une acception élargie, à la somme des informations dotées de sens potentiellement accessibles à ma conscience et situées dans mon cerveau ? Faut-il penser que l'on doit extraire tout le cerveau, lesdites informations ne pouvant être séparées de leur organisation cellulaire ? Et suffira-t-il d'extraire le cerveau, admettons jusqu'en dessous du tronc cérébral, pour capter la totalité de mon identité ? Manipuler l'identité comme une entité séparée du corps propre alors même qu'on prétend la naturaliser dans un substrat cérébral se révèle extrêmement périlleux. Dans l'article déjà cité de Williams<sup>562</sup>, un détail concentre ce problème. Williams envisage une machine dans laquelle il est possible d'entrer afin d'y subir un changement de corps : chacun des deux participants ressort dans le corps de l'autre à la fin de l'expérience. Mettons que je tente l'expérience mais alors que je me trouve dans mon nouveau corps, je découvre qu'il a une jambe de bois. Williams envisage que l'ancien « propriétaire » du corps me reconforterait alors en disant qu'il s'était habitué à la prothèse et que je ne la sentirai bientôt plus. Il ajoute une réserve sur le « réalisme » de cet échange, arguant que je ne trouverais peut-être même pas la prothèse gênante puisque ce corps y a déjà été habitué. Lorsqu'on appareille un patient avec une prothèse, il se produit un apprentissage par essais et erreurs grâce auquel le cortex pré-moteur adapte le schéma corporel à la prothèse, le geste de préhension par exemple. Cela n'a littéralement pas de sens de prétendre que le « corps » se serait habitué à la prothèse si, de ce corps, on extrait justement le cerveau qui prend acte du changement.

---

grande surprise en découvrant son corps. Apercevant alors le corps de Brown, il s'exclame incrédule « C'est moi qui suis couché là ! » En se montrant du doigt, il déclare : « Ceci n'est pas mon corps, c'est celui qui est là-bas qui est le mien ! » Lorsqu'on lui demande son nom, il répond automatiquement « Brown ». Il reconnaît la femme et la famille de Brown (que Robinson n'avait jamais rencontrées), et il est capable de décrire par le menu les événements de la vie de Brown, en les décrivant toujours comme des événements de sa propre vie. De la vie passée de Robinson, il ne fait preuve d'aucune connaissance du tout. On observe au cours du temps qu'il manifeste tous les traits de personnalité, manières, centres d'intérêts, goûts et dégoûts, et ainsi de suite, qui caractérisaient Brown auparavant ; et qu'il agit et parle d'une manière complètement étrangère à l'ancien Robinson. ».

<sup>562</sup> WILLIAMS, B. (2003), *The self and the future*, in R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal identity*, Oxford, Blackwell, p.79.

Tout au plus, cela signifie que je ne ressens plus la fatigue musculaire qu'une absence de bras suivie par la présence d'une prothèse a pu causer au précédent « occupant », et cela n'est encore valable que sous d'infinies conditions : que la prothèse pèse le même poids qu'un bras humain, que son aspect et son maniement ne requièrent pas d'apprentissage spécifique, etc. Toute la question semble donc être de savoir où s'arrête le corps et où commence le cerveau. On trouvera difficilement une question plus dualiste. Si l'on cherche à penser l'identité comme réellement physique, alors son inscription « dans » le cerveau doit définitivement cesser d'être conçue comme une relation de contenu à contenant.

Un peu plus loin, Williams envisage que les sujets de l'expérience du changement de corps pourraient être motivés par le désir d'échapper à des traumatismes psychologiques, respectivement une anxiété chronique et des souvenirs horribles. Les sujets changent de corps puis sont déçus de découvrir qu'ils ont emporté avec eux leurs états psychoaffectifs. Pour la même raison, cette fiction est incohérente. L'état psychoaffectif de l'angoisse, par exemple, ne se limite ni à un état mental, ni à un état cérébral : il est une disposition de l'organisme doté de conscience réflexive dans sa totalité. Qu'on enlève la notion que ma conscience réflexive me donne de l'anxiété, je n'en éprouverais pas moins les mêmes symptômes : savoir ce qu'on a et le vivre sont deux choses différentes. Mais si l'on enlève les symptômes physiologiques, je ne vis plus d'anxiété. C'est cela l'interprétation réellement physicaliste de mon identité : je ne vis mes états mentaux qu'autant qu'ils sont des productions de l'ensemble de mon organisme, celui-ci incluant la production d'une aperception réflexive et conceptuelle de certaines de mes activités cérébrales. Je ne prends pas conscience de ma colère de façon détachée, je la vis comme un état de l'ensemble de mon être<sup>563</sup>. Mon identité, si on l'entend de façon physicaliste, est donc le produit d'une configuration organique d'ensemble et on ne saurait transplanter le cerveau sans l'étendre à la moelle épinière, et en droit au reste de l'organisme.

---

<sup>563</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, I, 6, Paris, Gallimard, p.215 : « On a toujours remarqué que le geste ou la parole transfiguraient le corps mais on se contentait de dire qu'ils développaient ou manifestaient une autre puissance, pensée ou âme. On ne voyait pas que, pour pouvoir l'exprimer, le corps doit devenir la pensée ou l'intention qu'il signifie ».

Parfit est connu pour les fictions qu'il a amplement développées afin d'analyser le concept d'identité personnelle du sens commun. Une de ses fictions très célèbre est le télé-transporteur qui, si je survais à l'expérience, me permet de voyager en un instant jusqu'à Mars. Parfit<sup>564</sup> développe deux cas : dans le premier, le dispositif qui scanne mon corps, le détruit dans le même temps qu'il en transmet toutes les caractéristiques à la machine réceptrice sur Mars, qui se charge de me reconstituer dans un matériau organique. Mon double, si toute ma personne est contenue dans mes structures corporelles, a donc la mémoire de mon entrée terrestre dans le dispositif de transport et de toute ma vie avant cela. Bien qu'il ne soit pas dans une relation de continuité corporelle spatio-temporelle avec moi, il est dans une relation de continuité psychologique maximale avec moi. Mon double pense donc être moi. Après avoir été à nouveau télé-transporté vers la Terre, ce double au carré – puisqu'il a été recréé deux fois – sera sans doute reconnu comme étant moi-même par mon conjoint. Sur le plan de la valeur de référence, ces multiples doublures de doublures de moi me sont donc équivalentes. Sur le plan de l'interaction sociale, nous sommes interchangeable. La seconde forme de la fiction raconte que le télé-transporteur a été modifié de façon à effectivement générer un double sur Mars mais, cette fois, sans détruire mon corps. Je suis donc à la fois ici et là bas si l'on considère dans le premier cas que mon double est moi-même. Toutefois, dans la manœuvre, mon cœur a été fatalement endommagé, de sorte que je vais mourir bientôt. On me propose de parler à mon double sur Mars, qui tente de me rassurer en s'engageant à poursuivre ma vie là où je l'aurai laissée, littéralement, de prendre ma place. Cette seconde version soulève la difficulté que la première masquait car, si l'on est tenté maintenant de penser que je vais bien mourir et que mon double vivra en réalité sa vie et non la mienne, alors il faut penser que je mourais déjà lorsque mon corps était détruit au cours du processus. Cette fiction appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, il faut rendre justice à Hume<sup>565</sup> en appliquant ici sa critique sur notre tendance à surestimer des liens de nature causale entre des existants simplement contigus (il s'agit ici d'une contiguïté temporelle). On ne pense la machine en termes de télé-« transporteur » qu'en pré-interprétant ce qu'il advient de moi : une description neutre du processus conduirait plutôt à l'appeler un télé-générateur. L'anéantissement de mon être sur Terre ne peut être

---

<sup>564</sup> PARFIT, D. (1984), *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press, pp. 199-201.

<sup>565</sup> HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine, I*, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.

interprété comme un transport de lieu que parce qu'il est temporellement contigu à la génération d'un être quantitativement identique à moi sur Mars. Mais c'est déjà trop dire que d'y voir un transport, c'est insérer de la causalité où il n'y a qu'une succession, ce qui est rendu manifeste par la seconde version de la fiction où la contiguïté est remplacée par de la coexistence. Il y a moins transport que génération d'un corps à distance, simultanément à la destruction d'un autre, ces deux corps étant physiquement identiques. Cela ne suffit pourtant pas à en faire deux moments de moi-même. Par ailleurs, nous pouvons trancher la question de savoir si ce double est moi-même grâce à notre approche phénoménale de l'identité. Mon identité, comme on l'a vu au chapitre 4, se rapporte à une unicité de point de vue : je forme un point de focale spatio-temporel, j'occupe un point précis de l'espace-temps. En ce sens, il est logiquement impossible que j'occupe simultanément deux points de vue spatialement distincts dans mon mode d'être au monde, de même qu'il est théoriquement impossible que j'occupe simultanément deux positions différentes sur le même mode dans mon être au sein du temps. Les schizophrènes semblent perdre le sentiment de leur identité individuelle en perdant la capacité à synthétiser leur situation temporelle selon une unité focale<sup>566</sup>. Elyn Saks rapporte ainsi des témoignages en première personne de patients schizophrènes décrivant la sensation de perdre leur centre de référence, que leur sens de soi se dérobe<sup>567</sup>. Alors que le critère de continuité spatio-temporelle empêche de penser que mon double, alors que je suis détruit dans le processus, soit moi ; c'est la définition de l'identité comme unité focale phénoménale qui interdit qu'il puisse exister deux « moi » dans l'univers. Comme nous allons le voir, ce dernier critère devient déterminant dans une autre fiction de l'identité.

Depuis l'expérience de pensée proposée par Wiggins<sup>568</sup>, la fiction sur l'identité a souvent pris la forme du problème de la fission (Perry, 1972<sup>569</sup>, Shaffer, 1977<sup>570</sup>, Puccetti, 1973<sup>571</sup>, 1993<sup>572</sup>, Wilke, 1981<sup>573</sup>, Garrett, 1998-2004<sup>574</sup>). La forme topique de cette fiction

<sup>566</sup> ZAHAVI, D. (2001), Schizophrenia and self-awareness, *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 8(4): 339-41.

<sup>567</sup> SAKS, E. (2006), *The center cannot hold: My journey through madness*, New York, Hyperion.

<sup>568</sup> WIGGINS, D. (1965), *Identity and spatio-temporal continuity*, Oxford, Blackwell, p.50.

<sup>569</sup> PERRY, J. (1972), Can the self divide?, *Journal of Philosophy*, 69(7): 463-488.

<sup>570</sup> SHAFFER, J. (1977), Personal identity: the implications of brain bisection and personal identity, *Journal of Medicine and Philosophy*, 2(2): 147-161.

<sup>571</sup> PUCCETTI, R. (1973), Brain bisection and personal identity, *British Journal for the Philosophy of Science*, 24: 339-355.



consiste à imaginer que mon cerveau soit coupé en deux parties supposées équivalentes, chacune d'entre elles étant transplantée dans la boîte crânienne vide de mes deux frères jumeaux. La question devient, d'une part : est-ce que je survis à l'opération ? Et, d'autre part : si oui, où suis-je ? Parfit reprend cette expérience à son compte<sup>575</sup> en arguant que la rupture de continuité physique ne suffit pas à exclure que je survive à l'expérience. En effet, s'il suffit que mon cerveau reste actif, la science ayant démontré que certains individus parviennent à survivre avec seulement un hémisphère cérébral, alors la transplantation d'un de mes hémisphères dans le corps d'un de mes frères doit suffire à ma survie. Pourquoi alors une double réussite pourrait-elle se transformer en mon décès ? Et pourtant, on ne peut pas conclure que je suis à la fois mes deux frères après l'opération (Puccetti, 1973<sup>576</sup>). Nous proposons une réponse de deux ordres. D'une part, suivant la méthode de Wittgenstein, il est possible de se demander, d'après l'usage, lequel des deux individus serait reconnu comme étant moi. Le plus probable est qu'on tenterait immédiatement, comme en présence de jumeaux nouveau-nés, de dissocier les individus résultants. Ils ont beau avoir de plein droit une continuité psychologique supposée complète avec moi et une continuité physique suffisante grâce à la moitié de mon cerveau, le simple usage voudrait qu'on leur donne des noms permettant de les différencier. On n'a aucune raison de penser que l'un des frères héberge ma personnalité au détriment de l'autre : chacun serait donc probablement considéré comme un être à part, individué à partir de leur réveil séparé et de plus en plus distincts au fil du temps. Ce dernier point nous amène à la seconde réponse qu'on peut faire à la fiction de la fission : elle repose sur l'impossibilité biologique que deux moitiés de cerveau donnent lieu à une expérience qualitativement identique quand bien même elles seraient fonctionnellement susceptibles de s'autonomiser en cas de lésion massive de l'autre hémisphère. Parfit admet que la fiction est selon toute vraisemblance impossible sur ce point (Robinson, 1988<sup>577</sup>). Que certains patients aient pu retrouver un niveau fonctionnel satisfaisant malgré la perte d'un

---

<sup>572</sup> PUC CETTI, R. (1993), Mind with a double brain, *British Journal for the Philosophy of Science*, 44(4): 675-691.

<sup>573</sup> WILKE, J.T. (1981), Personal identity in the light of brain psychology and cognitive psychology, *Journal of Medicine and Philosophy*, 6: 323-333.

<sup>574</sup> GARRETT, B. (1998), Personal identity and self-consciousness, in E. CRAIG, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge.

<sup>575</sup> PARFIT, D. (1984), Why our identity is not what matters, in D. PARFIT, *Reasons and persons*, 87 "divided minds", Oxford, Oxford University Press, 1984, pp.209-210.

<sup>576</sup> PUC CETTI, R. (1973), Multiple identity, *Personalist*, 54: 203-213.

<sup>577</sup> ROBINSON, J. (1988), Personal identity and survival, *Journal of Philosophy*, 85(6): 319-328.

hémisphère ne suffit pas à conclure que les deux moitiés de cerveau donneraient lieu au même vécu phénoménal du monde (Sperry, Zaidel, 1979<sup>578</sup> ; Sperry, 1980<sup>579</sup>, 1984<sup>580</sup>).

Dans l'exemple de l'examen de physique<sup>581</sup>, Parfit fait l'hypothèse que je puisse séparer mes deux moitiés de cerveau et les réunir à volonté : confronté à un problème difficile, je décide alors de travailler séparément à deux modes de résolution possibles. D'après Parfit, cet exemple invalide l'unité de conscience comme critère identitaire, puisque je pourrais héberger deux flux de conscience totalement séparés. Or ce n'est pas ce qui se produit. Chez les patients ayant subi une section du corps calleux, le plus souvent pour circonscrire des crises d'épilepsie, l'hémisphère dépourvu de langage conceptuel a lui aussi une expérience phénoménale du monde. Seulement elle est minorée par rapport au langage. Les deux flux d'expérience que Parfit expérimenterait s'il était face à cet examen de physique seraient bien deux aspects d'une seule et même conscience, si l'on entend par conscience un degré de priorité de certaines activités cérébrales. Rien n'empêche que l'interprétation conceptuelle de mon cerveau gauche et l'interprétation émotionnelle de mon cerveau droit soient respectivement, et sans communication, affectées d'un égal degré de conscience. J'aurais donc bien un seul flux de conscience selon deux modalités phénoménales. Dans l'expérience de Wiggins, c'est la même chose : si l'identité pose nécessairement un postulat que la biologie ne semble pas démentir, c'est qu'il ne peut exister, au sein d'un individu source de quoi produire deux individus résultants rigoureusement identiques. On peut créer deux résultants quantitativement aussi liés à l'individu source, qualitativement, les deux moitiés de cerveau ne produiraient pas, même après récupération, un même vécu phénoménal du monde. De sorte que mon unité focale au sein du monde étant détruite, il faut dire que je ne survis pas à l'expérience mais, plus encore, que la nécessaire dissymétrie des deux moitiés de cerveau interdit de penser que les deux individus résultants seraient identiques. C'est la même chose dans le cas d'une transplantation d'un seul de mes hémisphères à un clone. *In fine*, l'identité

---

<sup>578</sup> SPERRY, R.W., ZAIDEL, E. (1979), Self-recognition and social awareness in the disconnected hemisphere, *Neuropsychologia*, 17(2): 153-166.

<sup>579</sup> SPERRY, R.W. (1980), Mind-brain interaction: mentalism yes, dualism no, *Neuroscience*, 5: 195-206.

<sup>580</sup> SPERRY, R.W. (1984), Consciousness, personal identity and the divided brain, *Neuropsychologia*, 22(6): 661-673.

<sup>581</sup> PARFIT, D. (1984), Why our identity is not what matters, in D. PARFIT, *Reasons and persons*, 87 "divided minds", Oxford, Oxford University Press, 1984, pp.209-210.

individuelle, telle qu'elle se donne dans le monde biologique, c'est-à-dire sous la forme conceptuelle d'un point de vue unique dans l'espace-temps, interdit qu'on puisse former deux individus identiques à partir d'un seul.

## 2.2. Le critère du plus proche parent, une identité relative

En réponse à ces fictions, Nozick<sup>582</sup> propose le critère du plus proche parent. Dans cette conception de l'identité, le critère qu'on utiliserait au quotidien et capable de s'adapter aux fictions serait celui de la proximité. Il s'assortit de deux conditions : le candidat à ma succession doit être causalement relié à moi et il ne doit pas exister de plus proche continuateur. Je conclus donc que X est moi si et seulement si X est le plus proche continuateur de mon identité et qu'il entretient une relation causale avec moi. Cela revient à donner une définition relative de l'identité puisqu'en présence d'un meilleur candidat Y, on doit dire que Y est moi et que X n'est pas moi. L'identité devient relative à l'état de mes connaissances du monde : X est moi, tant que je ne sais pas qu'existe un meilleur continuateur Y. Nozick donne l'exemple du Cercle de Vienne<sup>583</sup> : pendant la guerre, ses membres sont tués ou exilés. Croyant être les seuls survivants, trois membres se retrouvent à Istanbul et continuent les rencontres régulières qui étaient de coutume au Cercle. Ils ne sont certes pas numériquement identiques au Cercle initial mais ils en sont directement issus, ce qui satisfait à l'exigence d'une liaison causale entre les deux membres de la succession, et ils en sont les plus proches continueurs. On peut donc dire que le Cercle de Vienne survit là. Mais à la fin de la guerre, ils apprennent que neuf membres du Cercle avaient émigré en Amérique, où ils ont également continué les rencontres. Parce qu'il est plus proche de la composition du Cercle initial, ce groupe devient le continuateur du Cercle, qui se déplace alors virtuellement d'Istanbul en Amérique. Comment appliquer ce critère à l'identité personnelle ? Dans la vie courante, je suis à moi-même mon plus proche continuateur malgré le renouvellement cellulaire. Mais dans le cas de la télé-transportation pour commencer : ma réplique est-elle moi ? Cela dépend du processus : si mon corps est détruit pendant l'opération de création de mon double, alors il est mon plus proche continuateur en vertu de ses propriétés physiques et il

---

<sup>582</sup> NOZICK, R. (2003), *Personal identity through time*, in R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 2003, pp.92-115.

<sup>583</sup> NOZICK, R. (2003), *Personal identity through time*, in R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 2003, p.95.

faut conclure que le clone est moi. Si je survis au clonage en revanche, je reste mon plus proche continuateur en vertu de ma continuité physique et temporelle : le clone n'est donc pas moi. Ce critère semble satisfaisant dans la mesure où il permet de considérer que, même s'il était possible de changer de corps, la continuité organique reste le plus souvent un critère déterminant pour mon identité comme le montre son application au cas de la fission. Si les deux hémisphères étaient interchangeable et que l'on pouvait également diviser les régions sous-corticales sans en détruire le fonctionnement, on pourrait donc imaginer que la moitié de mon cerveau soit transféré dans la boîte crânienne d'une autre personne, voire même d'un clone. Le critère du plus proche continuateur permet de discriminer quel individu serait considéré comme moi. En effet, l'autre corps n'a reçu qu'une moitié de mon cerveau et quand bien même il serait ma réplique exacte, il lui manquerait la continuité spatio-temporelle avec le reste de mon corps. C'est donc l'individu originaire, privé d'une moitié de cerveau, qui est moi. La question peut se poser en revanche si la configuration suivante survient : après une transplantation de mon cerveau étendu aux nerfs afférents et efférents dans mon clone, on maintient artificiellement mon corps en vie, peut-être dans l'optique d'une réimplantation future. Pour déterminer lequel est moi, tout dépend du poids que l'on attribue d'un côté à la continuité corporelle et de l'autre à la continuité psychologique.

Il existe un prolongement spécifiquement temporel à cette conception relative de l'identité personnelle. Jusqu'ici, on a tenté de montrer que l'identité n'impliquait pas nécessairement une continuité temporelle subjective stricte. On peut oublier de larges pans de notre histoire personnelle sans perdre pour autant la fonction identitaire. Au-delà de cette idée, on peut suggérer que la seule continuité temporelle objective que l'on peut exiger de l'identité personnelle dépend de la continuité du monde : si je cesse d'exister mais qu'avec moi c'est l'ensemble du monde qui s'arrête, alors, lorsque tout reprend son cours, c'est virtuellement comme si la temporalité non vécue n'existait pas, puisqu'elle n'existe pour personne. Nozick reformule également cette idée de relativité temporelle dans son essai en proposant la fiction suivante : imaginons que tout existe de façon discontinue, que tout clignote, mais cette fois pas nécessairement de façon synchrone<sup>584</sup>. Dans un tel monde, où la continuité stricte n'existerait pas, la seule définition possible, et

---

<sup>584</sup> NOZICK, R. (2003), *Personal identity through time*, in R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 2003, p.98.

par suite entièrement satisfaisante de mon identité n'impliquerait pas l'idée d'une continuité stricte. En revanche, si soudain dans ce monde un être existait de façon continue, cela suffirait à transformer l'existence de tous les autres en une existence partielle. Il vivrait quelque chose de plus que les autres. Nozick conclut de là qu'on ne peut exiger de mon identité qu'autant de continuité qu'on peut également en attribuer aux êtres qui coexistent dans mon monde. C'est à nouveau une définition relative de l'identité.

Imaginons à présent qu'il soit proposé à un chercheur d'expérimenter le mode de continuité proposé par Nozick dans l'hypothèse du plus proche parent *via* des clonages successifs (par exemple, à chaque fois qu'il atteint quarante ans, il passe dans un nouveau corps). Il resterait vrai que dans le monde, ce clone constitue le meilleur continuant du chercheur. Serait-il pour cela à bon droit considéré comme identique au chercheur ? Si l'on veut bien porter attention à son mode d'être dans le temps, il apparaît que ce continuant représente le cas inverse de l'être conscient de ce que tous les clignotants ignorent : le continuant, à travers la succession des clones, vit moins du monde que ce que les individus naturels en vivent, puisque eux ne subissent pas de rupture-clonage au cours de leur vie. Ou, tout du moins, même si le continuant vit en durée l'équivalent de plusieurs vies humaines, ce qui peut valoir pour un plus quantitatif, il vit de façon discontinue puisqu'il se produit nécessairement un saut technologique lors du passage d'un clone à un autre. Il perd donc du point de vue de la qualité de sa continuité d'être. Dans le monde peuplé d'individus naturels tel qu'on le connaît aujourd'hui, ce continuant serait isolé : il connaîtrait, seul, un mode de continuité moindre que les autres êtres. C'est pourquoi on tend à considérer que l'identité du chercheur se perd avec la rupture de notre continuité usuelle. Alors qu'il est parfaitement admis qu'on ne succombe pas à ses oublis, ni même à une perte de conscience momentanée, parce que c'est là le mode de discontinuité naturel de l'ensemble des êtres de notre monde, le mode de discontinuité technique du clone déroge à ce modèle. Il est très probable que si le procédé était démocratisé, chacun vivant selon la modalité d'une succession de clonages, on adapterait notre concept d'identité et qu'alors chaque clone serait considéré par référence à une identité de plus grande échelle, capable d'englober dans sa continuité redéfinie des clonages successifs. A travers ces approches relativistes de l'identité se joue une remise en perspective cruciale que nous pouvons mieux comprendre grâce à notre cadre herméneutique. L'identité peut être considérée dans l'ordre du vécu ou dans l'ordre de la

réflexion. Le concept philosophique d'identité appartient à la seconde perspective : il est constitué par retour réflexif sur l'expérience vécue de notre identité. On comprend alors que le concept d'identité soit nécessairement amené à changer si l'expérience majoritaire d'être soi se modifiait.

Parfit (1984<sup>585</sup>, 1995<sup>586</sup>) propose de penser qu'en fin de compte, ce ne peut être l'identité qui compte puisque son sens se perd avec un changement de paradigme. Tout ce qui importe alors est de connaître les faits, non de savoir si le continuant peut à bon droit être appelé moi ou non. Ce dernier point, dit-il, est une question de sémantique. Nous pensons que Parfit est conduit à penser cela parce que, tout en envisageant mille et une manières de transformer l'expérience d'être soi, il n'adopte pas une conception relative de l'identité personnelle. Dans son approche, le résultant ne peut pas être partiellement moi : il est moi ou ne l'est pas, l'identité se donne sous la forme d'un tout ou rien. Or ce que l'on apprend de ces approches de l'identité, c'est précisément à l'envisager selon des degrés. Certes le concept actuel d'identité rend les cas fictionnels difficiles à trancher car ce concept est fondé sur un mode d'existence qui n'autorise pas d'autre forme de continuité que la continuité corporelle naturelle. La continuité biologique vit sans doute ses dernières années : personne ne considère qu'un amputé appareillé d'une prothèse non-biologique n'est plus lui-même. En revanche, personne n'envisage encore son identité comme survivant à un changement de corps. Notre concept d'identité, déterminé par un certain mode d'être phénoménal, n'est donc pas adéquat pour répondre à la question de l'identité d'un continuant cloné. Ca ne signifie pas que l'identité est un faux problème mais plutôt qu'on se trouve réellement, comme suggéré dans le chapitre 3, à une période de possible changement de paradigme qui révolutionnera le concept d'identité parce que l'expérience même d'être soi aura été transformée.

La meilleure façon de répondre au cas d'une transplantation de cerveau est pour l'instant de dire que cela ne correspond pas à notre mode de continuité naturelle (Englebretsen, 1975<sup>587</sup>), que par suite, cela ne satisfait pas aux conditions du concept actuel d'identité mais aussi d'ajouter que la conception relative de l'identité nous donne

---

<sup>585</sup> PARFIT, D. (1984), *Reasons and persons*, III, Oxford, Oxford University Press, pp.245-269.

<sup>586</sup> PARFIT, D. (1995), The unimportance of identity, in H. Harris, *Identity*, Oxford, Oxford University Press, pp.13-45.

<sup>587</sup> ENGLEBRETSSEN, G. (1975), *Speaking of persons*, Halifax, Dalhousie University Press.

une certaine prise sur cette fiction. En effet, on peut décrire les faits : on sait qu'en réduisant un individu à son système nerveux, on isole une condition nécessaire à sa survie quoique peut-être insuffisante à cerner la totalité de son identité, et qu'une telle transplantation impliquerait nécessairement que le résultant soit quelque chose de moi. Que ce quelque chose forme une identité, voilà qui dépend du monde dans laquelle on pose la question. Dans le nôtre, cela ne semble pas suffisant. Dans un monde où chacun vivrait à travers une succession de transplantations, cela serait sans doute suffisant. C'est parce que l'identité est relative que Parfit fait erreur en croyant soit que ces cas sont impossibles à trancher, soit que l'identité personnelle est un faux problème. Ils ne sont pas impossibles à trancher dès lors qu'on précise notre définition de l'identité (résumée au cerveau ou à un corps complet), et le problème de l'identité ne prend sens que dans un contexte phénoménal donné : la survie n'est qu'une autre forme de conceptualisation de l'identité. Si le système nerveux central constitue sans doute la condition nécessaire de ma survie mais elle pourrait ne pas être suffisante dès lors que notre mode d'être au monde est incarné. On penserait ainsi qu'en transplantant mon système nerveux, on réalise une greffe partielle de mon identité : le plus important sans doute, mais pas la totalité. Il y a quelque chose de moi dans le résultant mais je n'y suis pas totalement : il y a un degré d'altération de mon identité. Et en ce sens, cet individu est partiellement moi. Cette partialité ne satisfait pas nos critères actuels de l'identité (Swinburne, 1974<sup>588</sup>).

### 2.3. Altération et génération

Quoiqu'en la matière il semble que les progrès scientifiques seuls nous donneront une réponse si un jour de telles procédures deviennent techniquement possibles, on peut tenter de recourir à la très ancienne distinction d'Aristote concernant les types de changements qui affectent l'être. Lorsque d'illettré, je deviens lettré, l'illettré en moi meurt : de ce point de vue, il y a génération du lettré et corruption de l'illettré. Mais il n'y a génération et corruption que des qualités d'un sujet qui, lui, ne subit qu'une altération, c'est-à-dire une modification des qualités secondes de son être qui n'entraîne pas sa destruction et la génération d'autre chose. Dans ces termes, il faudrait considérer le corps comme une propriété seconde de mon identité pour assurer que « Je » ne subis pas de

---

<sup>588</sup> SWINBURNE, R.G. (1974), Personal identity, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74: 231-247.

corruption dans un changement de corps – je serais doté d'un corps comme je suis assis ou debout, de façon inessentielle à mon identité ontologique. Mais cela doit être précisé en fonction de la fiction dans laquelle on l'entend. Si, par exemple, on transplante mon cerveau dans un nouveau corps, en pensant par là que je survivrai dans ce nouveau corps, alors il faut dire que le reste de mon premier corps (ce qui n'est pas transplanté) était une propriété seconde de mon cerveau (auquel on rapporte mon identité), alors qu'il est de même nature que lui. On retrouve l'idée du corps comme simple réceptacle. La théorie de la réalisabilité multiple<sup>589</sup> pourrait ajouter que c'est la forme même que prend mon mode d'inscription dans le monde qui est une propriété seconde de mon identité. Ainsi, on pourrait imaginer que « je » (réduit alors à l'essence sans forme de mon identité) pilote aussi bien un autre corps humain, qu'un androïde ou une machine de forme non-humaine, via une interface cérébrale ou même via un dispositif à l'intérieur duquel elle serait stockée (hypothèse de survie de l'individu dans un dispositif entièrement électronique).

Dans le cas du clonage synthétique, faut-il dire qu'il y a altération ou corruption ? Le clonage synthétique concerne les fictions de type parfitéen déjà évoquées où il est question de constituer un corps de mon âge directement à partir d'informations transmises par ondes radio par exemple : l'ordinateur récepteur synthétiserait un nouveau corps à partir de la composition subatomique scannée par l'ordinateur émetteur. C'est le cas du télé-transmetteur. Grâce à la distinction aristotélicienne (altération/corruption) appliquée au critère de la continuité de fonctionnement biologique, on peut dire que ce clone m'est identique (du point de vue de la composition physique) mais qu'il ne véhicule pas mon ipséité<sup>590</sup> : ce n'est donc pas, à rigoureusement parler, moi. Non seulement il y a corruption de la continuité corporelle, puisque les deux corps coexistent, mais si mes fonctions cérébrales s'arrêtent, rien ne vient les continuer. Biologiquement, il y aura corruption de mon identité et équivalence avec une autre entité qui devient mon plus proche continueur. Mais que moi, comme phénomène individué au sein du monde, je survive, cela est contredit par la double corruption de mon corps comme totalité organique et par celle de mon activité cérébrale comme condition de la fonction identitaire.

---

<sup>589</sup> BECHTEL, W., MUNDALE, J. (1999), Multiple realizability revisited: linking cognitive and neural states, *Philosophy of Science*, 66: 175-207.

<sup>590</sup> RICŒUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.



Le jugement d'identité est plus difficile en ce qui concerne la transplantation de cerveau dans la mesure où, hypothétiquement, on serait alors en mesure de préserver la continuité de l'activité cérébrale et de reconstituer un organisme fonctionnant comme totalité en rétablissant les connexions nerveuses. C'est déjà le cas qu'imaginait Descartes à travers l'hypothèse d'une greffe totale d'organe à organe : aussi longtemps que mon cerveau reste en activité au sein d'un organisme, celui-ci peut être renouvelé dans la totalité de ses composants sans en corrompre l'identité, et c'est bien ce qui arrive naturellement. La continuité de fonction nous a déjà autorisés à remplacer chaque organe par un support non-biologique, s'il est vrai que l'identité de matière (biologique ou synthétique) est secondaire et ne joue donc qu'en cas d'un plus proche continuateur, comme ce serait le cas par exemple en présence de mon double synthétique par rapport à ma version biologique. Mais le cas est légèrement différent si l'on entend transplanter mon cerveau dans un autre corps parce qu'alors, quand bien même il y aurait continuité fonctionnelle par l'activité cérébrale, il y aurait nécessairement une rupture du point de vue du fonctionnement organique global. Avant d'être capables de synthétiser un corps à l'âge voulu, de fabriquer un androïde équipé d'une interface convaincante, il sera sans doute possible de produire un clone organique à croissance accélérée. Mais, même dans cette hypothèse, alors qu'on peut penser remplacer tous mes organes par ceux du clone, il reste difficile de penser qu'on puisse transplanter mon cerveau dans le corps du clone : lorsqu'on transplante un rein, celui-ci participe du fonctionnement organique comme une totalité mais il ne la régit pas, contrairement au cerveau. Même dans le cas où je n'aurais pas à m'habituer à un nouveau corps, vivant « dans » une parfaite réplique de mon corps précédent, comment ce corps-là se sera-t-il constitué comme totalité organique sans un cerveau pour guider son développement ? Et ce développement dépendant également de mon expérience dans le monde (épigénèse), comment un corps d'éprouvette pourra-t-il être fonctionnellement équivalent à un corps réellement vécu au sein du monde ? Ces questions sont posées dans le film *The Island*, de Michael Bay, produit en 2004, dans lequel une société pharmaceutique produit des clones pour servir de banque d'organes à ses clients. Dans le film, on s'aperçoit que les organes ne deviennent pas identiques aux organes naturels, ils ne sont pas viables, à moins d'être vécus et animés par une conscience, ce qui amène la société à créer de véritables clones vivants de leurs clients. Par ailleurs, ces clones ont des souvenirs de l'individu original et peuvent parfaitement se

substituer à lui dans le cadre d'une interaction sociale. Mais ils n'ont pas développé la même personnalité : leurs expériences les ont différenciés et leurs propres souvenirs sont prioritaires sur ceux de l'individu source. Au même âge, leurs cerveaux sont donc déjà différents, et il est fort probable que ces différences les auraient amenés à une histoire corporelle différente également.

Quel jugement identitaire rendre face à la possibilité d'une transplantation de cerveau ? On est amené à considérer, d'une part, que l'identité de matière n'est pas une condition nécessaire à l'identité de fonction et, d'autre part, que la continuité de fonction pourrait être techniquement dissociée de son inscription naturelle dans une totalité organique pour être maintenue artificiellement. Et d'autre part, on considère que la conception physicaliste de l'identité n'exclut pas le rôle important de l'épigenèse dans sa constitution, si bien que mon clone, s'il était vivant, ne deviendrait pas la même personne que moi : soit en vieillissant, à supposer qu'il soit conçu au stade cellulaire et ensuite modifié pour rejoindre mon âge grâce à un vieillissement accéléré, soit en vivant ses premiers instants de conscience à mon âge si cela était possible. L'expérience, parce que je me définis justement par une situation unique au sein du monde, nous distinguerait d'emblée, malgré la communauté de mes souvenirs et de mes expériences passées. Dire que l'identité ne se joue pas dans la continuité linéaire de mon existence, c'est en effet aussi autoriser que mon clone choisisse de privilégier d'autres souvenirs et les interprète comme initiateurs d'autres projets possibles.

A partir des données disponibles aujourd'hui, si l'on considère que synthétiser un corps en le scannant au niveau subatomique est hors de portée, la fiction possible à laquelle on peut raisonnablement se confronter est la suivante. Pour prolonger la vie humaine au-delà des limites qui conduisent à l'altération irréversible des organes au cours du vieillissement naturel, on disposerait de la capacité technique de produire un clone de l'âge désiré à partir du niveau cellulaire. Pour d'évidentes raisons éthiques, ce clone ne pourrait être conscient : cela implique que ce soit un clone d'éprouvette, dont le développement aurait été régi non par un cerveau conscient mais par un programme performant au point de reproduire à la fois le développement organique et une interaction stéréotypée avec un environnement similaire à celui de l'individu souche afin de lui donner, sans forme de conscience, une forme d'expérience du monde. Si j'étais confrontée

à une pluri-défaillance organique prochaine et que mon cerveau ne montre pas de signe de dégénérescence immédiate, on pourrait me proposer de transplanter mon cerveau dans ce clone, en pensant par là me transférer dans une nouvelle enveloppe corporelle. Nous pensons alors que, sous condition de la continuité fonctionnelle de mon cerveau, c'est bien mon identité qui serait ainsi transférée à une significative réserve près : ce corps, quand bien même il serait viable, ne serait pas *vécu*. Il est à notre sens inévitable qu'un tel corps implique une perte d'identité de par son manque d'inscription dans le monde réel : repartir avec un corps vierge, en ce sens, resterait différent de repartir avec l'organe d'un autre être humain ayant vécu et vieilli dans le même monde que moi. Il y aurait donc une déperdition d'expérience du monde qui, sans être incompatible avec une continuité identitaire représente pourtant nécessairement une altération significative, et ce *a fortiori* si l'expérience ouvre droit à une répétition multiple.

Par ailleurs, le risque pratique, dans l'absolu, est que cette déperdition se traduise par un appauvrissement de l'espèce humaine dans une double direction : d'une part, chaque nouveau corps perdrait l'expérience du précédent (en termes d'immunologie par exemple : on pourrait devenir allergique en changeant de corps alors qu'on ne l'était pas parce que le nouveau corps n'aurait pas été exposé aux allergènes) et, d'autre part, l'évolution de l'espèce serait stoppée de la même manière que la fonction identitaire chez les amnésiques antérogrades (sauf à maintenir, simultanément à la conservation illimitée des individus déjà existants par le biais du clonage, une reproduction sexuelle régulière). Chaque corps étant une copie de copie, ou au mieux une éternelle copie du même original conservé dans des archives biologiques, aucune actualisation ne pourra plus se faire par rapport à notre adaptation au milieu, ni se transmettre aux générations futures de sorte que, les progrès techniques avançant, notre forme biologique serait de moins en moins adaptée à notre milieu à cause du coup d'arrêt donné par le clonage dans notre adaptabilité trans-générationnelle.

### **3. L'identité dans le monde d'aujourd'hui**

#### **3.1. Une expérience inscrite dans le temps**

C'est peut-être maintenant, au cœur de l'analyse d'un concept physicaliste de l'identité, qu'on comprend le mieux la légitimité de l'approche phénoménologique. Ces deux dimensions ne sont pas seulement parallèles mais elles sont co-constitutives l'une de l'autre. Alors même qu'on s'en donne une conception la moins psychologique possible, notre identité révèle à quel point son inscription dans le temps, sa valeur de signification subjective et son caractère incarné, sont indissociables de sa réalité.

On a commencé par analyser l'identité personnelle comme une réalité qui se donne dans le temps et qui m'approprie à moi-même par un certain mode d'être dans le temps. Les fictions destinées à tester une conception physicaliste de l'identité auraient pu nous écarter de cette intuition en définissant l'individu par son corps et, dans la version la plus radicale, par son seul système nerveux. Nous verrons dans la troisième partie combien cette définition manque encore le corps, dont elle traduit pourtant une intuition légitime. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer comment cette approche physicaliste de l'identité nous reconduit à sa dimension temporelle. Bergson a critiqué notre tendance à spatialiser notre pensée du temps et nous pensons qu'un grand nombre des fictions que nous avons évoquées se dissiperaient d'emblée si nous évitions de penser notre être dans le temps sous le modèle de l'être dans l'espace. On a brièvement montré que le télé-transporteur confondait le mouvement local avec une discontinuité d'être d'ordre temporel : du fait que je disparaisse ici et qu'un ensemble de particules copié sur mon corps soit créé ailleurs trois minutes après, il ne s'ensuit que par une illusion que ce nouvel être puisse me continuer, non seulement dans l'espace mais encore dans le temps. Mais la fiction du clone, ou celle de la fission reposent sur la même confusion. On pense qu'il est en gros possible que j'existe à deux endroits en même temps parce qu'il est possible de diviser mon cerveau ou de me cloner. Considéré d'un simple point de vue spatial, mon double et moi pouvons exister dans la même dimension. C'est déjà une bonne raison de douter de notre identité mais notre coexistence n'est pas physiquement impossible. De sorte que le seul aspect spatial de l'identité physicaliste échoue à dissoudre ces situations. Mais dès lors qu'on réintroduit le cours normal du temps, il est impossible

que deux moi coexistent. Grâce au temps, l'individu est unique dans sa dimension. Créons un clone parfait : il a mon âge, mes souvenirs, jusqu'à mon exacte configuration cellulaire, incluant l'usure de mes cartilages et les premiers signes du vieillissement. Il surgit soudain à côté de moi et rien ne m'en distingue encore sinon la position dans l'espace. Dans la fiction du plus proche parent, si je meurs à ce moment là, le clone devient moi. De son point de vue, il est certainement défendable qu'il soit moi puisqu'il contient mon passé, mes espoirs et mes désirs comme étant les siens, mais peut-on dire que je suis lui ? Bien évidemment non puisque j'ai cessé d'être un instant auparavant. Parce que l'identité se donne sous la forme d'une synthèse temporelle, elle est toujours reconnue rétrospectivement et se donne donc phénoménalement comme unidirectionnelle : mon continuant est moi mais je ne suis jamais lui. Ou plutôt, il est un de mes futurs possibles alors que je ne serai jamais son présent : sa mémoire m'englobe comme son passé alors que mon futur n'arrivera jamais à lui. Ce n'est donc pas une identité stricte puisque l'identité logique est nécessairement réciproque. Mais, même si l'on admet cette définition étendue de l'identité, en postulant que c'est devenu le mode de continuité courant, on doit en revanche toujours refuser que mon clone et moi puissions être le même individu si nous coexistons. Non seulement parce que le sens logique de l'identité se perdrait mais surtout parce qu'alors nous sommes tous deux dans la même temporalité et ces secondes qui s'égrènent depuis qu'il a surgi à mes côté dans le laboratoire nous éloignent l'un de l'autre. Ce qui manquera toujours au clone d'éprouvette que le laboratoire tient à ma disposition pour mes vieux jours c'est précisément cette expérience qui façonne chacun de nous en lui donnant une patine unique. Qu'il soit physiquement identique à moi à la seconde où il est scanné et créé n'exclut pas qu'il commencera à s'en différencier sitôt qu'il aura la vie. La question des jumeaux homozygotes a autrefois pu se poser dans les mêmes termes : si l'on s'en tient au niveau génétique, ces deux individus devraient être en tous points identiques. Or ce n'est pas le cas : les jumeaux se distinguent, formant deux personnes distinctes et de moins en moins interchangeables avec le temps. Des analyses plus précises ont montré que c'est au niveau épigénétique que de tels jumeaux se différencient, ce que le langage commun saisit à plus grande échelle sous le nom d'expérience. L'identité cellulaire ne suffirait donc pas à créer deux individus identiques au sens fort : leur identité ne durerait qu'un instant dès lors qu'ils coexistent dans la même temporalité. Si bien qu'il faut faire effort pour réintroduire

cette dimension dans toute définition physicaliste de l'identité : le cas de la fission se dissipe dès qu'on replace chacun des résultants dans le temps, comme le cas du clone coexistant avec l'individu source. Il est impossible que deux êtres identiques existent dans le même temps.

### 3.2. Une signification vécue en première personne

Notre approche phénoménologique s'est ensuite appuyée sur la valeur de signification de l'identité en première personne (ce que je représente psychologiquement à mes propres yeux). On a vu qu'il était possible de penser que l'identité comme telle n'est pas ce qui importe, qu'elle n'est qu'un problème linguistique (Parfit, 1995<sup>591</sup>). Or il semble qu'une conception physicaliste de l'identité, pour rendre compte de sa dimension réflexive, doive aussi exprimer cette relation de signification subjective. La survie objective, en ce sens, manque cette constitution essentielle de ce que je suis à mes propres yeux. Une façon toute symbolique de répondre à la question de ma survie en cas de transplantation de cerveau serait de se demander si cela me ressemble de me lancer de façon expérimentale dans ce genre d'expérience. Alors, même si mon identité organique n'était pas préservée dans ce nouvel individu, je serais quand même au maximum de mon identité dans mon choix, je coïnciderais avec moi-même dans mon acte. Merleau-Ponty écrit ainsi : « Toutes les explications de ma conduite par mon passé, mon tempérament, mon milieu, sont donc vraies, à condition qu'on les considère non comme des apports séparables, mais comme des moments de mon être total, dont il m'est loisible d'explicitier le sens dans différentes directions, sans qu'on puisse jamais dire si c'est moi qui leur donne leur sens ou si je le reçois d'eux. Je suis une structure psychologique et historique. J'ai reçu avec l'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure, et même la pensée d'un philosophe n'est qu'une manière d'explicitier sa prise sur le monde, cela qu'il est. Et cependant je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen. Car cette vie signifiante, cette signification de la nature et de l'histoire que je suis, ne limite pas mon

---

<sup>591</sup> PARFIT, D. (1995), The unimportance of identity, in H. HARRIS, *Identity*, Oxford, Oxford University Press, pp.13-45 (cité par R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal identity*, Oxford, Blackwell, 2003, p.307).

accès au monde, elle est au contraire mon moyen de communiquer avec lui. »<sup>592</sup>. En réduisant le corps au système nerveux, on ampute autant l'identité qu'en occultant sa dimension réflexive. Certes, on peut rendre assez bien compte d'une personne en se limitant à son système nerveux, le reste de son corps n'est que le moyen et le mode de sa relation au monde. Il peut vraisemblablement être remplacé du point de vue fonctionnel. Mais ce qu'on manque alors, c'est toute la différence entre le clone d'éprouvette de 40 ans et moi au même âge : ce temps qui a passé ne m'aura constitué comme individu que parce qu'il a aussi passé pour une première personne capable de s'y saisir et d'y éprouver un sens, un style propre. C'est cela la valeur pour chacun de son identité, plus qu'une mesure de sa survie, c'est une mesure de ma capacité me à signifier dans mon expérience du monde. Proust utilise la même notion de style pour décrire la singularité du regard de l'artiste : notre cerveau nous permet de fonctionner dans le monde mais il nous permet aussi de nous y reconnaître : « Le style de l'écrivain, aussi bien que la couleur pour le peintre, est une question non de technique mais de vision. Il est la révélation de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde. »<sup>593</sup>. Ce que manque la focalisation sur la survie objective, c'est donc ce sens tout subjectif qui pourtant n'est rendu possible que par l'activité cérébrale réflexive.

### 3.3. Un mode d'être résolument incarné

Ces deux exigences d'une temporalité et d'une signification en première personne convergent vers une troisième que l'on a rencontrée au fil de notre analyse sans jusque là nous focaliser dessus : l'évidente importance du corps. Après le refus d'une identité garantie par une continuité stricte de la mémoire autobiographique, c'est le corps qui nous donne la meilleure raison d'adopter une théorie naturaliste de l'identité. Nous n'existons dans ce monde que comme corps (comme corps complet et non comme cerveau seulement ; Ihde, 2002<sup>594</sup>, 2003<sup>595</sup> ; Burwood, 2009<sup>596</sup>) et l'abstraction que notre pensée réflexive veut bien se donner de notre esprit manque trop de nous-mêmes pour songer à

---

<sup>592</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, III, 3, Paris, Gallimard, p.519.

<sup>593</sup> PROUST, M. (1927), *Le temps retrouvé*, Paris, Flammarion, p.289.

<sup>594</sup> IHDE, D. (2002), *Bodies in technology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

<sup>595</sup> IHDE, D. (2003), Bodies, bodies everywhere: Response to my critics, *Journal of Applied Philosophy*, 20(1): 107-111.

<sup>596</sup> BURWOOD, S. (2009), Are we our brains?, *Philosophical Investigations*, 32(2): 113-133.

l'adopter sérieusement. D'autres motifs, on l'a vu au chapitre 3, pèsent sur cette insistance à penser que je subsiste sous la forme d'un principe immatériel, par-delà la mort du corps même. Mais c'est l'histoire d'un autre monde que le nôtre. Parce que je me saisis comme situé dans le monde, mon corps me donne l'unité focale qu'on a cherchée partout ailleurs : le corps propre est l'évidence de mon mode d'être au monde. Mais ce corps ne se réduit pas à mon système nerveux : parce qu'il est le *medium* ou l'interface par lequel j'interagis avec le monde, il se constitue corrélativement à mon environnement. La frontière du monde a toujours été définie négativement comme ce qui n'est pas moi. De même, le corps, c'est l'autre de l'esprit. Mais l'on a rencontré toute la difficulté de déterminer la frontière de la corporéité de mon identité dans la fiction de la transplantation de cerveau : que faut-il transplanter pour transplanter mon identité vécue ? Si l'on s'arrête au tronc cérébral, le cerveau sera coupé du monde, on réduit mon identité à une pensée théorique en la coupant du sujet percevant ; si l'on inclut les nerfs afférents et efférents, c'est toute une périphérie que l'on doit transplanter avec le cerveau pour rendre compte de mon identité vécue au sein d'un monde... Et comment rendre compte de l'identité d'une gymnaste sans la souplesse de ses tendons, la sensibilité de ses muscles ? On évacue encore trop vite le corps, sous prétexte de le réduire au cerveau, et ce qui se joue de moi dans mon corps, il semble que ce ne soit justement pas que de l'organique. Le corps est aussi le lieu d'un sens en première personne et le corps propre prend les contours subjectifs du corps phénoménal et du schéma corporel. Ce corps n'est jamais sans conscience, ou il se désagrège déjà. Si l'on peut dire que je ne suis rien d'autre que mon corps, c'est en le comprenant comme la totalité organique que les fictions ont tant malmenée. Je ne vis pas dans mon corps, je vis mon corps et c'est sur le mode de l'incarnation que mon identité existe. De sorte que la naturalisation de l'identité, là encore, doit prendre garde à ne pas évincer le corps dans sa hâte : on ne se donnera un concept physicaliste convaincant de l'identité que si l'on tient ensemble le vécu phénoménal de la première personne et son corps comme totalité organique vécue.





## Partie III : Identité et Corps

Dans la seconde partie de ce travail, nous avons examiné une première difficulté – celle d’une identité diachronique ouverte au devenir. Dans cette troisième partie, nous nous attacherons à résoudre la seconde difficulté – penser l’identité d’un être toujours déjà incarné – tout en maintenant la troisième difficulté – la penser dans un cadre physicaliste qui rende compte des enjeux moraux identifiés en première partie.

A partir du travail déjà effectué, il nous apparaît comme une nécessité de penser l’identité humaine comme un mode d’être essentiellement incarné au monde. Nous entendons par là soutenir l’idée que, pour chacun, être ce qu’il est passe par son corps : non pas seulement comme condition physiologique de son vécu psychologique – auquel cas on pourrait sans doute réduire l’identité d’un individu à son cerveau – mais aussi, plus profondément, comme totalité d’un corps vécu, de sa matérialité la plus objective (ma taille, mon poids, ma souplesse, mes handicaps) à sa dimension la plus symbolique (ma beauté ou ma laideur, mon charisme). Mon corps, et particulièrement mon visage, sont l’image de mon identité dans la vie sociale. Ils sont ma modalité d’interface à la fois avec le monde physique et avec le monde social. C’est en ce sens que le corps nous semble constituer la modalité même de l’identité vécue comme être au monde. De sorte que penser qu’on puisse conserver son identité tant que ses propriétés mentales sont conservées, indépendamment du corps dans lequel elles s’inscrivent, comme le proposait Locke – « l’identité personnelle est conservée dès que la même conscience est préservée, dans la même substance ou dans différentes substances »<sup>597</sup> (chapitre 4, p.155) – nous semble manquer totalement la réalité de l’identité vécue.

Dans un premier temps théorique, nous analyserons quelques modèles du soi corporel proposés par les philosophes contemporains en insistant sur le risque, dans une perspective physicaliste, de réduire le corps vécu à sa matérialité objective en ne sachant plus rendre compte de l’expérience subjective d’être mon corps. Puis nous proposerons de tester l’efficacité empirique de notre nouveau concept d’identité corporelle (comme mode d’être au monde à la fois matériel et symbolique) à partir d’une seconde expérimentation,

---

<sup>597</sup> LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l’entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, 27, § 10, p.524.

menée cette fois avec le concours de patients atteints du locked-in syndrome (paralysie totale du corps avec préservation des fonctions cognitives), afin de démontrer que leur vécu identitaire ne se rapporte pas seulement à leur esprit mais qu'il continue d'être déterminé avant tout par leur vécu corporel, selon une double modalité qui tient à la fois à la représentation du corps propre et à l'investissement psychologique du sujet. Enfin, nous montrerons brièvement comment notre conception de l'identité, telle qu'elle aura été développée dans l'ensemble du travail, permet de répondre aux objections principales généralement adressées aux théories physicalistes, à savoir la possibilité de fonder la morale et la liberté de la volonté, afin de nous donner les moyens de réfuter jusque dans ses enjeux implicites toute théorie dualiste de l'identité.

## Chapitre 7 : Du corps agissant à la sensation d'être soi

Les philosophes contemporains proposent de plus en plus de se pencher sur le soi corporel comme base minimale de l'identité vécue, conceptualisée alors comme *sens de soi* en première personne opposé à une conceptualisation « impersonnelle »<sup>598</sup> de l'identité (Cole, Paillard, 1995<sup>599</sup> ; Bermudez, 1998<sup>600</sup> ; Georgieff, Jeannerod, 1998<sup>601</sup> ; Baker, 2000<sup>602</sup> ; Schwabe, Blanke, 2007<sup>603</sup> ; Romagnoli, 2010<sup>604</sup>). Le sens du soi corporel reposerait sur quatre aspects principaux : la capacité à se distinguer des autres choses et êtres du monde (Eilan, Marcel, Bermudez, 1995<sup>605</sup>) ; la conscience d'occuper un point de vue unique et une portion délimitée d'espace (Damasio, 1994<sup>606</sup>) ; l'expérience d'une intériorité (Martin, 1995<sup>607</sup>) et la conscience réflexive telle qu'elle est manifestée par le test du miroir (Povinelli, 2001<sup>608</sup>). Ce corps, toujours déjà là, serait le fondement et la condition des formes de rapport à soi plus complexes que sont la conscience réflexive, la mémoire autobiographique et l'identité personnelle. Dans cet effort pour remettre le corps au centre de l'expérience vécue d'être soi, l'interprétation naturaliste domine largement (Shoemaker, 2002<sup>609</sup>), de sorte que c'est dans les données physiologiques qu'on va

<sup>598</sup> ATKINS, K. (2000), Personal identity and the importance of one's own body: A response to Derek Parfit, *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3): 329-349.

<sup>599</sup> COLE, J., PAILLARD, J. (1995), *The body and the self*, Cambridge, MIT Press.

<sup>600</sup> BERMUDEZ, J.L. (1998), *The paradox of self consciousness*, Cambridge, MIT Press.

<sup>601</sup> GEORGIEFF, N., JEANNEROD, M. (1998), Beyond consciousness of external reality: A "Who" system for consciousness of action and self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 7: 465-458.

<sup>602</sup> BAKER, L.R. (2000), *Persons and bodies: A constitution view*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>603</sup> SCHWABE, L., BLANKE, O. (2007), Cognitive neuroscience of ownership and agency, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 661-666.

<sup>604</sup> ROMAGNOLI, S. (2010), Le corps propre: une pierre d'achoppement des théories contemporaines sur l'identité personnelle, *Revue Philosophique de Louvain*, 108(2): 287-312.

<sup>605</sup> EILAN, N., MARCEL, A., BERMUDEZ, J.L. (1995), Self-consciousness and the body, an interdisciplinary introduction, in J. COLE, J. PAILLARD, *The body and the self*, Cambridge, MIT Press, p.9.

<sup>606</sup> DAMASIO, A. (1994), *Descartes'error, emotion, reason and the human brain*, New York, Quill, p.238.

<sup>607</sup> MARTIN, M.G.F. (1995), Bodily awareness, a sense of ownership, in N. EILAN, A. MARCEL, J.L. BERMUDEZ, *The body and the self*, Cambridge, MIT Press, p.268.

<sup>608</sup> POVINELLI, D.J. (2001), The self, elevated in consciousness and extended in time, in K. SKENE, C. MORE, *The development of extended self in preschool children, Theory and Research*, Cambridge, Cambridge University Press, p.84.

<sup>609</sup> SHOEMAKER, D.W. (2002), The irrelevance/incoherence of non-reductionism about personal identity, *Philo*, 5(2): 143-160.

---

chercher cet ancrage identitaire profond – presque trop profond pour qu’il soit encore vécu comme tel. Entre le corps ignoré parce qu’il n’est que le moyen de mon action dans le monde, transparent tant qu’il fonctionne, et le corps méconnu de la proprioception (Price-Williams, 1957<sup>610</sup>) et du système vestibulaire, donné comme origine du sens de soi, il semble que la réduction de l’identité vécue au corps physiologique ait oublié le corps de tous les jours : celui qui dysfonctionne et qui tiraille, que je regarde et que je cultive, dont les irrégularités ou les souplesses donnent du sens à mon identité, bref le corps vécu en ce qu’il donne sens à celui que je suis.

## **1. Sense of Agency : Fonder l’identité personnelle dans le corps agissant**

### **1.1. Le corps, ce soi méconnu**

Le corps n’apparaît pas d’abord comme modalité identitaire pour plusieurs raisons. Une première raison est que chacun conçoit l’identité d’après sa propre expérience. Or cette expérience, bien qu’elle soit toujours déjà incarnée, est d’abord celle d’un sujet pensant. Ainsi, lorsque l’on conceptualise son expérience identitaire, il est plus spontané de se rapporter à soi-même comme à un agent dont les actions sont causées par des visées intentionnelles conscientes plutôt que de se rapporter à soi comme à une totalité physiologique préconsciente. « Personne n’a jusqu’ici déterminé ce que peut le corps, c’est-à-dire que l’expérience n’a jusqu’ici enseigné à personne ce que, grâce aux seules lois de la Nature, en tant qu’elle est uniquement considérée comme corporelle, le corps peut ou ne peut pas faire, à moins d’être déterminé par l’esprit [...] En outre, personne ne sait de quelle manière ni par quels moyens l’esprit met le corps en mouvement. D’où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du corps a son origine dans l’esprit qui a de l’empire sur le corps, ne savent ce qu’ils disent et ne font qu’avouer ainsi en termes spécieux qu’ils ignorent la vraie cause de cette action et ne s’en étonnent pas [...] Tout cela montre clairement je crois, que le décret de l’esprit aussi bien que l’appétit

---

<sup>610</sup> PRICE-WILLIAMS, D. R. (1957), Proprioception and personal identity, *Philosophy and Phenomenological Research*, 17(4): 536-545.

et la détermination du corps vont ensemble par nature, ou plutôt sont une seule et même chose que nous appelons décret quand elle est considérée sous l'attribut de la pensée et que nous appelons détermination quand elle est considérée sous l'attribut de l'étendue. »<sup>611</sup>. Dans ce célèbre passage de l'*Ethique*, Spinoza porte son attention sur ces phénomènes dont Descartes avait révélé qu'ils n'étaient peut-être dus qu'à la disposition des organes (déterminisme matérialiste) plutôt qu'à une causalité de l'esprit sur le corps (liberté de la volonté). L'étendue de l'autonomie du corps étant ignorée, les mouvements volontaires que l'on attribue d'ordinaire à l'activité de l'esprit pourraient n'être causés que par des processus physiologiques. Ou plutôt, les progrès de la connaissance scientifique complèteront la compréhension que l'on a déjà du corps, de sorte qu'il nous sera alors loisible de considérer tout mouvement selon ses deux modalités effectives : d'une part, la causalité physique en troisième personne et, d'autre part, la représentation intentionnelle vécue par le sujet réflexif. Il faudrait donc dépasser l'expérience réflexive de son identité pour apercevoir son fondement physiologique préconscient. C'est dans cette perspective que les modèles théoriques analysés dans ce chapitre tenteront de conceptualiser le soi corporel.

Une seconde raison qui explique que le rôle du corps dans l'identité personnelle soit souvent resté opaque est que le corps percevant me tourne d'emblée vers le monde plutôt que vers lui-même (Care, Grimm, 1969<sup>612</sup>). Bergson rend compte de ce rôle central du corps dans mon expérience du monde en conceptualisant le corps comme « centre absolu de référence »<sup>613</sup>, c'est-à-dire ce point de vue spatio-temporel unique, dont les capacités sensorielles mêmes déterminent mon horizon perceptif à proportion de mon rayon d'action, rendant ainsi plus nets les objets accessibles. Je ne vois pas le corps parce que je regarde le monde à travers lui : mon système visuel ne m'intéresse pas pour lui-même, c'est le monde qu'il m'ouvre qui retient mon attention. On dit là l'essentiel du paradoxe du corps, à la fois condition nécessaire de mon expérience identitaire et objectivité méconnue du soi. « Ni tangible, ni visible dans la mesure où il est ce qui voit et

---

<sup>611</sup> SPINOZA, B. (1677), *Ethique*, III, scolie de la proposition 2, Paris, Flammarion, 1993.

<sup>612</sup> CARE, N.S., GRIMM, R.H. (1969), *Perception and personal identity*, Cleveland, Case Western University Press.

<sup>613</sup> BERGSON, H. (1896), *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2008, p.44.

ce qui touche »<sup>614</sup>, le corps phénoménal de Merleau-Ponty s'inscrit à la fois comme point de vue et comme puissance sur telles régions du monde autour de moi mais, toujours, le corps n'apparaît comme objet que secondairement à sa qualité de *medium* vers le monde et il ne se constitue comme expérience spécifique du corps que lorsque sa fonction médiatrice est empêchée. Le corps qui m'immerge dans le monde est d'emblée percevant et mes perceptions ravissent toujours déjà mon attention au corps pour la porter au-dehors.

Puisque la perception me tourne vers le monde plutôt que vers le corps, c'est peut-être grâce au corps agissant (Van den Bos, Jeannerod, 2002<sup>615</sup> ; Schechtman, 2005<sup>616</sup>) que j'éprouverais mon identité corporelle, l'agentivité me constituant comme sujet corporel. Korsgaard<sup>617</sup> propose ainsi de rendre compte de l'expérience identitaire corporelle par le concept d'agentivité. On a vu que notre corps nous immergeait dans le monde grâce à la perception mais, bien entendu, il est aussi le moyen par lequel je peux interagir avec l'extériorité, que celle-ci soit composée d'objets ou d'autres consciences. On peut même avancer avec Bergson que, ma perception étant structurée proportionnellement à mon rayon d'action, c'est en réalité l'action qui conditionne mon expérience corporelle. Je perçois les choses avec d'autant plus de précision que cela intéresse mon action. C'est le sens de l'analyse bergsonienne de l'artiste : « Pourquoi l'artiste, étant plus détaché de la réalité, arrive-t-il à y voir plus de choses ? [...] les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision [...] la perception distincte est simplement découpée par les besoins de la vie pratique [...]. Auxiliaire de l'action, [la perception] nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous pouvons en tirer »<sup>618</sup>. La perception étant toujours déjà orientée pour l'action, c'est dans cette dernière qu'il faut chercher la faculté unificatrice du sujet incarné.

---

<sup>614</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, I, II, Paris, Gallimard, p.108.

<sup>615</sup> VAN DEN BOS, E., JEANNEROD, M. (2002), Sense of body and sense of action both contribute to self-recognition, *Cognition*, 85(2): 177-87.

<sup>616</sup> SCHECHTMAN, M. (2005), Experience, agency and personal identity, *Social Philosophy and Policy*, 22(2): 1-24.

<sup>617</sup> KORSGAARD, C.M. (1989), Personal identity and the unity of agency, *Philosophy and Public Affairs*, 18(2): 103-131.

<sup>618</sup> BERGSON, H. (1938), *La pensée et le mouvant*, 5 « La perception du changement », Paris, PUF, pp.151-152.

Le corps agissant permettrait ainsi de constituer l'identité du sujet incarné en l'unifiant comme agent de ses propres actions délibérées. En effet, dès qu'il lui faut agir, le sujet doit se résoudre à poser un acte parmi plusieurs possibles et à coordonner ses fonctions mentales pour rendre l'action possible. Par exemple, ayant le ballon entre les mains sur un terrain de basket sans qu'une partie soit en cours, je peux être mentalement divisé quant à l'action à effectuer : lâcher le ballon et retourner travailler en bibliothèque, tenter de marquer un panier, vérifier si quelqu'un me regarde... Plusieurs éléments de ma perceptions peuvent contribuer à ces intentions contradictoires, comme la présence d'une jolie fille à proximité que je peux vouloir impressionner en marquant un panier tout en craignant de me ridiculiser en cas d'échec ou bien la présence d'un professeur, au loin, qui me rappelle à mes obligations de recherche à la bibliothèque. Mais, dès lors qu'il s'agit de réaliser une action consciente complexe, au moment où je décide de lancer le ballon, cette pluralité doit se résorber en une intention unique. Je dois coordonner mes capacités mentales vers ce but qui oriente toute mon attitude motrice, comme tourner les yeux vers le panier, positionner correctement mes épaules, fléchir les jambes, etc. Toutes ces actions sont unifiées par une même visée intentionnelle. Si bien que le sujet percevant, jusque là divisé, fait l'expérience d'une unification dans son acte sitôt qu'il le décide. On peut bien sûr penser que je désire marquer tout en culpabilisant à la pensée du professeur qui me regarde, mon action ne parvenant alors pas à m'unifier dans une intention unique. Mais, la plupart du temps, de telles actions échouent. En revanche, lorsque je me constitue comme auteur d'une action, en m'y unifiant dans une intention pratique, je réalise une unité qui transcende dans l'action la pluralité antérieure de mes intentions seulement possibles. Parfit avait mobilisé l'analogie des citoyens d'une nation<sup>619</sup> pour faire valoir que l'identité n'interdit pas un certain degré d'hétérogénéité. De même, psychologiquement, je peux faire l'expérience d'une hétérogénéité intentionnelle. Mais, quand bien même on postulerait que les fonctions psychiques ne constituent qu'un agglomérat hétérogène, le fait de s'inscrire dans un seul corps les pousse, selon les termes de Korsgaard, à agir ensemble, et donc à se constituer comme agent unifié. Notons que, dans certaines situations pathologiques (apraxie diagonistique dans les cas de *split brain*) où le degré d'hétérogénéité devient trop grand, on peut observer des conflits intrapsychiques dus, par

---

<sup>619</sup> PARFIT, D. (1984), *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press, pp.293-297.



exemple, à l'absence de communication entre les deux hémisphères, qui aboutissent à l'impossibilité pour le sujet de s'unifier dans une action et l'empêchent ainsi, du point de vue de son expérience vécue, de se constituer comme auteur intentionnel de ses actions concurrentes simultanées (Moroni *et al.*, 2004<sup>620</sup>). C'est parce que mon corps est un outil d'action dans le monde que l'hétérogénéité des fonctions psychiques doit s'organiser en une unité pratique. De ce point de vue, l'unité de la conscience n'est qu'une autre forme de l'unité de l'agentivité, elle-même conditionnée par notre caractère incarné. Rapporter l'identité personnelle à l'unité du sujet agissant nous permet ainsi d'écarter comme éléments fondateurs à la fois le sujet percevant et tout type d'entité immatérielle. C'est uniquement par le jeu des nécessités de l'action, qui me pousse à m'unifier comme auteur d'une action, que l'unité de conscience individuelle est constituée. Elle ne préexiste pas à ma constitution d'agent incarné dans le monde.

Cependant, on peut faire trois objections à l'adoption de l'agentivité comme paradigme pour penser le rôle du corps dans l'identité personnelle. La première est que ce critère, centré sur l'interprétation du corps pour l'action, risque de nous conduire à adopter une définition du corps plus large que le corps lui-même. C'est le sens de la notion d'espace péri-personnel, convoquée dans une approche similaire du rôle du corps agissant par Gallèse<sup>621</sup> (voir aussi Legrand *et al.*, 2007<sup>622</sup>). Des expériences ont montré que l'utilisation d'outils, chez le singe comme chez l'humain, étendait la prise en compte du corps propre par le cortex pré-moteur vers l'outil : celui-ci serait intégré au corps agissant. On imagine alors sans difficulté qu'un patient amputé du bras puis équipé d'une prothèse bien plus longue que la moyenne s'adapterait à ces nouvelles possibilités d'action (Maruishi *et al.*, 2004<sup>623</sup> ; Murray, 2004<sup>624</sup>). Son espace péri-personnel, celui sur lequel il

---

<sup>620</sup> MORONI, C., BELIN, C., HAGUENAU, M., SALAMA, J. (2004), Clinical callosum in a case of multiple sclerosis, *European Journal of Neurology*, 11: 209-212.

<sup>621</sup> GALLESE, V., SINIGAGLIA, C. (2010), The bodily self as power for action, *Neuropsychologia*, 48(3): 746-755.

<sup>622</sup> LEGRAND, D., BROZZOLI, C., ROSSETTI, Y., FARNE, A. (2007), Close to me: Multisensory space representations for action and pre-reflexive consciousness of oneself-in-the-world, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 577-582.

<sup>623</sup> MARUISHI, M., TANAKA, Y., MURANAKA, H., TSUJI, T., OZAWA, Y., IMAIZUMI, S., MIYATANI, M., KAWAHARA, J. (2004), Brain activation during manipulation of the myoelectric prosthesis hand: an fMRI study, *Neuroimage*, 21(4): 1604-11.

<sup>624</sup> MURRAY, C.D. (2004), An interpretative phenomenological analysis of the embodiment of artificial limbs, *Disability and Rehabilitation*, 26(16): 963-973, p.968.

a une possibilité d'action immédiate, serait modifié de façon à intégrer ce nouvel outil, prolongeant son corps biologique. Pourtant l'espace péri-personnel n'est pas le corps, et il semble que, pour avoir constitué le sujet-agissant, l'on ait peu à peu perdu le corps en lui-même. Ainsi, le corps agissant nous conduit à élargir la définition du corps dans l'espace.

La seconde objection consiste à montrer qu'on risque aussi d'en élargir la définition dans le temps. Korsgaard note ainsi que le choix de n'importe quelle action me projette vers le futur, et la considération rétrospective de cette action comme étant mienne me constitue comme auteur vers le passé. Mon agentivité me situe dans une durée qui, si elle est considérée du seul point de vue de l'action, pourrait excéder le corps. Le corps, parce qu'il est agissant, propose une continuité temporelle qui pourrait même, *in fine*, rendre sa propre continuité contingente. C'est l'hypothèse d'une vie continuée à travers une succession de clones, ce que Nagel appelle les *series-persons*<sup>625</sup>. Pour peu que ces continuateurs ne coexistent jamais (contrairement à la fiction de Williams<sup>626</sup>) et que ce soit devenu un mode de survie courant, Korsgaard admet que l'on puisse définir cette lignée de clones comme un seul individu puisqu'il est constitué de corps successifs – qui tous l'obligent à s'unifier sous la forme d'un sujet-agent – et qu'il est lié par la production d'actions qui l'engagent vers le futur et dans le passé par le sentiment qu'il aurait d'en être l'auteur. C'est donc l'action, comme modalité de mon existence incarnée qui conduirait à tolérer une continuité psychologique et une simple succession physique comme des critères satisfaisants de l'identité personnelle. On voit comment la réduction du corps à l'agentivité risque de conduire à l'abandon de la continuité corporelle, perdant ainsi peu à peu ce corps qui est mien pour n'en faire qu'un *medium* interchangeable.

Enfin, on peut contester que l'agentivité fournisse un critère assez résistant pour garantir l'unité du sujet. Donné pour plus résistant que le sujet perceptif, le sujet-agent est pourtant lui aussi un vécu contingent. Si l'on peut considérer que les sujets sains s'unifient effectivement par les exigences de l'action pratique, il existe des cas d'éclatement de

---

<sup>625</sup> Cité dans : PARFIT, D. (1984), *Reasons and persons*, 98 "series-persons", Oxford, Oxford University Press, p.289.

<sup>626</sup> WILLIAMS, B. (1970), Are persons bodies?, in S.F. SPICKER, *The philosophy of Body*, Chicago, Quadrant Books; voir aussi : WILLIAMS, B. (1970), The self and the future, *Philosophical Review*, 79(2):161-180, in B. WILLIAMS, *Problems of the self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp.46-63.

l'agentivité dans certaines pathologies. De telles fragilisations de l'agentivité sont attestées par exemple dans la schizophrénie où le sentiment d'être l'auteur de ses actions peut être remplacé par celui d'obéir à une puissance étrangère (Deprati *et al.*, 1997<sup>627</sup> ; Stephens, Graham, 2000<sup>628</sup>) ou dans le syndrome des personnalités multiples où le sens même d'être auteur se perd d'un moment sur l'autre (Stephens, Graham, 1994<sup>629</sup> ; Gunnarsson, 2010<sup>630</sup>). De sorte que chercher l'identité corporelle dans le corps agissant risquerait de finir par perdre le corps lui-même.

## 1.2. Trouver le corps pour lui-même

Dans l'action, le corps n'est que la condition de possibilité qui soutient et détermine les modalités de réalisation de mon intention, il n'est que le moyen, non la cible. En ce sens, tout regard qui cherche dans le corps un moyen pour l'action risque de manquer le corps, puisqu'en considérant ses fonctions à travers ce qu'elles rendent possible – comme on passe par les sens pour accéder au monde – on rend le corps transparent. Si valoriser l'agentivité comme modalité principale de l'identité corporelle c'est considérer la fonction plutôt que son outil, alors c'est plutôt l'impossibilité d'agir qui rendrait le corps manifeste. Le corps connaissant, à l'image de la technique, n'est remarqué que lorsqu'il échoue à assurer son rôle : qu'une paralysie momentanée m'ôte le contrôle du bras que je voulais tendre vers ce verre et soudain la sensation d'effort s'impose, comme entrave et poids du corps. « Alors que l'instant d'avant ses intentions naissaient spontanément, naturellement, sans conscience précise d'un but, et que ses mouvements se déroulaient sans effort selon ses intentions, il se trouvait soudain confronté à un refus d'obéissance »<sup>631</sup> : le voyageur qui devient hémiparétique suite à un accident vasculaire cérébral prend soudain conscience de son corps pour lui-même et non

<sup>627</sup> DEPRATI, E., PROUST, J., PACHERIE, J., JEANNEROD, M. (1997), Looking for the agent, An investigation into consciousness of action and self-consciousness in schizophrenic patients, *Cognition*, 65: 71-86.

<sup>628</sup> STEPHENS, G.L., GRAHAM, G. (2000), *When self-consciousness breaks: Alien voices and inserted thoughts*, Cambridge, MIT Press.

<sup>629</sup> STEPHENS, G.L., GRAHAM, G. (1994), Mind and mine, in G.L. STEPHENS, G. GRAHAM, *Philosophical Psychopathology*, Cambridge, MIT Press.

<sup>630</sup> GUNNARSSON, L. (2010), Philosophy of personal identity and multiple personality, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(2): 333-336.

<sup>631</sup> JEANNEROD, M. (2007), *L'homme sans visage et autres récits de neurologie quotidienne*, Paris, Odile Jacob, p.33.

plus pour les objets qu'il vise. L'impossibilité d'accomplir l'action plutôt que l'action elle-même : voilà ce qui rend vraiment le corps manifeste. Bien entendu, le corps remplit une fonction, il est de sa nature même de s'effacer devant le monde dans lequel il m'immerge, mais si l'on tient à dire ce qu'est un soi corporel, alors il semble que l'on manque singulièrement le corps en partant de l'agentivité. On dit sa fonction, et mon identité fonctionnelle est effectivement d'agir dans un monde au même sens que la fonction de mon système visuel est de me donner une représentation particulière du monde qu'on peut décrire en termes de couleurs, de luminosité, de netteté mais qu'a-t-on dit du système visuel par là ? On a qualifié les objets vus, le visible mais non le système visuel. De même avec l'agentivité, on a décrit ce qui était faisable grâce au corps, pas comment ce corps était mien, encore moins comment ce corps était moi.

Cependant, on peut concevoir des situations expérimentales qui confrontent dans une action le corps agi et le corps objet. Frédérique de Vignemont<sup>632</sup> attire l'attention sur la traditionnelle tâche de pointage d'une partie du corps pour tester le vécu corporel. A quel corps s'adresse-t-on ici ? Le corps pointé fonctionne-t-il encore vraiment comme *mon* corps ? Ce test est complexe parce qu'il demande à la fois d'utiliser le corps comme outil en pointant vers un objet extérieur – usage qui fait disparaître le corps pour lui-même – et de l'utiliser comme cible du mouvement – puisque c'est une partie de mon propre corps que je dois désigner. On constitue ici le corps à la fois comme objet perçu et sujet percevant. Ce qui nous intéresse d'abord dans cette remarque, c'est la dualité qu'elle illustre dans le corps selon qu'on le considère comme objet-passif ou comme agent-actif (Gallagher, 2003<sup>633</sup>). Dans la visée intentionnelle, le corps est actif et se dissout lui-même dans la tension vers son objet : il n'existe qu'aux marges de la conscience (Gurwitsch, 1985<sup>634</sup>). Au contraire, par la conscience réflexive, le corps peut devenir son propre objet : je *me* regarde.

Mais cette remarque souligne aussi la possibilité d'un accès indirect au corps dans la perception ordinaire, celle qui ne vise pas le corps comme objet mais qui m'oriente vers

---

<sup>632</sup> DE VIGNEMONT, F. (2009), Body schema and body image, pros and cons, *Neuropsychologia*, 48(3): 669-680.

<sup>633</sup> GALLAGHER, S. (2003), Bodily self-awareness and object perception, *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for interdisciplinary Studies*, 7(1): 53-68.

<sup>634</sup> GURWITSCH, A. (1985), *Marginal consciousness*, Athens, Ohio University Press.

---

le monde. Frédérique de Vignemont distingue ainsi le fait d'être positivement conscient du corps – via l'attention portée au fait d'être conscient de mon corps – du simple fait de ne pas ignorer son corps, sans toutefois focaliser son attention consciente dessus. Elle écrit ainsi : « Un manque d'attention consciente est une chose, une absence totale de conscience en est une autre »<sup>635</sup>. En ce sens, on peut à la fois déconsidérer le corps, parce que notre attention est portée sur le monde, sans qu'il soit possible de dire que l'on ignore positivement la position de notre corps. Gurwitsch rappelle en effet « qu'à aucun moment de notre vie consciente nous ne sommes totalement inconscients de la posture de notre corps, du fait que nous sommes en train de marcher, debout, assis ou allongés. »<sup>636</sup>. Il existerait donc un vécu phénoménal du corps, à la marge de la conscience, dans l'action même, un fondement du soi corporel qui accompagnerait chaque geste et chaque action quand bien même ce registre postural du corps s'effacerait derrière l'attention/intention portée à l'objet visé. En ce sens, la transparence du corps agissant ne se comprend plus seulement comme perte du corps mais révèle, à sa marge, le mode d'existence particulier d'une fonction cérébrale en laquelle on pourrait trouver un sens primitif du soi corporel. Ce sens de mon identité corporelle, quoiqu'il ne soit jamais visé comme tel, accompagne toutes les visées intentionnelles. On peut penser au mot de Husserl selon lequel la conscience est toujours conscience de quelque chose<sup>637</sup> : le corps, bien qu'on puisse en faire l'objet d'une contemplation propre, y sera toujours aussi donné dans la double perspective du corps percevant et du corps perçu. Si l'étude de l'expérience réflexive du corps est nécessaire pour mettre à jour le sens conceptuel que recouvre pour moi l'appropriation de ce corps comme étant le mien, on peut donc aussi penser qu'il existe un vécu phénoménal du corps qui soit donné à la périphérie de l'activité du corps agissant.

C'est dans cette seconde forme d'existence du corps comme modalité marginale de toute action que nous pouvons chercher le sens primitif de l'identité corporelle. Le sens minimal de soi, comme conscience du corps dans toute conscience du monde, serait à rapporter à une fonction cérébrale sous-jacente qui prendrait alors la forme d'un

---

<sup>635</sup> DE VIGNEMONT, F. (2009), Body schema and body image, pros and cons, *Neuropsychologia*, 48(3): 669-680, p.173 (nous traduisons).

<sup>636</sup> GURWITSCH, A. (1985), *Marginal consciousness*, Athens, Ohio University Press, p.31.

<sup>637</sup> HUSSERL, E. (1953), *Méditations cartésiennes*, II, 14, trad. G. Pfeiffer, E. Lévinas, Paris, Vrin, p.28.

enregistrement moment par moment de l'état du corps, définissant ainsi un vécu viscéral de soi, ancré dans la posture et le sens interne de l'organisme (viscères, articulations, muscles). Il s'agit donc d'un corps qui échappe aux intentions conscientes du sujet agissant, qui n'est pas saisi comme mien, mais qui fonde pourtant le sens intime que j'ai à chaque instant d'être moi sous la forme d'un être situé dans ce corps. La perspective subjective serait ainsi soutenue par des processus de régulation vitaux de plus bas niveau qui ne sauraient constituer encore un objet pour la conscience réflexive : le sens minimal du soi corporel serait un sens préreflexif de soi, échappant à toute représentation conceptuelle. Le corps m'individualise alors non pas comme objet mais comme vécu non-représentationnel du corps-sujet. C'est le concept de *in-depth body* (De Preester, 2007<sup>638</sup> ; Cameron, 2002<sup>639</sup> ; Craig, 2002<sup>640</sup>).

Une remarque importante doit être faite à propos des différents concepts auxquels nous ferons référence ici : aucune preuve neurologique solide ne semble encore avoir été apportée en faveur de l'un ou l'autre des modèles théoriques développés par les philosophes du soi corporel. Le corps profond, donné pour plus primitif que les notions abordées plus loin d'image du corps et de schéma corporel, repose sur des analyses fragmentées de l'intégration cérébrale du corps. On a même pu défendre qu'il n'existe, dans le cerveau, aucun schéma du corps sous la forme unifiée que notre représentation conceptuelle nous en donne (Goldenberg, 2002<sup>641</sup>). Il s'agit donc le plus souvent de tentatives de modélisation purement conceptuelles de ce que pourrait être le corps pour lui-même. Cependant quelques modèles proposent d'intégrer des données neurophysiologiques. Damasio (1999<sup>642</sup>) propose de distinguer trois strates : celle du milieu interne et viscéral (sens intérieur), celle du système vestibulaire et du système squeletto-musculaire (proprioception), puis celle du toucher (dédié aux objets extérieurs). Cérébralement, cet enregistrement du corps profond serait dévolu à plusieurs systèmes

---

<sup>638</sup> DE PREESTER, H. (2007), The deep bodily origins of the subjective perspective: models and their problems, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 604-618.

<sup>639</sup> CAMERON, O.G. (2002), *Visceral sensory neuroscience*, Oxford, Oxford University Press.

<sup>640</sup> CRAIG, A.D. (2002), How do you feel? Interoception, the sense of the physiological condition of the body, *Nature Reviews in Neuroscience*, 3: 655-666.

<sup>641</sup> GOLDENBERG, G. (2002) Body perception disorders, in V.S. RAMACHANDRAN, *Encyclopedia of the human brain*, I, pp.443-458.

<sup>642</sup> DAMASIO, A. (1999), *The feeling of what happens, body and emotion in the making of consciousness*, New York, Harcourt and Brace, p.150.

---

homéostatiques, responsables de sensations internes comme la température, la soif ou la douleur. Cependant, Craig (2003<sup>643</sup>) suggère de redéfinir le corps profond comme surveillance de l'ensemble du corps et non plus seulement des viscères. Selon lui, ce sens de soi vécu à un niveau infra-représentationnel constitue aussi le fondement de ma perspective subjective : c'est à partir de ce proto-soi que je m'inscris dans une relation avec les objets du monde et que je m'en distingue. Ces tentatives aboutissent à fonder le soi minimal dans un sens interne non-représentationnel du corps ; nous y reviendrons.

La première tentative que nous avons mentionnée pour penser la constitution d'une identité corporelle nous a amenés à analyser la possibilité d'un soi corporel fondé sur l'agentivité. Dans un premier temps, nous avons montré que ce critère risquait d'exclure le corps en lui-même pour n'en considérer que la fonction. Mais, au sein même de cette visée dépassant le corps, nous avons proposé qu'il puisse exister un sens subjectif du corps accompagnant chaque conscience d'objet à sa marge. Bien que ce sens interne de soi ne soit pas constitué comme objet pour la conscience dans l'action, il est assez présent pour qu'on le rende responsable de l'ancrage de la perspective subjective caractéristique de mon être au monde. Cela semblerait au moins tenir notre objection première à l'écart, qui consistait à dire que l'agentivité perdait le corps plutôt qu'elle ne le révélait : ce que l'on vit du corps dans l'agentivité, c'est le sentiment diffus et non-représentationnel d'un être au monde organique. Mais existe-t-il des fondements scientifiques à cette valorisation de l'agentivité dans la constitution du soi corporel ?

### 1.3. L'action constitue l'identité corporelle

Le sens de soi comme corps serait soutenu par deux fonctions cérébrales : un enregistrement moment par moment de l'état actuel du corps et un modèle cérébral du corps en général. Dans un premier temps, c'est le modèle de Carruthers<sup>644</sup> qui retiendra notre attention. Ce modèle s'articule autour de deux aspects du corps : la représentation *online*, d'un côté, est actualisée moment par moment par la perception que j'ai de mon

---

<sup>643</sup> CRAIG, A.D. (2002), Interoception, the sense of the physiological condition of the body, *Current Opinions in Neurobiology*, 13, p.500-505.

<sup>644</sup> CARRUTHERS, G. (2008), Types of body representations and the sense of embodiment, *Consciousness and Cognition*, 17(4): 1302-1316.

corps (notamment visuelle) et les données proprioceptives ; la représentation *offline*, de l'autre côté, représente une version plus stable de l'état du corps, construite à partir de ce qu'est mon corps d'habitude et ce qu'il est donc susceptible d'être à travers la somme des représentations *online*. Ces deux modes de représentation du corps se différencient donc à la fois par la façon dont elles sont générées mais aussi par leur contenu (mouvement actuel du corps pour la représentation *online*, mouvements possibles de mon corps pour la représentation *offline*). Carruthers s'appuie sur une pathologie spécifique : l'anosognosie de l'hémiplégie, qui consiste à ignorer une paralysie qui affecte tout un côté du corps (voir notamment Ramachandran, 1995<sup>645</sup> ; Coslett, 2005<sup>646</sup> ; Karnath *et al.*, 2005<sup>647</sup> ; Marcel *et al.*, 2004<sup>648</sup>). Cette pathologie peut se doubler d'une asomatognosie : le patient nie alors avoir un sentiment quelconque d'appartenance du membre concerné et le situe en dehors des limites du corps propre. Par ailleurs, il répond être capable de réaliser des tâches nécessitant l'usage des deux mains. On constaterait ici d'après le modèle proposé une déficience de la capacité à actualiser la représentation *online* du corps associée à la persistance d'une ancienne représentation *offline* du corps non paralysé. Lorsque le patient envisage sa capacité à réaliser une tâche, il se réfère à la représentation *offline* de son corps, comme chacun de nous le fait. Mais sa représentation *offline* n'est plus actualisée par la représentation *online* (anosognosie), même quand celle-ci lui est momentanément restituée par une stimulation du système vestibulaire. Cela le conduit à avoir une représentation présente erronée de son corps (asomatognosie). Un autre exemple célèbre est le phénomène du membre fantôme : après une amputation, le patient dit ressentir le membre absent (Sacks, 1986<sup>649</sup>). Là encore, le patient échouerait à actualiser la représentation *online* de son corps tout en se référant à la représentation plus stable du second type. La question est alors de savoir laquelle des deux représentations est responsable du sens corporel de soi (*sense of embodiment*). Carruthers affirme que c'est la

---

<sup>645</sup> RAMACHANDRAN, V.S. (1995), Anosognosia in parietal lobe syndrome, *Consciousness and Cognition*, 4(1): 22-51.

<sup>646</sup> COSLET, H.B. (2005), Anosognosia and body representation forty years later, *Cortex*, 41: 263-270

<sup>647</sup> KARNATH, H.O., BAIER, B., NAGELE, T. (2005), Awareness of the functioning of one's own limbs mediated by the insular cortex?, *The Journal of Neuroscience*, 25(31): 7134-7138.

<sup>648</sup> MARCEL, A.J., TEGNER, R., NIMMO-SMITH, I. (2004), Anosognosia for plegia, specificity, extension, partiality and disunity of bodily Awareness, *Cortex*, 40(1): 19-40.

<sup>649</sup> SACKS, O. (1986), *The man who mistook his wife for a hat*, Londres, Picador, p.63.



représentation *offline* du corps comme modalité intégrative qui est responsable du sens minimal du soi corporel.

Tsakiris propose une reformulation à partir d'autres concepts : le sens de soi incarné (*sense of embodiment*<sup>650</sup>) ne deviendrait vraiment personnel que dans la dimension de reconnaissance du corps propre (*sense of ownership*). C'est dans ce sens qu'il convient de se demander si l'action (*sense of agency*) présente un meilleur pouvoir d'intégration identitaire que la perception. On distingue alors physiologiquement le *sense of agency* – qui présente une forte prédominance efférente due à la production d'une action – du *sense of ownership* – qui serait alors soutenu par une modalité afférente, la perception (voir aussi Gallagher, 2000<sup>651</sup>). Dans cette perspective, Tsakiris, Prabhu et Haggard (2006<sup>652</sup>) ont conçu une expérimentation destinée à tester l'intégration d'une fausse main au corps propre selon une condition passive (être touché) et une condition active (bouger sa propre main). Le paradigme repose sur l'illusion bien connue sous le nom de *Rubber Hand Illusion* (RHI ; Botvinick, Cohen, 1998<sup>653</sup>), qui consiste à cacher à la vue du sujet une de ses mains tout en mettant à sa place une fausse main sur la table. On stimule ensuite simultanément la fausse main visible et la vraie main cachée par un contact tactile. La synchronisation de la perception tactile et du *stimulus* visuel conduisent le sujet à intégrer la fausse main dans son vécu corporel : il a l'impression que cette fausse main est la sienne. De précédentes études ont montré que l'illusion était fragmentée, localisée aux seuls doigts directement stimulés (Tsakiris *et al.*, 2005<sup>654</sup>, 2005a<sup>655</sup>, 2005b<sup>656</sup>), ce qui conduirait à penser que la perception permet une représentation seulement locale et fragmentée du corps. L'intégration dans une représentation du corps comme totalité serait donc supportée par l'agentivité plutôt que par la perception. Pour

---

<sup>650</sup> Voir aussi : MACKENZIE, C. (2009), Personal identity, narrative integration and embodiment, in S. CAMPBELL, *Embodiment and agency*, University Park, Pennsylvania State University Press, pp. 100-125.

<sup>651</sup> GALLAGHER, S. (2000), Philosophical concepts of the self, implications for cognitive science, *Trends in Cognitive Science*, 4(1): 14-21.

<sup>652</sup> TSAKIRIS, M., PRABHU, G., HAGGARD, P. (2006), Having a body versus moving a body, how agency structures body-ownership, *Consciousness and Cognition*, 15(2): 423-432.

<sup>653</sup> BOTVINICK, M., COHEN, J. (1998), Rubber hands feel touch that eyes see, *Nature*, 391(6669): 756

<sup>654</sup> TSAKIRIS, M., HAGGARD, P., FRANCK, N., MAINY, N., SIRIGU, A. (2005), A specific role for efferent information in self-recognition, *Cognition*, 96(3): 215-231.

<sup>655</sup> TSAKIRIS, M., HAGGARD, P. (2005a), The rubber hand illusion revisited, visuotactile integration and self attribution, *Journal of Experimental Psychology*, 39(1): 80-91.

<sup>656</sup> TSAKIRIS, M., HAGGARD, P. (2005b), Experimenting with the active self, *Cognitive Neuropsychology*, 22(3/4): 387-407.

tester cette hypothèse, Tsakiris, Prabhu et Haggard (2006) ont modifié légèrement l'expérience. Une condition active demande au sujet de bouger son doigt tandis qu'il ne le fait pas dans la condition passive, ni dans la version originale du test (Botvinick, Cohen, 1998, cité ci-dessus). Les résultats montrent que l'illusion localisée dans la version classique du test est également observée dans la condition passive : les données sensorielles du toucher et les données proprioceptives semblent donc toutes deux induire une illusion partielle. Au contraire, dans la condition active, l'illusion se propage à la main entière, en plus du doigt directement stimulé. Tsakiris, Prabhu et Haggard en concluent que l'action, ou la modalité efférente, est responsable de l'intégration des données fragmentées en termes de cohérence corporelle globale. La représentation unifiée du corps serait donc supportée par l'agentivité plutôt que par la perception. Dans un article consacré à cette question<sup>657</sup>, Tsakiris, Schutz-Bosbach et Gallagher proposent de considérer qu'une intégration multi-sensorielle constitue la représentation du corps, en fournissant un état du corps de façon locale (informations afférentes) et que l'agentivité module cette représentation (informations efférentes) en permettant la constitution plus globale du corps *propre*.

## **2. Sense of ownership, le corps approprié**

### **2.1. Body image / Body schema**

Pour analyser la constitution de cette modalité identitaire corporelle qu'est l'expérience du corps propre, un autre modèle propose de faire appel aux concepts d'image du corps et de schéma corporel. L'avantage de ce modèle est de renouer avec la dimension psychologique du vécu identitaire corporel à travers la notion d'image du corps. Gallagher (2005<sup>658</sup>) caractérise l'image du corps comme un ensemble de croyances, d'attitudes et de perceptions à propos de mon corps qui constituent une représentation mentale consciente dans laquelle mon corps est pris pour objet de mon attention ou de ma pensée de façon ciblée et ponctuelle ; le schéma corporel, par opposition, regroupe un

---

<sup>657</sup> TSAKIRIS, M., SCHUTZ-BOSBACH, S., GALLAGHER, S. (2007), On agency and body ownership, phenomenological and neurocognitive reflexions, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 645-60.

<sup>658</sup> GALLAGHER, S. (2005), *How the body shapes the mind*, Oxford, Oxford University Press, pp.25-26

ensemble de représentations fonctionnelles impliquées dans le contrôle moteur, le plus souvent préconscientes et sub-personnelles (Gallagher et Cole, 1995<sup>659</sup>) dans lesquelles mon corps est sujet de l'action dans sa dimension holistique et à long terme. Le schéma corporel s'appuie sur les données proprioceptives (muscles, articulations, peau, etc.) mais aussi sur celle du système vestibulaire. Cette dichotomie entre l'image du corps et le schéma corporel provient originairement de la dualité perception/action telle qu'elle a par exemple été conceptualisée par Paillard (1980<sup>660</sup>), qui a d'abord proposé de distinguer le corps identifié (celui de l'image du corps, représenté de façon consciente) et le corps situé (celui du schéma corporel, pris en compte pour l'action). Plus tard, ces deux notions seront précisées (Paillard, 1991<sup>661</sup> et 1999<sup>662</sup>) : l'image du corps servant à l'identification et à la reconnaissance perceptive, tandis que le schéma corporel est dédié à l'action. Cependant, un certain nombre de points de discordance persistent : la question de savoir si le schéma corporel est conscient par exemple. Head et Holmes (1911<sup>663</sup>) ou Gallagher (2005) considèrent qu'il s'agit d'élaborations inconscientes. D'un autre côté, comme on l'a vu, Gurwitsch (1985<sup>664</sup>) et de Vignemont (2009<sup>665</sup>) soulignent qu'être objet d'une attention explicite et être conscient peuvent s'entendre comme deux degrés différents de conscience sans qu'il soit alors possible de nier que le schéma corporel est, d'une certaine manière, toujours à la marge de la conscience, comme lors des tâches d'imagerie motrice. Par ailleurs, l'idée que des contenus représentationnels forment un sens minimal de soi a été contesté (De Preester, 2007<sup>666</sup>), arguant qu'on ne saurait alors expliquer pourquoi certains contenus représentationnels sont propres au corps et d'autres non. La séparation se ferait alors entre le sens profond du corps, non-représentationnel et propre à l'intériorité, contre les contenus représentationnels dédiés aux objets extérieurs. Enfin, à

---

<sup>659</sup> GALLAGHER, S., Cole, J. (1995), Body image and body schema in a deafferented subject, *The Journal of Mind and Behavior*, 16(4): 369-390.

<sup>660</sup> PAILLARD, J. (1980), Le corps situé et le corps identifié, une approche psychophysiologique de la notion de schéma corporel, *Revue médicale de la Suisse romande*, 100, 129-141.

<sup>661</sup> PAILLARD, J. (1991), Knowing where and knowing how to get there, in J. PAILLARD, *Brain and Space*, Oxford, Oxford University Press, chap. 24, pp.461-481.

<sup>662</sup> PAILLARD, J. (1999), Body schema and body image, a double dissociation in deafferented patients, in G.N. GANTCHEV, S. MORI, J. MASSION, *Motor Control today and tomorrow*, Sophia, Academic Publishing House, pp.197-214.

<sup>663</sup> HEAD, H., HOLMES, H.G. (1911), Sensori disturbances from cerebral lesions, *Brain*, 34: 102-254.

<sup>664</sup> GURWITSCH, A. (1985), *Marginal consciousness*, Athens, Ohio University Press, p.31.

<sup>665</sup> DE VIGNEMONT, F. (2009), Body schema and body image, pros and cons, *Neuropsychologia*, 48(3): 669-680, p.173.

<sup>666</sup> DE PREESTER, H. (2007), The deep bodily origins of the subjective perspective: models and their problems, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 604-618.

l'intérieur de la théorie duelle image/schéma, la question demeure de savoir quel type de représentation (image ou schéma corporel) est responsable du sens primitif du soi corporel et quelles preuves cliniques peuvent être apportées à l'une ou l'autre des thèses.

Frédérique de Vignemont (2009) soutient que c'est principalement le schéma corporel qui est responsable du vécu incarné : le sens de soi corporel s'ancrerait préférentiellement dans la dimension motrice. On l'a vu, cette thèse s'inscrit dans une certaine cohérence avec les expériences menées par Tsakiris. Son premier argument consiste à faire remarquer que l'image du corps, dans son contenu perceptif à court terme comme dans son élaboration conceptuelle à plus long terme, présente la particularité de pouvoir s'appliquer aussi bien au corps propre qu'au corps d'autrui. Il n'est donc pas spécifique à soi : parce qu'elle est constituée de représentations conscientes et conceptuelles, l'image du corps me permet de nommer les parties du corps d'autrui, de décrire ses postures et le fonctionnement biologique du corps humain en général. Le schéma corporel, parce qu'il mobilise le corps propre comme sujet de l'action, lui est nécessairement spécifique. Il n'y a que de mon corps que je peux être sujet. De plus, son contenu non conceptuel le place aux marges d'une conscience qui ne peut être qu'en première personne. C'est aussi pour cela qu'il a été moins étudié que l'image du corps : il est plus difficile de faire porter des investigations empiriques sur cette dimension du soi corporel.

Un deuxième argument, controversé, consiste à rapporter la dimension holistique du vécu corporel au schéma corporel plutôt qu'à l'image du corps. Dans cette perspective, on montrerait que l'attention consciente se porte toujours sur une partie ciblée du corps : il est difficile à ma conscience de saisir précisément chaque partie de mon corps de façon simultanée, alors que le schéma corporel est, par définition, global. Là encore, l'aspect conscient élaboré de l'image corporelle permet d'en décomposer le vécu, d'en articuler un savoir en détaillant le corps. Le schéma corporel, au contraire, est dédié à l'action. Pour un geste simple, comme prendre ce verre, c'est une représentation de l'ensemble du corps qui est requise : non seulement spatiale (À quelle distance mon corps est-il du verre ? Quelle longueur peut atteindre mon bras ?), mais encore posturale (Quelle positionnement de mes doigts est le plus apte à tenir correctement le verre ? Dois-je déplacer mes pieds pour ne pas perdre l'équilibre dans mon geste ?), ou plus directement musculaire (Quelle

force mettre dans mon geste pour ne pas casser le verre ni le laisser échapper ?). L'action mobilise un sens de la totalité du corps propre, le déplacement d'un membre est un événement global qui affecte l'équilibre entier du corps. Le schéma corporel doit donc mobiliser une représentation holistique du corps que son savoir sémantique ne nécessite pas. On remarque que ces deux arguments sont liés à l'orientation du schéma corporel vers l'action : c'est cette finalité qui justifie la représentation du corps comme totalité et c'est elle aussi qui en fait un vécu propre à la première personne (corps-sujet).

Plusieurs expérimentations cliniques peuvent soutenir ce rôle premier du schéma corporel dans la constitution identitaire et aider à sa définition. On a pu suggérer (Gallagher, Cole, 1995) que les patients déafférentés souffraient d'une perte du schéma corporel. Ces patients ne reçoivent plus de feedback proprioceptif des membres concernés, certains présentent une déafférentation totale du corps en dessous du cou. Incapables de générer un schéma corporel complet à cause de ces informations manquantes, les patients déafférentés se replieraient sur leur image du corps, notamment à travers la connaissance visuelle réflexive qu'ils peuvent toujours en avoir. La localisation des membres, leur posture, par exemple, seraient ainsi connues de façon consciente et réflexive à travers une représentation de type image du corps au lieu de la représentation implicite habituellement fournie par le schéma corporel. S'appuyant sur une étude réalisée par Travieso *et al.* (2007<sup>667</sup>), Frédérique de Vignemont propose une interprétation différente. Le fait que les patients ne puissent plus désigner leur corps à partir d'une perception cutanée n'implique pas la destruction ou la disparition du schéma corporel mais sa réorientation sur des sources d'information différentes, le plus souvent la vision. Cette affirmation est supportée par le comportement quasi-normal de ces patients : bien qu'ils doivent garder une attention importante sur leurs mouvements, ceux-ci ne sont pas devenus impossibles : ce n'est donc pas l'action, et comme sa condition le schéma corporel, qui manque mais seulement une source habituelle de ce schéma, à savoir le toucher. Parce qu'il s'appuie sur des informations de différentes origines, le schéma corporel est donc plastique et il semble qu'il puisse s'adapter à la perte des sensations

---

<sup>667</sup> TRAVIESO, D., PILAR, M.A., GOMILA, A. (2007), Haptic perception in a dynamic system of cutaneous, proprioceptive and motor components, *Behavioral and Brain Science*, 30(2): 222-223.

tactiles. Un autre cas cité par Rossetti, Rode et Boisson (1995<sup>668</sup>) présente un patient souffrant d'un sentiment d'engourdissement général (*numbsense*) : en l'absence de feedback visuel, le patient est incapable de situer son bras verbalement : il n'en a donc plus de connaissance consciente par le biais des données proprioceptives. Pourtant, il reste capable de désigner la position de son bras par un geste. L'action en tant que telle est donc préservée et donne accès au corps propre alors que l'image du corps y échoue. On aurait là un cas de dissociation entre l'image du corps, altérée, et le schéma corporel préservé. Kammers *et al.* (2009<sup>669</sup>) ont tenté de tester spécifiquement la robustesse du schéma corporel comparée à celle de l'image corporelle dans une tâche que l'on a déjà évoquée : la *Rubber Hand Illusion*. On sait que cette illusion affecte l'image du corps. Dans leur version du test, les auteurs ont demandé à la fois une réponse verbale et plusieurs types de réponses motrices. On mesure classiquement l'illusion par le déplacement de la vraie main dans le jugement de localisation qui suit la stimulation. Les auteurs ont trouvé que les différentes réponses motrices ne donnaient pas lieu au déplacement habituel dans les stimulations perceptives, ce qui tendrait à indiquer que le schéma corporel n'est pas sensible à l'illusion. Cependant, les deux représentations (image et schéma corporel) semblent être indépendantes : après n'avoir montré aucun déplacement dans la condition active, les sujets rapportaient quand même un déplacement dans la condition passive de l'expérience. Quoique sans affecter le schéma corporel, l'illusion continuait donc d'affecter l'image du corps. On peut reprendre la terminologie de Paillard pour décrire ce cas : les sujets savaient en effet comment aller jusqu'à leur main (la désigner) mais ne savaient pas où la situer en dehors de la perspective active. De sorte que le schéma corporel, tel qu'il se constitue pour l'action, semble pouvoir représenter un fondement de l'identité corporelle vécue par distinction du propre et de l'étranger.

## 2.2. L'identité comme schéma corporel préexistant ?

D'après de Vignemont (2007), si le schéma corporel assure le sens de soi corporel (*sense of ownership*), il est probable qu'il se montrera plus robuste que l'image du corps. Cette thèse est soutenue à partir du cas de la main étrangère : certains patients, bien qu'ils

---

<sup>668</sup> ROSSETTI, Y., RODE, G., BOISSON, D. (1995), Implicit processing of somaesthetic information, a dissociation between where and how, *Neuroreport*, 6(3): 506-510.

<sup>669</sup> KAMMERS, MP., DE VIGNEMONT, F., VERHAGEN, L., DIKERMAN, H.C. (2009), The rubber hand illusion in action, *Neuropsychologia*, 47(1): 204-211.

disposent des sensations tactiles et proprioceptives de leurs membres, font l'expérience d'un sentiment d'étrangeté ciblé le plus souvent sur une extrémité. Ils ne reconnaissent pas cette main comme étant la leur : pour eux, elle ne fait pas partie de leur corps propre. Cette dimension d'appropriation du corps est cruciale dans mon identité incarnée : ce qui distingue mon corps de tous les autres objets du monde, c'est précisément ce sentiment que j'entretiens avec lui un rapport d'existence étroit et intime, qu'il s'agit de *mon* corps<sup>670</sup>. Ces patients entretiennent des relations variables avec la main vécue comme étrangère : certains expérimentent bien leur main comme étrangère mais continuent cependant de penser qu'il doit probablement s'agir de leur main (Sacks, 1991<sup>671</sup> ; Cole, 1995<sup>672</sup>) tandis que d'autres calquent leur croyance sur leur sentiment d'étrangeté, niant la « possession » du membre et l'attribuent à un tiers (Feinberg *et al.* 1998<sup>673</sup> ; Schiff, Pulver, 1999<sup>674</sup>). Il faut cependant dissocier le syndrome de la main étrangère d'un syndrome proche, pouvant résulter d'une lésion du lobe pariétal droit : la main anarchique. Dans la main anarchique, le patient ne contrôle pas consciemment sa main : il constate qu'elle fait des mouvements indépendants de son contrôle conscient. Pourtant, il ne rejette pas le fait que ce soit bien sa main et ne décrit pas de sentiment d'étrangeté vis-à-vis de la main aliénée. De sorte que c'est bien le sentiment d'étrangeté qui semble déterminant dans le refus d'appropriation d'une partie du corps et non le contrôle moteur conscient. Ce sentiment particulier de ce qui m'est physiquement propre constitue la base d'une phénoménologie de l'identité corporelle. Mais on peut explorer cette phénoménologie selon deux accents : soit en termes de fonctions biologique, soit en termes de représentation conceptuelle. Pour l'instant, nous adopterons la première approche.

---

<sup>670</sup> Voir aussi : SYNOFZIK, M., VOSGERAU, G. NEWEN, A. (2008), I move, therefore I am: A new theoretical framework to investigate agency and ownership, *Consciousness and Cognition*, 17(2): 411-424.

<sup>671</sup> SACKS, O. (1991), *A leg to stand on*, Londres, Picador.

<sup>672</sup> COLE, J. (1995), *Pride and a daily marathon*, Cambridge, MIT Press.

<sup>673</sup> FEINBERG, T.E., ROANE, D.M., COHEN, J. (1998), Partial satatus epilepticus associated with asomatognosia and alien hand-like behaviours, *Archive of Neurology*, 55: 1574-1577.

<sup>674</sup> SCHIFF, N.D., PULVER, M. (1999), Does vestibular stimulation activate thalamocortical mechanisms that reintegrate impaired cortical regions ?, *Proceedings of the Royal Society London Biological Science*, 266(1417): 421-423.

De Vignemont rapporte le cas de deux patients étudiés par Moro *et al.* (2004<sup>675</sup>) : victimes d'une lésion de l'hémisphère droit ils souffrent tous deux d'hémiplégie avec négligence, accompagnée d'une insensibilité tactile et proprioceptive non consciente du bras gauche. Des études sur l'hémi-négligence – qui caractérise la situation des patients percevant leur corps normalement mais ne prêtant pas attention à tout un héli-champ, y compris pour la moitié de leur corps situé dans cet héli-champ – ont montré que placer la main négligée dans l'héli-champ opposé diminuait sa négligence (Aglioti *et al.*, 1999<sup>676</sup>). Moro et ses collègues ont cherché à reproduire l'expérience sur leurs deux patients : ceux-ci ont bien récupéré la proprioception et la sensibilité tactile du bras gauche quand celui-ci était placé dans l'héli-champ droit. En revanche, cette récupération sensorielle n'a pas suffi à leur donner le sentiment que ce bras était le leur : le sentiment d'étrangeté semble donc résister à la simple perception sensorielle. D'après de Vignemont, ce qui manquait ici, c'est une représentation spatialisée du corps total telle qu'elle est proposée par le schéma corporel.

Cela nous conduit à postuler qu'il existe dans le cerveau une fonction spécifique de représentation du corps comme totalité. On pourrait alors suivre Martin (1995<sup>677</sup>) dans sa réduction du sens du propre corporel au sens des frontières du corps : je considérerais comme miennes toutes les parties de mon corps comprises à l'intérieur de ces frontières. Par conséquent, on se donne les moyens d'expliquer le décalage parfois observé entre le corps réel et le corps approprié par le patient : soit que la représentation situe les frontières au-delà du corps réel – comme dans le cas des membres fantômes, soit en-deçà du corps réel – comme dans le cas de la main étrangère. Le sens de soi comme corps approprié se constituerait donc comme fonction intégratrice multimodale des données perceptives à l'intérieur d'un cadre de référence spatialement défini. La perte des données perceptives ne suffisant pas à rendre la main étrangère, ni leur récupération à approprier une main vécue comme étrangère, c'est donc que le schéma corporel est une condition première du sens de soi incarné. Enfin, on peut faire le lien entre cette analyse et la précédente en

---

<sup>675</sup> MORO, V., ZAMPINI, M., AGLIOTI, S.M. (2004), Changes in spatial position of hands modify tactile extinction but not disownership of contralesional hand in two right brain-damaged patients, *Neurocase*, 10(6): 437-443.

<sup>676</sup> AGLIOTI, S., PERU, A., SMANIA, N. (1999), Frames of reference for mapping tactile *stimuli* in brain-damaged patients, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 11(1): 67-79.

<sup>677</sup> MARTIN, M.G.F. (1995), Bodily awareness, a sense of ownership, in J.L. BERMUDEZ, A. MARCEL, N. EILAN, *The body and the self*, Cambridge, MIT Press, pp.267-289.



montrant le rôle joué par l'action dans cette fonction unificatrice du corps : les amputés appareillés d'une prothèse décrivent un sentiment d'appartenance envers la prothèse une fois l'habituation faite (Murray, 2004<sup>678</sup>). En l'absence des données perceptives, les impératifs de l'action sont donc suffisants pour intégrer la prothèse dans les frontières du corps, non seulement du point de vue moteur (Maruishi *et al.*, 2004<sup>679</sup>) mais encore, dans une certaine mesure, du point de vue du vécu phénoménal.

Il existerait donc au sens propre un schéma du corps dans le cerveau, responsable de sa délimitation dans l'espace et de l'intégration des sensations périphériques dans une représentation préconsciente du corps comme totalité organique tournée vers l'action. D'après Berlucchi et Aglioti (1997<sup>680</sup>), ce schéma est constitué très tôt dans la distinction entre soi et autrui puisque des nourrissons d'un jour savent différencier leur propre main qui touche leur joue de la main d'autrui, vers qui ils sont plus attirés (Rochat, Hespos, 1997<sup>681</sup>). Ils savent aussi imiter très tôt des expressions du visage ou des mouvements ou de la tête initiés par un adulte devant eux, ce qui semble indiquer qu'ils savent à quelle partie de leur propre corps correspond le mouvement observé chez le corps de l'autre (Meltzoff, 1990<sup>682</sup>). Le schéma serait également très robuste puisqu'il peut perdurer longtemps après une amputation : ainsi, chez un patient opéré du cerveau vingt-cinq ans après son amputation du bras, et qui n'avait jamais décrit de sensation du membre fantôme, la stimulation du cortex somato-sensoriel gauche dans l'aire habituellement reliée au bras pendant l'opération réveille subitement la sensation du bras manquant (Ojemann, Silbergeld, 1995<sup>683</sup>). C'est pourquoi on peut être amené à se demander si le schéma corporel pourrait être inné. D'autres études mettent en effet en évidence la présence d'un schéma corporel complet induisant la sensation du membre fantôme chez

---

<sup>678</sup> MURRAY, C.D. (2004), An interpretative phenomenological analysis of the embodiment of artificial limbs, *Disability and Rehabilitation*, 26(16): 963-973, p.968.

<sup>679</sup> MARUISHI, M., TANAKA, Y., MURANAKA, H., TSUJI, T., OZAWA, Y., IMAIZUMI, S., MIYATANI, M., KAWAHARA, J. (2004), Brain activation during manipulation of the myoelectric prosthesis hand: an fMRI study, *Neuroimage*, 21(4): 1604-1611.

<sup>680</sup> BERLUCCHI, G., AGLIOTI, S. (1997), Body in the brain, neural basis of corporeal awareness, *Trends in Neuroscience*, 20(12): 560-564.

<sup>681</sup> ROCHAT, P., HESPOS, S.J. (1997), Differential rooting response by neonates: Evidence for an early sense of self, *Early Development and Parenting*, 6(2): 150.1-150.8.

<sup>682</sup> MELTZOFF, A.N. (1990), Towards a developmental cognitive science: The implications of cross-modal matching and imitation for the development of representation and memory in infancy, *Annals of the New York Academic Science*, 608: 1-37.

<sup>683</sup> OJEMANN, G.J., SILBERGELD, D.L. (1995), Cortical stimulation mapping of phantom limb rolandic cortex, *Case report, Journal of Neurosurgery*, 82(4): 641-644.

des patients nés sans certains membres (Saadah, Melzack, 1994<sup>684</sup> ; Grouios, 1996<sup>685</sup>). Ainsi, une patiente indienne décrite par Ramachandran et Blakeslee (1998<sup>686</sup>), née sans bras, dit avoir toujours eu une sensation de membre fantôme. D'après une étude de Price (2006<sup>687</sup>), 20% des patients nés sans membres présentent ce type de profil. D'après le témoignage de ces patients, ils ont une représentation mentale complète d'un corps qui n'a, lui, jamais été complet. Cela nous incite donc à penser avec Berlucchi que le schéma corporel serait une sorte de représentation génétique du corps plutôt que la somme et la mémoire des états *online* du corps réellement vécu. Cependant rien n'écarte la possibilité que le schéma corporel, dans lequel on a vu que le feedback visuel jouait un rôle très important, représente chez ces patient un corps complet à cause de l'expérience visuelle qu'ont ces patients du corps d'autrui : voyant des bras à tous leurs proches, leur propre schéma corporel se constituerait comme complet par mimétisme. Pour éliminer la constitution par expérience du schéma corporel de ces patients, il faudrait qu'ils n'aient connu que des gens affectés du même membre manquant qu'eux. Si, alors, ils expérimentaient leur membre comme réellement manquant plutôt que de se considérer complets, on pourrait penser que le schéma corporel préexiste.

### 2.3. Le corps dans le cerveau

De plus amples recherches ont été menées en neurosciences pour tenter de déterminer si le cerveau, quand il juge que cette main est mienne, recourt à un modèle ou seulement aux données perceptives au sens large. Le second modèle était celui soutenu jusqu'ici par la *Rubber Hand Illusion* : l'appropriation de la fausse main dans la représentation du corps propre était expliquée par un processus *bottom-up*, dans lequel la concordance des *stimuli* visuels et tactiles suffisait à constituer le soi corporel grâce à un processus d'intégration multimodale. On peut radicaliser encore cette position et soutenir que la stimulation visuelle et tactile synchronisée est une condition nécessaire et suffisante

---

<sup>684</sup> SAADAH, E.S., MELZACK, R. (1994), Phantom limb experiences in congenital limb-deficient adults, *Cortex*, 30(3): 479-485.

<sup>685</sup> GROUIOS, G. (1996), Unusual perceptuomotor sensations in a recent traumatic amputations: the phantom limb phenomenon, *Medical Science Research*, 24(8): 507-510.

<sup>686</sup> RAMACHANDRAN, V.S., BLAKESLEE, S. (1998), *Phantoms in the brain, Human nature and the architecture of the mind*, Londres, Fourth Estate, p.42.

<sup>687</sup> PRICE, E.H. (2006), A critical review of congenital phantom limb cases and a developmental theory for the basis of body image, *Consciousness and Cognition*, 15(2): 310-322, p.312.

de l'appropriation au corps propre. Si tel est le cas, alors virtuellement n'importe quel objet pourrait être ainsi incorporé au schéma corporel. Des études menées par Armel et Ramachandran (2003<sup>688</sup>) tendent à démontrer cet effet des données perceptives sur le sens de soi corporel. A partir du paradigme originel, on démontre une forte réaction cutanée quand l'expérimentateur blesse la fausse main en lui retournant un doigt après l'illusion. De façon similaire, on applique une stimulation sur la main du sujet et sur un objet que rien ne rattache à un corps humain : en l'occurrence, une table en bois. Puis, on « blesse » la table de façon à mesurer la réaction cutanée des sujets. Bien qu'elle soit moindre (proche de la conductivité observée chez les sujets contrôle après une stimulation désynchronisée de la fausse main ne produisant pas d'illusion), on observe une réaction similaire qui tend à indiquer que le sujet a bien intégré la table dans son schéma corporel sur la seule base des données perceptives. Ces résultats sont confortés par certaines études de psychologie développementale (Rochat, Striano, 2000<sup>689</sup>) qui considèrent que la correspondance multimodale est une condition nécessaire aux premières formes d'identification du propre et de l'étranger chez le nourrisson, quoiqu'elle n'exclue pas l'existence d'un schéma corporel inné qui guiderait l'évaluation de ce qui peut être candidat ou non à une incorporation au schéma corporel. Ainsi, des nourrissons de trois mois ont montré une capacité de discrimination visuelle entre une vidéo de leurs jambes dans une configuration normale et une configuration inversée gauche-droite (Morgan, Rochat, 1997<sup>690</sup>). Il semblerait donc que de si jeunes enfants soient sensibles à un schéma corporel incohérent, ce qui a aussi été démontré pour l'organisation du visage chez des nouveau-nés (Goren *et al.*, 1975<sup>691</sup> ; Johnson, Morton, 1991<sup>692</sup>). Ce développement complète la théorie *bottom-up* par la considération d'un modèle préexistant mobilisé dans un processus *top-down*. C'est la seconde approche neuroscientifique possible du sens de soi corporel.

---

<sup>688</sup> ARMEL, K.C., RAMACHANDRAN, V.S. (2003), Projecting sensations to external objects, Evidence from skin conductance response, *Proceedings of the Royal London Society of Biological Science*, 270(1523): 1499-1506.

<sup>689</sup> ROCHAT, P., STRIANO, T. (2000), Perceived self in infancy, *Infant Behavior and Development*, 23(3): 513-530.

<sup>690</sup> MORGAN, R., ROCHAT, P. (1997), Intermodal calibration of the body in early infancy, *Ecological Psychology*, 9(1): 1-24.

<sup>691</sup> GOREN, C.C., SARTY, M., WU, P.Y. (1975), Visual following and pattern discrimination of face-like stimuli by new born infants, *Pediatrics*, 56(4): 544-549.

<sup>692</sup> JOHNSON, M.H., MORTON, J. (1991), *Biology and cognitive development, the case of face recognition*, Oxford, Blackwell.

Le premier argument de la théorie *bottom-up* de la constitution du soi corporel était que la correspondance de *stimuli* visuels et tactiles consistait en une condition suffisante pour intégrer n'importe quel objet au schéma corporel. De nombreuses études se sont attelées à démontrer que cette allégation était le plus souvent infirmée en condition expérimentale. Hans *et al.* (2008<sup>693</sup>) ont reproduit l'illusion à partir d'objets de forme et de texture similaires ou non à une main humaine. Les résultats montrent un effet significatif de la forme sur l'illusion, une absence d'effet significatif de la texture seule mais un effet très significatif de la conjonction d'une forme et d'une texture réalistes. Cela tend à démontrer que l'intégration au schéma corporel ne dépend pas seulement d'une stimulation visuo-tactile synchronisée mais de la nature de l'objet candidat. De plus, la posture conditionne aussi l'effet de l'illusion : celle-ci est diminuée ou inexistante quand la fausse main est placée dans une position anatomiquement impossible ou lorsque c'est la main opposée à la vraie main stimulée (Tsakiris, Haggard, 2005). De sorte que les données perceptives, comme cela semblait déjà être le cas d'après certains cas cliniques, ne suffisent pas à constituer le soi corporel. Il faut y ajouter un processus *top-down* qui sélectionne les objets candidats d'après certains modèles. Tsakiris (2009a<sup>694</sup>, 2009b<sup>695</sup>) propose un modèle du sens de soi corporel qui intègre tous les éléments analysés jusqu'ici. La constitution du sens de soi incarné se ferait selon lui en trois temps, mobilisés dans le fonctionnement optimal de l'illusion : dans un premier temps, un modèle préexistant du corps humain détermine si l'objet candidat est cohérent avec une partie biologique de corps humain (action de la jonction temporo-pariétale droite), dans un second temps, la représentation *online* anatomique et posturale du corps (cortex somatosensoriel secondaire) module l'intégration des données multi-sensorielles (cortex pariétal postérieur, cortex pré-moteur ventral) puis le sens de soi incarné phénoménologique est déclenché (insula postérieure droite). Le schéma corporel semble donc être un concept apte à bien rendre compte de l'identité corporelle vécue comme capacité discriminante entre ce qui est moi et ce qui ne l'est pas.

---

<sup>693</sup> HAANS, A., IJSELSTEIJN, W.A., DE KORT, Y.A. (2008), The effects of similarity in skin texture and hand shape on perceived ownership of a fake limb, *Body Image*, 5(4): 389-394.

<sup>694</sup> TSAKIRIS, M. (2009), My body in the brain, a neurocognitive model of body-ownership, *Neuropsychologia*, 48(3): 703-712.

<sup>695</sup> TSAKIRIS, M., LONGO, M.R., SCHÜÜR, F., KAMMERS, M., HAGGARD, P. (2009), Self-awareness and the body image, *Acta Psychologica*, 132(2): 166-172.

### **3. Sense of embodiment, de quel corps y a-t-il vécu identitaire ?**

#### **3.1. Le soi minimal du corps, vécu en première personne**

La recherche d'un vécu identitaire corporel procède du plus complexe (la constitution par l'action du sujet intentionnel) au plus élémentaire (la conceptualisation d'un sens de soi comme point de vue phénoménal au sein du monde). Le soi agissant, qui nous livre par un sujet corporel conscient et capable de s'unifier réflexivement dans son action, a d'abord été écarté au profit de l'image du corps, qui semble toutefois en rester à un niveau conscient et conceptuellement élaboré. De sorte que c'est le schéma corporel qui apparaît comme la modalité la plus primitive de mon expérience identitaire corporelle, en tant que capacité de distinction du propre et de l'étranger. Cependant, on peut contester que le schéma corporel corresponde à la modalité selon laquelle je vis primitivement mon identité d'être incarné en arguant du fait que le sens de ce qui nous est propre (*sense of ownership*) décrit une expérience plus complexe que ce qui serait la modalité corporelle individuelle primitive : un sens de soi comme point de vue préreflexif dans le monde (*sense of embodiment*). Dans cette modalité minimale du soi corporel, je me vivrais uniquement en première personne, comme un corps dont je n'ai pas encore le concept grâce au mouvement de conscience réflexive, à la façon des bébés avant qu'ils soient capables de se reconnaître en troisième personne dans le miroir. On postule alors qu'il existe une forme de conscience de soi plus radicalement primitive, à la fois préreflexive et seulement vécue.

C'est la voie que suit Legrand (2007<sup>696</sup>) en proposant de chercher le sens primitif de notre identité corporelle dans la perspective de la première personne. La plupart des expériences destinées à manifester la conscience de soi reposent d'après elle sur une indistinction entre la première et la troisième personne. Ainsi, la tâche du miroir, dont on a déjà souligné l'ambiguïté dans le chapitre 5, permet de prouver une capacité de reconnaissance de soi en troisième personne : lorsque je reconnais mon visage dans le miroir, c'est mon visage tel qu'il apparaît comme objet pour autrui et non pas tel que je l'expérimente comme sujet vivant au sein d'un point de vue incarné. Si l'image du corps,

---

<sup>696</sup> LEGRAND, D. (2007), Pre-reflective self as subject from experimental and empirical perspectives, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 583-599.

voire le schéma corporel, peuvent être aisément rapportés à ce sens de soi en troisième personne, le test échoue à manifester un sens de soi plus primitif : celui de la dimension subjective élémentaire de toute expérience (Zahavi, 1999<sup>697</sup>, 2005<sup>698</sup>). Le mode sur lequel je vis mon corps est toujours d'abord, et même une fois parvenu à la conscience réflexive, un mode en première personne. Comme l'a aussi montré notre protocole avec les patients atteints de MA (chapitre 5), même une fois perdue la capacité à se rapporter à soi en troisième personne, les patients sont capables de discriminer le propre et l'étranger (comme leur main comparée à celle de l'expérimentateur) si on les place en première personne. Si bien qu'il faudrait distinguer nettement deux terminologies : d'une part, le soi corporel conceptuel, tel qu'il me constitue comme objet de ma propre considération au sein du monde, convenons de l'appeler le soi-comme-objet<sup>699</sup> ; d'autre part, le soi corporel pré-réflexif tel qu'il accompagne toutes mes expériences en tant qu'elles sont vécues du point de vue de la première personne, appelons-le le soi-comme-sujet. Dans la première forme de conscience de soi, je suis représenté et visé dans ma propre pensée de façon conceptuelle. Dans la seconde au contraire, je suis donné selon une modalité qu'on a caractérisée plus haut comme étant aux marges de la conscience : je ne suis jamais objectivé comme tel dans mes pensées. Plutôt, il s'agit du mode sur lequel me sont données toutes mes pensées comme étant les miennes. Toutes présentent cette phénoménologie du propre, de la « mienneté » constitutive de la perspective en première personne (Newen, Vogeley, 2003<sup>700</sup> ; Vogeley, Fink, 2003<sup>701</sup>). C'est dans cette perspective subjective que Legrand propose de chercher le sens minimal du soi corporel (*core self*).

Que serait alors la forme du sens de soi incarné primitif ? On peut définir cette perspective comme étant non-réflexive mais ce n'est pas la seule caractéristique de ce sens primitif de soi. Ce qui m'approprie primitivement à moi-même comme être incarné

---

<sup>697</sup> ZAHAVI, D. (1999), *Self-awareness and alterity, a phenomenological investigation*, Evanston, Northwestern University Press.

<sup>698</sup> ZAHAVI, D. (2005), *Subjectivity and selfhood, investigating the first person perspective*, Cambridge, MIT Press.

<sup>699</sup> LEGRAND, D. (2007), Subjectivity and the body, introducing basic forms of self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 577-582.

<sup>700</sup> NEWEN, A., VOGLEY, K. (2003), Self-representation, searching for a neural signature of self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 12(4): 529-543.

<sup>701</sup> VOGLEY, K., FINK, G. (2003), Neural correlates of first-person perspective, *Trends in Cognitive Science*, 7(1): 38-42.

ne dépend pas du contenu de mes représentations mais d'un point de vue unique au sein du monde. Zahavi (2005<sup>702</sup>) écrit ainsi : « La question de la conscience de soi n'est pas d'abord une question d'un *quelque chose* de spécifique mais plutôt d'un *comment* unique ». C'est l'équivalent psychologique de mon être au monde : toutes mes pensées, même lorsqu'elles visent le monde, surgissent d'une même origine, se rapportent à un même point de vue sur le monde. Legrand remarque que les protocoles qui demandent aux sujets de répondre en troisième personne (par exemple en se mettant à la place de l'expérimentateur), n'échappent jamais à cette première personne, même quand on y simule un autre point de vue sur le monde. De même, les patients qui rejettent un membre comme étranger à leur corps reconnaissent pourtant que c'est bien eux qui le perçoivent : de sorte que le sens de soi en première personne résiste au sentiment d'étrangeté alors que ce dernier suffisait à menacer l'unité du sujet comme corps propre. C'est parce que le soi primitif ne tient pas tant au contenu représentationnel ou intentionnel qu'à un mode d'existence de ces contenus pour le sujet qu'il perdure ainsi quelle que soit la posture induite par l'expérimentation (voir aussi Gallagher, 2001<sup>703</sup>). Le soi minimal ne correspond donc pas à un contenu de conscience particulier.

Le soi minimal ainsi compris se résume à cette perspective en première personne qui me constitue tout en me séparant d'emblée de tous les autres. Ce critère permet de déterminer ce qui distingue mes actions des actions d'autrui. Plusieurs protocoles (Van den Bos, Jeannerod, 2002<sup>704</sup>) ont demandé aux sujets de juger si l'image d'une main projetée selon différents angles représentait leur main ou celle d'un autre. Selon Legrand, en dehors du point de vue spatial, les postures et les actions d'autrui ne diffèrent pas fondamentalement des miennes au niveau du jugement perceptif : ce qui permet en revanche de les distinguer d'emblée, c'est que seules mes actions peuvent m'être données en première personne, alors même que le sentiment d'agentivité peut échouer à me constituer auteur de ces actions parce que je m'y sentais aliéné à une puissance étrangère (comme dans certaines formes de schizophrénie), la perspective subjective, elle, n'est

---

<sup>702</sup> ZAHAVI, D. (2005), *Subjectivity and selfhood investigating the first person perspective*, Cambridge, MIT Press, p.204.

<sup>703</sup> GALLAGHER, S. (2001), The practice of mind, theory, simulation or interaction?, *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7): 83-108, note 18.

<sup>704</sup> VAN DEN BOS, E., JEANNEROD, M. (2002), Sense of body and sense of action both contribute to self-recognition, *Cognition*, 85(2): 177-187.

jamais perdue. Si, donc, on estime avoir atteint là une dimension primitive ultime du soi corporel, encore faut-il préciser les concepts qui caractérisent son mode d'être.

On a parlé d'une existence aux marges de la conscience, certains allant jusqu'à dire que d'autres formes du soi, comme le schéma corporel, pouvait être inconscientes. A partir de la distinction soi-comme-objet (perspective en troisième personne) / soi-comme-sujet (première personne), Legrand (2007<sup>705</sup>) propose de réserver le couple de notions réflexif/préréflexif au soi comme sujet tandis que le couple réflexif/préréflexif s'appliquerait au soi comme objet. Ainsi, le sens minimal de soi se donne comme saisie préréflexive du soi comme sujet. Lorsque je touche une de mes mains avec l'autre en y prêtant attention, je mobilise une conscience de moi réflexive. En revanche, cette main touchée devient un objet non conceptualisé lorsque je la touche sans la viser intentionnellement : c'est alors un acte préréflexif. Mais si je me concentre sur l'aspect de la main touchée pour la décrire ou la dessiner, alors j'atteins une conscience objectivante réflexive. On distingue ainsi des degrés d'élaboration du soi corporel correspondant à des degrés et des perspectives dans la conscience que j'en ai, le soi minimal étant la perspective préréflexive de soi en première personne.

### 3.2. Le corps symbolique colore l'expérience de mon identité

Cependant une telle définition du soi minimal, si elle semble en atteindre la forme la plus primitive et finalement la plus abstraite, risque – parce qu'elle se constitue hors de tout contenu propre et sans considération pour le corps plus élaboré du sujet réflexif – de manquer ce en quoi toute expérience phénoménale de soi est individuelle. A force d'abstraction et d'objectivité, nous finirions ainsi par perdre l'identité vécue, sans gagner pour autant en compréhension physiologique. Nous tâcherons donc de proposer un autre concept de soi corporel minimal, tel qu'il puisse rendre compte de l'intrication subtile des dimensions physiologiques et psychologiques dans l'expérience vécue d'une identité corporelle, non pour réintroduire un dualisme méthodologique dans l'analyse du soi, mais pour nous rapprocher de ce que chacun vit de ce qu'il est, une fois établie l'importance du corps dans la définition et l'expérience subjective de mon identité. Jusqu'ici, notre

---

<sup>705</sup> LEGRAND, D. (2007), Subjectivity and the body, introducing basic forms of self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 577-582, p.578.



approche s'est inscrite dans une perspective physicaliste, tentant de rapporter des modèles du soi corporel à des concepts neuroscientifiques, voire à des fonctions cérébrales, dont la réalité semble plus attestée et le pouvoir explicatif plus global. Pour autant, la valeur des concepts psychologiques dépasse la simple pertinence théorique dès lors qu'ils sont la forme sous laquelle le sens commun représente certaines réalités physiologiques. Pour ce qui est de comprendre l'identité, la recherche des fondements cérébraux nécessaires à l'expérience d'une première personne mérite une part importante de notre attention mais, parce que nous sommes des êtres doués de conscience réflexive, la description objective de fonctions cérébrales ne nous suffit pas. De sorte qu'il faut aussi rendre compte, tout en la rapportant au corps et en la pensant comme une réalité physique, de l'expérience phénoménale d'être soi.

Chacun, pour lui-même, vit cette expérience d'être soi en première personne d'une certaine façon : il ajoute ce que nous appellerons une coloration subjective à la description objective du fonctionnement identitaire. C'est pour rendre compte de cette expérience phénoménale que les concepts psychologiques méritent notre attention dans la compréhension de ce que signifie faire l'expérience de son identité corporelle. Grâce au soi minimal, j'expérimente une unité de regard due à mon incarnation mais ce regard n'est justement jamais d'abord objectif pour moi : il est teinté de ce qui fait mon individualité. Chacun connaît d'expérience la coloration singulière du regard qu'il jette sur le monde (plutôt optimiste, conquérant ou prudent, féminin, provocateur ou timide) mais on n'y prête généralement aucune attention dans une théorisation physicaliste de l'identité. Toute la difficulté de notre approche est de vouloir penser – dans sa subjectivité la plus qualitative et la plus individuelle – l'expérience identitaire comme corporelle, ce qui ne doit pas vouloir dire « directement objective » mais objectivable ou réductible à un processus physique. C'est cela le sens de l'identité vécue, conçue comme réalité physique. Une des raisons pour lesquelles nous avons refusé l'idée qu'un changement de corps avec transplantation de cerveau puisse conserver mon identité au chapitre 6 (Puccetti, 1969<sup>706</sup>) se rapporte à cette qualité de regard en ce qu'elle est déterminée par ma relation, symbolique et réflexive, à ce corps qui est moi. Qu'on transfère ainsi Churchill dans le corps d'une fillette de 6 ans. Bien qu'ayant conservé son expérience et bien qu'il

---

<sup>706</sup> PUCETTI, R. (1969), Brain transplantation and personal identity, *Analysis*, 29(3): 65-77.

expérimente toujours une perspective en première personne, pourra-t-on dire que Churchill jette le même regard sur le monde ? Si le soi minimal n'était que psychologique, ou que corporel, on pourrait répondre que oui, argumentant ici que la continuité psychique y suffit, et là qu'un corps fonctionnel en vaut un autre en ce qui concerne son unité de regard. Pourtant, quiconque tente l'expérience de pensée sur lui-même sent soudain la résistance de sa qualité de regard propre, en tant qu'elle est liée à un corps déterminé. C'est l'ensemble de mon être au monde qui se joue dans un changement de corps. Si j'étais soudain une reine de beauté richissime, vivrais-je le même soi minimal que lorsque je suis un corps d'une beauté moyenne avec un niveau de vie moyen ? Et si j'étais transféré dans le corps d'un sumo japonais, peut-on envisager que mon rapport au monde serait le même ? S'il est improbable qu'un philosophe rompu à la méditation de soi-même s'aliène totalement dans le processus, il semble tout à fait possible que certains changements qualitatifs affectent de manière périphérique son vécu des mêmes situations.

De sorte qu'il faut parvenir à rendre compte du fait que ce corps fait d'abord sens pour moi, qu'il n'est pas neutre. Ce n'est pas du haut d'une tour que je regarde le monde dans ma perspective en première personne, c'est comme corps et, qui plus est, comme le seul corps qui m'exprime. Ses défaillances, ses irrégularités ne sont pas neutres dans mon rapport au monde. Nietzsche sans ses migraines aurait-il théorisé ainsi la santé et la maladie ? Ce que nous avons appelé une qualité de regard propre, c'est cet aspect subjectif de la première personne : la phénoménologie du soi corporel semblerait incomplète si elle ne disait pas aussi ce sens intime d'être soi, et nul autre. C'est dans le rapport à autrui (le corps vécu comme interface avec le monde social), que nous avons volontairement écarté de notre approche le plus souvent, que surgit avec le plus d'évidence le sens symbolique d'être un certain corps. Parmi les autres, mon corps me fait exister comme individualité. Ce que je suis d'abord pour autrui, c'est mon corps, tel qu'il me signifie. Si le corps n'est pas neutre, c'est aussi parce qu'il fait sens pour autrui : un joueur de rugby pourra être aussi calme et pacifique qu'il veut, sa stature fait immédiatement sens pour autrui. C'est en raison de cette signification symbolique du corps que nous considérons qu'une déperdition identitaire résulterait nécessairement du transfert du joueur de rugby français Sébastien Chabal (1m92, 115kg) dans le corps d'un contorsionniste asiatique (1m53, 45kg). Si l'on maintient que toute conscience est tournée vers le monde alors, même dans le regard en première personne, je ne peux faire abstraction de ce que je rencontre. Autrui

me renvoie une image, ou plus exactement une impression du moi, pour réinterpréter Hume, et ce que je saisis dans mon vécu corporel, c'est aussi ma petitesse qui me cache ce que d'autres voient ou ma grandeur qui attire ces regards insistants ou encore ma maigreur qui fait sens dans une culture particulière. Notre hypothèse est que l'aspect qualitatif individuel qu'on découvre ainsi au niveau réflexif du soi minimal correspond à un processus cérébral particulier, étant ainsi doublement corporel : à la fois parce qu'il est déterminé par ce corps qui est mien et parce qu'il est compris comme une réalité d'ordre physiologique.

### 3.3. La sensation d'être soi

On s'avance vers une conception sensualiste du soi corporel : me découvrir comme être incarné renverrait d'abord – sur le plan phénoménal – à une sensation (Damasio, 2002<sup>707</sup>) particulière, qui pourrait correspondre – sur le plan physiologique – à l'activation du cortex préfrontal ventro-médian ou de l'insula postérieure droite. Phénoménologiquement, cette sensation d'être soi (et de se reconnaître comme tel) est minimale dans le sens où elle ne correspond pas à un contenu de représentation particulier. Donnée à la marge de la représentation consciente et constitutive de l'expérience vécue de la première personne, elle accompagne et teinte tous mes contenus mentaux tels qu'ils sont vécus en première personne. Une définition plus précise (Rudrauf, Damasio, 2006<sup>708</sup>) consiste à interpréter le soi minimal comme un ensemble de sentiments (*feelings*), compris comme l'expérience des états changeants du corps. Le soi subjectif émergerait ainsi comme sensation profondément enracinée dans des états du corps, sans consister en un contenu représentationnel. Ainsi, l'idée que le vécu corporel primitif se donne sous la forme d'une sensation plutôt que sous celle d'une image du corps, d'un schéma corporel ou même d'une perspective de regard neutre semble plus proche d'un vécu en première personne. Si l'on tente donc de donner un contenu plus phénoménal à la subjectivité du soi corporel, on trouve cette notion de sensation d'être soi que l'on a abordée un peu plus haut en termes de coloration spécifique de mon regard sur le monde. L'intérêt de cette conception du soi corporel est de rendre compte à la fois du

---

<sup>707</sup> DAMASIO, A. (2002), *Le sentiment même de soi*, Paris, Odile Jacob.

<sup>708</sup> RUDRAUF, D., DAMASIO, A. (2006), The biological basis of subjectivity, a hypothesis, in U. KRIEGLER, K. WILLIFORD, *Self-representational approaches to consciousness*, Cambridge, MIT Press, pp.423-464, p.423.

caractère préreflexif et du caractère réflexif de mon vécu minimal. Comme point de vue incarné, mon être au monde n'est pas neutre, avant même d'être aperçu de façon réflexive et conceptuelle. On a vu comment ma taille, ou mon éventuelle infirmité, sans être saisies comme telles ou conceptualisées, informent déjà mon être au monde préreflexif. Mes possibles au sein du monde sont déterminés par ce corps (Gallagher, 2005<sup>709</sup> ; Clark, 1997<sup>710</sup>) de sorte qu'il importe de faire droit à ce vécu symbolique du corps et non plus seulement à son rôle de fondement physiologique identitaire. Cependant, comme pour la continuité temporelle, le critère d'un vécu corporel propre et individuel risque de nous empêcher, si on le conçoit comme fondement immuable du soi, de penser sa plasticité. Pourtant, il est possible de penser une reconnaissance de soi dans cette dimension corporelle selon le même concept que la reconnaissance de soi dans sa dimension temporelle (chapitre 4). Le fait que le corps change au fil du temps vient alors renforcer la nécessité de rendre compte d'un vécu identitaire nécessairement plastique.

Que serait donc cette sensation d'être soi ? On peut en faire une description assez proche de ce que Proust écrit à propos de la reconnaissance comme synthèse temporelle. La sensation d'être soi caractérise la familiarité d'une certaine épaisseur physique. Ce corps, j'en connais la souplesse, j'en apprécie la force, je sais en guider les plaisirs ou en diminuer la souffrance... La sensation d'être soi, c'est cette pratique du corps propre, la complaisance avec laquelle j'anticipe mon confort en déposant un coussin sous mes pieds autant que le plaisir intense que je sais ressentir lors de longues apnées en nageant, le sens intime de l'effort intellectuel malgré la migraine, la lente exploration de soi lors d'un massage, l'attention portée au monde olfactif : autant d'expériences intimes de son propre corps qui nous donnent le sens particulier de notre être au monde. On se reconnaît dans certaines sensations aussi bien que dans des souvenirs autobiographiques. Cette expérience d'une densité physique se donne d'abord sous une forme préreflexive. Il est certainement possible de ne jamais conceptualiser qui l'on est du point de vue du corps. Cependant, cette qualité d'être propre inscrit notre marque dans notre existence, et influence au quotidien une quantité de petits choix comme les postures dans lesquelles je me sens le plus à l'aise pour dormir. Elle teinte mon identité corporelle la plus

---

<sup>709</sup> GALLAGHER, S. (2005), *How the body shapes the mind*, Oxford, Oxford University Press.

<sup>710</sup> CLARK, A. (1997), *Being there: putting brain, the body and the world together again*, Cambridge, MIT Press.

élémentaire. Pour elle aussi, il est sans doute vrai de dire qu'une certaine sédimentation s'installe avec l'expérience mais on sent déjà que, plus directement encore que mon rapport au temps, le vieillissement du corps va modeler mon être au monde corporel. C'est pourquoi il importe de conserver à l'esprit que même ce que j'ai de plus propre, comme cette sensation corporelle d'être moi, n'est pas une définition figée de mon identité. Il faut une philosophie du devenir pour l'identité corporelle même. C'est en considérant la dimension réflexive et symbolique du soi corporel qu'on comprend mieux comment ces évolutions identitaires sont possibles. Ainsi, je peux décider d'approfondir mon expérience corporelle en pratiquant certaines disciplines comme le yoga, la danse ou certaines formes d'arts martiaux. Je m'approprie, à travers ces nouvelles pratiques, un corps qui évolue vers un mode d'être au monde plus riche. Par la conscience réflexive, je peux conceptualiser le rapport au monde que j'ai à travers mon corps : dire la souffrance de me voir trop gros ou la peur de disparaître dans l'anorexie par exemple. J'accède alors au niveau réflexif du soi corporel, créant ainsi une dialectique entre le vécu corporel préreflexif et sa conceptualisation par le sujet psychologique. C'est dans cette élaboration conjointe d'un vécu corporel sans contenu propre et de la saisie réflexive d'un sens symbolique du corps par le sujet psychologique que nous voulons penser l'interaction entre une conception psychologique et une conception physiologique de l'identité vécue.

\*

Il semble pertinent de reposer alors la question du réductionnisme. L'ensemble de notre approche s'inscrit dans la perspective d'une naturalisation de l'identité. Pour autant, nous avons toujours ramené l'attention sur la dimension phénoménale, vécue, de l'identité en première personne. Dans l'avant propos de la *Phénoménologie de la Perception*, on trouve l'explicitation de cette démarche : « Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'est pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une

explication »<sup>711</sup>. La sensation d'être soi ne représente aucune explication pertinente des fonctions cérébrales qui la causent mais elle dit autre chose, qui tient au sens de l'expérience vécue d'être soi. C'est la raison pour laquelle nous pensons que, même si la valeur de vérité des concepts de la psychologie est réfutée, la discipline ne sera pas éliminée. On peut chercher les lésions qui causent des troubles du vécu corporel mais notre approche consiste à compléter cette connaissance de l'identité en troisième personne par le versant phénoménal, qui contribue à faire éprouver à chacun le sens de son identité. Dans cette démarche, cela devient manifeste à présent, c'est donc la notion de *sens vécu* de l'identité qui apparaît. Puisque l'unité n'est pas à rechercher dans une continuité stricte, ni temporelle, ni corporelle, elle est peut-être à chercher dans ce qui évalue nos concepts identitaires eux-mêmes, à savoir leur sens vécu. Pour un être immatériel, cela ne ferait littéralement pas sens de chercher un soi corporel, pas plus sans doute que le monde tel qu'on le perçoit ne ferait sens pour lui. Mais parce que nous, êtres humains, prenons la forme d'un corps doté par surcroît de la capacité de se prendre lui-même pour objet, notre identité plonge ses racines les plus profondes à la fois dans ce caractère incarné et dans le sens qui naît de mon regard réflexif sur ce corps que je suis. C'est pour éprouver notre conception de l'identité corporelle dans ses trois dimensions de l'importance du corps, de sa plasticité et du rôle primordial du sens dans le vécu identitaire, que nous développons dans le chapitre 8 un projet expérimental portant sur une pathologie encore très peu étudiée par les philosophes du corps.

---

<sup>711</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, « Avant propos », Paris, Gallimard, pp.2-3.



# Chapitre 8 : Expérimentation à partir du locked-in syndrome

## 1. Elaboration du protocole

### 1.1. Peut-on se passer du corps quand l'esprit fonctionne ?

Dans cette étude, nous analysons le fondement du vécu identitaire corporel chez des patients atteints du Locked-In Syndrome (LIS ; Laureys *et al.*, 2005<sup>712</sup> ; Bruno *et al.*, 2008a<sup>713</sup>, 2008b<sup>714</sup>, 2008c<sup>715</sup>), tel qu'il est expérimenté en première personne (Laureys *et al.*, 2007<sup>716</sup>). Ce syndrome, souvent consécutif à un accident vasculaire touchant le tronc cérébral, entraîne une paralysie complète du corps, à l'exception des mouvements oculopalpébraux, qui sont préservés dans la majorité des cas. Les fonctions cognitives ne sont pas atteintes (Laureys, 2006<sup>717</sup>). Le patient est conscient, lucide sur son état et capable d'entrer en communication avec son entourage grâce à l'utilisation d'un code alphabétique spécifique basé sur les clignements de paupières ou d'un appareillage informatique adéquat (Boly *et al.*, 2007<sup>718</sup> ; Schnakers *et al.*, 2008<sup>719</sup>, 2009<sup>720</sup>). Par vécu

<sup>712</sup> LAUREYS, S., PELLAS, F., VAN EECKHOUT, P., GHORBEL, S., SCHNAKERS, C., PERRIN, F., BERRÉ, J., FAYMONVILLE, M.E., PANTKE, K.H., DAMAS, F., LAMY, M. MOONEN, G., GOLDMAN, S. (2005), The locked-in syndrome: what is it like to be conscious but paralyzed and voiceless?, *Progress in Brain Research*, 150: 495-511.

<sup>713</sup> BRUNO, M.A., PELLAS, F., SCHNAKERS, C., VAN EECKHOUT, P., BERNHEIM, J., PANTKE, K.H., DAMAS, F., FAYMONVILLE, M.E., MOONEN, G., GOLDMAN, S., LAUREYS, S. (2008), Le locked-in syndrome, la conscience emmurée, *Revue Neurologique*, 164: 322-335.

<sup>714</sup> BRUNO, M.A., BERNHEIM, J., SCHNAKERS, C., LAUREYS, S. (2008), Locked-in: don't judge a book by its cover, *Journal of Neurology Neurosurgery and Psychiatry*, 79(1): 2.

<sup>715</sup> BRUNO, M.A., PELLAS, F., BERNHEIM, J., LEDOUX, D., GOLDMAN, S., DEMERTZI, A., MAJERUS, S. VANHAUDENHUYSE, A., BLANDIN, V., BOLY, M., BOVEROUX, P., MOONEN, G., LAUREYS, S., SCHNAKERS, C. (2008), Quelle vie après le locked-in syndrome ?, *Revue médicale de Liège*, 63(5-6): 445-451.

<sup>716</sup> LAUREYS, S., PERRIN, F., BREDART, S. (2007), Self-consciousness in non-communicative patients, *Consciousness and Cognition*, 16(3), 722-741.

<sup>717</sup> LAUREYS, S. (2006), Les degrés de la conscience, *Pour la Science*, 350: 100-105.

<sup>718</sup> BOLY, M., COLEMAN, M.R., DAVIS, M.H., HAMPSHIRE, A., BOR, D., MOONEN, G., MAQUET, P.A., PICKARD, J.D., LAUREYS, S., OWEN, A.M. (2007), When thoughts become action: an fMRI paradigm to study volitional brain activity in non-communicative brain-injured patients, *Neuroimage*, 36(3): 979-992.

<sup>719</sup> SCHNAKERS, C., MAJERUS, S., GOLDMAN, S., BOLY, M., VAN EECKHOUT, P., GAY, S., PELLAS, F., BARTSCH, V., PEIGNEUX, P., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2008), Cognitive function in the locked-in syndrome, *Journal of Neurology*, 255: 323-330.



identitaire, nous entendons ici la capacité d'éprouver, de façon phénoménologique, une continuité ou une rupture dans l'expérience que fait le patient de sa propre histoire avant et après l'accident. Nous cherchons à évaluer le rôle de deux facteurs principaux dans le maintien du sentiment d'identité : la représentation du corps propre (*sense of ownership*) et la signification subjective (portée symbolique du corps pour le sujet psychologique).

Nous avons présenté dans le chapitre précédent plusieurs conceptions possibles de l'identité corporelle. Nous en retiendrons ici deux aspects en priorité. (1) Tout d'abord, le critère de l'agentivité, démontrant à quel point le sujet s'unifie et se constitue comme agent incarné à travers la réalisation pratique de visées intentionnelles. Le corps apparaît, d'après ce critère, comme la modalité incontournable de l'agir, et par suite, de la constitution de l'identité personnelle. Le LIS, parce qu'il implique à la fois une perte totale du contrôle moteur du corps et une préservation du sentiment d'appropriation, permet de faire émerger une réflexion sur le corps propre en dehors de la situation normale d'agentivité. Une hypothèse possible pour expliquer comment la destruction de la relation d'agentivité au monde n'implique pas nécessairement de rupture du vécu identitaire consisterait à penser que c'est la préservation des fonctions cognitives qui assure la continuité identitaire : le handicap moteur (corps agissant) me replierait sur le corps connaissant (réduit au cerveau) *via* l'usage de mes fonctions intellectuelles. Cette hypothèse renvoie à la conception philosophique classique de l'identité, rapportée prioritairement aux fonctions cognitives et seulement secondairement au corps (Platon, Malebranche, le Descartes du *cogito*). Pour tester empiriquement cette représentation du rôle mineur du corps comparé aux fonctions cognitives, il est donc pertinent de choisir une pathologie qui n'implique aucune lésion des fonctions cognitives et d'interroger les patients sur le rôle de ce nouveau corps handicapé dans leur expérience identitaire.

(2) Nous retenons également l'aspect phénoménal d'une expérience identitaire subjective, signifiante, telle qu'elle est vécue en première personne par le sujet psychologique (Nichols, Bruno, 2010<sup>721</sup>). Contrairement à une conception logique de

---

<sup>720</sup> SCHNAKERS, C., PERRIN, F., SCHABUS, M., HUSTINX, R., MAJERUS, S., MOONEN, G., BOLY, M., VANHAUDENHUYSE, A., BRUNO, M.A., LAUREYS, S., (2009), Detecting consciousness in a total locked-in syndrome: an active event-related paradigm, *Neurocase*, 25(4): 1-7.

<sup>721</sup> NICHOLS, S., BRUNO, M. (2010), Intuitions about personal identity: An empirical study, *Philosophical Psychology*, 23(3): 293-312.

l'identité, cherchant un fondement ontologique immuable, postuler une continuité identitaire corporelle s'inscrit d'emblée dans une conception plastique et dynamique de l'identité, telle que nous l'avons conceptualisée dans les chapitres précédents. En ciblant le corps vécu en première personne, nous visons intentionnellement l'investissement psychologique du patient confronté à un changement corporel majeur afin de rendre compte de cette seconde dimension, symbolique, de l'identité corporelle vécue. On s'oppose alors à toute tentative définitionnelle uniquement et directement objective de l'identité pour faire valoir une subjectivité ancrée dans la matérialité du corps propre. Cette étude sera donc l'occasion de tester la possibilité d'un vécu identitaire corporel continu, malgré une altération majeure du corps, au nom de la représentation subjective du corps.

Nous disposons déjà de plusieurs témoignages en première personne de patients LIS – dont *Le Scaphandre et le Papillon*, de Jean-Dominique Bauby<sup>722</sup>, est certainement le plus connu en France – qui attestent d'une relative continuité identitaire malgré l'accident. Il est intéressant de noter que les patients ne semblent pas rapporter leur identité à un repli sur les fonctions intellectuelles, comme l'exprime Philippe Vigand à propos de sa « seconde vie » : « L'intellect n'obéit pas forcément au principe des vases communicant : moins de corps, plus d'esprit »<sup>723</sup>. Leur expérience semble contredire sur ce point les prédictions de nombreux penseurs de la tradition dualiste, qui ont minimisé l'importance du corps pour en faire la partie la moins déterminante de l'homme par opposition à l'âme ou à l'esprit. Que l'on se remémore les plaintes de Platon<sup>724</sup> et de Malebranche<sup>725</sup>, mentionnant le rôle perturbateur du corps dans l'effort de connaissance :

---

<sup>722</sup> BAUBY, J-D. (2007), *Le scaphandre et le papillon*, Paris, Laffont.

<sup>723</sup> VIGAND, P. (1999), *Putain de silence*, Paris, Livre de Poche, p.61.

<sup>724</sup> PLATON (1940), *Phédon*, 66b-e, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin modifiée, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.778 : « Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir. Or cet objet, c'est disons-nous, la vérité. Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravé dans notre chasse au réel... Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui et regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes. ».

<sup>725</sup> MALEBRANCHE, N. (1979), *Œuvres III*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p. 116 : « Quel moyen de rentrer en soi-même quand les sens nos appellent et nous tirent au dehors et peut-on entendre les réponses de la Vérité intérieure durant le tumulte qu'ils excitent ? Un esprit dépendre d'un corps et à cause de lui perdre de vue la vérité [...] Si l'âme était délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, elle serait en ce moment plus éclairée et plus pure que celle des plus

ces exigences de la vie pratique qui me détournent de la vie contemplative, cet estomac qui empêche ma concentration à force de crier famine... à tel point que pour bien penser, il faudrait pouvoir penser l'âme au calme, volets clos. La pensée pure, dans un tel contexte, s'atteint précisément en se coupant du corps. Si cela ne semblait pas immédiatement aussi problématique, on pourrait alors affirmer que le locked-in syndrome réalise ces conditions et que ces patients ont accès à une qualité de pensée qui nous reste inaccessible, à nous qui restons entravés par notre corps : l'amointrissement de la vie motrice favoriserait le développement de la vie mentale, le déclin du *faire* laisserait enfin le champ libre au *penser*. Or cette interprétation théorique ne semble pas du tout résister à l'expérience empirique qu'en font les patients LIS. Il est aussi intéressant de relever que cette identité vécue, Vigand la rapporte à des qualités mentales qu'il présente comme directement ancrées dans la matérialité du corps. Il évoque ainsi la continuité de sa passion pour la chasse, toujours intacte, en écrivant : « ce doit être dans les gènes, les miens sont restés intacts »<sup>726</sup>. En ce sens, ce serait grâce à une continuité physiologique de bas niveau que l'expérience psychologique d'une continuité identitaire serait préservée. Malgré un changement majeur et l'anéantissement du contrôle moteur du corps propre, il semble d'après ces témoignages que ce corps reste, peut-être plus que jamais, la modalité de mon interaction avec le monde. Vigand reformule ainsi significativement à la formule de Descartes en réintroduisant avec force le rôle identitaire déterminant du corps, alors même qu'il est inerte : « Je cligne donc je suis »<sup>727</sup>.

Enfin, méthodologiquement, (3) il nous semble que ce protocole sera l'occasion de confirmer ou d'infirmer la légitimité pratique d'étudier l'identité personnelle sous l'angle, inhabituel en philosophie, de la première personne – plutôt que sous celle, plus objective, de la troisième personne. Nous nous sommes justifiés de cette approche au chapitre 3, mentionnant en particulier la pertinence et l'efficacité thérapeutique de cette approche. En effet, si une élaboration conceptuelle théorique peut se déployer et proposer des modèles

---

grands saints. » « Si l'âme était délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, elle serait en ce moment plus éclairée et plus pure que celle des plus grands saints ».

MALEBRANCHE, N. (1979), *Œuvres XII*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p. 100 : « Quel moyen de rentrer en soi-même quand les sens nos appellent et nous tirent au dehors et peut-on entendre les réponses de la Vérité intérieure durant le tumulte qu'ils excitent ? Un esprit dépendre d'un corps et à cause de lui perdre de vue la vérité... ».

<sup>726</sup> VIGAND, P. (1999), *Putain de silence*, Paris, Livre de Poche, p.77.

<sup>727</sup> VIGAND, P. (1999), *Putain de silence*, Paris, Livre de Poche, p.99.

objectifs de l'identité personnelle en troisième personne, il semble que seule une confrontation de ces concepts aux situations pathologiques des troubles identitaires puisse permettre d'en valider le caractère empiriquement opératoire. Les patients LIS sont dans l'incapacité de communiquer tant que le diagnostique n'a pas écarté l'état végétatif. En effet, s'ils se distinguent de patients en coma par l'ouverture spontanée des yeux, rien ne permet de distinguer ces patients de patients en état végétatif sur le plan du comportement (Malone *et al.*, 2006<sup>728</sup> ; Vanhaudenhuyse *et al.*, 2007a<sup>729</sup>, 2007b<sup>730</sup>, 2007c<sup>731</sup> ; Schnakers *et al.*, 2004<sup>732</sup>, 2009<sup>733</sup> ; Tschibanda *et al.*, 2010<sup>734</sup> ). Les protocoles de tests diagnostiques développés jusqu'à présent ciblaient principalement des réactions comportementales dont les patients LIS sont justement incapables. De sorte que l'on a souvent pu conclure à tort que ces patients n'étaient pas conscients en limitant notre approche médicale de la conscience de soi à ses manifestations accessibles en troisième personne. Par parenthèse, c'est seulement en considérant que la conscience de soi reposait sur des processus cérébraux, proposant ainsi pour la première fois un accès en troisième personne par l'imagerie cérébrale fonctionnelle à un vécu jusque là réservé à l'accès en première personne, que l'on a pu développer des protocoles diagnostiques adaptés aux patients LIS (Demertzi, 2008<sup>735</sup>). On confirme par là l'efficacité thérapeutique majeure d'une conception physicaliste de la conscience de soi par rapport à une conception dualiste. Pour en revenir à la justification d'une approche en première personne de l'identité, quoiqu'elle

---

<sup>728</sup> MALONE, R., SCHNAKERS, C., KALMAR, K. (2006), Does the FOUR score correctly diagnose vegetative and minimally conscious state?, *Annals of Neurology*, 60(6): 744-745.

<sup>729</sup> VANHAUDENHUYSE, A., SCHNAKERS, C., BOLY, M., PERRIN, F., BREDART, S., LAUREYS, S. (2007), Détecter les signes de conscience chez le patient en état de conscience minimale, *Réanimation*, 16: 527-532.

<sup>730</sup> VANHAUDENHUYSE, A., SCHNAKERS, C., BOLY, M., BRUNO, M-A., GOSSERIES, O., COLLOGAN, V., BOVEROUX, P., LEDOUX, D., PIRET, S., PHILLIPS, C., MOONEN, G., LUXEN, A., MAQUET, P., BREDART, S., LAUREYS, S. (2007), Evaluation comportementale et par neuroimagerie fonctionnelle des patients en état végétatif, *Revue médicale de Liège*, 62: 15-20.

<sup>731</sup> VANHAUDENHUYSE, A., BRUNO, M-A., BRÉDART, S., PLENEVAUX, A., LAUREYS, S. (2007), The challenge of disentangling reportability and phenomenal consciousness in post-comatose state, *Behavioral and Brain Sciences*, 30(5-6): 529-530.

<sup>732</sup> SCHNAKERS, C., MAJERUS, S., LAUREYS, S. (2004), Diagnostic et évaluation des états de conscience altérée, *Réanimation*, 13: 368-375.

<sup>733</sup> SCHNAKERS, C., VANHAUDENHUYSE, A., GIACINO, J., VENTURA, M., BOLY, M., MAJERUS, S., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2009), Diagnostic accuracy of the vegetative and minimally conscious state: clinical consensus versus standardized neurobehavioral assessments, *BMC Neurology*, 9(35).

<sup>734</sup> TSHIBANDA, L., VANHAUDENHUYSE, A., BOLY, M., SODDU, A., BRUNO, M. A., MOONEN, G., LAUREYS, S., NOIRHOMME, Q. (2010), Neuroimaging after coma, *Neuroradiology*, 52(1): 15-24.

<sup>735</sup> DEMERTZI, A. (2008), Is there anybody in there? Detecting awareness in disorders of consciousness, *Expert Reviews of Neurotherapeutics*, 8(11): 1719-1730.

soit rapportée à une réalité physiologique, le fait que ces patients soient dans un premier temps privés de communication place les équipes soignantes en position de juger par elles-mêmes, en troisième personne, de la continuité identitaire du patient. Or, de précédentes études ont montré que les prédictions en troisième personne du corps médical à propos du vécu des patients LIS divergent des témoignages en première personne des patients eux-mêmes (Demertzi *et al.*, 2009<sup>736</sup>). De sorte qu'il faudrait déterminer si, oui ou non, une approche en troisième personne permet une bonne connaissance du vécu identitaire. C'est dans ce sens que nous avons introduit un groupe témoin dans le protocole, composé de médecins, dont nous proposons de comparer les jugements identitaires à ceux exprimés par les patients eux-mêmes.

## 1.2. Elaboration du protocole

La question transversale de ce protocole est la suivante : peut-on rendre compte du vécu identitaire de ces patients grâce à un concept d'identité qui rapporterait moins la continuité de leur expérience à la préservation de leurs fonctions mentales, comprises comme déterminantes face à un corps d'importance secondaire, qu'à leur expérience justement en ce qu'elle est corporelle et subjectivement signifiante en première personne ?

Ce travail soulèvera donc trois interrogations théoriques :

- Quelle importance faut-il reconnaître au corps dans les jugements identitaires ?
- Quelle importance faut-il reconnaître à l'investissement significatif dans les jugements identitaires ?
- L'analyse en première personne du vécu identitaire correspond-elle à son analyse en troisième personne ?

Compte tenu des problèmes de communication spécifiques aux patients LIS, le protocole a été construit de manière à faciliter la passation pour les patients. Cette

---

<sup>736</sup> DEMERTZI, A., SCHNAKERS, C., LEDOUX, D., CHATELLE, C., BRUNO, M-A., VANHAUDENHUYSE, A., BOLY, M., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2009), Different beliefs about pain perception in the vegetative and minimally conscious states: a European survey of medical and paramedical professionals, *Progress in Brain Research*, 177: 329-338.

exigence a déterminé la forme du test : plutôt que d'interroger ouvertement les patients sur leur vécu identitaire, ce qui aurait exigé de longs développements propres à décourager bon nombre de patients déjà soumis à de nombreux protocoles dans le cadre de leur participation à des recherches, nous avons choisi de présenter notre investigation du vécu identitaire sous la forme d'un questionnaire à réponses fermées. Ainsi, nous avons sélectionné 15 propositions, auxquelles les patients doivent répondre selon leur degré d'approbation. Chaque réponse correspond à un nombre de clignements de paupières, conformément au code communicationnel le plus aisé.

Notre questionnaire se compose de 15 items (cf. Tableau 1), qui se répartissent en trois groupes de cinq items, interrogeant chacun une des trois dimensions de l'identité explorées : représentation globale (A), importance du corps (B) et importance de la signification subjective (C).

La première partie de notre questionnaire (A : représentation globale) interroge la dimension plastique du vécu identitaire, non plus dans sa dimension temporelle – comme dans notre expérimentation à partir de la maladie d'Alzheimer – mais dans sa dimension corporelle. Nous testons ici notre thèse selon laquelle l'identité consiste en une relation dynamique au corps propre – plutôt qu'en un fondement ontologique immuable – de sorte que l'expérience identitaire repose sur un vécu corporel symbolique (subjectif) qui peut fort bien s'éloigner de l'histoire étiologique (objective) du patient. En d'autres termes, malgré l'ampleur du handicap résultant d'un LIS, certains patients peuvent exprimer un vécu identitaire continu avant et après l'accident : à leurs yeux, ils sont restés eux-mêmes, bien qu'un peu différents. D'autres patients, au contraire, vont structurer leur vécu identitaire autour de la rupture que constitue l'accident et témoigner d'une véritable fracture identitaire : ils ne se reconnaissent plus, comme s'ils étaient devenus étrangers à eux-mêmes. La partie A du questionnaire propose donc aux patients d'évaluer leur vécu identitaire sur une échelle à quatre niveaux, allant de rupture identitaire totale à continuité identitaire totale. Nous étudierons ici comment les sujets contrôlé évaluent en troisième personne le vécu identitaire des patients et si l'orientation générale des réponses des deux groupes concorde.

Dans la seconde partie du questionnaire (B : importance du corps), nous interrogeons la qualité de la relation au corps propre chez les patients LIS. Parce qu'il implique une perte totale de la motricité, le LIS place le patient dans une situation extrême concernant le rapport à son corps puisque celui-ci ne fonctionne plus comme l'outil traditionnel de la volonté : il ne suffit plus de vouloir lever son bras pour pouvoir le faire. Dans une conception dualiste de l'identité, telle qu'elle semble encore imprégner la psychologie du sens commun (Demertzi *et al.*, 2009<sup>737</sup>), cette rupture entre la vie mentale et l'effectuation physique devrait autoriser une continuité identitaire au nom de la préservation des fonctions cognitives. En effet, dans le LIS, seul le corps est dégradé tandis que les fonctions cognitives, dont la mémoire autobiographique, sont préservées. Une conception dualiste faisant primer l'esprit sur le corps, conduirait à penser que l'image du corps peut être vécue de façon très négative sans que cela influe nécessairement sur le vécu identitaire reposant, lui, sur l'activité intacte de l'esprit. Au contraire, dans la conception de l'identité corporelle que nous avons proposée, un vécu négatif du corps propre devrait correspondre à une évaluation négative du vécu identitaire global (profil attendu à la partie A : rupture identitaire). La seconde hypothèse directrice de ce travail est donc que le corps joue un rôle absolument majeur dans la constitution de l'identité personnelle et que la rupture corps-esprit, lorsqu'elle se produit, ne se fait pas du tout à l'avantage de la pensée comme la tradition philosophique pourrait le penser de façon théorique, mais que le corps, même dans une situation de handicap majeur, continue de déterminer le vécu identitaire.

Cependant, il faut préciser que la coupure corps-esprit n'est pas totale dans le LIS : les différentes sensations physiques sont le plus souvent préservées (*bottom-up*), seuls les mouvements volontaires (*top-down*) sont bloqués, de sorte que s'il y a effectivement un repli corps vers une pensée pure, il faut d'avantage le comprendre comme fruit du désinvestissement de l'action devenue impossible – ce qui correspond au premier critère de l'identité corporelle que nous avons retenu du chapitre 7, à savoir l'agentivité – plutôt que comme absence de stimulation sensorielle. Par ailleurs, les afférences visuelles et auditives restent présentes, renforçant la représentation du corps propre. Puisque le corps

---

<sup>737</sup> DEMERTZI, A., LIEW, C., LEDOUX, D., BRUNO, M-A., SHARPE, M., LAUREYS, S., ZEMAN, A. (2009), Dualism persists in the science of mind, *Annals of New York Academy of Sciences*, 1157: 1-9.

continue de se faire sentir bien qu'il refuse d'agir, c'est donc la conception du corps comme intermédiaire nécessaire à l'action volontaire qui est ici mise à l'épreuve : quel impact la perte de cette modalité d'interface avec le monde a-t-elle sur la constitution et le maintien de mon identité ? Peut-on se passer du corps agissant en s'appuyant sur la pensée ? En se référant à la théorie cartésienne<sup>738</sup>, on pourrait dire que, dans le LIS, les mécanismes physiologiques qui ne dépendent que de la disposition des organes suivent leur cours mais que les mouvements volontaires, ceux qui marquent précisément l'engagement du sujet dans l'action et par suite son identité comme proprement humaine, ont disparu. Or, pour Descartes, se priver des mouvements volontaires, c'est réduire *l'homme réel* à une « machine de terre »<sup>739</sup>, ce que précisément il récuse. Le LIS semble donc offrir une situation particulièrement cruciale sur la question de l'identité et du corps-agissant. L'évaluation de l'importance du corps dans le maintien du vécu identitaire constitue ainsi la deuxième modalité de notre étude. La philosophie dualiste prédit que la représentation du corps et celle de l'identité ne seront pas corrélées et que les patients pourront avoir un vécu négatif de leur corps handicapé et un vécu identitaire continu et satisfaisant, grâce à la préservation de leurs capacités cognitives. Nous proposons donc de tester empiriquement cette conception de l'identité en testant la corrélation entre la représentation du corps et celle de l'identité chez les patients LIS, ainsi que sa prédiction par des sujets contrôle.

Dans la troisième partie du questionnaire (C : importance de la signification subjective), nous tentons d'évaluer quantitativement l'investissement psychologique symbolique du sujet dans son identité présente. A quel point se reconnaît-il dans son identité corporelle accidentée ? Cette identité fait-elle sens à ses yeux, c'est-à-dire : lui permet-elle de s'y reconnaître et, si oui, à quel point ? Ce dernier facteur, dont nous souhaitons évaluer l'importance pour le maintien de l'identité personnelle des patients LIS, a été encore moins conceptualisé par les théoriciens de l'identité, aussi bien philosophes que neuroscientifiques, parce qu'il met l'accent sur deux éléments de l'identité inaccessibles en troisième personne, à savoir le vécu subjectif du patient et ce qui fait sens à ses yeux. Alors que les soignants répondent généralement qu'ils

---

<sup>738</sup> Voir notamment : *Traité de l'homme*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, pp.814-5 ; *Principes de la philosophie*, §190 ; *Lettre à Regius de Janvier 1642*, in G. RODIS-LEWIS, *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1959.

<sup>739</sup> DESCARTES, R. (1648), *Traité de l'homme*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.815.



souhaiteraient ne pas être réanimés en cas de LIS quand on les interroge, les patients au contraire revendiquent le plus souvent une vie qui s'est modifiée mais qui a su conserver son sens à leurs yeux (Lulé *et al.*, 2009<sup>740</sup> ; Bruno *et al.*, 2011<sup>741</sup>). Si l'on cherche à analyser les fondements de cette « significativité » de la vie quotidienne, on peut se demander si ce n'est pas justement la capacité à se reconnaître dans ses choix, à continuer d'exprimer sa personnalité, autrement dit la persistance de l'identité personnelle, qui permet au patient de se sentir investi dans sa vie plutôt que de la subir. On mobilise alors l'autre modalité de l'identité corporelle que nous avons choisi de retenir du chapitre 7, à savoir l'aspect phénoménal d'une identité symbolique qui fait sens pour le sujet psychologique. Selon cette dimension de l'identité, malgré la perte de la motricité et du corps-agissant, on peut maintenir un investissement de sens qui rend le patient véritablement acteur d'une vie qu'il peut dès lors s'approprier et reconnaître comme sienne.

Enfin, la perspective globale de ce travail étant d'étudier le vécu identitaire de ces patients en première personne, nous tenterons de dégager la spécificité de la connaissance de l'identité en première personne par rapport à la connaissance en troisième personne qu'en ont les scientifiques qui soignent ou étudient le LIS. Nous avons donc intégré un groupe témoin au protocole pour confronter ces deux perspectives. Le concept d'identité, tel qu'il est conceptualisé en troisième personne, rend en effet difficile de penser qu'un changement objectif aussi important dans la vie d'un patient puisse ne pas affecter la continuité de l'investissement significatif. Nous proposons de comparer le jugement identitaire des patients LIS après l'accident à celui d'un groupe témoin constitué de sujets sains, médecins à l'hôpital, à qui on demande de se mettre dans la position d'un patient LIS afin d'estimer si l'approche en troisième personne est réellement pertinente sur la conceptualisation des changements identitaires. La psychologie distingue deux postures épistémiques dans ce genre d'investigation : soit on demande aux sujets du groupe contrôle une prise de perspective (et dans ce cas, on leur demande d'imaginer ce qu'une

---

<sup>740</sup> LULÉ, D., ZICKLER, C., HÄCKER, S., BRUNO, M-A., DEMERTZI, A., PELLAS, F., LAUREYS, S., KÜBLER, A. (2009), Life can be worth living in locked-in syndrome, *Progress in Brain Research*, 177: 339-351.

<sup>741</sup> BRUNO, M-A., BERHEIM, J., LEDOUX, D., PELLAS, F., DEMERTZI, A., LAUREYS, S. (2011), A survey on self-assessed wellbeing in a cohort of chronic locked-in syndrome patients: happy majority, miserable minority, *British Medical Journal*, à paraître.

tierce personne répondrait au questionnaire dans telle situation), soit on leur demande une mise en situation (auquel cas on leur demande d'imaginer qu'ils sont eux-mêmes dans une situation donnée pour répondre au questionnaire). C'est cette dernière posture qui sera privilégiée ici afin de placer les deux groupes en situation d'investigation de leur propre subjectivité. La dénomination de cette perspective comme « en troisième personne » est donc une approximation qui désigne l'infranchissable ligne séparant le médecin du patient concernant le jugement identitaire propre au LIS.

<b>L'accident et moi (Partie A)</b>	Tout à fait d'accord	D'accord	Pas d'accord	Pas du tout d'accord
Ma vie s'est arrêtée le jour de l'accident	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Je suis resté(e) la même personne	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
J'ai revu mes priorités (amis, valeurs morales...)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Malgré le handicap, mes choix d'aujourd'hui reflètent ma personnalité	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Mon caractère a changé, parfois je ne me reconnais plus	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

<b>Mon corps et moi (Partie B)</b>	Tout à fait d'accord	D'accord	Pas d'accord	Pas du tout d'accord
Mon corps m'est devenu étranger, ce n'est plus moi	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
On peut se passer du corps tant que l'esprit fonctionne	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Je ne me reconnais plus dans mon visage	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Je me suis réapproprié mon corps autrement	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Je suis prisonnier de mon corps : le vrai « moi » est à l'intérieur	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

<b>Ma vie et moi (Partie C)</b>	Tout à fait d'accord	D'accord	Pas d'accord	Pas du tout d'accord
Je me sens dépossédé de ma vie	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
J'ai une vie intérieure plus riche, je me connais mieux	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
J'ai gardé ma place dans les relations familiales et/ou amicales	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Je suis acteur de ma vie même si j'agis indirectement (ordinateur, synthèse vocale...) et plus directement par mon corps	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Dans l'ensemble, les choses que je fais aujourd'hui ont plus de sens qu'avant	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Tableau 1 : Questionnaire

### 1.3. Méthodologie

La difficulté méthodologique majeure de ce protocole expérimental consiste en l'application pratique de l'ambition épistémologique qui a été la nôtre depuis le début de ce travail, à savoir la tentative de penser ensemble le vécu phénoménal de l'identité du sujet psychologique (vécu subjectif) et sa conception physiologique (conceptualisation objective). De sorte qu'il va nous falloir trouver le moyen d'interroger le vécu qualitatif des patients LIS à l'aide d'un outil d'analyse nécessairement quantitatif. Il s'agit d'une véritable difficulté méthodologique, qui justifie que notre protocole soit auto-développé et qu'il ne soit pas encore standardisé. Il n'existe pas de questionnaire ciblant spécifiquement le vécu identitaire comme vécu corporel et psychologiquement significatif pour les patients cérébro-lésés. De sorte que nous avons dû procéder à une élaboration théorique du questionnaire, guidée par le renouvellement du concept d'identité corporelle vécue tel que nous l'avons proposé jusqu'ici. Méthodologiquement, nous suivons là l'intuition, développée en première partie, d'une co-constitution des concepts épistémologiques par une dialectique entre les élaborations purement conceptuelles et leur confrontation à des situations empiriques.

Nous nous sommes appuyés, dans l'élaboration du questionnaire, sur les seuls questionnaires standardisés ciblant un vécu subjectif existants, c'est-à-dire les tests de qualité de vie, tels qu'ils sont proposés aux patients lors de longues hospitalisations (MQOL, McGill<sup>742</sup> ; cf. Annexe 2 du dossier LIS) et le questionnaire du Groupe de Recherche Cyclotron de l'Université de Liège (cf. Annexe 3 du dossier LIS). Ces deux questionnaires interrogent le vécu qualitatif des patients. Ainsi, nous avons particulièrement retenu les items ciblant la signification psychologique vécue dans le test de qualité de vie McGill (capacité à percevoir un sens dans sa vie, expérience subjective d'un état émotionnel de bien-être ou de mal-être, satisfaction dans la relation à soi-même, degré d'investissement psychologique dans les relations personnelles et vécu qualitatif de ces relations).

---

<sup>742</sup> COHEN, S.R., MOUNT, B.M., STROBEL, M.G., BUI, F. (1995), The McGill Quality of Life Questionnaire: a measure of quality of life appropriate for people with advanced disease. A preliminary study of validity and acceptability, *Palliative Medicine*, 9(3): 207-219.

Les cinq items de la partie C du questionnaire ont donc été formulés à partir de différentes sources. La littérature concernant la constitution de l'identité en psychologie du développement (Rochat, 2006<sup>743</sup>) mentionne plusieurs dimensions qui correspondent à celles que nous avons choisi de retenir : le sentiment d'agentivité par exemple, défini comme le vécu subjectif adapté à une situation dans laquelle le sujet se considère comme cause et acteur d'une action, par opposition au sentiment passif dans lequel le sujet subit l'action. Il semble en effet difficile de s'approprier une vie comme la nôtre sans avoir le sentiment régulier d'être acteur de cette suite d'événements. Les items C1 et C4 sont ainsi directement inspirés du concept d'agentivité. La dimension familiale et plus largement sociale de l'identité individuelle, explorée à travers l'item C3, est attestée à la fois en psychologie du développement et dans la dernière partie du questionnaire élaboré par le laboratoire Cyclotron du CHU de Liège en partenariat avec l'association française ALIS (cf. Annexe 3 du dossier LIS, version 2007). Enfin, parmi les tests préexistants qui cherchent à évaluer la qualité de vie des patients, c'est principalement la cinquième partie du MQOL test (cf. Annexe 2) qui a été retenue pour sa capacité à cibler l'expérience d'un sens des actions et du vécu du patient (« *degree of experienced meaning and purpose in life* »). Cet aspect de l'investissement significatif transparaît dans les items C2 et C5.

Nous avons choisi d'utiliser la méthode des échelles d'attitudes (Likert, 1932<sup>744</sup>), souvent employée en psychologie sociale. Cette méthode consiste à soumettre un certain nombre de propositions aux répondants et à leur demander de classer ces différents items, soit directement par un traitement ordinal (« classez dans l'ordre d'importance les propositions suivantes »), soit via un classement cardinal (« notez sur une échelle de  $x$  à  $y$  chacune des propositions suivantes »). Ici, on demande aux patients de répondre selon leur degré d'accord ou de désaccord avec l'item proposé sur quatre degrés : tout à fait d'accord / d'accord / pas d'accord / pas du tout d'accord.

Cette méthode propose donc d'évaluer des éléments de la représentation explorée sélectionnés au préalable : au contraire de la méthode des associations libres (« citez cinq éléments nécessaires pour construire son identité »), les répondants sont ici guidés dans

---

<sup>743</sup> ROCHAT, P (2006), *Le monde des bébés*, « Le sens du soi chez le nourrisson », Paris, O. Jacob, pp.91-103.

<sup>744</sup> LIKERT, R. (1932), A technique for the measurement of attitudes, *Archives of Psychology*, 22(140): 1-55.

les aspects explorés de la représentation. On ne pourra donc pas mettre en évidence un nouvel élément décisif à la constitution de l'identité mais seulement évaluer l'importance accordée par les répondants aux deux principaux éléments interrogés (importance du corps et signification subjective).

Pour éviter le biais d'acquiescement démontré par la littérature préexistante en psychologie sociale (Fiske, 2008<sup>745</sup>), c'est-à-dire la tendance des sujets à répondre par oui plutôt que par non aux questions, nous avons formulé les items tantôt de manière positive, tantôt de manière négative. Lorsque le jugement émis insiste sur la rupture identitaire, la note est négative (-1) et lorsque le jugement insiste sur la continuité identitaire, la note est positive (+1). Les réponses doivent donc être encodées (transformation des réponses 1 « D'accord » / 2 « Pas d'accord » en -1 / +1 selon la valence de chaque item) pour former un profil de réponse cohérent. Cet encodage aboutit à un score partiel (total des notes obtenues aux cinq items de chaque dimension interrogée : A, B et C) et à un score total (total des notes sur quinze).

Une question redondante (8 : « Dans le milieu familial, je maintiens un rôle qui répond à mes besoins et aux besoins des membres de ma famille ») a été placée dans l'étude de qualité de vie proposés aux patients par le Groupe de Recherche Cyclotron de l'Université de Liège, afin de tester la cohérence des réponses d'un questionnaire à l'autre, de façon aléatoire sur l'item C3.

## **2. Passation des tests**

### **2.1. Population**

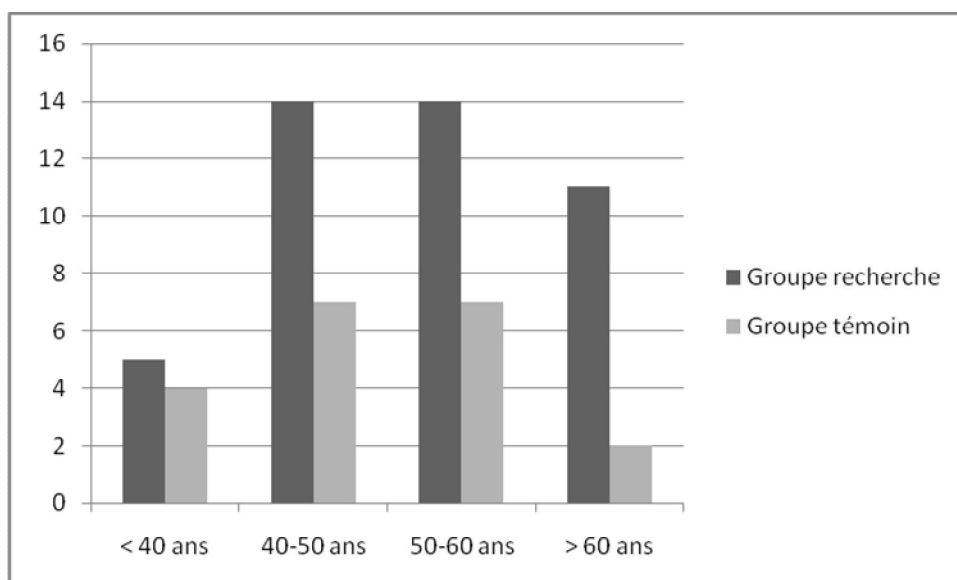
Notre population totale se compose de 64 répondants (20 femmes, 44 hommes), répartis en deux groupes (44 patients, 20 sujets contrôles) statistiquement comparables selon l'âge et le sexe.

---

<sup>745</sup> FISKE, S.T. (2008), *Psychologie sociale*, 2 « Méthodes scientifiques pour l'étude des êtres humains en interaction », Paris, De Boeck, p.98.

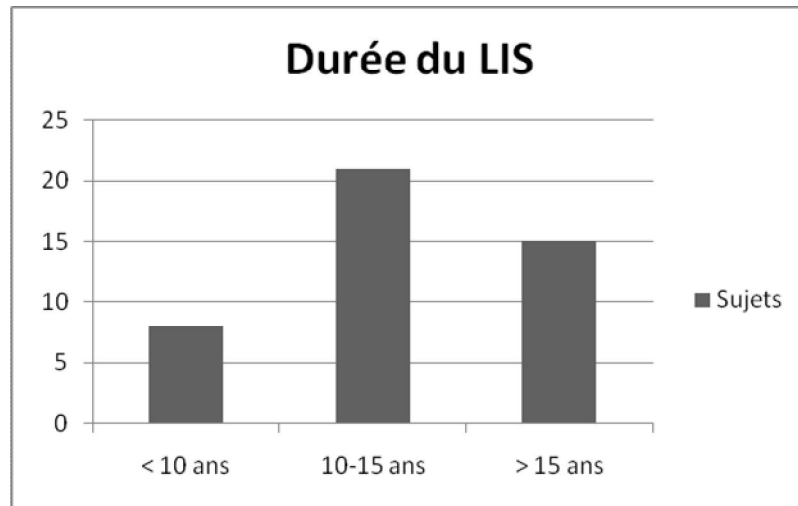
Notre groupe recherche se compose de 44 patients LIS (14 femmes et 30 hommes), âgés de 27 à 75 ans (âge moyen de 53 ans, +/- 11 ans), avec la répartition suivante (cf. Graphe 1) : 5 patients âgés de moins de 40 ans, 14 patients âgés de 40 à 50 ans, 14 patients âgés de 50 à 60 ans et 11 patients âgés de plus de 60 ans.

Le groupe témoin se compose de 20 médecins travaillant dans des services hospitaliers (6 femmes et 14 hommes), âgés de 26 à 64 ans (âge moyen de 48 ans, +/- 10 ans), avec la répartition suivante (cf. Graphe 1) : 4 médecins âgés de moins de 40 ans, 7 médecins âgés de 40 à 50 ans, 7 médecins âgés de 50 à 60 ans et 2 médecins âgés de plus de 60 ans.



Graph 1 : Répartition de la population par âge

Tous les patients sont membres de l'association ALIS ([www.alis-asso.fr](http://www.alis-asso.fr)) qui regroupe la plupart des familles de malades recensés en France. La durée du LIS depuis l'accident a été relevée (moyenne = 14 ans, +/- 5 ans ; cf. Graphe 2) : il est inférieur à 10 ans pour 8 patients ; compris entre 10 et 15 ans pour 21 patients et supérieur à 15 ans pour 15 patients. D'autres informations ont été recueillies comme le niveau d'étude (primaire, collège, lycée, université), le niveau de parole conservé (son, mot, phrase) et la représentation onirique du patient (se voit-il handicapé ou non en rêve ?), sans se révéler significatives à l'analyse des résultats.



Graphe 2 : Temps écoulé depuis l'accident

Pour le groupe témoins, plusieurs informations ont également été recueillies sans se révéler significatives lors de l'analyse des résultats : niveau d'études, profession et contact préalable avec un patient LIS. Tous sont allés à l'université. Les professions représentées sont les suivantes : 5 gériatres, 6 neurologues, 6 psychologues, 2 kinésithérapeutes et 1 cardiologue. Sept praticiens sur les vingt (soit 35%) avaient déjà rencontré un patient LIS.

## 2.2. Procédure

Pour des raisons d'éloignement géographique (les patients étant le plus souvent à domicile dans toute la France) et de difficultés à faire déplacer les patients, le questionnaire a été passé en situation d'auto-évaluation grâce au courrier régulier de l'association. Il faut souligner l'habitude de ces patients à s'auto-évaluer puisque l'équipe du Cyclotron du CHU de Liège procède de cette manière depuis plusieurs années. Les consignes et la situation ne posaient donc pas de problème d'appréhension aux répondants. Le test est donc passé en l'absence de l'expérimentateur pour le groupe recherche : chaque répondant remplit le questionnaire à l'aide du soignant ou du référent familial le plus proche. Un code accessible à tous les patients permet de valider la réponse choisie parmi quatre possibilités : conformément aux bases de langage codé spécifique au LIS, chaque réponse correspond à un nombre de clignement de paupières. L'aidant est informé qu'il ne doit pas interférer dans les choix du patient. Les résultats seront mis à

disposition des patients qui le souhaitent. La consigne était la suivante : « *Notez les affirmations suivantes selon qu'elles vous correspondent tout à fait, plutôt bien, plutôt mal ou pas du tout. Les réponses sont notées de 1 à 4 en partant de la gauche. Pour répondre « Tout à fait d'accord », clignez 1 fois ; pour « D'accord », clignez 2 fois ; pour « Pas d'accord », clignez trois fois ; pour « Pas du tout d'accord », clignez quatre fois. »*

Pour le groupe contrôle (médecins), le test est passé en présence de l'expérimentateur après une brève présentation du LIS : « Le locked-in syndrome (syndrome d'enfermement) est caractérisé par la présence d'une ouverture volontaire des paupières, des capacités cognitives relativement intactes, une aphonie ou hypophonie sévère, une quadriplégie ou quadriparesie et une communication basée principalement sur les mouvements oculopalpebraux. L'étiologie la plus commune du LIS est une pathologie vasculaire, soit une occlusion de l'artère basilaire, soit une hémorragie pontique. » (*American Congress of Rehabilitation Medicine, 1995 ; Bruno et al., 2008<sup>746</sup>*). On demande aux sujets du groupe contrôle de répondre au questionnaire en imaginant qu'ils sont eux-mêmes LIS avec la consigne suivante : « *Imaginez que vous soyez atteint du locked-in syndrome, comment répondriez-vous aux questions suivantes ?* ».

### 2.3. Variables et Hypothèses opérationnelles

La variable indépendante de notre expérience est la rupture-continuité identitaire, à trois modalités (accident, corps et signification).

Nos hypothèses opérationnelles sont les suivantes :

- ⇒ H1 : Si le questionnaire interroge bien un seul et même objet, alors on devrait observer une corrélation entre le score A et la moyenne des scores B et C.
- ⇒ H2 : Si l'appropriation du corps est un élément important du jugement d'identité, alors on devrait observer une forte corrélation entre le score partiel A (évaluation identitaire globale) et le score partiel B (importance du corps).

---

<sup>746</sup> BRUNO, M.A., PELLAS, F., SCHNAKERS, C., VAN EECKHOUT, P., BERNHEIM, J., PANTKE, K-H., DAMAS, F., FAYMONVILLE, M.E., MOONEN, G., GOLDMAN, S., LAUREYS, S. (2008), Le locked-in syndrome, la conscience emmurée, *Revue Neurologique*, 164: 322-335.



- ⇒ H3 : Si se reconnaître dans sa vie est un élément important du jugement d'identité, alors on devrait observer une forte corrélation entre le score partiel A (évaluation identitaire globale) et le score partiel C (signification subjective).
- ⇒ H4 : Si l'identité personnelle se connaît plus précisément en première personne qu'en troisième personne, alors on devrait observer une différence statistique entre les scores des groupes recherche et témoin.

### **3. Résultats**

#### **3.1. Analyse des résultats**

N'ont pas été pris en compte les questionnaires des répondants ayant laissé plus d'une question sans réponse. Lorsqu'une seule question a été laissée sans réponse, elle n'a pas été comptée dans l'analyse.

Sur les 168 questionnaires distribués aux patients LIS, 53 ont été retournés (taux de réponse 32%). 9 questionnaires ont été exclus des résultats pour réponses manquantes. Sur les 20 questionnaires distribués aux sujets du groupe contrôle, 20 ont été retournés (taux de réponse 100%). Aucun n'a été exclu de l'analyse des résultats.

Pour éviter un biais d'acquiescement, les items ont été formulés de manière à présenter tantôt positivement, tantôt négativement la continuité identitaire. Par exemple, pour la partie A : « Je suis resté le même » (présentation positive) vs « Mon caractère a changé, je ne me reconnais plus » (présentation négative). Si le répondant valorise une identité en rupture, il devra encoder inversement ces deux items (« pas d'accord » pour le premier et « d'accord » pour le second) pour constituer un profil de réponse cohérent ; inversement, si le patient valorise une identité en continuité. Les réponses données par les patients (1, 2, 3 ou 4) ont donc été encodées par la suite selon le code suivant : de -2 pour un profil de réponse « Rupture » à +2 pour un profil de réponse « Continuité » (cf. grille d'analyse présentée dans l'Annexe 1 du dossier LIS). Dans l'analyse des données, nous avons regroupé les degrés deux à deux, constituant ainsi un seul profil identitaire en rupture (noté -1) et un seul profil identitaire en continuité (noté +1).

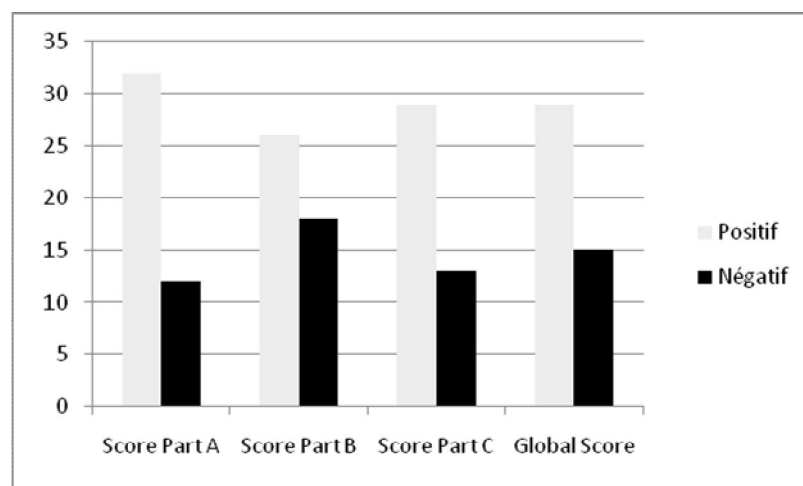
Trois scores partiels de -5 à +5 (A, B, C), puis un score total de -15 à +15, ont ainsi pu être calculés. C'est à partir de ces quatre scores que les corrélations seront étudiées.

Les résultats des analyses de corrélation (Tau de Kendall) et du Chi 2 ont été analysés en utilisant le logiciel SPSS (version 14) et considérés significatifs à  $p < 0.05$ .

### 3.1.1. Des prédictions du groupe témoin plus négatives que le vécu des patients

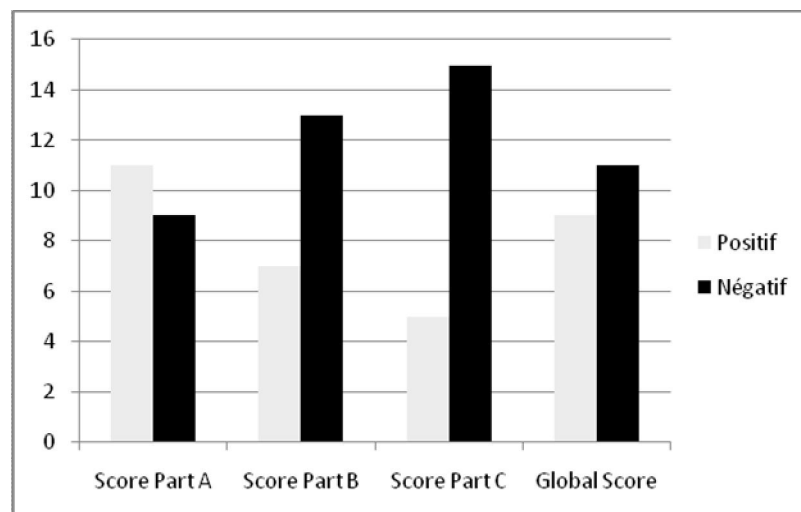
Afin de définir le profil identitaire général de nos groupes, une analyse statistique descriptive a été réalisée à partir des quatre scores. Pour chaque groupe, on a comparé la proportion de répondants ayant des scores positifs (continuité identitaire) et des scores négatifs (rupture identitaire).

Pour le groupe recherche, l'analyse du score global (cf. TT, Graphe 1) indique que 66% des patients LIS rapportent un vécu identitaire continu (29 positifs contre 15 négatifs). Le score global moyen est de +3 (+/-7) : il est donc **positif**, toutes dimensions confondues. La répartition et la distribution des scores sont rapportées dans les figures 1 et 2 : 25% des répondants obtiennent un score compris entre -9 et -3 ; 50% des répondants se situent entre -3 et 8 ; 25% des répondants ont un score compris entre 9 et 15. La majorité des patients du groupe recherche a donc un profil identitaire en continuité.



Graphe 1 : Répartition des Profils (Groupe recherche)

Pour le groupe témoin, l'analyse du score global (cf. TT, Graphe 2) indique que 45% des sujets contrôle prédisent un vécu identitaire continu (9 positifs contre 11 négatifs). Le score global moyen est de -1 (+/-6) : il est donc **négatif**, toutes dimensions confondues. La répartition et la distribution des scores sont rapportées dans les figures 1 et 2 : 25% des répondants obtiennent un score compris entre -13 et -5 ; 50% des répondants se situent entre -5 et 3 ; 25% des répondants ont un score compris entre 3 et 9. La majorité des médecins prédit donc un profil identitaire en rupture, contraire aux réponses des patients LIS.



Graphe 2 : Répartition des Profils (Groupe témoin)

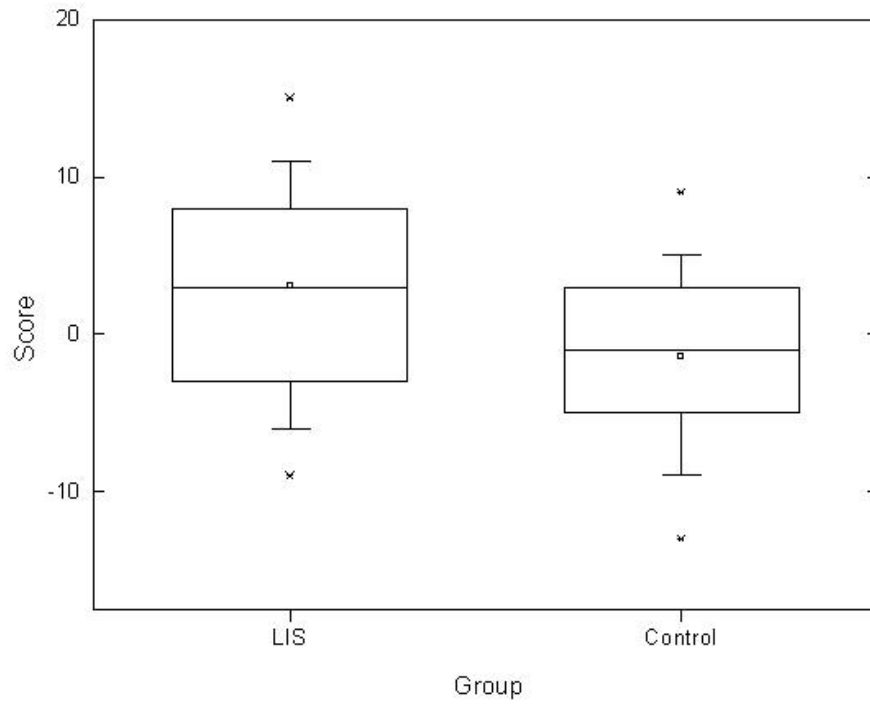


Figure 1 : Répartition des scores totaux par groupe

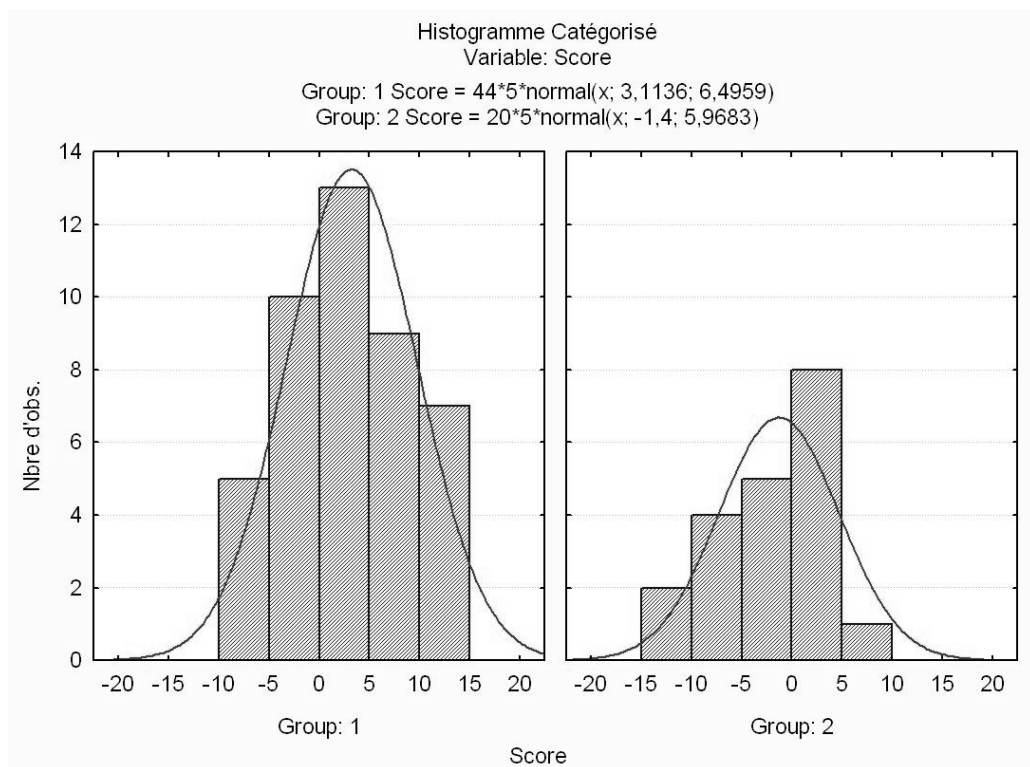
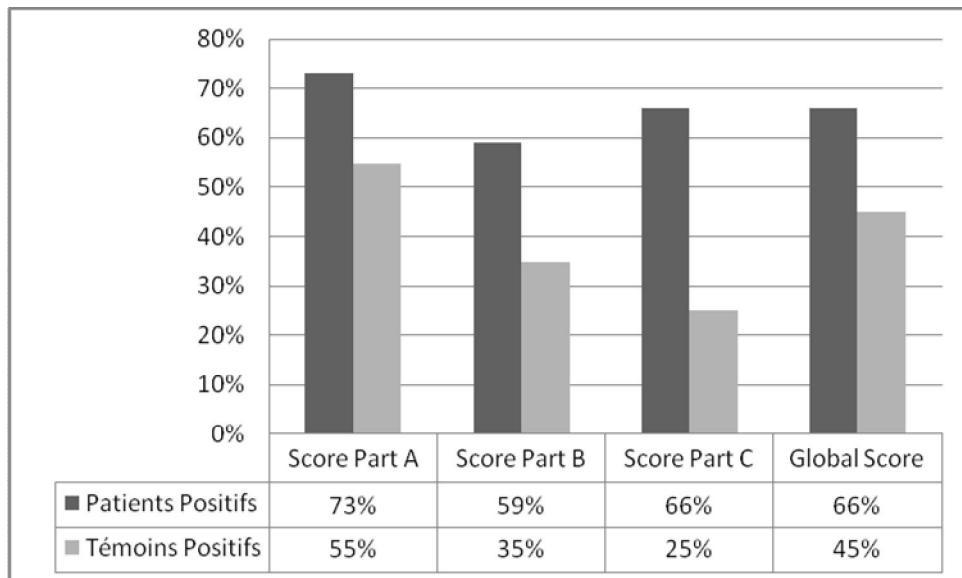


Figure 2 : distribution des scores totaux des deux groupes (Groupe 1 : recherche ;  
Groupe 2 : témoin)

On remarque (cf. Graphe 3) que les prédictions du groupe témoins sont beaucoup plus négatives en ce qui concerne la partie B (importance du corps) et la partie C (signification subjective) que les réponses effectivement données par les patients LIS. Il faudra mesurer cette différence pour savoir si elle atteint un seuil de significativité statistique.



Graphe 3 : Comparaison des profils des deux groupes

### 3.1.2. Fiabilité du questionnaire

La question redondante avait pour but de tester la cohérence des répondants du groupe recherche sur un item choisi au hasard afin de s'assurer que les réponses ne soient pas seulement aléatoires. La même question était posée dans notre questionnaire et dans celui du groupe Cyclotron. Le coefficient de corrélation entre les scores obtenus aux deux questionnaires à cet item est significatif avec le Tau de Kendall ( $t=0.30$ ,  $p<0.05$ ). Cela signifie que les patients LIS ont répondu de la même manière à cet item dans les deux questionnaires. D'après cette question redondante, on peut donc estimer que les répondants ont fourni des réponses cohérentes et révélatrices d'une prise de position réfléchie du sujet.

Pour tester l'hypothèse H1 qui interroge l'homogénéité du questionnaire, une mesure de corrélation a été réalisée entre le score partiel A et la moyenne des scores B et C. Si le questionnaire interroge une seule et même notion d'identité, les réponses

interrogeant des aspects particuliers du vécu identitaire (partie B et partie C) devraient être corrélées avec l'évaluation globale du vécu identitaire (partie A). Le coefficient de corrélation entre le score de la partie A et la moyenne des scores des parties B et C du questionnaire est très significatif avec le Tau de Kendall ( $t=0,36$ ,  $p<0.01$ ). Cela signifie que la corrélation entre les deux facteurs atteint un seuil de significativité statistique : on peut affirmer que les deux facteurs sont corrélés avec moins de 0,1% de risque d'erreur. C'est-à-dire qu'un répondant ayant un score très positif à la partie A du questionnaire (vécu identitaire positif) aura très probablement aussi un score positif aux deux autres parties (corps propre reconnu et signification subjective positive). D'après cette mesure, on peut considérer que l'ensemble du questionnaire donne un reflet assez fidèle du vécu identitaire subjectif du patient. Les conditions pour une analyse de variance paramétrique étant respectées, une seconde mesure a pu être réalisée. Elle confirme qu'il n'existe pas d'effets de la partie du questionnaire ; les scores aux parties A, B, C et score total sont équivalents :  $F(3,186)=0.09$ . L'hypothèse H1 est donc confirmée.

### **3.1.1. Confirmation du rôle du corps propre et de la signification subjective du corps dans le vécu identitaire**

Pour tester l'hypothèse H2, qui prévoit un effet de l'appropriation du corps dans l'évaluation globale de l'identité, une mesure de corrélation a ensuite été réalisée entre le score partiel A (évaluation globale) et le score partiel B (importance du corps). Le coefficient de corrélation est significatif avec le Tau de Kendall ( $t=0.30$ ,  $p<0.05$ ). On observe donc bien une corrélation entre la représentation du corps et celle de l'identité globale. Ainsi, les répondants qui se reconnaissent dans leur corps considèrent aussi avoir une identité continue malgré l'accident tandis que les répondants qui rejettent leur corps paralysé tendent à répondre en valorisant un profil de rupture identitaire. Le corps semble donc être un composant majeur de la constitution du sentiment identitaire et un bon prédicteur du sentiment identitaire du patient.

Pour tester l'hypothèse H3, qui prévoit un effet de l'investissement significatif dans l'évaluation globale de l'identité, une mesure de corrélation a également été réalisée entre le score partiel A et le score partiel C. Le coefficient de corrélation est significatif avec le Tau de Kendall ( $t=0.29$ ,  $p<0.05$ ). On observe donc bien une corrélation entre le

sentiment subjectif que notre vie garde du sens et le jugement de continuité identitaire. Malgré les changements d'apparence, la perte des capacités motrices et la perte d'autonomie qui contribuent à la lourdeur du handicap, les patients qui conservent un investissement significatif dans leurs choix de vie présentent également un vécu identitaire axé sur la continuité. En revanche, les patients qui considèrent subir la vie que l'accident leur a imposée présentent un vécu identitaire axé sur la rupture. On peut en déduire que le vécu identitaire global dépend de la signification identitaire éprouvée subjectivement par le patient.

### **3.1.2. Une différence significative entre la première et la troisième personne**

Pour tester l'hypothèse H4, qui prédit une différence statistique entre les réponses du groupe témoin et celles du groupe recherche, une analyse à deux niveaux a été réalisée pour préciser la différence observée plus haut de façon descriptive entre les scores des deux groupes. On a d'abord réalisé une mesure de corrélation entre les scores partiels (A, B, C) et globaux des deux groupes afin de déterminer si l'approche en première et en troisième personne étaient statistiquement concordantes, ce qui infirmerait l'hypothèse d'une différence significative entre le vécu identitaire en première personne et sa connaissance en troisième personne. Puis on a réalisé une mesure de différence entre les scores partiels et le score total des deux groupes, afin de déterminer si l'approche en première et en troisième personne étaient statistiquement divergentes, ce qui confirmerait notre hypothèse H4. En effet, l'analyse de variance paramétrique indique qu'il existe un effet du groupe ; il y a une différence entre les deux groupes de participants et cela indépendamment de la partie du questionnaire :  $F(1,62) = 6.97, p = 0.01$ . Il nous faut donc préciser cet effet.

Dans un premier temps, nous avons comparé les scores globaux des deux groupes. L'analyse descriptive démontrait une tendance du groupe contrôle à donner des réponses globalement plus négatives que celles du groupe recherche. Le calcul de corrélation confirme l'absence de corrélation significative entre ces deux scores. Nous avons donc cherché à déterminer si les deux scores étaient statistiquement différents. Une première mesure, le test du Chi2, permet d'affirmer que les prédictions plus négatives du groupe

témoins sont significativement différentes du témoignage en première personne des patients LIS ( $\chi^2(1)=3.8$ ,  $p=0.048$ , cf. Figure 3). Les conditions pour une analyse de variance paramétrique étant respectées, une seconde mesure de différence entre les scores globaux obtenus par les deux groupes a pu être réalisée. Les résultats confirment la différence statistique entre les scores globaux des deux groupes ( $t(62)=2.64$ ,  $p=0.01$ ). Au niveau global, les réponses données en première et en troisième personnes sont donc significativement différentes : l'hypothèse H4 est vérifiée.

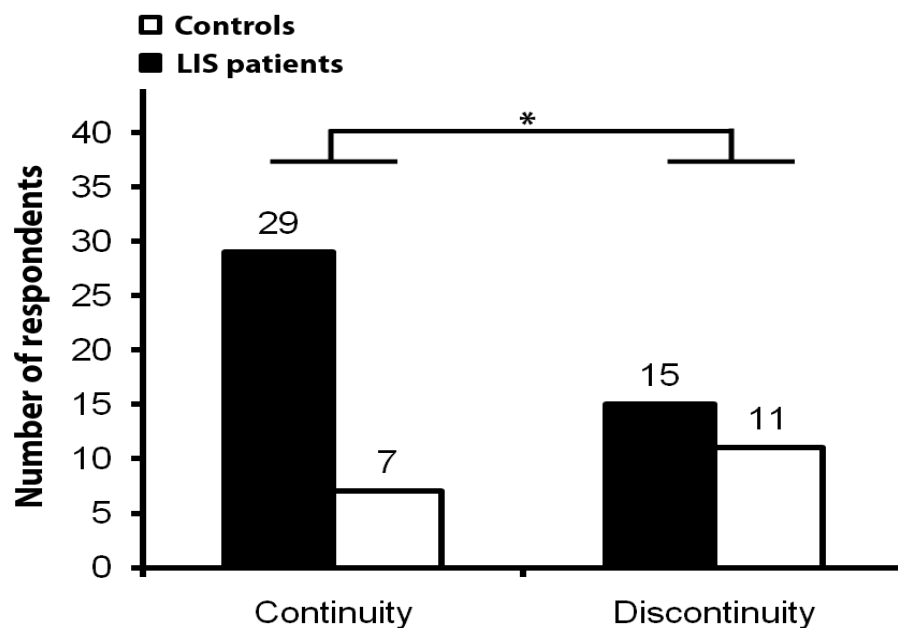


Figure 3 : Une différence de prédiction significative sur le score global

Les mêmes mesures ont été réalisées pour chaque partie du questionnaire afin de déterminer pour quelles dimensions les réponses des deux groupes diffèrent le plus.

Pour la partie A du questionnaire, on n'observe aucune corrélation significative entre les réponses des deux groupes. L'anova (analyse de variance) ne permet pas non plus de conclure à une différence significative des deux groupes mais seulement à une tendance divergente ( $t(62)=1.67$ ,  $p=0.09$ ). Cela signifie que la différence des scores est présente sans atteindre le seuil de significativité statistique. A partir de nos données, il n'est donc pas possible d'infirmer ou de confirmer notre hypothèse H4 pour la partie A du questionnaire. Néanmoins, la présence d'une tendance suggère qu'une différence significative pourrait apparaître sur un échantillon de population plus large.



Pour la partie B du questionnaire, l'analyse descriptive avait montré une différence entre les scores des deux groupes, avec des réponses plus négatives du groupe contrôle. On n'est donc pas surpris de n'observer aucune corrélation significative entre les réponses des deux groupes. En revanche, l'anova infirme qu'il existe une différence significative entre les réponses des deux groupes à cette partie du questionnaire ( $t(62)=0.76$ ,  $p=0.44$ ). L'hypothèse H4 est donc rejetée sur la partie B du questionnaire. Cependant, si les réponses des deux groupes à cette partie du questionnaire ne sont pas significativement divergentes, elles ne sont pas non plus corrélées. De sorte qu'on ne peut pas dire que les réponses données en première et en troisièmes perspectives sont équivalentes. Là encore, un échantillon de population plus large permettrait peut-être de dégager plus précisément une relation entre les scores des deux groupes.

En revanche, pour les scores de la partie C, le coefficient de corrélation entre les réponses du groupe recherche et celles du groupe témoin est significatif avec le Tau de Kendall ( $t=-0.35$ ,  $p<0.05$ ). Il s'agit d'une corrélation négative. Cela indique que les réponses du groupe témoin (troisième personne) sont inversement corrélées avec les réponses des patients (première personne). La représentation que les répondants du groupe témoin se font de l'identité des patients LIS est donc inverse à celle des patients eux-mêmes. L'anova confirme qu'il existe une différence statistiquement très significative entre les scores des deux groupes à cette partie du questionnaire ( $t(62)=3.64$ ,  $p=0.001$ ). L'hypothèse H4 est donc vérifiée pour la partie C du questionnaire. Cela indique que, non seulement les réponses du groupe témoin sont opposées à celle du groupe recherche, mais encore que cette différence est statistiquement très significative. De sorte que l'on peut conclure de cette analyse qu'en ce qui concerne l'investissement significatif, la projection en troisième personne échoue à donner une représentation fidèle du vécu identitaire des patients LIS. Cela soulève des enjeux éthiques et encourage à approfondir la recherche du vécu du patient chaque fois que c'est possible dans la pratique thérapeutique.

### **3.1.3. Des éléments particulièrement révélateurs du vécu subjectif ?**

Afin de rechercher les items sur lesquels cette différence significative est la plus marquée, une analyse par Chi 2 a été menée item par item. De cette analyse, il ressort que les items suivants sont évalués de façon significativement différente par les deux groupes :

- B1 (« Mon corps m'est devenu étranger, ce n'est plus moi », 52% des patients LIS ont un profil en continuité contre une prédiction de 22% par les médecins ( $\chi^2 (1) = 4,6$  ;  $p = 0,03$ ) ;

- B2 (« On peut se passer du corps tant que l'esprit fonctionne », 59% des patients ont un profil en continuité contre une prédiction de 11% par les médecins ( $\chi^2 (1) = 11,9$  ;  $p < 0,001$ ) ;

- C2 (« J'ai une vie intérieure plus riche, je me connais mieux », 61% des patients ont un profil en continuité contre une prédiction de 33% par les médecins ( $\chi^2 (1) = 4$  ;  $p = 0,045$ ) ;

- C3 (« J'ai gardé ma place dans les relations familiales et/ou amicales », 82% des patients ont un profil en continuité contre une prédiction de 22% par les médecins ( $\chi^2 (1) = 10,9$  ;  $p < 0,001$ ).

Les items B1 et C2 démontrent une différence significative ( $p < 0,05$ ) tandis que les items B2 et C3 démontrent une différence très significative ( $p < 0,001$ ) entre les réponses des deux groupes. Sur ces quatre items, la connaissance du vécu identitaire en troisième personne échoue significativement à restituer la connaissance que nous donne une investigation en première personne. Il est particulièrement intéressant de remarquer que c'est précisément sur les items ciblant la théorie dualiste telle qu'elle semble subsister dans le sens commun que le vécu identitaire en première personne et sa prédiction en troisième personne diffèrent principalement.

### 3.2. Conclusion

Ce travail cherchait à évaluer empiriquement une conception de l'identité d'après laquelle (1) l'identité repose sur une continuité objective, (2) le corps est d'importance secondaire dans le vécu identitaire tant que les fonctions cognitives sont préservées et (3) la connaissance conceptuelle telle qu'elle est élaborée seulement en troisième personne est appropriée pour rendre compte du vécu identitaire. En comparaison, nous proposons d'évaluer la puissance herméneutique et thérapeutique – conformément à notre projet initial – d'une autre conceptualisation de l'identité, qui accorde au contraire un rôle

identitaire déterminant (1) au corps propre, plutôt qu'au corps objectif, (2) tel qu'il est vécu sur le plan d'une signification subjective par le sujet psychologique et (3) cela en première personne.

Le locked-in syndrome a été choisi parce qu'il représente un événement traumatique majeur pour l'identité corporelle, à la fois dans sa dimension agissante (le corps comme outil de la volonté) et dans sa signification symbolique. Si le corps est déterminant dans le vécu identitaire, on s'attend donc à ce qu'un tel changement ait des conséquences sur le vécu identitaire des patients interrogés. Nous avons cherché à déterminer si, d'un point de vue empirique, le vécu identitaire et la représentation du corps peuvent être dissociés. Ici, nous nous sommes intéressée tout particulièrement au témoignage en première personne que pouvaient nous fournir les patients sur leur expérience identitaire subjective afin de le comparer aux prédictions en troisième personne d'un groupe témoin.

Nous avons d'abord trouvé (partie A) que 73% des patients LIS ayant répondu au questionnaire rapportent un vécu identitaire continu, avant et après l'accident, malgré les changements objectifs ayant affecté leur relation au corps. D'après leur expérience, un tel changement corporel n'interdit pas de vivre une continuité identitaire. Cela confirme les résultats obtenus à propos du critère de continuité mnésique dans l'expérimentation du chapitre 5. L'identité vécue semble, d'après ces deux expérimentations, fonctionner comme une relation dynamique (par un processus d'actualisation constante) et plastique (capable d'intégrer des changements importants) à soi, à l'opposé de la définition logique de l'identité comme relation d'invariabilité à soi.

Cependant, on pourrait penser que la continuité identitaire rapportée par les patients LIS tient à la préservation de leurs capacités cognitives plutôt qu'à une adaptation de la relation au corps propre. Dans ce cas, nous aurions pu observer un vécu identitaire positif assorti d'un vécu corporel négatif. Nos résultats concernant la partie B du questionnaire permettent de rejeter cette hypothèse : les patients LIS rapportent en effet un vécu identitaire statistiquement corrélé à leur vécu corporel, si bien qu'en réalité, c'est dans l'autre sens qu'il faut considérer la détermination causale. La continuité identitaire n'est pas préservée en dépit du corps mais, et uniquement, en corrélation avec la qualité

d'appropriation du corps. De sorte que, non seulement on confirme que le corps joue un rôle important dans le vécu identitaire, mais encore on se donne les moyens statistiques de démontrer que la relation subjective au corps propre est un des éléments déterminants du jugement identitaire global des patients. Encore une fois, ces résultats confortent l'application thérapeutique qui découlait de notre premier protocole en préconisant également pour les patients LIS un renforcement des soins du corps (comme la kinésithérapie), non pas seulement à des fins de récupération des fonctions motrices mais aussi dans la perspective d'améliorer la relation à soi du patient en lui permettant de mieux s'approprier son corps handicapé. Le fait que, dans deux pathologies très différentes, notre concept d'identité vécue se révèle à la fois d'une plus grande puissance descriptive et d'un réel intérêt thérapeutique renforce sa légitimité théorique.

Enfin, les résultats de cette étude concernant la comparaison d'une approche en première personne et d'une approche en troisième personne du vécu identitaire légitime l'orientation théorique de ce travail en ce qu'il a toujours cherché à rendre compte de l'identité telle qu'elle est vécue. En effet, les réponses des deux groupes non seulement diffèrent mais sont même statistiquement opposées pour ce qui concerne la dimension la plus symbolique du vécu identitaire (partie C). Cela confirme qu'une approche qui se réduirait à la connaissance théorique de l'identité en troisième personne risquerait de manquer ce en quoi l'identité se manifeste d'abord comme un vécu identitaire. Il ne s'agit pas, pour autant, de renoncer ni à la constitution d'une connaissance objective de ce vécu identitaire ni à une conception physicaliste de l'identité au nom d'une dimension subjective irréductible. Au contraire, nous avons insisté sur la nécessité, pour une théorie opératoire de l'identité, de réunir ces deux exigences en faisant droit à l'exploration des dimensions les plus subjectives de l'identité vécue tout en les intégrant à une conceptualisation physicaliste de l'identité. On pourrait chercher, dans de futures études, à explorer spécifiquement les différents aspects suggérés ici afin de définir plus précisément dans quels domaines l'investissement significatif est le plus fortement corrélé avec le jugement global de rupture ou de continuité identitaire. Les résultats obtenus par les répondants à cette partie du questionnaire montrent en effet que l'indice d'investissement significatif est très lié au jugement global du vécu identitaire donné par le patient : l'identité personnelle est mieux conservée si le vécu présent du patient fait sens à ses yeux, malgré le degré d'adaptation nécessaire. Là encore, il semble donc qu'il faille

renoncer à l'idée que l'identité est préservée pour peu que demeure inchangé un noyau identitaire (ou une somme d'éléments de référence) et qu'elle se rompt une fois ce point franchi : dans une mesure qui reste à définir, ce n'est pas l'importance du changement objectif qui provoque la rupture identitaire mais le désinvestissement subjectif du patient, désinvestissement qui pourrait tout à fait être corrélé à une activité cérébrale particulière.

---

## Chapitre 9 : Identité physicaliste et liberté

Dans ce dernier chapitre, il nous reste à dire avec précision la manière dont nous nous situons par rapport aux enjeux que nous avons identifiés en première partie comme des arguments implicites en faveur du dualisme, à savoir, d'une part, la possibilité de fonder la liberté de la volonté par une causalité séparée du monde physique et celle, d'autre part, de rendre par là possible une morale, garantie par la croyance en une justice rétributive liée à la survie de l'âme comme principe identitaire immatériel. Pour que notre théorie de l'identité puisse prétendre à remplacer la conception dualiste, il faudra pouvoir répondre à ces défis dans le cadre d'une explication physicaliste de l'identité (Hasker, 1999<sup>747</sup>). Pour cela, nous montrerons d'abord en quoi la conception dualiste de la liberté et de la morale, en tentant d'isoler leur concept du monde physique, en fragilisent par là même la cohérence. Puis nous préciserons en quel sens il est possible de reconstruire, avec une plus grande puissance conceptuelle, la possibilité d'une liberté et d'une morale individuelles dans le cadre d'une conception physicaliste du monde et de l'homme, par leur inscription au cœur de la structure constitutive de l'identité vécue, comme conscience de soi réflexive. Enfin, à partir de cette posture existentielle du sujet réflexif, nous proposerons de penser l'identité vécue, telle que nous l'avons conceptualisée tout au long de ce travail, comme la réponse à l'inquiétude fondamentale d'un être ouvert sur un devenir dont il est à la fois auteur et sujet.

### **1. La liberté n'est pas l'indépendance à l'égard des lois physiques**

Le dualisme définit la liberté humaine comme pouvoir d'être une cause indépendante des lois naturelles au sein du monde. On est ainsi conduit à distinguer, d'une part, le monde physique – auquel appartient mon corps puisqu'il est matériel – régi par la causalité naturelle telle qu'elle est connue par les sciences et, d'autre part, un monde séparé – auquel appartient mon âme comme objet immatériel – régi par la causalité libre de la volonté telle qu'elle est vécue en première personne par le sujet doué de pensée.

---

<sup>747</sup> HASKER, W. (1999), *The emergent self*, Ithaca, Cornell University Press.

Dans une telle conception, il faut, pour que l'affirmation de ma liberté ait un sens, que celle-ci soit capable de produire des effets manifestes dans le monde physique. Si la causalité de la volonté ne s'insérait pas dans la matérialité du monde, nous ne la connaîtrions pas. Cependant, et c'est toute l'obscurité des thèses dualistes, une fois séparées la causalité naturelle et la causalité subjective, il devient impossible de rendre compte de l'effectivité du pouvoir de ma liberté dans le monde physique. De sorte que la liberté dualiste risque fort de se réduire à l'ignorance des causes physiques qui, à un moment donné, me déterminent à vouloir ceci plutôt que cela.

Cependant, disent les dualistes, adopter le physicalisme nous conduirait au déterminisme physiologique, dans lequel ma liberté n'est plus qu'un aspect phénoménal de la causalité cérébrale, immanente à l'ordre du monde : les lois physiques éliminent le concept même de mon pouvoir causal séparé et l'ordre des raisons se réduit à l'ordre naturel (Lowe, 1999<sup>748</sup>). La naturalisation de l'identité conduirait ainsi, d'une part, à dissoudre le sujet comme cause première et, d'autre part, à supprimer la morale en ce sens que, ses actions étant toujours déterminées, le sujet n'y réalise ni un choix louable du bien, ni un choix condamnable du mal. Aussi l'enjeu des principales résistances au réductionnisme est-il cette crainte de voir disparaître à la fois ma liberté et ma responsabilité morale dans une pure nécessité physiologique. Nous voudrions ici démontrer que cette crainte est infondée et qu'une définition physicaliste de l'identité ne suppose ni de renoncer à l'épreuve de ma liberté individuelle ni de renoncer à toute visée morale. Tout d'abord cette crainte n'a de sens que si l'on confond liberté et indépendance : la liberté ne saurait consister, ni en une totale indépendance, ni en l'ignorance des lois qui nous déterminent. La liberté permise par le physicalisme consiste à connaître ces lois pour les utiliser en connaissance de cause. Par ailleurs, la liberté est elle-même contenue dans la structure de l'identité telle qu'elle est proposée dans notre théorie physicaliste : comme mouvement réflexif de la conscience sur un premier désir, la liberté de chacun se joue dans une préférence de second ordre (Frankfurt, date<sup>749</sup>).

---

<sup>748</sup> LOWE, E. J. (1999), Self, agency and mental causation, *Journal of Consciousness Studies*, 6(8): 225-239.

<sup>749</sup> FRANKFURT, H. (1982), Freedom of the will and the concept of a person, I "First and second order desires and volitions", in G. WATSON, *Free Will*, New York, Oxford University Press, pp.81-95.

### 1.1. Etre libre, c'est agir en connaissance de cause

Considérons d'abord la liberté de la volonté telle qu'elle est conceptualisée par le dualisme, c'est-à-dire comme une causalité radicalement séparée des lois de la nature. Les dualistes maintiennent la réalité de cette liberté au nom d'enjeux moraux sans toute fois être capables d'explicitier, c'est-à-dire de rendre intelligibles, les modalités d'une effectivité possible de la liberté comme causalité séparée au sein du monde physique. Nous proposons de considérer cette opacité herméneutique comme le lieu d'une ignorance épistémologique déguisée en différence ontologique. Nous avons ainsi suggéré au chapitre 3<sup>750</sup> que la formation de l'esprit scientifique progressait en rapportant progressivement à une causalité physique les phénomènes jusque-là rapportés à une nature métaphysique (c'est-à-dire ne pouvant être expliqués par des lois physiques). Rappelons-nous, dans cette perspective, le mot de Spinoza selon lequel on attribue à l'esprit toutes les actions que l'on ne sait pas (encore) rapporter à une causalité physique<sup>751</sup>. Dans cette perspective, la liberté dualiste, conçue comme le lieu d'une causalité métaphysique de l'âme immatérielle, consisterait simplement en l'ignorance des lois qui déterminent l'expérience psychologique d'une liberté de la volonté. Ne sachant comment se produit la causalité de ce que j'éprouve être une volonté très rationnelle sur ce corps qui la réalise, j'en déduirais que l'esprit est une nature séparée, régie par une causalité propre, indépendante de celle du monde physique.

La première façon de réfuter cette conceptualisation dualiste de la liberté consiste à récuser la réalité même d'une causalité mentale indépendante des causes naturelles (Kistler, 2008<sup>752</sup>). Non seulement ces deux causalités sont seulement distinguées sur un plan épistémologique sans que cela implique nécessairement une différence ontologique des phénomènes qu'elles décrivent, comme nous l'avons défendu plus haut (chapitre 3, p. 126), mais encore, ce que l'on désigne par une causalité mentale pourrait bien recouvrir un concept vide. En effet, qu'ai-je expliqué, au juste, pour avoir dit que mon bras s'est levé par l'action de ma volonté ou par le pouvoir de ma liberté ? Il n'y a là aucune liaison causale. On constate tout au plus la contigüité conceptuelle d'un vécu psychologique et

---

<sup>750</sup> Cf. chapitre 3, p.97.

<sup>751</sup> Cf. chapitre 7, p.252.

<sup>752</sup> KISTLER, M. (2008), *Métaphysique de l'esprit et causalité chez Kim*, in J. Kim, *Survenance et esprit*, trad. S. Dunand, M. Mulcey, Editions d'Ithaque, préface.



d'un événement physique. Hume contesterait à bon droit que l'on se soit donné la moindre notion de causalité ici. Le dualisme échoue indéfiniment à rendre compte du comment en juxtaposant le vouloir vécu en première personne et l'action constatée en troisième personne. Tenter de penser la causalité psychologique et la causalité physique ensemble de façon statique – en les juxtaposant dans une même chaîne causale – c'est s'exposer à la critique de Spinoza, selon laquelle : « J'appelle libre une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature. Je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité. Cette pierre croira qu'elle est très libre : telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits sans connaître les causes qui les déterminent »<sup>753</sup>. Faisant, d'une part, l'expérience psychologique de ma volonté et constatant, d'autre part, le mouvement concordant de mon corps dans le monde physique, j'attribue à la volonté la cause du mouvement sans que cette causalité ne recouvre la moindre puissance explicative. On peut rendre compte de ces deux explications concurrentes de l'action humaine en s'appuyant sur les attitudes propositionnelles : ma liberté, c'est ce que j'expérimente ne dépendre que de moi. Une telle définition est correcte tant que l'on précise qu'il s'agit d'une définition purement psychologique, sans valeur de vérité réelle. Je peux me croire très libre de marcher sur le sol, cela ne supprimera pas les lois de la gravité ni la supériorité de leur pouvoir explicatif en ce qui concerne les modalités de mes déplacements courants. Du fait que j'ignore l'identité de l'étoile du soir et de l'étoile du matin, il ne s'ensuit pas qu'elles sont effectivement différentes. Il y a un saut ontologique entre l'expérience vécue d'une décision psychologique et la connaissance par concepts des causes physiques qui rendent raison de sa réalisation dans le monde. Tant que l'on maintient que ces deux interprétations sont sur le même plan, on fait consister la liberté dans notre ignorance. Dans ce cas, en effet, une théorie naturaliste de l'identité suffit à défaire la liberté puisqu'elle m'apparaît soudain comme un processus purement physiologique, faisant ainsi disparaître le sujet des volontés comme causalité indépendante.

Cette conceptualisation de la liberté repose en réalité, selon les termes de Rousseau<sup>754</sup>, sur une confusion entre la véritable liberté et l'indépendance à l'égard des

---

<sup>753</sup> SPINOZA, B. (1674), *Lettre 58 à Schuller*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1955, IV, pp.303-304.

<sup>754</sup> ROUSSEAU, J.-J. (1764), *Lettres écrites de la montagne*, 8<sup>ème</sup> lettre, Paris, L'Age d'Homme, 2008.

lois de la nature. Lorsque l'on affirme être libre dans un acte dont on ne reconnaît pas de causes physiques, on prétend en réalité que la liberté consiste à ne pas dépendre de lois extérieures au sujet. La liberté, comme libre causalité du sujet auteur de ses actes, dirait la possibilité d'introduire dans le monde un acte qu'aucune cause autre que la liberté du sujet ne pourrait expliquer. La liberté en ce sens est la pure indétermination, la pure indépendance. Or même dans l'état de nature, l'homme est soumis à des lois. Si la liberté réside dans une indépendance à l'égard de tout déterminisme, elle n'est qu'illusoire. On dépend au moins des lois physiques du monde dans lequel on vit, et en particulier, nos possibles sont délimités par notre corporéité, fût-elle la matérialité cérébrale. Je ne peux faire que ce que la physique autorise : mes possibles y sont tous contenus. Donc la liberté définie comme indépendance à l'égard des lois physiques est absurde.

Si l'on accepte que la liberté ne nécessite pas une indépendance radicale à l'égard des lois de la nature, il semble alors aussi plus difficile de considérer que le naturalisme puisse la menacer. Tout au plus, en améliorant ma compréhension des processus cérébraux, je découvre de nouvelles manières de concevoir mon agentivité au sein du monde. Mais, pour gagner en cohérence holistique, notre explication physique de l'homme ne saurait détruire un pouvoir qui existe par la causalité même des lois physiques. Dans ce sens, il faut donc comprendre que l'ancien cadre herméneutique, celui qui représentait la liberté comme causalité propre d'un *homonculus* indépendant des lois du monde physique, est devenu inadéquat du point de vue explicatif : le sens commun peut continuer de mobiliser des concepts dualistes inscrits depuis longtemps dans notre compréhension des phénomènes « mentaux », cela ne suffit pas à réfuter la plus grande puissance explicative des concepts neuroscientifiques en la matière.

Ni ignorance, ni indépendance vis-à-vis des lois physiques, la liberté humaine comprise dans un cadre physicaliste se comprend comme choix raisonné grâce à une meilleure connaissance des lois du monde. Pour reprendre les mots de Engels : « La liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature mais dans la connaissance de ces lois et la possibilité donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées. La liberté de la volonté ne signifie donc pas

autre chose que la faculté de décider en connaissance de cause »<sup>755</sup>. C'est pourquoi nous avons appuyé notre analyse de l'éliminativisme au chapitre 3 sur l'exigence pratique à laquelle le réductionnisme permet de répondre, en particulier la pratique thérapeutique. Réduire mes croyances à des états cérébraux peut sembler affaiblir leur qualité phénoménale mais cela permet aussi et surtout de mieux les comprendre le jour où elles dysfonctionnent et me conduisent à mettre ma vie en danger. Si l'on ignore les fondements cérébraux de l'épilepsie, tous les remèdes qui s'adressent seulement à mon esprit seront vains. C'est cela que met à jour la liberté physicaliste : on perd en magie mais on gagne en efficacité thérapeutique. Si l'homme doit s'éprouver libre, d'une liberté inaccessible aux animaux mêmes, c'est bien dans cette connaissance supérieure de ce qu'il est, c'est-à-dire un être incarné et pour cela toujours déjà produit au sein d'un monde réglé. Le physicalisme changera peut-être de visage : on renoncera peut-être à réduire le mental au cérébral – nous avons suggéré ici qu'il fallait inclure le corps comme totalité plutôt que de réduire l'identité au seul cerveau – mais ce que le projet naturaliste gagne sur toute forme de dualisme c'est d'insérer l'homme dans le monde qu'il habite et de le comprendre comme partie de ce tout. Il semble difficilement concevable de penser que l'homme soit moins libre parce qu'il connaît ses possibles.

## **1.2. Ma liberté est contenue dans la structure de l'identité physicaliste**

Ce qui achoppe dans le dualisme, c'est la tentative de juxtaposer statiquement et sur le même plan la causalité mentale et la causalité physiologique, dans l'explication d'une chaîne causale, celle du mouvement volontaire, par exemple. La liaison devient alors impensable entre la volonté rationnelle de lever le bras et les modalités de son effectuation physique. Notre conception de l'identité vécue permet de suggérer une seconde façon de réfuter cette conception dualiste de la liberté, non plus en vidant le concept de causalité mentale de sa réalité, mais en pensant la causalité psychologique et la causalité physiologique dans une relation dynamique, calquée sur la nature réflexive du sujet. En effet, on a conceptualisé l'identité vécue comme une réalité à double niveau : le vécu phénoménal préréflexif, d'une part, et la connaissance réflexive par concepts, d'autre

---

<sup>755</sup> ENGELS, F. (1878), *Anti-Dühring*, X, trad. E. Borrigelli, Paris, Les Editions Sociales, 1950, p.143.

part. Si le corps est effectivement déterminant, c'est au niveau préreflexif : ma corporalité détermine alors les modalités de toutes mes expériences possibles comme unité focale au sein d'un monde physique. En ce sens, vouloir, avant d'être un processus décisionnel au sein duquel un sujet se détermine à choisir une fin parmi d'autres fins également possibles, c'est surtout un état du corps qui me met en mouvement vers quelque chose. Vouloir c'est d'abord désirer, avoir soif de et tendre à. C'est le corps qui manifeste ma volonté (que nous comprendrons avec Frankfurt comme une préférence de premier ordre), d'abord comme état relatif à une fin et, ensuite seulement, comme actualisation du mouvement approprié. Mais la conscience réflexive, en faisant retour sur ce vécu préreflexif premier (mouvement que nous qualifierons de redondant pour ne pas perdre la première modalité, préreflexive, du vouloir), découvre une autre façon de se rapporter à soi – la connaissance par concepts, qui réifie le sujet pensant en objet de sa propre pensée – et révèle par-là une autre interprétation du réel. Se saisissant comme pure pensée, la conscience réflexive sépare la volonté de son événement physique. De sorte que la volonté corporelle première n'est jamais saisie comme telle mais réduite à une conséquence de son aperception réflexive. Quand je distingue conceptuellement une causalité mentale (rapportée à la volonté rationnelle) et une causalité physique (rapportée à la réalisation motrice), je m'empêche d'envisager la totalité du processus comme enraciné dans un état premier physique. Au lieu de cela, je constitue la liberté comme pure décision consciente d'un sujet rationnel. Comprendre la liberté dans un cadre naturaliste, c'est replacer les maillons du vouloir dans l'ordre phénoménal plutôt que dans l'ordre conceptuel. Je vis un état du corps qui me tourne vers un objet désirable, peut-être même est-ce cet état du corps qui constitue l'objet comme désirable à l'image du verre d'eau pour un individu déshydraté, ce désir me dispose à engager l'action motrice nécessaire mais la perception réflexive que j'ai de mon désir occulte la causalité physiologique pour la traduire en un acte volontaire de ma raison. La volonté, telle qu'elle est conceptualisée par la conscience réflexive, peut n'avoir en réalité aucune part à l'action. Elle ne s'inscrit pas dans la chaîne causale de mon acte. En revanche, elle s'inscrit dans la saisie redondante de mon acte comme seulement possible par la conscience réflexive. Ce moment d'indétermination, dit-on, est celui de la liberté. Dans un cadre naturaliste, on peut donc tout à fait rendre compte de la liberté dans cette acception. On la replace simplement dans un cadre plus global qui enracine ma volonté conceptuelle dans un désir physique d'abord préreflexif.

Ainsi rapportée à la structure même du sujet réflexif, la liberté se définit, non plus comme indépendance à l'égard des lois naturelles, mais comme préférence de second ordre (réflexive). Par exemple, je peux être dans un état physique qui me prédispose à trouver cette étendue d'eau désirable. En la voyant, j'ai soudain le désir d'aller y boire, je prends conscience de ma gorge sèche, j'anticipe l'apaisement que me procurera la boisson et déjà toute une série de processus a rendu possible mon déplacement vers l'eau, comme l'accommodation qui précise la perception visuelle que j'en ai et définit ainsi sa position exacte, le mouvement de ma tête dans sa direction, etc. Cependant, alors que je prends conscience de façon réflexive de mon désir d'aller boire cette eau, je me rappelle qu'elle est interdite : on m'a dit, par exemple, qu'elle était impropre à la consommation. Et, soudain, ce qui était la volonté première de tout mon être l'instant précédent rétrograde, par sa saisie réflexive, au rang d'appétit irrationnel du corps. Ma volonté consciente (la liberté telle qu'elle est exprimée par les préférences de second ordre), celle qui déterminera finalement mon refus de boire l'eau en question, est rétrospectivement considérée comme la seule volonté proprement dite, le désir du corps étant rapporté à l'instinct. J'étais, dans cette interprétation, déterminé à vouloir une eau impropre par mon corps mais ma volonté a décidé en toute liberté de me rendre indépendant de ce déterminisme physique et je n'ai pas bu l'eau. Il faut reconnaître l'ingéniosité de l'interprétation réflexive mais aussi la limiter à ce qu'elle est : une réinterprétation *a posteriori* du corps. Ma liberté est plus grande que celle des animaux grâce à la conscience réflexive. C'est elle qui suspend le désir préréflexif du corps. Mais de cela il ne s'ensuit pas qu'elle n'est pas elle-même un produit du corps. Ma conscience réflexive n'existe que parce qu'elle est rendue possible par une activité cérébrale.

De sorte qu'en adoptant une conception physicaliste de l'identité, on propose de comprendre l'expérience d'une causalité psychologique et la connaissance de la causalité physique dans un système unifié, sans supprimer pour autant l'hétérogénéité de ces deux approches. On se donne ainsi les moyens de répondre à la fois à la possibilité de ma liberté (par la structure de ma conscience réflexive), à l'expérience phénoménale que j'en ai (en première personne) et à son effectivité dans le monde physique (puisque elle est de même nature). La conscience réflexive fait ainsi le lien entre mon expérience psychologique et ma connaissance physique du monde. Ma liberté m'est donnée d'abord sous sa forme conceptuelle (comme vécu psychologique) parce que c'est la conscience

réflexive qui introduit la possibilité de suspendre mon désir préréflexif. Mais cette capacité est elle-même physique. Si bien qu'une interprétation physicaliste de la liberté vécue peut être formulée. On dira, avec Schopenhauer, que « l'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents reliés par la causalité. Ils ne sont qu'un seul et même fait, seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation »<sup>756</sup>. Une seule et même réalité donc, mais conceptualisée sur deux plans différents. Comme réalisation motrice, mon corps me donne la connaissance *a posteriori* de ma volonté lorsque la conscience réflexive n'a pas interféré avec le vécu phénoménal. Mais comme volonté conceptuelle, ma conscience réflexive me donne une connaissance *a posteriori* de mon désir préréflexif. Il faut donc dépasser le parallélisme de Spinoza comme celui de Schopenhauer vers une compréhension dynamique : ces deux modes de connaissance de ma liberté ne sont pas seulement parallèles mais ils sont constitués dans une dialectique due à l'action de ma conscience réflexive. Je puis être libre grâce à la seule disposition de mes organes parce qu'est inclut dans ce physicalisme le double niveau créé par la conscience réflexive. Le sens de mon vouloir préréflexif, saisi comme tel par le fonctionnement intégratif de la conscience réflexive, réalise ma liberté dans un monde entièrement physique.

### **1.3. C'est dans une relation de non-coïncidence avec moi-même dans le temps que ma liberté existe**

Dans les chapitres précédents de ce travail, nous avons opposé une conception ontologique fermée de l'identité logique – selon laquelle un être n'existe vraiment comme identique à lui-même que dans la perfection ontologique de l'unité invariable – à une conception de l'identité comme présence à soi ouverte sur le devenir, selon la modalité existentielle du sujet sartrien, tel qu'il ne coïncide jamais tout à fait avec lui-même dans sa saisie réflexive. Sartre reprend cette opposition au début de la seconde partie de *L'Être et le Néant* : « Le principe d'identité est la négation de toute espèce de relation au sein de l'être en soi. Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est

---

<sup>756</sup> SCHOPENHAUER, A. (1819), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2004, p.141.

glissée dans l'être »<sup>757</sup>. Cette fissure manifeste, sur le plan phénoménologique, l'expérience de ma liberté dans le monde. Dans les paragraphes qui précèdent, nous avons surtout décrit la structure de la liberté physicaliste comme action redondante de la conscience réflexive sur un désir préreflexif. Il est important de retracer également cette structure sur le plan phénoménologique afin de montrer comment ce double vécu du sujet réflexif crée des possibles dans le réel et permet ainsi ma liberté au sein d'une conception physicaliste du monde. La liberté s'éprouve comme pouvoir de faire advenir ce qui n'était pas : il s'agit donc de nier la nécessité d'un état du monde, non de ses lois. La liberté physicaliste, parce qu'elle agit en connaissance de cause et non comme pouvoir indépendant des lois naturelles, utilise les lois physiques pour introduire dans l'être en soi du monde une fêlure. L'homme n'est pas physiquement équipé pour voler mais la connaissance des lois de l'aérodynamique crée pourtant ce nouveau possible pour lui.

Cette brèche dans la facticité du réel, c'est la conscience réflexive qui permet à l'homme de l'y introduire. L'en-soi sartrien<sup>758</sup> est l'identité statique parfaite : l'être complet, n'abritant aucun défaut d'être dans un devenir quelconque, l'un plotinien. C'est le type même d'identité qui est inaccessible à l'homme vivant : « Pour qu'il existe un soi, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique »<sup>759</sup>. La vie affaisse sans arrêt la saisie conceptuelle de mon identité en un soi créé par le devenir. Sitôt que je me saisis comme être, c'est par un regard réflexif que je le fais : je suis donc déjà divisé pour me ressaisir et je m'échappe dans l'acte même qui voulait m'unifier. L'homme ne coïncide pas avec lui-même dans un pur acte puisque la boucle redondante de sa conscience réflexive survole et transfigure toujours déjà son premier mouvement. Ce décalage est celui du pour-soi : dans l'aperception de ce que je suis à mes propres yeux, je me donne sous la forme d'un pour-soi à jamais hors d'atteinte de l'en-soi. Ainsi le garçon de café cité par Sartre<sup>760</sup> : je ne suis jamais seulement le garçon de café puisque c'est comme autre que je peux me saisir dans ces limites. Je joue à être garçon de café, je m'approche d'un archétype, mais je suis toujours déjà trop et j'excède sa détermination en tentant de m'y résumer : « Si je suis garçon de café, ce ne

<sup>757</sup> SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, II, 1, « Les structures immédiates du pour-soi », Paris, Gallimard, p.113.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>760</sup> *Ibid.*, p.119.

peut être que sur le mode de ne l'être pas »<sup>761</sup>. Cette brèche interne initie l'homme à la naissance des possibles : puisque je ne suis jamais entièrement le garçon de café, alors je peux aussi être l'époux attentionné, l'étudiant laborieux et le voisin bricoleur. Aucune de ces déterminations n'épuisera mon être et toutes participeront de mon identité dynamique. Ainsi, « la conscience que je prends du Je ne l'épuise jamais »<sup>762</sup>. Le mouvement du pour-soi qui tente de se constituer en identité statique ressemble aux spirales d'un coquillage : chaque fois qu'il me semble avoir fait retour sur moi-même, être revenu au point de départ, je n'y suis pourtant déjà plus et mon identité s'est développée d'un tour de plus. L'essence humaine n'a pas plus de sens que son identité comme invariabilité : il est condamné à la construire comme il est condamné à vivre une identité performative, toujours en cours d'actualisation, toujours en progrès.

Parce qu'il ne peut coïncider avec lui-même, l'homme découvre sa liberté. Puisque je ne suis pas définitivement défini, cette part d'indétermination peut devenir un pouvoir d'autodétermination<sup>763</sup>. Ainsi, faisant retour sur un désir préréflexif (comme sur mon passé), je peux lui donner sens. Par ma conscience réflexive, le passé n'est jamais seulement donné : il existe pour un présent qui le remet continuellement sur le métier. La conscience réflexive est cette puissance de néantisation qui rompt l'unité de l'être et le précipite vers une actualisation permanente. Voir dans le physicalisme un déterminisme qui réalise définitivement la synthèse de l'homme en une essence, c'est projeter selon Sartre l'angoisse de notre liberté nécessaire et tenter d'y échapper en accédant enfin à une détermination fixe : « Le sens profond du déterminisme, c'est d'établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi. »<sup>764</sup>. Au contraire, le sens du déterminisme physicaliste est de conserver cette faille existentielle de l'homme. Il semble peu probable en effet que la compréhension du fonctionnement cérébral de la conscience réflexive anéantisse son fonctionnement phénoménal : on peut penser qu'elle ne correspond qu'à un niveau de priorité électrique dans certaines activités du cerveau plutôt que de la voir comme un *homonculus*, sa nature réflexive suffit à la déterminer comme redondante et par

---

<sup>761</sup>SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, I, 2, « Les conduites de mauvaise foi », Paris, Gallimard, p.89.

<sup>762</sup>*Ibid.*, II, 1, p.139.

<sup>763</sup>BERGSON, H. (1907), *L'évolution créatrice*, II, « La conscience et la vie », Paris, PUF, 2007.

<sup>764</sup>SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, IV, 1 « La condition première de l'action c'est la liberté », Paris, Gallimard, p.494.



suite, à condamner l'homme à s'excéder toujours. Le déterminisme physicaliste ne conduit donc pas à une définition figée de l'homme : il consiste seulement à considérer que même cette faculté d'échappement s'explique par un processus physique, le plus probablement cérébral. Ce n'est pas la nature du processus (physique ou immatériel) qui garantit ma liberté, c'est le rapport à moi-même dans lequel il me jette. Parce qu'il est ouvert, ce rapport est libre quand bien même on l'expliquerait de part en part grâce à des concepts mécanistes.

Que je sois déterminé dans un fonctionnement cérébral, n'a donc aucune incidence sur ma liberté fondamentale puisque ces lois, en incluant la conscience réflexive, incluent leur autre et le moteur d'une différenciation illimitée. On parvient ainsi à constater que la situation est inversée : c'est l'effort pour saisir l'homme, qui par nature est une réalité de l'ordre du pour-soi, dans une détermination figée sous le modèle de l'en-soi qui témoigne d'un rejet de la liberté. Accéder à une identité figée, à une essence de l'homme, voilà ce qui limite réellement ma liberté et l'anéantit. Ce n'est pas l'explication par des causes physiques qui annule ma liberté puisque celle-ci est le produit même de mon fonctionnement cérébral. Au contraire, c'est la tentative de me déterminer une fois pour toutes dans une identité figée qui perd la liberté en bannissant le devenir et l'indétermination. Bien sûr on pourrait brièvement croire qu'il y a plus d'indétermination dans le sujet métaphysique que dans le sujet cérébral mais ce n'est qu'une illusion : comme on l'a vu, cet indéterminisme n'est qu'ignorance et il est de toutes façons bien vite rempli par des déterminations métaphysiques d'autant plus contraignantes qu'elles reposent sur la seule nécessité de sauver l'édifice conceptuel. « L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait se choisir. La liberté c'est précisément ce néant qui est été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire au lieu d'être »<sup>765</sup>. Le décalage introduit par la conscience réflexive, ce pour-soi qui transforme le mode d'être humain en présence non-coïncidente à soi, c'est ce qui constitue mon identité comme toujours performative et ma liberté comme garantie au cœur même du projet physicaliste.

Maintenant que nous avons proposé comment un modèle physicaliste de l'identité pouvait permettre de penser la liberté comme connaissance des lois physiques, comme

---

<sup>765</sup> *Ibid.*, p.495.

structure même de l'identité et comme ouverture nécessaire de l'être s'échappant à lui-même, il reste à démontrer qu'en plus de la liberté, le physicalisme permet aussi de fonder une moralité.

## **2. Fonder la morale dans un monde physicaliste**

Pour défendre la théorie physicaliste de l'identité sur le terrain moral, nous démontrerons ici que cette théorie permet de répondre à trois problèmes centraux de l'éthique. Le physicalisme rend d'abord compte de la capacité de choix dont chacun dispose en se posant lui-même comme juge de ses actes : parce que la volonté est comprise comme fonction corporelle, elle constitue la possibilité de se voir de l'extérieur dans un mouvement réflexif qui donne à chacun un droit de veto sur ses désirs pré-réflexifs. De plus, le physicalisme ne dissout pas la notion de responsabilité individuelle : abdiquer son jugement moral relève toujours d'un choix mais quand bien même une pathologie spécifique causerait cela, le rôle explicatif du physicalisme ne s'opposerait pas à l'application d'un jugement normatif sur l'acte lui-même de sorte qu'il préserve le sens d'une justice sociale. Enfin, le physicalisme autorise une pensée du sens moral qui ne s'appuie pas sur la peur du châtement par la survie de l'âme (moralité par contrainte) mais sur la considération du bien commun.

### **2.1. Le choix moral comme droit de veto**

La structure réflexive de la conscience explique aussi comment un choix moral peut exister dans une conception physicaliste de l'identité : c'est parce qu'en faisant retour sur une préférence de premier ordre, je peux la considérer en troisième personne plutôt que de m'y investir tout entier, que je peux la juger et m'y opposer. La conscience réflexive introduit donc une distance par laquelle je peux considérer mes actes comme s'ils étaient ceux d'un autre, suivant la même conversion de regard qui se produit pour l'enfant saisissant pour la première fois son visage comme autrui le perçoit dans le miroir. Nous proposons de comprendre la possibilité morale comme la conséquence psychologique de cette structure de la connaissance de soi. En effet, si je considère que voler est une action immorale, c'est indépendamment de mon intérêt particulier : elles ne

sont condamnables que dans un vivre ensemble, parce qu'elles menacent les conditions de l'existence sociale. La moralité surgit comme la prise en compte de l'intérêt d'autrui dans mes actions. Si nous avons attendu ce moment de la réflexion pour introduire autrui dans la constitution de mon identité, c'est parce qu'il fallait d'abord mettre en place la structure cognitive par laquelle autrui devient co-constituant de mon être. Autrui n'est pas directement un *alter ego*, comme les recherches sur la théorie de l'esprit le démontrent (Nadel, Melot, 2003<sup>766</sup> ; Duval *et al.*, 2009<sup>767</sup>). Me mettre à sa place, prendre sa perspective sur le monde, nécessite le développement d'un sens de soi bien particulier. Pour être capable de voir du semblable dans un être différent, il faut d'abord que j'aie appris à voir en moi-même de la différence. C'est le stade du miroir : se saisir soi-même comme autre. Si ce stade nous apparaît malgré tout comme tellement significatif de la conscience de soi c'est justement parce qu'il réalise pour la première fois de façon manifeste l'appropriation qui caractérise l'identité performative de l'homme. Avant, le bébé découvrait ses limites corporelles, il se distinguait des objets et se constituait comme agent parmi eux. Mais, jusque là, il ne s'agissait que de percevoir le propre et l'étranger comme distincts. Même le visage de l'autre n'était vécu que comme un reflet de l'état intérieur du bébé (Durand, 2005<sup>768</sup> ; Rochat, 2006<sup>769</sup>). Avec le stade du miroir, l'enfant réalise la synthèse identitaire : il s'approprie comme propre ce qui se donnait d'abord comme étranger. C'est cette capacité qui explique comment la conscience réflexive peut assumer une dimension morale.

Comme être doué de conscience réflexive, lorsque je considère mon désir pré-réflexif en lui-même, je n'y suis déjà plus totalement engagé. Je suis prêt à y voir une part d'étrangeté, à le poser hors de moi. Dans ce regard extérieur vient se glisser le fantôme de l'autre : parce que je deviens virtuellement un autre face à mon propre désir, je peux l'évaluer depuis la perspective d'autrui (en troisième personne). C'est donc là que la question morale surgit et que je peux juger mon désir. En ce sens, on peut aller jusqu'à dire que la perspective morale est conditionnée par mon fonctionnement cérébral. Elle

---

<sup>766</sup> NADEL, J., MELOT, A-M. (2003), Théorie de l'esprit, in O. HOUDE, *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, PUF, pp. 437-440.

<sup>767</sup> DUVAL, C., DESGRANGES, B., EUSTACHE, F., PIOLINO, P. (2009), Le soi à la loupe des neurosciences cognitives, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillissement*, 7(1): 7-19.

<sup>768</sup> DURAND, K. (2005), *Le développement psychologique du bébé (0-2 ans)*, Paris, Dunod.

<sup>769</sup> ROCHAT, P. (2006), *Le monde des bébés*, « Le sens du soi chez le nourrisson », Paris, Odile Jacob.

n'est pas la marque d'une nature dualiste de l'homme mais, au contraire, l'actualisation d'une capacité réflexive inscrite dans mes structures cérébrales. C'est sans doute aussi pourquoi on retrouve ces deux critères de la reconnaissance de soi dans le miroir et du sens de la justice chez les mêmes espèces. La capacité à me voir comme autre est déterminante pour considérer mes semblables comme des *alter ego* et pour les traiter comme tels, c'est-à-dire les inclure dans le jugement que je porte sur mes actes. La conscience réflexive indiquerait alors le sens social (en ce qu'il inclut la moralité) comme développement corrélatif du sens de soi.

## 2.2. La responsabilité individuelle : l'explicatif n'élimine pas le normatif

Le problème de la responsabilité morale est appelé par la question de l'identité personnelle dans la mesure où l'on ne peut être considéré responsable que d'un acte dont on est l'auteur. Dans une certaine mesure, des troubles de l'agentivité (le sujet ne se reconnaissant pas comme l'auteur de certains de ses actes) ou une conception discontinuée de l'identité (le sujet ne formant pas une unité diachronique), mettent en danger la conception de la responsabilité individuelle. John Rawls écrit ainsi : « Nous devrions effectivement être surpris si quelqu'un affirme qu'il ne se soucie pas de la façon dont plus tard il considérera ses actions [...] Il ne se traite pas lui-même comme un individu demeurant identique à travers le temps. »<sup>770</sup>. C'est sur ce point que la littérature questionne la possibilité d'une responsabilité individuelle dans les conceptions philosophiques de l'identité (Scheffler, 1976<sup>771</sup> ; Mendus, 1978<sup>772</sup> ; Lee, 1990<sup>773</sup> ; White, 1991<sup>774</sup> ; Glannon, 1998<sup>775</sup> ; Foisneau, 2004<sup>776</sup> ; Shoemaker, 2007<sup>777</sup> ; Blustein, 2008<sup>778</sup> ;

<sup>770</sup> RAWLS, J. (1997), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, III, 7, 64, p.463.

<sup>771</sup> SCHEFFLER, S. (1976), Leibniz on personal identity and moral personality, *Studia Leibnitiana*, 8: 219-240.

<sup>772</sup> MENDUS, S. (1978), Personal identity and moral responsibility, *Locke Newsletter: An Annual Journal of Locke Research*, pp. 75-86.

<sup>773</sup> LEE, W. (1990), Personal identity, the temporality of agency and moral responsibility, *Auslegung: A Journal of Philosophy*, 16(1): 17-29.

<sup>774</sup> WHITE, S. (1991), *The unity of the self*, Cambridge, MIT Press.

<sup>775</sup> GLANNON, W. (1988), Moral responsibility and personal identity, *American Philosophical Quarterly*, 35(3): 231-249.

<sup>776</sup> FOISNEAU, L. (2004), Identité personnelle et moralité humaine : Hobbes, Locke, Leibniz, *Archives de Philosophie*, 67(1): 65-83.

Spector, 2008<sup>779</sup> ; Sol, Akbay, 2009<sup>780</sup>). Nous voudrions répondre par une autre voie, en montrant que la responsabilité individuelle ne repose pas tant une fidélité à soi-même (qui nécessiterait alors une conception strictement continue de l'individu) que sur une responsabilité vis-à-vis d'autrui.

Pour démontrer qu'il est possible de fonder la moralité dans une conception physicaliste de l'identité, il faut encore expliquer en quel sens, quoiqu'étant de nature entièrement physique et, par là même, soumis au déterminisme matérialiste, je suis encore responsable de mes actions (Ralls, 1963<sup>781</sup> ; Hamrick, 1974<sup>782</sup>). On peut répondre à cet enjeu de plusieurs manières. D'abord, on peut rappeler l'exemple d'Aristote selon qui celui qui s'enivre et commet ensuite un acte répréhensible est doublement responsable<sup>783</sup> : il aurait pu ne pas s'enivrer et cela l'aurait rendu moins susceptible de commettre un acte répréhensible par la suite. Dans cet exemple, bien que les effets physiologiques de l'ivresse soient incontrôlables, la décision appartient au sujet (Korsgaard, 2009<sup>784</sup>). Puisqu'il s'est lui-même mis dans la situation de ne plus pouvoir exercer de jugement moral, les fautes qu'il commet alors sont imputables à sa décision première de s'enivrer. Ainsi on ne saurait tenir la physiologie responsable des conséquences que je pouvais anticiper à partir d'une décision libre. Ma véritable liberté consiste à appliquer mon droit de véto sur le désir préreflexif de boire. Il est vrai de dire que, puisque ma liberté est conditionnée par une activité cérébrale, son exercice est ensuite déformé par les effets de l'alcool. Mais ce n'est pas en vertu de cette dépendance de mes facultés à un équilibre physiologique que je commets l'acte répréhensible : la cause première de mon incapacité à juger correctement est ma décision de boire qui était déjà porteuse d'une valeur morale.

<sup>777</sup> SHOEMAKER, D.W. (2007), Personal identity and practical concerns, *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, 116(462): 317-357.

<sup>778</sup> BLUSTEIN, J. (2008), *The moral demands of memory*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>779</sup> SPECTOR, J. (2008), The grounds of moral agency: Locke's account of personal identity, *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, 5(2): 256-281.

<sup>780</sup> SOL, A., AKBAY, G. (2009), Memory, personal identity and moral responsibility, in H. Analecta, *The Yearbook of Phenomenological Research*, CI, I, "Memory in the Generation and Unfolding of Life", pp.167-179.

<sup>781</sup> RALLS, A. (1963), The ascription of personal responsibility and identity, *Australasian Journal of Philosophy*, 41: 346-358.

<sup>782</sup> HAMRICK, W.S. (1974), Whitehead and Merleau-Ponty, some moral implications, *Process Studies*, 4: 235-251.

<sup>783</sup> ARISTOTE (1992), *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 1110b, Paris, Flammarion, p.85.

<sup>784</sup> KORSGAARD, C.M. (2009), *Self-constitution: agency, identity and integrity*, Oxford, Oxford University Press.

Mais ce n'est pas là le plus grand obstacle, dira-t-on : le déterminisme encourage le sens commun à penser que c'est la décision même de boire qui était inévitable. En la matière, notre modèle permet de rendre compte du processus de l'acte volontaire : le désir physiologique de boire ne peut pas se soustraire à sa saisie réflexive. Le sujet peut en revanche décider d'ignorer ou d'outrepasser ce moment réflexif de jugement mais ce dernier n'est pas éliminé par le réductionnisme qui en fait au contraire la structure fondamentale de ma liberté par l'exercice de la conscience réflexive. Je peux donc renoncer à appliquer ma faculté de jugement, je peux être parfois si impliqué dans mon acte que je ne prends pas l'occasion de m'en écarter assez pour le soumettre au jugement moral, mais ce n'est pas dû à la nature physique de mon identité.

Il existe toutefois une autre façon de répondre à la même inquiétude concernant ma responsabilité dans une théorie physicaliste. Poussons le cas précédent plus loin : puisque ma liberté dépend d'une capacité cérébrale, celle-ci peut être altérée à l'occasion d'une lésion particulière. Admettons ainsi que notre buveur ne dispose plus de l'exercice de sa conscience réflexive, au moins de façon périodique. Faut-il alors considérer qu'il est responsable de ses actes ou bien est-il condamné au fond, à obéir à ses désirs préreflexifs ? Il semble que, le système régulateur redondant (conscience réflexive permettant un jugement moral) étant empêché, le sujet sera livré aux sollicitations de ses désirs préreflexifs, privé de tout sens moral, et vraisemblablement aussi de toute capacité de reconnaissance spéculaire et de toute relation sociale normale. Doit-on pour autant renoncer à tout jugement moral ? Selon nous, il faut ici distinguer deux choses : le pouvoir effectif dont dispose chacun, en l'absence de pathologie spécifique, de considérer ses actes en incluant une norme morale, et le jugement moral appliqué à l'action répréhensible en lui-même. Le cadre herméneutique naturaliste répond avant tout à une finalité explicative là où la morale répond à une exigence normative. Il ne faut donc pas nécessairement calquer le second sur le premier. Si un sujet n'est pas dans la capacité d'auto-évaluer la valeur morale de ses actions, cela n'implique pas que ses actions elles-mêmes en soient effectivement réduites à une valeur morale neutre. Si donc un sujet est privé de cette capacité de jugement et que sa physiologie le porte pour quelque raison que ce soit à commettre des actes répréhensibles, c'est l'acte lui-même qui doit être considéré par la morale. On peut alors comprendre cette phrase « Je sais que tu ne pouvais pas faire autrement mais je te condamne en vertu des lois de cette cité ». La condamnation morale

n'est pas un jugement sur la théorie de la liberté : on ne pardonne pas à un chien d'avoir tué sous prétexte qu'il ne disposait pas de sens moral, on punit l'acte en recourant à une norme sociale. Dans le jugement moral (et on distinguera ici moral de judiciaire compte tenu de la contingence des lois) ce n'est donc pas l'intentionnalité qui compte, elle ne joue que par surcroît, mais l'acte lui-même.

Dans cette perspective, on est conduit à dissocier le normatif du descriptif. Il suffit que la théorie physicaliste puisse rendre compte de ma liberté pour repousser l'objection selon laquelle l'éliminativisme m'ôte toute liberté mais il faut en plus qu'un sens moral partageable soit possible pour répondre à la question de la responsabilité. Il semble que cette théorie réponde aussi bien que le dualisme à cette double exigence. En effet, dans l'hypothèse où nos facultés supérieures seraient irréductibles au monde physique, nous serions des être moraux envers et contre notre nature physique ou, au mieux, indépendamment d'elle. La pensée aurait donc la charge du rôle régulateur qui échoit ici à la conscience réflexive. Dans la plupart des situations, les deux modèles s'équivalent : que l'instance régulatrice soit de nature physique ou immatérielle ne change pas fondamentalement son rôle et il semble que je sois aussi responsable de mes actions qu'une âme en soit à l'origine ou seulement mon cerveau. En définitive, le seul cas qui met la théorie naturaliste en danger alors qu'il ne se pose pas pour le dualisme, c'est celui d'une lésion spécifique de la fonction régulatrice. Puisque celle-ci est immatérielle dans le dualisme, elle ne se corrompt qu'avec la mort de l'individu. Il est donc virtuellement impossible d'être dans l'incapacité momentanée d'appliquer son jugement moral dans le dualisme alors que c'est une possibilité dans la théorie naturaliste. En ce sens, le dualisme semble offrir plus de garanties que le naturalisme quant à ma *vocation* morale. Seulement, là encore, ce n'est pas l'ambition première du naturalisme que de venir conforter une théorie morale de l'homme. Celle-ci est rencontrée à l'occasion de la compréhension des facultés, elle ne leur préexiste pas comme une finalité plus haute. Ce que le dualisme manque et que le naturalisme accomplit, c'est de nous donner une compréhension holistique cohérente de mon inscription dans le monde. En partant du monde physique, on n'est ainsi plus conduit à postuler un monde métaphysique. Que cela nous conduise à relativiser la vocation morale humaine, comme radicalement séparée du reste du monde du vivant, pour ne lui donner qu'une place immanente à l'évolution des structures corticales n'est peut-être choquant qu'en vertu d'enjeux extra-philosophiques (supposée

supériorité de nature de l'homme sur le reste des créatures, absence de survie d'un principe individuel après la mort). Du point de vue de la philosophie morale, le physicalisme autorise et explique à la fois l'existence d'une liberté individuelle et celle des jugements moraux au niveau collectif.

### 2.3. La moralité contrainte par la peur des Enfers perd son sens

Enfin, il existe une troisième forme de l'objection morale faite au physicalisme : quand bien même il préserverait ma liberté et la possibilité des jugements moraux, il pourrait nous porter à mal agir au nom de la réduction de notre identité personnelle au corps. Puisque je suis réductible à mon corps, je ne lui survivrai sous aucune forme. Je n'ai donc que la justice sociale (qui, comme chacun sait, est faillible) à craindre en retour de mes actes répréhensibles. Le physicalisme serait alors coupable de dédouaner le sujet de ses mauvaises actions alors que le dualisme, en postulant la survie d'un principe identitaire et une justice rétributive *post mortem*, confronterait au contraire chacun à sa propre responsabilité. Il importe donc à qui veut soutenir une conception physicaliste de l'identité telle qu'elle est vécue en première personne de démontrer qu'une éthique est possible en dehors de tout principe impliquant la survie d'un soi après la mort du corps. Et tout d'abord il est une remarque évidente à propos de cette objection. Fonder l'assurance de la moralité sur une contrainte infaillible revient à considérer, à peu de choses près, que l'homme est incapable d'une régulation morale en dehors d'un principe contraignant. L'homme ne se contraindrait au bien qu'à cause de la punition qu'il ne manquerait pas de subir dans le cas contraire, ce qui, selon Kant, constitue un acte intéressé et non un vrai choix moral<sup>785</sup>. Dans ce cas, effectivement, la justice *post mortem* revêt la force la plus incontestable de contrainte. Déjà chez Platon<sup>786</sup>, on recommande de juger les âmes mises à nu pour que le mort ne puisse rien dissimuler de ses actes passés. Qui plus est, l'œil des juges des Enfers voit tout. Nous voyons là la radicalisation métaphysique, faute de pouvoir atteindre ce niveau de transparence dans sa version mondaine, d'une justice parfaite. Il s'agit donc d'abord d'une construction conceptuelle destinée à compenser les défaillances toujours possibles du système judiciaire terrestre en prédisant l'existence d'un

<sup>785</sup> KANT, E. (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave, 1965, pp. 94-96.

<sup>786</sup> PLATON (1940), *Gorgias*, 523c, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.484.



tribunal infaillible. Si l'homme choisit le bien par peur du châtimeant, on tient là une forme idéale de motivation. Cependant le dualisme sauve là un sens moral bien pauvre en prêchant la survie du principe identitaire immatériel. C'est ce que Platon appelait la morale de la visibilité, celle de l'anneau de Gyges<sup>787</sup>. Est-il réellement bon celui qui n'agit conformément au bien que lorsqu'il craint d'être pris et qui commet les pires crimes quand on lui garantit l'impunité ? Ce que le dualisme essaie de sauver du point de vue moral avec la survie d'un principe identitaire, c'est donc un sens moral tout intéressé qui est tout le contraire d'un vrai choix moral. Bien plutôt, ce n'est qu'un pis-aller, nécessaire à ceux que la véritable considération morale ne guide pas. Il est aussi vrai de dire que la force ne fait pas droit, de d'affirmer que la peur du châtimeant ne fait pas la moralité. De sorte que, sous couvert de fonder la morale, le dualisme en perdrait le sens.

Pour autant, cela ne répond pas à la possibilité de fonder la morale dans un système physicaliste. Postulons, pour ce faire, que nous ne survivrons pas à notre mort : que tout ce que nous sommes et avons été mourra avec notre corps. Pouvons-nous pour cela renoncer à viser le bien ? Tout d'abord, quand bien même notre sens moral faillirait, la justice sociale représenterait toujours un garde-fou réel. Mais encore, puisque le physicalisme explique l'exercice de ma liberté par une distance qui me permet, en dehors de tout tribunal infaillible, d'être à moi-même ce juge de mes désirs préreflexifs, ne pourrais-je trouver en moi-même un fondement suffisamment solide à l'exigence morale ? Si l'on explique le sens moral par une révélation transcendante de la loi, alors il est probable que rien ne suffise à la fonder dans la nature corporelle de l'homme. Mais, si l'on pense avec les philosophes du droit naturel que l'idée de justice et de légalité s'est formée au cours du temps, par les nécessités de la vie en communauté ; et si l'on pense, avec la psychologie développementale que le sens moral se constitue en même temps que le sens de soi face à des *alter ego* alors l'on se donne les moyens de fonder l'éthique par les seules dispositions de la nature humaine. Dans une perspective naturaliste, c'est cela qu'il importe de démontrer.

Mon identité, on l'a vu, se constitue comme un processus complexe au sein duquel une boucle redondante existe par l'activité de la conscience réflexive. Cet écart de soi à

---

<sup>787</sup> PLATON (1940), *République*, II, 359d, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.901.

soi est ce qui me permet de m'envisager autre que ce que je l'avais d'abord voulu ; le sens de mon passé même est modulé par ce que j'en soutiens dans mon engagement présent. L'engagement du sujet dans ses actions est donc relatif à ce jugement qu'il peut porter sur lui-même. Mais encore, dans cette brèche de l'agentivité, je me vois en troisième personne et je fais l'épreuve d'exister sous ce rapport particulier pour autrui, comme autrui existe pour moi. Parce qu'il m'arrive de juger les actions d'autrui selon des valeurs morales, il m'apparaît, dans cette perspective réflexive, que je peux m'appliquer à moi-même ces jugements. Ainsi, quand je subis ou vois être subi un acte injuste, j'apprends en même temps à regarder aussi ce même acte comme injuste quand c'est moi qui suis sur le point de le commettre. C'est donc dans la relation intersubjective que le sens du bien et du mal se forge et c'est grâce à la structure réflexive de la pensée que je peux appliquer ces mêmes valeurs à mes propres actions. Dès lors que mes actes prennent une existence intersubjective : je ne peux plus, une fois intégré ce regard en troisième personne sur moi-même ignorer que mes actions auront un sens pour autrui. On peut donc donner un fondement physicaliste à l'éthique qui se réfère à l'intérêt général et au bien commun d'une communauté réelle plutôt que de reposer sur la crainte d'un châtement individuel métaphysique. Nous croyons qu'il se joue plus de la moralité dans cette perspective naturaliste où le bien est poursuivi non par peur de la punition individuelle mais par compréhension globale de l'éthique comme savoir vivre ensemble. Ainsi, indépendamment de la survie d'un principe identitaire, indépendamment d'un tribunal infaillible, le sens moral peut être fondé dans le fonctionnement cérébral humain qui nous porte, par sa structure réflexive à réinterpréter le sens individuel de nos actions au sein d'une vie sociale.

Nous considérons donc qu'il est possible de répondre, au sein du physicalisme, aux trois problèmes principaux de la moralité que sont la possibilité d'une liberté individuelle, la persistance d'une forme de responsabilité en société et le fondement d'un sens moral. Ayant au préalable démontré comment la liberté de la volonté était elle aussi possible, et même contenue, dans une conception physiologique de l'identité vécue par un sujet réflexif, il nous semble avoir répondu aux enjeux implicites qu'engageait une conception dualiste de l'identité.

### **3. L'identité : réponse existentielle d'un être ouvert au devenir**

Dans cette dernière section, nous aimerions reprendre la théorie de l'identité personnelle qui a été développée jusqu'ici en montrant comment les principales difficultés soulevées en première partie ont été résolues. L'identité semblait intuitivement vécue sous la forme d'une continuité que la nature du vivant rendait difficile à soutenir. Nous avons proposé de penser la continuité identitaire dans le temps sous la forme d'une reconnaissance synthétique de soi qui suffit à créer le sentiment d'unité vécu à partir de moments discontinus. L'identité se donnait sous la forme d'une essence de l'individu, son être le plus propre. Pourtant, le devenir des êtres vivants soulevait la question de la possibilité même d'une telle réification du sujet. En défendant une philosophie du devenir dans la pensée de l'identité, nous l'avons présentée comme un processus performatif, toujours en cours d'actualisation plutôt que comme une définition ontologique. Enfin, nous avons choisi d'étudier l'identité vécue en première personne : à travers la notion de sens, l'identité comprise dans un cadre physicaliste signifie toujours plus, pour chacun, en première personne, que sa seule élucidation objective, dans laquelle elle est pourtant incluse. C'est pourquoi nous souhaiterions montrer le sens que revêt la méditation de l'identité, telle qu'elle se donne à concevoir au terme de ce travail de redéfinition, pour ce sujet complexe qu'est l'homme contemporain, porté à la fois par l'inquiétude fondamentale d'assurer son existence à travers le temps et par la crainte de se résumer dans une identité qui ne le dit jamais complètement. C'est parce que l'homme pense que se pose pour lui le problème de se vivre à la fois comme un être essentiellement ouvert au devenir et comme celui qui se donne le monde en le figeant dans ses concepts.

#### **3.1. Comme reconnaissance, jubilation d'exister par-delà le temps**

Parce que mon identité est tout sauf le cumul linéaire de ma vie, elle exprime et réalise ma liberté en me donnant à moi-même sous la forme d'une reconnaissance toujours ouverte à l'interprétation. L'identité personnelle, qu'on s'en donne une représentation enthousiaste ou négative, suscite, dans son surgissement synthétique, un puissant réconfort. Se reconnaître dans son passé, pour un être toujours ouvert au devenir, toujours hors de portée de cette coïncidence avec soi-même donnée pour si rassurante, c'est presque inespéré. En ce sens, l'identité vécue répond à l'inquiétude d'un être en

devenir. On peut comprendre alors la tentation de me prémunir contre le changement en plaçant la totalité de mon être dans une entité incorruptible : l'âme, c'est la réponse préscientifique à cette inquiétude. Il existe quelque chose en moi qui endurera tous les changements, qui survivra à ma mort même, et ce que je suis le plus essentiellement y sera à jamais préservé. Une telle fiction rassure, bien entendu. Mais nous l'avons désignée comme fiction parce qu'elle commet l'erreur de placer cette éternité au sein d'un monde en général, et d'un être vivant en particulier, dans lesquels rien ne reste inchangé. Le mythe de l'âme n'est pas crédible en ce monde, il nous contraint à rien moins que d'inventer un autre monde au-delà de celui-ci<sup>788</sup>. Nous croyons avoir montré qu'il existe une expérience physique, au cœur même du monde, qui nous donne assez de courage pour considérer notre devenir comme une réalisation placée en notre pouvoir plutôt que comme une menace constante de se perdre soi-même. Notre inquiétude existentielle de ne vivre que pour nous perdre d'instant en instant, nous la suspendons l'instant des synthèses temporelles. Lorsque je me reconnais au cœur d'un souvenir, intact dans ma relation à ce qui se jouait alors de moi et que je retrouve comme ce que je vis de moi-même au présent, je vis un lien qui m'approprie dans un sens phénoménal à moi-même. Ce n'est pas parce que je me rappelle chaque détail que j'ai la garantie de l'avoir vécu mais bien plutôt parce qu'une part de moi exprime encore, *vit* encore, ce souvenir. Je ne le retrouve pas comme mon passé lointain, si ancien soit-il : je l'éprouve comme *présent*. Je peux bien sûr savoir que, plus jeune, j'ai fait des choses idiotes ; je me rappelle ces souvenirs là aussi mais je ne les éprouve pas de la même façon. C'est pourquoi la mémoire seule ne suffit pas à me donner la garantie vécue de mon identité. Seule la synthèse inattendue, imprévisible et pourtant pleine de sens quand elle surgit soudain, éclairante d'une évidence portée par mes actes mais inaperçue jusqu'alors par ma conscience, seule cette synthèse-là me met au contact de moi-même au sein d'une temporalité subjective que je vis comme celle que je crée et qui me donne sens. Si l'identité comme reconnaissance apporte une telle émotion, c'est parce qu'elle apporte une réponse vive à l'inquiétude de se perdre dans le devenir.

En me renvoyant avec une telle violence sur moi-même, le surgissement de mon identité accomplit aussi une transfiguration de la représentation du temps. A travers la

---

<sup>788</sup> NIETZSCHE, F. (1888) *Le crépuscule des idoles*, « La raison en philosophie », trad. E. Blondel, P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005, p. 137-142.

synthèse temporelle, ce que je me réapproprie, c'est la signification du temps lui-même. C'est pourquoi il est si éminemment important de renverser la conception linéaire et cumulative de l'identité : on en reste là à une représentation objective du temps et, par suite, à une compréhension toujours extérieure, en troisième personne, de l'identité personnelle. On peut dire que j'ai grandi, que je vais vieillir, puis mourir : c'est une description exacte de la temporalité objective de mon existence. Mais nous espérons avoir donné à sentir à quel point cette description manque l'identité vécue. Lorsque je me résous à me regarder vivre au lieu de vivre, alors je puis me considérer comme cet objet vieillissant. Mais lorsque je réinvestis la première personne, le soi comme sujet ne peut voir aucun sens dans la description objective de son existence : c'en est l'explication mais c'est aussi seulement cela. Dire que je vis mon identité en première personne grâce au jeu dialectique de ma conscience réflexive et de mon vécu phénoménal dit à la fois tout ce qu'il y a à dire du point de vue explicatif, car la théorie physicaliste en permet une intellection complète, et manque à la fois le sens subjectif de l'événement qu'est pour chacun son surgissement identitaire. La temporalité que je vis, que j'accomplis en la créant dans la synthèse temporelle, n'a rien à voir, bien qu'elle y soit entièrement comprise et expliquée, avec l'écoulement objectif du temps. Le temps propre, c'est celui de la réalisation imprédictible de soi. Parfois, il faudra des années avant que je puisse donner sens à toute une série de choix. A d'autres moments, je me reconnais dans chacun de mes actes. La création de ce qu'on est (l'identité performative que ne s'est pas encore ressaisie dans une synthèse temporelle) nous échappe dans la mesure où le concept ne dit que ce qui est déjà arrivé à maturité. Il faut vivre et vivre encore avant d'apprendre à y voir le sens qui s'y forgeait. Ce n'est que moi qui y suis à l'œuvre mais je m'y donne alors tel que je ne me connais pas encore et je me découvre, identique à moi-même dans cet élan, le jour où une synthèse temporelle saisit soudain le principe d'intellection de cette suite. C'est cela la temporalité subjective à laquelle correspond l'expérience vive de mon identité. Par elle je transfigure le temps objectif en m'y inscrivant comme sujet. Ce temps est mien parce que j'ai d'abord été en lui sans le savoir. Je m'y vois – comme le corps est traversé plutôt que visé dans l'action – traversé par la temporalité objective et, ce faisant, je ne me regarde pas encore, bien que j'y sois donné : flou, à la marge de la conscience. Ce n'est pas cela mon identité vécue : comme le corps, l'identité ne prend son sens plein que quand elle est elle-même sujette de mon regard et non plus médiateur. L'expérience

de l'identité est la jubilation du sujet qui s'éprouve enfin comme sujet, et non plus seulement comme objet de son souvenir, au sein du temps.

Pour autant, l'approche en troisième personne n'est pas vaine, et cela à plusieurs titres. Tout d'abord, c'est sur la trame intersubjective du monde que chacune des expériences identitaires individuelles se réalise. Autrement dit, même si l'identité vécue prend son sens total dans une expérience intime et subjective, celle-ci est contenue comme possible dans le monde objectif. Il n'y a pas d'opposition entre deux mondes : celui de l'objectivité et celui de la subjectivité. On rend totalement compte de la subjectivité en décrivant le monde objectif : de sa possibilité et de son contenu, puisque celui-ci n'est aperçu par le sujet lui-même que dans une saisie réflexive. De plus, l'approche en troisième personne peut être autosuffisante à condition de l'avoir constituée à partir de ce qu'il est possible de vivre du monde plutôt que de l'avoir constituée à partir de ce qu'il était conceptuellement concevable d'en connaître. C'est en ce sens que la philosophie gagne à se rapprocher méthodologiquement des sciences expérimentales. Les élaborations uniquement conceptuelles, comme la théorie cartésienne de la glande pinéale, centre unificateur de la conscience parce que seul organe unique du cerveau, courent le risque de manquer le réel. On peut construire conceptuellement le concept d'identité : on l'a vu, cela nous mène à des critères comme la continuité stricte ou au rejet du corps qui sont incompatibles avec l'identité telle qu'elle est réellement vécue. Au contraire, quand on prend acte du processus de conceptualisation à l'œuvre dans le regard réflexif sur soi-même, on fonde l'élaboration conceptuelle non seulement comme moment du processus physique de l'identité mais encore comme forme naturelle de l'identité humaine. Non seulement on peut concilier une théorie physicaliste de l'identité avec l'identité telle qu'elle est vécue en première personne, mais encore c'est là la seule manière de rendre compte, dans une théorie holistique cohérente, de l'identité dans son extension maximale. C'est dans ce cadre que la reconnaissance identitaire répond à l'inquiétude d'un être en devenir et fournit l'expérience d'une temporalité signifiante en première personne.

### **3.2. Comme actualisation, une identité performative**

Parce que mon identité n'est jamais donnée sous la forme d'une détermination figée de mon essence, je m'y éprouve comme actif et ouvert au devenir. L'identité

performative, comme toujours à ressaisir et à retrouver, procède par appropriation de l'étranger vers ce qui deviendra moi et explique, en le réalisant, ce changement qui me révèle au lieu de m'altérer. Elle répond aussi par là à l'inquiétude inverse d'être figé dans une détermination : celle de son passé, d'une image, d'un rôle comme le garçon de café. Je suis aussi inquiet de me perdre que je suis inquiet de ne jamais pouvoir m'échapper. Si bien que l'identité, par sa structure de reconnaissance toujours corrélée à mon projet présent, autorise des réinterprétations au fil de ma vie. La sédimentation des habitudes n'interdit pas un choix qui surprenne le cours jusque là régulier de mes décisions par un choix soudain différent. Je ne me fragmente pas dans ces nouvelles directions car leur choix s'inscrit dans une suite qui m'est encore cachée. Mais si je finis par me convertir bien des années après la crise mystique de mes quinze ans, je la réinterprète comme signe précurseur porteur de ce développement de mon identité. A l'époque, c'était un choix irrégulier, il l'est resté pendant de longues années jusqu'à ce que je m'y retrouve parce que mon projet présent le contenait comme sa première manifestation. Bien que chacun aspire à endosser des identités, à accéder enfin au statut d'époux, propriétaire de sa maison et père de deux enfants, ces stéréotypes deviennent aliénant aussitôt qu'on croit s'y résumer. La possibilité même d'un au-delà de la définition est soutenue par cette angoisse de me retrouver figé, piégé, dans un être irréversible. Si je n'avais qu'à découvrir une fois pour toutes mon identité, je serais face à elle dans un rapport de passivité. Au contraire je fais l'expérience de pouvoir initier une suite de choix nouvelle qui finira par faire sens, par appartenir à cette histoire dont je suis l'auteur sans toujours le savoir. Je ne vis pas mon identité comme une surdétermination qui me serait inaccessible mais comme l'œuvre d'un engagement, d'un mode de vie, que chacun de mes choix façonne. Je crée mon identité, m'y éprouve comme acteur et, parce que j'ai la possibilité de me regarder du dehors au fil de mes décisions, je suis aussi l'acteur qui simule des identités, qui s'essaie à des rôles : je crée activement mon identité à travers ces jeux d'acteur, je ne me fais véritablement auteur que parce que je vois le jeu de l'acteur du dehors. L'identité du loup dominant n'est pas un masque : le loup est totalement engagé dans sa conduite jusqu'à ce qu'il ne puisse plus jouer son rôle. Il n'a pas alors la possibilité de se déprendre de ce rôle pour actualiser son identité et se sentir le même alors qu'il doit céder sa place. Si j'échoue à être garçon de café, je ne fais que réinterpréter mon identité en devenant danseur, car je ne serai jamais totalement ce danseur non plus. La fuite vers autre chose, vers un acte qui

dira une nouvelle facette de l'identité que je vis, est toujours possible pour l'auteur. Parce qu'elle est toujours à construire, mon identité répond à l'inquiétude d'être figé dans une détermination irréversible.

La conséquence de cette ouverture de mon identité sur le devenir, c'est aussi qu'elle reste dans la dialectique d'un mouvement qui cherche à se ressaisir sans s'atteindre tout à fait. C'est pourquoi nous avons insisté pour penser l'identité au sein d'une philosophie du devenir : en cherchant à définir l'identité comme une essence, on manque cette dimension d'inquiétude qui correspond de façon phénoménale à la structure épistémique de cette conscience qui fait retour sur elle-même sans pourtant s'y retrouver tout à fait. L'identité n'existe que comme processus d'actualisation mais ce processus n'aurait pas lieu d'être si j'étais homogène. Pour me faire moi-même, il faut que je m'approprie ce qui n'était d'abord pas moi. L'identité n'a de sens comme processus que face à de l'altérité, de l'étrangeté. En ce sens il y a moins identité qu'identification, ou, pour reprendre la notion utilisée jusque là : appropriation. L'identité, c'est ce processus de constitution du propre à partir de l'étranger. Et, parce que je suis inscrit dans le devenir, je deviens sans cesse un autre et je dois sans cesse œuvrer à me ressaisir comme étant le même. C'est à cette forme de l'identité, une identité vécue par un auteur, qu'il convient de réserver le nom d'identité performative. Je ne me rassure pas véritablement en contemplant mon essence : non seulement parce que je sens qu'elle est par nature trop différente de ce monde, non seulement parce que j'ai peur de m'y résumer mais aussi parce que cette confirmation se donne sous la forme d'une garantie définitive alors que mon inquiétude renaît à chaque instant. Quand bien même on me garantirait la survie de mon identité, quand bien même elle serait déjà toute accomplie, mon angoisse prend du temps, elle ne se résout pas par une identité donnée une fois pour toutes. L'identité qui me rassure véritablement, celle qui réaffirme à chaque instant que je suis en vie, auteur de mon existence et du sens que j'y éprouve, c'est cette identité performative. Jamais donnée, toujours en actualisation. L'identité performative dit mon mode d'être au plus près, dans son dynamisme et sa ressaisie conceptuelle, dans l'espoir de pouvoir changer et la crainte de ne plus se reconnaître, dans l'effort pour être quelqu'un et simultanément ne jamais être réductible à un autre que moi. C'est là le concept qui dit le mieux mon identité telle que je la vis en première personne.



Reste à nouer les liens qui ont été tissés jusqu'ici pour démontrer que cette identité performative vécue est précisément ce que l'on dit par le concept physicaliste. Nous avons montré au chapitre 5 comment l'identité se rapportait à la mémoire. L'ancienne conception de l'identité, celle du modèle linéaire et cumulatif qui voyait dans la mémoire la garante de la continuité identitaire, ne permettait pas de penser que le fonctionnement identitaire puisse persister avec une perte massive des souvenirs autobiographiques. Pour elle, c'est l'amnésique rétrograde, celui qui avait perdu tout son passé, qui devenait un autre. En montrant que l'identité procède moins par somme du passé que par actualisations successives au présent, on a gagné en intelligibilité dans ces cas cliniques. Ce n'est pas quand le passé manque que l'identité est le plus menacée, c'est quand son processus d'appropriation est empêché. L'amnésique antérograde ne recomposera jamais une identité : il a perdu la capacité de réaliser une identité performative et se retrouve face à son identité civile dans un rapport de passivité. Il ne vit plus son identité parce qu'elle est à jamais figée dans un passé sans lien vivant avec le présent. Le malade atteint de MA, lui, conserve ce processus mais il dispose de moins en moins d'informations pour mettre son identité à jour : l'identité vécue s'éloigne donc peu à peu de l'identité réelle. En concevant l'identité comme un processus dynamique, on s'est aussi donné les moyens de comprendre comment des changements soudains, massifs et subis par le patient en locked-in syndrome (LIS) pouvaient, malgré tout, être rapportés à son identité plutôt que d'occasionner une rupture identitaire massive. La conscience réflexive, en faisant retour sur mon corps, me permet de donner un sens à un vécu pourtant radicalement différent. C'est parce que l'identité s'inscrit dans un fonctionnement cérébral redondant que je peux me concevoir comme dépassant toujours l'acteur que je suis presque vers l'auteur que je vis. La conception physicaliste de l'identité rend bien compte de cette structure du vécu phénoménal.

### **3.3. Comme signification en devenir : sourire à l'éternel retour**

Parce que je vis le sens de mon identité comme authenticité d'une relation libre et pourtant signifiante à moi-même, je m'y découvre comme singularité en progrès jusque dans les moments qui m'ont le plus meurtri et dans lesquels se forge le sens cherché depuis le commandement de Delphes. Dynamique, ancrée dans ma corporéité, mon identité est aussi caractérisée par une troisième notion qui s'est progressivement fait jour :

son sens. Mon identité, telle que je la vis, fait sens à mes yeux. Phénoménologiquement, on l'a conceptualisée dans l'émergence même de la synthèse temporelle : me reconnaître dans un autre moment que le présent, c'est saisir une clé de lecture, un principe d'intelligibilité et c'est ce sens aperçu qui me permet de m'approprier une succession objective de moments. Merleau-Ponty écrit ainsi : « En assumant un présent, je ressaisis et je transforme mon passé, j'en change le sens [...] Toutes les explications de ma conduite par mon passé, mon tempérament, mon milieu, sont donc vraies, à condition qu'on les considère non comme des apports séparables mais comme des moments de mon être total dont il m'est loisible d'explicitier le sens dans différentes directions, sans qu'on puisse jamais dire si c'est moi qui leur donne leur sens ou si je le reçois d'eux. Je suis une structure psychologique et historique. J'ai reçu avec l'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure, et même la pensée d'un philosophe n'est qu'une manière d'explicitier sa prise sur le monde, cela qu'il est. Et cependant je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations mais par leur moyen. Car cette vie signifiante, cette signification de la nature et de l'histoire que je suis, ne limite pas mon accès au monde, elle est au contraire mon moyen de communiquer avec lui. »<sup>789</sup>. En eux-mêmes, ils ne suffisent pas à faire sens, ou ils font déjà trop de sens. La totalité des événements de ma vie participe de différents projets, je ne fais l'expérience d'un sens évident qu'à travers un petit nombre de ces moments. La continuité stricte empêcherait qu'un tel sens ne surgisse. Mais épistémologiquement, ce sens n'est saisi que lorsque je peux le conceptualiser pour lui-même par le retour de ma conscience réflexive. C'est par une saisie conceptuelle que je constitue la synthèse temporelle comme signifiante et que j'exprime l'unité ou la direction du projet qui soutient mon mode de vie présent. C'est par un retour sur soi qu'on se constitue comme faisant sens à ses propres yeux, c'est-à-dire dans une position de recul par rapport à l'engagement complet dans l'acte. Pour voir ces deux points qui déterminent un vecteur, je dois les voir du dehors : c'est cela la position réflexive. Son identité ne fait pas sens pour le bébé : il saisit l'ensemble du monde et des événements d'un seul point de vue, celui de la première personne préreflexive. C'est seulement quand il saura se voir comme un autre qu'il pourra se situer dans une présence à soi qui donne du sens, que ce sens soit moral ou non. Le patient LIS qui exprime sa continuité identitaire la comprend comme une suite intelligible

---

<sup>789</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, III, 3, Paris, Gallimard, p.519.

de soi-même : c'est parce que dans son présent un projet est encore à l'œuvre qu'il peut trouver dans son passé des éléments qui font sens au présent. La signification de mon identité, c'est donc phénoménologiquement l'inscription active dans un projet de vie et épistémologiquement la structure réflexive de ma conscience. Lorsque la possibilité du projet est niée, par une amnésie antérograde par exemple, je ne parviens plus à comprendre ma vie : elle ne fait plus sens, la suite objective de ses moments m'est donnée dans toute sa neutralité. Et avant que la conscience réflexive ne me donne à moi-même comme autre, je manque du recul qui peut seul m'extraire de l'action pour l'interpréter. Le sens naît donc de la structure réflexive de l'identité.

Si l'identité personnelle est l'expérience du sens même de ma vie, si je m'y saisis comme étant au plus proche de ce que je peux connaître de moi sans m'abstraire conceptuellement vers une définition figée, alors il est probable que cette identité se donne comme l'épreuve d'une fidélité à soi-même. Lorsque je me reconnais, je n'éprouve pas seulement un soulagement de ne pas m'être perdu aux détours de mes expériences, j'éprouve aussi une forme de joie qui est plus qu'un sentiment préreflexif car il est nourri de la compréhension conceptuelle que je peux avoir de moi-même. Cette joie est l'expression du plus haut degré de coïncidence que je puisse avoir avec moi-même. Il faut donc bien la distinguer de la joie que je ressens en me remémorant des souvenirs agréables. Cette joie d'avoir trouvé qui je suis, et de m'y découvrir comme toujours à réaliser mais en même temps comme faisant toujours aussi déjà sens dans un projet et une forme de fidélité à soi, englobe même les moments douloureux de mon existence. Par la dimension de signification, c'est ce qui s'est joué d'une temporalité subjective que je retiens de ma vie, ce qui s'est forgé de moi dans les moments difficiles comme dans les réussites. Si quelque chose de moi est parvenu à maturité dans ces moments, qu'importe leur valeur intrinsèque : j'ai pu conquérir un sens dans le malheur. Quand je cherche à me connaître moi-même, le sens qui s'y est conquis transcende ses circonstances. Cette expérience de mon identité qui me donne l'assurance que ma vie peut faire sens, d'un sens toujours à réécrire en le vivant, c'est la plus haute réalisation de mon être réflexif comme ouvert au devenir. C'est sans doute dans cette joie que l'on peut accepter, alors, d'endosser par extension la somme de son existence ; parce qu'à travers la multiplicité des projets dont je peux me rendre porteur, c'est dans une relation libre à moi-même que je me découvre tel que je suis, c'est-à-dire toujours ouvert à un autre possible. Les choix que

---

j'ai faits, les décisions que j'ai prises disent interminablement qui je suis tant que je vis et leur sens n'est jamais épuisé tant qu'ils existent pour un présent. Si l'identité doit ouvrir à une forme d'éternité, c'est sous les traits de cette joie profonde d'exister, de se vivre et de s'y retrouver tout en risquant à chaque instant le pari fou d'oser se perdre en posant des choix. « Et si un jour, ou une nuit, un démon venait se glisser dans ta suprême solitude et te disait : cette existence, telle que tu la mènes et l'a menée jusqu'ici, il te faudra la recommencer et la recommencer sans cesse... La moindre douleur, le moindre plaisir, la moindre pensée, le moindre soupir, tout de ta vie reviendra encore... Ne te jetteras-tu pas à terre en maudissant ce démon ? [...] Ou alors, ah ! Comme il faudrait que tu t'aimes toi-même et que tu aimes la vie pour *ne plus désirer autre chose* que cette suprême et éternelle confirmation ! »<sup>790</sup>. Le pouvoir de l'expérience de mon identité, telle que je la vis et en comprends le sens, c'est cette possibilité qui m'est offerte dans sa conquête de sourire à l'éternel retour.

---

<sup>790</sup> NIETZSCHE, F. (1882), *Le gai savoir*, IV, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, §341, pp.279-280.



---

## Conclusion générale

« J’aurais presque envie de dire que se connaître soi-même, c’est cela la sagesse, et je suis d’accord avec l’auteur de l’inscription de Delphes quand il commande « Connais-toi toi-même ». »

Platon, *Charmide*, 164d<sup>791</sup>

Si le travail philosophique cherche à fonder la sagesse dans la connaissance de soi, alors est fondamentale cette question : « Qui suis-je ? ». C’est une des réponses possibles à cette interrogation que nous présentons ici, marquée tout à la fois par le contexte scientifique contemporain et par la singularité de son auteur, tant il est vrai que l’on ne saurait atteindre à l’essence de l’expérience d’être soi dans un travail impersonnel. Toutefois, et c’était là l’enjeu principal de ce sujet, il faut que la subjectivité individuelle puisse devenir objet de science si elle veut échapper au solipsisme de l’introspection et se constituer, dans toute sa complexité vécue, en concept intelligible. C’est dans cette perspective particulière que notre investigation a proposé d’assumer pleinement la revendication de l’identité à désigner un vécu en première personne tout en cherchant à rendre compte de ce vécu au sein d’une théorie physicaliste de l’homme.

Notre exigence méthodologique était donc double. D’une part, nous avons souhaité proposer une refonte expérimentale du concept d’identité vécue, en confrontant les théories philosophiques existantes aux situations empiriques réelles dont elles doivent rendre compte sur le plan conceptuel. Nous avons procédé pour cela en trois temps : en exposant d’abord dans toute leur complexité les fondements d’une définition purement conceptuelle de l’identité afin de repérer les difficultés opératoires de ces modèles ; puis en proposant une nouvelle conceptualisation de l’identité telle qu’elle puisse répondre à ces premières lacunes ; pour enfin évaluer la puissance herméneutique et pratique des changements opérés dans la confrontation de notre concept à des pathologies engageant des troubles identitaires, grâce à l’élaboration de deux protocoles de recherche originaux, portant respectivement sur la maladie d’Alzheimer et sur le locked-in syndrome. D’autre

---

<sup>791</sup> PLATON (1940), *Charmide*, 164d, in *Platon, Œuvres complètes, I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.269.

part, nous avons tenu, dans la totalité de notre démarche, à proposer une conceptualisation de l'identité qui tienne ensemble sa dimension subjective, telle qu'elle est vécue en première personne par un sujet psychologique, et sa dimension physique, telle qu'elle est conceptualisée en troisième personne par l'épistémologue. Il nous semble que, pour être complète et adaptée à la nature de son objet, une théorie de l'identité se doit de rendre compte de ces deux dimensions. Assumant un postulat physicaliste, c'est dans la structure réflexive de l'homme telle qu'elle peut être rapportée à une activité cérébrale, que nous avons replacé ces deux approches épistémologiquement distinctes d'un objet ontologiquement identique, nous donnant ainsi les moyens d'en rendre compte au sein d'une théorie unifiée de l'identité vécue. Les résultats de ce travail, tant conceptuels que pratiques, semblent attester de la légitimité et de l'efficacité de notre approche. A l'issue de cette démarche de redéfinition, nous nous proposons de rappeler les principaux arguments qui en ont guidé le mouvement.

La première partie de ce travail a permis de définir le cadre conceptuel et théorique de la réflexion en dégagant les principales difficultés induites par le concept d'identité vécue. Nous avons ainsi ciblé trois problèmes majeurs qui ont ensuite guidé notre élaboration conceptuelle : (1) L'identité logique est pensée comme une relation d'invariabilité à soi-même dans le temps, ce qui entre en contradiction avec le caractère *devenant* de l'homme. (2) Le corps, jugé trop changeant en raison de sa nature matérielle, a été écarté de la pensée de l'identité, ce qui s'avère problématique pour penser l'identité vécue, tant le mode d'existence de l'homme est toujours déjà incarné. (3) L'identité telle qu'elle est vécue subjectivement a été posée comme un phénomène mental, irréductible à une réalité physique objective, ce qui empêche la constitution d'un concept physicaliste de l'identité.

Nous avons rapporté le premier de ces problèmes à une conception logique de l'identité comme une relation d'invariabilité à soi-même qui fige l'être dans le temps pour le rendre accessible à une connaissance par concepts. Cependant, il nous a semblé que l'expérience vécue de l'identité échappe à cette conception dans une double direction : celle de l'individuel, d'abord, en ce que chacun se considère comme unique dans ce qui fait son identité la plus propre ; celle du devenir, ensuite, en ce que chacun fait moins l'expérience d'une invariabilité à toute épreuve qui nous définirait de la naissance à la

mort que l'expérience d'une constante réactualisation de l'idée même qu'on se fait de qui l'on est au fil des années. C'est à partir de cette première analyse que la seconde partie du travail a été construite, comme l'explicitation du fonctionnement de l'identité dans le temps, en dehors d'une ontologie fixiste. De cette première analyse, nous avons également tiré un principe méthodologique en précisant les règles d'un emploi expérimental du concept, pour fonder une connaissance par concepts qui ne perde jamais le contact avec le réel qu'elle rend pensable, et ce, principalement, afin d'éviter la création d'entités purement conceptuelles. Enfin, nous avons attiré l'attention sur un enjeu moral implicite d'une conception idéaliste de l'identité qui représente un véritable défi pour une théorie concurrente – et que celle-ci se doit par conséquent de relever si elle veut pouvoir la réfuter pleinement.

Nous avons analysé le second problème dans le cadre de la théorie dualiste de Descartes, telle qu'elle oppose un principe identitaire immuable à une nature physique changeante. En ce sens, l'identité humaine serait garantie par l'âme en dépit des aléas du corps. Cependant, Descartes introduit une précision intéressante en distinguant la connaissance spéculative de l'identité, telle qu'elle se conceptualise dans un système dualiste, d'une expérience identitaire vécue qui, elle, se donne selon la modalité spécifique de l'union de l'âme et du corps. Nous définissons ici une première façon de considérer l'identité comme une réalité inscrite dans un vécu corporel individualisant. Cependant, Descartes maintient une différence de nature entre l'âme et le monde physique – régi par le mécanisme – afin, surtout, de préserver la liberté de la volonté comme une causalité indépendante des lois naturelles. C'est à partir de cette seconde analyse que la troisième partie de ce travail a été construite, comme l'explicitation de la nature physique du principe identitaire, y compris dans son expérience corporelle la plus subjective. Cette seconde analyse nous a aussi confirmé la nécessité de démontrer comment une conception physicaliste de l'identité était possible, ce à quoi nous nous attachons dans l'étude du troisième problème susmentionné. Enfin, nous avons identifié un second enjeu sous-jacent à une théorie dualiste de l'identité : la possibilité de rendre compte de la liberté de la volonté ; enjeu que nous devons pouvoir prendre en compte dans le cadre de notre théorie.



Enfin, nous avons cherché à traiter le troisième problème en nous plaçant sur le terrain de la théorie la plus radicale du physicalisme afin d'exposer en quel sens et d'après quelles raisons il est possible de concevoir l'identité vécue comme la manifestation psychologique d'un état physiologique, en l'occurrence cérébral. Nous avons justifié l'adoption de ce cadre herméneutique dans notre approche par trois arguments : d'une part, l'évolution scientifique qui suit un mouvement global de naturalisation des fonctions mentales ; d'autre part, l'avantage méthodologique que représente pour une épistémologie le fait de pouvoir corréler ses modèles théoriques à des réalités physiques ; enfin – et c'est là l'exigence qui guide, justifie et singularise l'ensemble de notre travail – l'efficacité tant herméneutique que thérapeutique que permet une conception physicaliste de l'identité quand on l'applique à la compréhension et à la prise en charge de troubles pathologiques du vécu identitaire.

De sorte que, à l'issue de cette première partie, nous avons pu préciser l'objectif et la méthode de notre redéfinition du concept d'identité comme l'effort de proposer une conceptualisation expérimentale de la notion d'identité à partir de l'étude empirique de deux troubles identitaires, qui puisse intégrer le vécu subjectif dans une explication physicaliste et prendre en compte, dans ce même cadre, les enjeux sous-jacents de la moralité et de la liberté de la volonté.

Dans la seconde partie de ce travail, nous avons développé plus concrètement ce que serait une conception de l'identité diachronique telle qu'elle ne fige pas son objet dans le temps par l'affirmation d'un principe objectif de permanence. Pour cela, nous avons montré les difficultés qui découlent d'une application stricte du critère de continuité à l'homme avant de proposer une refonte du concept guidée en premier lieu par l'exigence de rendre compte d'une profonde inscription du vécu identitaire humain dans un devenir. Le rapport à soi dans le temps, selon nous, se donne moins sous la forme d'une persévérance que sous celle, à la fois dynamique (par un processus d'actualisation constante) et plastique (capable d'intégrer des changements importants), d'une reconnaissance de soi, saisie sous la forme d'une synthèse temporelle ponctuelle. Ainsi, il nous a semblé que l'expérience de la madeleine rapportée par Proust était emblématique d'un resurgissement actuel d'une forme passée de soi au sein même du projet présent. L'identité, en ce sens, est moins garantie par l'accumulation linéaire de mon passé dans la

mémoire autobiographique que par la possibilité, déterminée par mon projet d'avenir, de me reconnaître de façon synthétique et ponctuelle dans une certaine actualité d'un moment précis de mon passé.

C'est ce modèle théorique du fonctionnement de l'identité dans le temps que nous avons voulu évaluer dans l'élaboration d'un protocole interdisciplinaire sur-mesure afin de déterminer empiriquement si notre nouveau concept disposait d'une plus grande puissance opératoire que celui que nous réfutions. Nous avons choisi la maladie d'Alzheimer, en raison des troubles massifs de la mémoire autobiographique observés chez ces patients. Selon la conception de Locke, en effet, de tels troubles devraient rendre impossible tout vécu identitaire puisque le sujet échoue à maintenir une unité mnésique. Nos résultats tendent à démontrer, d'une part, que le vécu identitaire peut se maintenir en l'absence d'un rapport continu au temps autobiographique et, d'autre part, qu'il se maintient alors sous la forme de reconnaissances de soi ponctuelles intégrées à un projet identitaire en devenir. Notre concept permet donc de mieux rendre compte de la réalité des troubles identitaires tels qu'ils se rencontrent dans une pathologie affectant directement la mémoire autobiographique. Mais, outre sa plus grande puissance herméneutique, notre concept démontre aussi une puissance thérapeutique qui découle directement de sa conceptualisation physicaliste. C'est parce que l'on conçoit l'identité diachronique comme adossée à la capacité cérébrale de reconnaissance de soi, telle qu'elle est testée dans la reconnaissance spéculaire de son propre visage, que l'on peut proposer de maintenir le vécu identitaire des patients déments par une confrontation régulière au miroir.

Par ailleurs, il est ressorti de cette première expérimentation un fondement corporel très résistant du vécu identitaire des patients déments de sorte que la suite du travail s'est orientée vers cette dimension intimement corporelle de l'identité vécue. Nous avons analysé plusieurs fictions théoriques destinées à tester l'importance du corps dans la survie de l'individu. Il s'agit là d'une formulation complexe du problème de l'identité pour trois raisons au moins : d'abord, on parle d'une identité diachronique puisqu'il s'agit de la survie d'un individu à T0 et à T+1 ; mais on cherche à établir cette survie sur la base du critère corporel puisqu'il s'agit d'expériences de manipulation du corps ; enfin, tous ces modèles sont tirés de la science-fiction plutôt que de la science de sorte qu'ils

ressortissent à des lois physiques imaginaires qui rendent toute pertinence empirique douteuse. Nous avons tiré de ces analyses une distinction qui a ensuite guidé notre conceptualisation de l'identité corporelle en troisième partie, à savoir la tentation – dans une perspective physicaliste – de réduire l'identité d'un individu à son cerveau plutôt que de la comprendre comme l'expérience d'un corps entier. Il nous semble, au contraire, que l'identité vécue n'est pas seulement corporelle au sens où elle est de nature physique mais qu'elle est également corporelle dans la perspective psychologique du sujet en première personne, c'est-à-dire comme expérience de ce corps-ci.

Dans la troisième partie de ce travail, nous nous sommes attachée à proposer une redéfinition du concept d'identité vécue dans sa relation au corps propre. Ni réceptacle neutre, ni simple condition physiologique de mon identité, le corps est la modalité même de mon vécu identitaire. Plusieurs modèles philosophiques ont proposé de définir l'identité corporelle par l'agentivité, dans le sens où mon corps me constituerait avant tout comme agent capable d'une action motrice dans le monde. D'autres ont insisté sur le mode d'appropriation du corps par le sujet, plaçant alors l'identité dans un sens des limites du corps propre par rapport au corps étranger. D'autres, enfin, ont rapporté l'identité corporelle à la seule perspective de la première personne telle qu'elle est définie par une localisation spatio-temporelle unique. Il nous semble que tous ces modèles manquent encore la modalité psychologique selon laquelle je me rapporte spontanément à mon corps : peut-être trop physicalistes, en ce sens qu'ils en oublieraient que ce corps est d'abord vécu subjectivement plutôt que dans des fonctions objectives, ces modèles doivent être confrontés à l'expérience concrète du corps, dans sa double dimension psychologique (mon corps fait sens à mes yeux) et plastique (je modèle mon identité sur, et non malgré, les changements de mon corps).

C'est pour tester empiriquement ce concept de l'identité corporelle vécue que nous avons, au cours du travail de thèse, élaboré un second protocole expérimental, mené cette fois avec le concours de patients atteints du locked-in syndrome. Le locked-in syndrome a été choisi parce qu'il représente un événement traumatique majeur pour l'identité corporelle (paralysie totale du corps à l'exception des mouvements oculopalpébraux), à la fois dans sa dimension agissante et dans sa signification symbolique. Si le corps est déterminant dans le vécu identitaire, on s'attend donc à ce qu'un tel changement ait des

conséquences sur le vécu identitaire des patients interrogés. Nos résultats tendent à confirmer, dans sa dimension corporelle, ce que nous avons trouvé dans sa dimension temporelle, à savoir que le vécu identitaire peut intégrer des changements importants du corps objectif, confirmant ainsi notre définition de l'identité comme un rapport dynamique et plastique à soi. De façon plus novatrice, ce protocole permet d'inverser la relation supposée du corps et de l'identité en montrant que le vécu identitaire des patients est fortement corrélé à la représentation qu'ils ont de leur corps. Leur identité n'est donc pas préservée en dépit des changements corporels mais corrélativement à ces changements, ce qui confirme là encore la possibilité de déduire de la refonte du concept des recommandations thérapeutiques, en l'occurrence de renforcer les soins du corps dans la double direction d'une récupération motrice et d'une appropriation subjective du corps. Enfin – et c'est là un enjeu particulièrement fort pour notre seconde exigence méthodologique qui s'appliquait à penser ensemble le vécu en première personne et la conceptualisation de l'identité en troisième personne – nos résultats montrent que l'identité corporelle est vécue selon une forte modalité subjective qui risquerait de fausser notre approche si celle-ci, au nom d'une théorie physicaliste, cherchait à ne conceptualiser l'identité que d'après une perspective en troisième personne. Il faut donc maintenir ensemble l'exigence de rendre compte du vécu identitaire subjectif et celle d'en rendre compte au sein d'une explication physicaliste.

La dernière section a été consacrée à la prise en compte des enjeux engagés par une théorie dualiste de l'identité, sous la double forme de la liberté de la volonté – comme causalité indépendante des lois de la nature – et de la moralité – comme valeur des actes posés librement par l'homme. Il importe, pour toute théorie physicaliste se proposant de remplacer une théorie dualiste de l'identité, de montrer comment une conception matérialiste de l'homme n'empêche ni de donner un sens à sa liberté ni de garantir le sens d'une moralité de ses actions. C'est dans ce souci que nous avons montré comment la liberté et le jugement moral pouvaient être rapportés à la structure réflexive de la conscience de soi, telle qu'elle permet au sujet de se considérer en même temps en première personne, selon l'ordre de ses désirs immédiats, et en troisième personne, selon un sens de son désir tel qu'il peut être perçu et vécu par autrui. C'est uniquement grâce à cette fonction cérébrale, que nous expérimentons psychologiquement comme un pouvoir rationnel opposé aux pulsions corporelles bien qu'il trouve sa possibilité dans le corps

même, que l'homme peut se développer comme sujet libre et moral. De sorte que la conception physicaliste de l'identité que nous avons proposée, non seulement ne s'oppose pas, mais encore permet de rendre compte des enjeux mêmes qui justifiaient les réticences des dualistes.

Ayant démontré une plus grande puissance herméneutique que les conceptions antérieures dans la confrontation empirique à des troubles identitaires réels, permettant par ailleurs de rendre compte dans une même théorie du vécu identitaire en première personne et d'un fondement physique de l'identité, il semble que notre concept d'identité vécue réponde aux deux exigences méthodologiques qui ont guidé notre travail. Comme relation à soi dynamique et plastique, donnée dans la reconnaissance d'une temporalité synthétique propre, d'une part, et comme vécu réflexif du corps propre comme totalité signifiante, d'autre part, l'identité vécue conceptualisée au sein d'une théorie physicaliste constitue un concept proprement épistémologique, à la fois inscrit dans un cadre conceptuel philosophique et opératoire dans son application scientifique. C'est, croyons-nous, en forgeant ainsi les concepts épistémologiques au sein d'un dialogue interdisciplinaire entre théorie philosophique et pratique médicale que nous participons, en tant qu'épistémologues, à la formation de l'esprit scientifique.

---

## Bibliographie

- ABLONDI F. (1995), Death according to Descartes: why the soul leaves the body, in *Iyyun*, 44: 47-53.
- ADAM, C., TANNERY, P. (2000), *Œuvres complètes de Descartes*, Paris, Vrin.
- AGLIOTI, S., PERU, A., SMANIA, N. (1999), Frames of reference for mapping tactile stimuli in brain-damaged patients, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 11(1): 67-79.
- AINSLIE, D.C. (2008), Hume on personal identity, in E.S. Radcliffe, *A companion to Hume*, Oxford, Blackwell Publishing, pp.140-156.
- AL ALOUCY, M.J., ROUDIER, M. (2006), Conscience de soi et démence sévère, *Neurologie, Psychiatrie, Gériatrie*, 6(31): 38-42.
- ALANEN, L. (1989), Descartes's dualism and the philosophy of mind, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94(3): 391-413.
- ALLISON, H.E. (1966), Locke's theory of personal identity: a re-examination, *Journal of the History of Ideas*, 27: 41-58.
- ALZHEIMER, A. (1907), Über eine eigenartige Erkrankung des Hirnrinde, *Allg Z Psychiatrie*, 64: 146-148.
- American Psychiatric Association, DSM-IV.
- AMERIKS, K. (1976), Personal identity and memory transfer, *Southern Journal of Philosophy*, 14: 385-391.
- AMSTERDAM, B. (1972), Mirror self-image reactions before age two, *Developmental Psychobiology*, 5: 297-305.
- ANDERSON, J. R., GALLUP, G.G. (1999), Self-recognition in non-human primates: past and future challenges, in M. HAUG, R.E. WHALEN, *Animal models of human emotion and cognition*, Washington, American Psychological Association, pp.175-194.
- ANDERSON, J.R. (1983), The development of self-recognition: a review, *Developmental Psychobiology*, 17(1): 35-49.
- ANDERSON, J.R. (1984), Monkeys with mirrors: some questions for primate psychology, *International Journal of Primatology*, 5: 81-98.
- ANDERSON, J.R. (1994), La reconnaissance de soi et d'autrui, *Psychologie Française*, 39(3): 301-306.

- ANDERSON, J.R. (1994), The monkey in the mirror: The strange conspecific, in R.W. MITCHELL, S.T. PARKER, M.L. BOCCIA, *Self-awareness in animals and humans: Developmental perspectives*, New York, Cambridge University Press, pp.315-329.
- ANDERSON, J.R., MARCHAL, P. (1994), Capuchin monkeys and confrontations with mirrors, in J-J. ROEDER, B. THIERRY, J.R. ANDERSON, N. HERRENSCHMIDT, *Current Primatology: Social Development, Learning and Behaviour*, Strasbourg, University Louis Pasteur, pp. 371-380.
- ANDERSON, J.R., ROEDER, J.-J. (1989), Responses of capuchin monkeys (*Cebus apella*) to different conditions of mirror stimulation, *Primates*, 30: 581-587.
- ANDRIEU, B. (2002), *De la psychologie à la neurologie, l'invention du cerveau*, Paris, Pocket.
- ANZIEU, D. (1995), *Le moi-peau*, Paris, Dunod.
- ARISTOTE (1992), *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE (1993), *De anima*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE (1995), *De partibus animalium*, trad. J-M. Le Blond, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE (1999), *Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin.
- ARISTOTE (2000), *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- ARISTOTE (2005), *Seconds analytiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.
- ARMEL, K.C., RAMACHANDRAN, V.S. (2003), Projecting sensations to external objects, Evidence from skin conductance response, *Proceedings of the Royal London Society of Biological Science*, 270(1523): 1499-1506.
- ARMSTRONG, D.M. (1968), *A materialist theory of mind*, Londres, Routledge.
- ARMSTRONG, D.M. (1980), *The nature of mind*, St. Lucie, University of Queensland Press.
- ARZY, S., ADI-JAPHA, E., BLANKE, O. (2009), The mental time line: An analogue of the mental number line in the mapping of life events, *Consciousness and Cognition*, 18(3): 781-785.
- ASENDORPF, J.B., BAUDONNIÈRE, P-M. (1993), Self-awareness and other-awareness: mirror self-recognition and synchronic imitation among unfamiliar peers, *Developmental Psychobiology*, 29: 88-95.
- ATKINS, K. (2000), Personal identity and the importance of one's own body: A response to Derek Parfit, *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3): 329-349.

- ATKINS, K. (2008), *Narrative identity and moral identity: a practical perspective*, New York, Routledge, 1, "Locke, Hume, and Kant on selfhood" (pp. 13-30 [13-17]); 4, "The embodied self and narrative identity" (pp. 57-79 [61-64]).
- AUBENQUE, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.
- AUCANTE, V. (2000), *Descartes : écrits physiologiques et médicaux*, Paris, PUF.
- AZOUVI, F. (1978), Le rôle du corps chez Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83: 1-23.
- AZOUVI, F. (1995), La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes, in M. CAZZANIGO, Y.C. ZARKA, *L'individu dans la pensée moderne, XVIIe-XVIIIe siècles*, Pise, ETS, I, pp.259-271.
- BAARS, B.J. (1988), *A cognitive theory of consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAARS, B.J. (2003), Brain, conscious experience and the observing self, *Trends in Neurosciences*, 26(12): 671-675.
- BAARS, B.J. (2005), One not two neural correlate of consciousness, *Trends in Cognitive Sciences*, 9(6): 46-52.
- BACHELARD, G. (1975), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.
- BAHRICK, L.E., MOSS, L., FAHDIL, C. (1996), Development of visual self-recognition in infancy, *Ecological Psychology*, 8(3): 189-208.
- BAKER, G-P. (1995), *Descartes' dualism*, New York, Routledge.
- BAKER, L.R. (2000), *Persons and bodies: A constitution view*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BANKS, S., WEINTRAUB, S., (2008), Self-awareness and self-monitoring of cognitive and behavioral deficits in behavioral variant frontotemporal dementia, primary progressive aphasia and probable Alzheimer's disease, *Brain and Cognition*, 67(1): 58-68.
- BARNES, K. (1977), Aristotle on identity and its problems, *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 22: 48-62.
- BAUBY, J-D. (2007), *Le scaphandre et le papillon*, Paris, Laffont.
- BEAUNE, J.C. (1985), L'homme machinal et la machine humaine, *Les Etudes Philosophiques*, 1: 33-44.
- BECHTEL, W., MUNDALE, J. (1999), Multiple realizability revisited: linking cognitive and neural states, *Philosophy of Science*, 66: 175-207.



- BEHAN, D. (1979), Locke on persons and personal identity, *Canadian Journal of Philosophy* 9: 53–75.
- BERGSON, H. (1888), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1997.
- BERGSON, H. (1896), *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2008.
- BERGSON, H. (1900), *Le rire*, Paris, PUF, 2007.
- BERGSON, H. (1907), *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007.
- BERGSON, H. (1919), *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1999.
- BERGSON, H. (1938), *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF.
- BERLUCCHI, G., AGLIOTI, S. (1997), Body in the brain, neural basis of corporeal awareness, *Trends in Neuroscience*, 20(12): 560-564.
- BERMÚDEZ, J.L. (1997), Reduction and the self, *Journal of Consciousness Studies* 4 (4-5): 458-466.
- BERMUDEZ, J.L. (1998), *The paradox of self consciousness*, Cambridge, MIT Press.
- BERTENTHAL, B., FISHER, K. (1978), Development of self-recognition in the infant, *Developmental Psychology*, 14: 44-50.
- BICKLE, J. (2003), *Philosophy and neuroscience: A ruthlessly reductive account*, Dordrecht, Kluwer.
- BIRINGER, F. (1994), *La reconnaissance de soi dans la maladie d'Alzheimer : évaluation et stimulation*, Thèse, Paris 5.
- BIRINGER, F., ANDERSON, J.R. (1988), Self-recognition in senile dementia, *Experimental Aging Research*, 14(4): 177-80.
- BIRINGER, F., ANDERSON, J.R. (1992), Self-recognition in Alzheimer disease: a mirror and video study, *Journal de Gérontologie*, 47(6): 385-8.
- BIRINGER, F., ANDERSON, J.R. (1993). Self-recognition in Alzheimer's disease: Use of mirror and video techniques and enrichment, in I. A. G. E. BEREGI, K. RAJCZI, *Recent Advances in Aging Science* (Vol. 1), Bologna, Monduzzi Editore, pp. 697-705.
- BIRINGER, F., ANDERSON, J-R. (1994), La reconnaissance de soi et d'autrui dans la maladie d'Alzheimer et au cours du vieillissement normal, *Psychologie Française*, 39(3): 301-306.
- BITBOL-HESPERIES A. (1998), Descartes, Harvey et la tradition médicale, in A. BITBOL-HESPERIES *et al.*, *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, Liège, Mardaga.

- BLUSTEIN, J. (2008), *The moral demands of memory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOLOGNA, S.M., CAMP, C.J. (1995), Self-identification in Alzheimer disease: Evidence of an explicit/implicit dissociation, *Clinical Gerontologist*, 15(3): 51-54.
- BOLOGNA, S.M., CAMP, C.J. (1997), Covert versus overt self-recognition in late stage of Alzheimer's disease, *Journal of the International Neuropsychological Society*, 3(2): 195-198.
- BOLY, M., FAYMONVILLE, M.E., PEIGNEUX, P., LAMBERMONT, B., DAMAS, F., LUXEN, A., LAMY, M., MOONEN, G., MAQUET, P., LAUREYS, S. (2005), Cerebral processing of auditory and noxious *stimuli* in severely brain-injured patients, differences between VS and MCS, *Neuropsychological Rehabilitation*, 15: 283-289.
- BOLY, M., COLEMAN, M.R., DAVIS, M.H., HAMPSHIRE, A., BOR, D., MOONEN, G., MAQUET, P.A., PICKARD, J.D., LAUREYS, S., OWEN, A.M. (2007), When thoughts become action: an fMRI paradigm to study volitional brain activity in non-communicative brain-injured patients, *Neuroimage*, 36(3): 979-992.
- BOLY, M., FAYMONVILLE, M.E., SCHNAKERS, C., PEIGNEUX, P., LAMBERMONT, B., PHILLIPS, C., LANCELLOTTI, P., LUXEN, A., LAMY, M., MOONEN, G., MAQUET, P., LAUREYS, S. (2008), Perception of pain in the minimally conscious state with PET activation: an observational study, *Lancet Neurology*, 7(11): 1013-1020.
- BORST, C.V. (1970), *The mind/brain identity theory*, Londres, MacMilan.
- BOTVINICK, M., COHEN, J. (1998), Rubber hands feel touch that eyes see, *Nature*, 391(6669): 756.
- BOUVERESSE, J. (1998), La mécanique, la physiologie et l'âme, in BITBOL-HESPERIES *et al.*, *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, Liège, Mardaga.
- BOWIN, J. (2008), Aristotle on identity and persistence, *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 41(1): 63-90.
- BRADY, N., CAMPBELL, M., FLAHERTY, M. (2004), My left brain and me: a dissociation in the perception of self and others, *Neuropsychologia*, 42(9): 1156-1161.
- BREDART, S., DELCHAMBRE, M., LAUREYS, S. (2006), One's own face is hard to ignore, *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 59(1): 46-52.
- BREEN, N. (1999), *Misinterpreting the mirrored self*, Association for the Scientific Study of Consciousness, London, Ontario.
- BREEN, N., CAINE, D., COLTHEART, M. (2001), Mirrored self misidentifications: two cases of focal onset dementia, *Neurocase*, 7(3): 239-54.
- BRENNAN, A.A. (1987), Discontinuity and identity, *Noûs*, 21: 241-60.

- BRISSON, L. (1974), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.
- BROYLES, J.E. (1986), Wittgenstein on personal identity: some second thoughts, *Philosophical Investigations*, 9(1): 56-65.
- BRUNO, M.A., BERNHEIM, J., SCHNAKERS, C., LAUREYS, S. (2008), Locked-in: don't judge a book by its cover, *Journal of Neurology Neurosurgery and Psychiatry*, 79(1): 2.
- BRUNO, M.A., PELLAS, F., SCHNAKERS, C., VAN EECKHOUT, P., BERNHEIM, J., PANTKE, K-H., DAMAS, F., FAYMONVILLE, M.E., MOONEN, G., GOLDMAN, S., LAUREYS, S. (2008), Le locked-in syndrome, la conscience emmurée, *Revue Neurologique*, 164: 322-335.
- BRUNO, M.A., PELLAS, F., BERNHEIM, J., LEDOUX, D., GOLDMAN, S., DEMERTZI, A., MAJERUS, S. VANHAUDENHUYSE, A., BLANDIN, V., BOLY, M., BOVEROUX, P., MOONEN, G., LAUREYS, S., SCHNAKERS, C. (2008), Quelle vie après le locked-in syndrome ?, *Revue médicale de Liège*, 63(5-6): 445-451.
- BRUNO, M-A., BERHEIM, J., LEDOUX, D., PELLAS, F., DEMERTZI, A., LAUREYS, S. (2011), A survey on self-assessed wellbeing in a cohort of chronic locked-in syndrome patients: happy majority, miserable minority, *British Medical Journal*, à paraître.
- BURWOOD, S. (2009), Are we our brains?, *Philosophical Investigations*, 32(2): 113-133.
- BUTLER, J. (1975), The analogy of religion, in J. Perry, *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, pp. 99-105.
- CAMERON, O.G. (2002), *Visceral sensory neuroscience*, Oxford, Oxford University Press.
- CAMPBELL, J.K., O'ROURKE, M., SILVERSTEIN, H.S. (2010), *Time and identity*, Cambridge, MIT Press.
- CARE, N.S., GRIMM, R.H. (1969), *Perception and personal identity*, Cleveland, Case Western University Press.
- CAROSELLA, E., PRADEU, T. (2010), *L'identité, la part de l'autre*, Paris, Odile Jacob.
- CAROSELLA, E., SAINT-SERNIN, B., CAPELLE, P., et al. (2008), *L'identité changeante de l'individu : la constante construction du soi*, Paris, L'Harmattan.
- CARRUTHERS, G. (2007), A model of the synchronic self, *Consciousness and Cognition*, 16(2): 533-550.
- CARRUTHERS, G. (2008), Types of body representations and the sense of embodiment, *Consciousness and Cognition*, 17(4): 1302-1316.
- CARTER, R. (2002), *Exploring consciousness*, Berkeley, University of California Press.

- CHANGEUX, J.P. (1981), Les progrès des sciences du cerveau concernent-ils les philosophes ?, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 75: 73-105.
- CHANGEUX, J.P. (1983), *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard.
- CHATELLE, C., VANHAUDENHUYSE, A., MERGAM, A.N., DE VAL, M., MAJERUS, S., BOLY, M., BRUNO, M.A., BOVEROUX, P., DEMERTZI, A., GOSSERIES, O., LEDOUX, D., PEIGNEUX, P., SALMON, E., MOONEN, G., FAYMONVILLE, M.E., LAUREYS, S., SCHNAKERS, C. (2008), Mesurer la douleur chez le patient non-communicant, *Revue Médicale de Liège*, 63(5-6): 429-437.
- CHAUVIER, S. (2001), *Dire Je, essai sur la subjectivité*, Paris, Vrin.
- CHRISTMAN, J.P. (2004), Narrative unity as a condition of personhood, *Metaphilosophy*, 35(5): 695-713.
- CHUBB, J.N. (1969), Hume on personal identity, *Journal of the Philosophical Association*, 12: 87-99.
- CHURCHLAND, P.M., CHURCHLAND, P.S. (1998), *On the contrary*, Cambridge, MIT Press.
- CHURCHLAND, P.M. (1979), *Scientific realism and the plasticity of mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHURCHLAND, P.M. (1981), Eliminative materialism and the propositional attitudes, *Journal of Philosophy*, 78(2): 67-90; trad. in D. Fisette, P. Poirier (2002), *Philosophie de l'esprit*, I, Paris, Vrin, pp. 117-152.
- CHURCHLAND, P.M. (1988), The ontological status of intentional states, *Behavioral and Brain Science*, 11 (3): 507-8.
- CHURCHLAND, P.M. (1996), *Le cerveau, moteur de la raison, siège de l'âme*, Bruxelles, De Boeck Université.
- CHURCHLAND, P.M. (1999), *Matter and consciousness, a contemporary introduction to the philosophy of mind*, Cambridge, MIT Press.
- CHURCHLAND, P.S. (1981), Is determinism self-refuting?, *Mind*, 90(357): 99-101.
- CHURCHLAND, P.S. (1988), Reduction and the neurobiological basis of consciousness, in A. MARCEL, E. BIASACH, *Consciousness in contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press.
- CHURCHLAND, P.S. (1990), Is neuroscience relevant to philosophy?, *Canadian Journal of Philosophy*, 16: 323-341.
- CHURCHLAND, P.S. (1999), *Neurophilosophie, vers une science unifiée de l'esprit et du cerveau*, Paris, PUF.
- CHURCHLAND, P.S., SEJNOWSKI, T.J. (1988), A perspective on cognitive neuroscience, *Science*, 242(4879): 741-745.

- CLARAC, F., BUSER, P., TERNAUX, J-P., WOLTON, D. (2008), *Encyclopédie historique des neurosciences: du neurone à l'émergence de la pensée*, Bruxelles, De Boeck.
- CLARK, A. (1989), Beyond eliminativism, *Mind and Language*, 4(4): 257-261.
- CLARK, A. (1997), *Being there: putting brain, the body and the world together again*, Cambridge, MIT Press.
- COBURN, R.C. (1960), Bodily continuity and personal identity, *Analysis*, 20: 117-120.
- COHEN, S.R., MOUNT, B.M., STROBEL, M.G., BUI, F. (1995), The McGill Quality of Life Questionnaire: a measure of quality of life appropriate for people with advanced disease. A preliminary study of validity and acceptability, *Palliative Medicine*, 9(3): 207-219.
- COHN, J., TRONICK, E. (1982), Communicative rules and sequential structure in infant behavior during normal and depressed interaction, in E. TRONICK, *Social interchange in infancy: affect, cognition and communication*, Baltimore, University Park press.
- COHNITZ, D. (2003), Personal identity and the methodology of imaginary cases, in P. KLAUS, *On human person*, Frankfurt, Ontos Verlag, pp. 145-181.
- COLE, J. (1995), *Pride and a daily marathon*, Cambridge, MIT Press.
- COLE, J., PAILLARD, J. (1995), *The body and the self*, Cambridge, MIT Press.
- COLETTE, F., VAN DER LINDEN, M., JUILLERAT, A.C., MEULEMANS, T. (2003), Cognitive-neuropsychological aspects, in R. MULLIGAN, M. VAN DER LINDEN, A.C. JUILLERAT, *The clinical management of early Alzheimer's disease*, Mahwah, New-Jersey, Erlbaum.
- CONDILLAC, E.B. (1984), *Traité des sensations*, Paris, Fayard.
- CONWAY, M.A. (2005), Memory and the self, *Journal of Memory and Language*, 53: 594-628.
- COSLET, H.B. (2005), Anosognosia and body representation forty years later, *Cortex*, 41: 263-270.
- CRAIG, A.D. (2002a), How do you feel? Interoception, the sense of the physiological condition of the body, *Nature Reviews in Neuroscience*, 3: 655-66.
- CRAIG, A.D. (2002b), Interoception, the sense of the physiological condition of the body, *Current Opinions in Neurobiology*, 13: 500-505.
- CRICK, F. (1994), *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*, New-York, Maxwell Macmillan International.
- CRICK, F. (1997), The problem of consciousness, *Scientific American*, special issue: Mysteries of mind and brain, 18-26.

- CRICK, F., KOCH, C. (1990), Towards a neurobiological theory of consciousness, *Seminars in neurosciences*, 2: 263-275.
- CUNNINGHAM, S.J., TURK, D.J., MACDONALD, L.M., MACRAE, C.N. (2008), Yours or mine? Ownership and memory, *Consciousness and Cognition*, 17(1): 312-318.
- D'ARGEMBEAU, A., COLLETTE, F., VAN DER LINDEN, M., LAUREYS, S., DELFIORE, G., DEGUELDRE, Ch., LUXEN, A., SALMON, E. (2005), Self-referential reflective activity and its relationship with rest: a PET study, *Neuroimage*, 25: 616-624.
- DAINTON, B.F. (2004), The self and the phenomenal, *Ratio*, 17(4): 365-389.
- DAMASIO, A. (2000), *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob.
- DAMASIO, A. (2002), *Le sentiment même de soi*, Paris, Odile Jacob.
- DAMASIO, A. (2010), *L'autre moi-même*, Paris, Odile Jacob.
- DAMASIO, A. (1999), *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*, New York, Harcourt Brace.
- DE PREESTER, H. (2007), The deep bodily origins of the subjective perspective: models and their problems, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 604-618.
- DE VIGNEMONT, F. (2009), Body schema and body image, pros and cons, *Neuropsychologia*, 48(3): 669-680.
- DEHAENE, S., NAKKACHE, L. (2001), Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework, *Cognition*, 79: 1-37.
- DELACOUR, J. (1994), *Biologie de la Conscience*, Paris, PUF, Que sais-je ?.
- DELATOUR, J. (2004), Biologie de la conscience, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 194(3): 315-323.
- DELAY, J. (1943), *Les dissolutions de la mémoire*, Paris, PUF.
- DEMERTZI, A. (2008), Is there anybody in there? Detecting awareness in disorders of consciousness, *Expert Reviews of Neurotherapeutics*, 8(11): 1719-1730.
- DEMERTZI, A., LIEW, C., LEDOUX, D., BRUNO, M-A., SHARPE, M., LAUREYS, S., ZEMAN, A. (2009), Dualism persists in the science of mind, *Annals of New York Academy of Sciences*, 1157: 1-9.
- DEMERTZI, A., SCHNAKERS, C., LEDOUX, D., CHATELLE, C., BRUNO, M-A., VANHAUDENHUYSE, A., BOLY, M., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2009), Different beliefs about pain perception in the vegetative and minimally conscious states: a European survey of medical and paramedical professionals, *Progress in Brain Research*, 177: 329-338.

- DEMPSEY, L.P. (2009), Thinking-matter then and now: the evolution of mind-body dualism, *History of philosophy quarterly*, 26: 43-61.
- DENNETT, D. (1991), *Consciousness explained*, Boston, Little Brown.
- DENNETT, D. (1993), *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob.
- DENNETT, D. (2001), Are we explaining consciousness yet?, *Cognition*, 79(1): 221-237.
- DENNETT, D., HOFSTADTER, D.R. (1981), *The Minds' I: fantasies and reflexions on self and soul*, New-York, Basic Books.
- DEPRATI, E., PROUST, J., PACHERIE, J., JEANNEROD, M. (1997), Looking for the agent, An investigation into consciousness of action and self-consciousness in schizophrenic patients, *Cognition*, 65: 71-86.
- DESCARTES, R. (1637), *Dioptrique*, in C. ADAM, P. TANNERY, Paris, Vrin, 1996, tome VI, p.129 (noté AT, VI, 129 par la suite).
- DESCARTES, R. (1637), *Discours de la méthode*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- DESCARTES, R. (1637), *Lettre à Fromondus du 3 octobre 1637* (AT, I, 414).
- DESCARTES, R. (1640), *Lettre à Mersenne du 30 juillet 1640* (AT, III, 123).
- DESCARTES, R. (1640), *Lettre à Meyssonnier du 29 janvier 1640* (AT, III, 19).
- DESCARTES, R. (1640), *Lettre à Mersenne du 24 décembre 1640* (AT, III, 264).
- DESCARTES, R. (1640-1), *Lettres à Mersenne* du 1<sup>er</sup> avril 1640 et du 21 avril 1641, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, pp.1069 et 1114.
- DESCARTES, R. (1641), *Lettre à Regius de décembre 1641* (AT, III, 460).
- DESCARTES, R. (1641), *Méditations métaphysiques*, 3 (AT, IX, 29).
- DESCARTES, R. (1643), *Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.1157.
- DESCARTES, R. (1644), *Principes de la philosophie*, I, 45-46 (AT, IX-2, 44).
- DESCARTES, R. (1645), *Lettre à Mesland du 9 février 1645* (AT, IV, 166).
- DESCARTES, R. (1645), *Lettre au Marquis de Newcastle, avril 1645* (AT, IV, 192).
- DESCARTES, R. (1647), *Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647* (AT, IX-1, 239).
- DESCARTES, R. (1648), *Traité de l'homme*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- DESCARTES, R. (1649), *Traité des passions de l'âme* (AT, XI, 429).
- DESCARTES, R. (1664), *Traité sur la formation du fœtus* (AT, IV, 433).

- DI, H.B., YU, S.M., WENG, X.C., LAUREYS, S., YU, D., LI, J.Q., QIN, P.M., ZHU, Y.H., ZHANG, S.Z., CHEN, Y.Z. (2007), Cerebral response to patients' own name in the vegetative and minimally conscious states, *Archives of Neurology*, 68: 895-899.
- DILTHEY, W. (1883), Critique de la raison historique, Introduction aux sciences de l'esprit, in *Œuvres*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1992.
- DILTHEY, W. (1894), Idées pour une psychologie descriptive et analytique, in *Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- DIXON, C. (1963), Personal identity and the scientific method, *Educational Theory*, 13: 137-141.
- DORTIER, J.F. (1999), *Le cerveau et la pensée : la révolution des sciences cognitives*, Paris, Sciences Humaines.
- DREYFUS-LE-FOYER, H. (1937), Les conceptions médicales de Descartes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44: 237-286.
- DUMONT, P. (2003), Descartes et le problème de l'union de l'âme et du corps, in R. QUILLIOT, *Le corps et l'esprit*, Paris, Ellipses.
- DURAND, K. (2005), *Le développement psychologique du bébé (0-2 ans)*, Paris, Dunod.
- DUVAL, C., EUSTACHE, F., PIOLINO, P. (2007), Self multidimensionnel, mémoire autobiographique et vieillissement, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillissement*, 5(3): 179-192.
- DUVAL, C., DESGRANGES, B., EUSTACHE, F., PIOLINO, P. (2009), Le soi à la loupe des neurosciences cognitives, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillissement*, 7(1): 7-19.
- DUVAL, S., WICKLUND, R.A. (1972), *A theory of objective self awareness*, New-York, New-York Academic Press.
- ECCLES, J. (1981), *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion.
- ECCLES, J. (1997), *Comment la conscience contrôle le cerveau*, Paris, Fayard.
- EDELMAN, G.M. (1989), *The remembered present. A biological theory of consciousness*, New York, Basic Books.
- EDELMAN, G.M. (1992), *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob.
- EDELMAN, G.M., GERSCHENFELD, A. (2008), *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob.
- EILAN, N., MARCEL, A., BERMUDEZ, J.L. (1995), Self-consciousness and the body, an interdisciplinary introduction, in J. COLE, J. PAILLARD, *The body and the self*, Cambridge, MIT Press.



- ENGELS, F. (1878), *Anti-Dühring*, X, trad. E. Borrigelli, Paris, Les Editions Sociales, 1950.
- ENGBRETTSEN, G. (1975), *Speaking of persons*, Halifax, Dalhousie University Press.
- EVANS, J.D.G. (1994), Souls, attunements and variation in degree: *Phaedo* 93-94, *International Philosophical Quarterly*, 34(3): 277-287.
- FARGEAU, M.N., JAAFARI, N., RAGOT, S., HOUETO, J.L., PLUCHON C., GIL R. (2010), Alzheimer's disease and impairment of the self, *Consciousness and Cognition*, 19(4): 969-976.
- FAZIO, S., MITCHELL, D.B. (2009), Persistence of self in individuals with Alzheimer's disease: Evidence from language and visual recognition. *Dementia*, 8(1): 39-59.
- FEIGL, H. (1958), The mental and the physical, in H. FEIGL, M. SCRIVEN, G. MAXWELL, *Concepts and the mind-body problem*, Minneapolis, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 1.
- FEINBERG, T.E., ROANE, D.M., COHEN, J. (1998), Partial status epilepticus associated with asomatognosia and alien hand-like behaviours, *Archives of Neurology*, 55: 1574-1577.
- FERRET, S (1998), *L'identité*, Flammarion, Paris.
- FERRET, S. (1993), *Le Philosophe et son scalpel*, Paris, Editions de Minuit.
- FEYERABEND, P. (1963a), Mental events and the brain, *Journal of Philosophy*, 60: 295-296.
- FEYERABEND, P. (1963b), Materialism and the mind-body problem, *Review of Metaphysics*, 17: 49-66.
- FINS, J.J., ILLES, J., BERNAT, J.L., HIRSCH, J., LAUREYS, S., MURPHY, E. (2008), Neuroimaging and disorders of consciousness: envisioning an ethical research Agenda, *American Journal of Bioethics*, 8(9): 3-12.
- FISSETTE, D., POIRIER P. (2002), *Philosophie de l'esprit*, I « Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit », Paris, Vrin.
- FISSETTE, D., POIRIER P. (2002), *Philosophie de l'esprit*, II « Problèmes et perspectives », Paris, Vrin.
- FISKE, S.T. (2008), *Psychologie sociale*, Paris, De Boeck.
- FLANAGAN, O. (1992), *Consciousness reconsidered*, Cambridge, MIT Press.
- FLEW, A. (1951), Locke and the problem of personal identity, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 26: 53-68.

- FOISNEAU, L. (2004), Identité personnelle et moralité humaine : Hobbes, Locke, Leibniz, *Archives de Philosophie*, 67(1): 65-83.
- FORSTROM, K.J.S. (2010), *John Locke and personal identity*, Londres-New York, Continuum.
- FORTIN, R. (1982), *La genèse de la conscience de soi et les réactions à l'image spéculaire chez l'enfant de 14 à 32 mois*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal.
- FRANKFURT, H. (1982), Freedom of the will and the concept of a person, I "First and second order desires and volitions", in G. WATSON, *Free Will*, New York, Oxford University Press, pp.81-95.
- FRASSINETTI, F., MAINI, M., ROMUALDI, S., GALANTE, E., AVANZI, S. (2008), Is it mine? Hemispheric asymmetries in corporeal self-recognition, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20(8): 1507-1516.
- GALLAGHER, S. (2000), Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive sciences, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1): 14-21.
- GALLAGHER, S. (2001), The practice of mind, theory, simulation or interaction?, *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7): 83-108.
- GALLAGHER, S. (2003), Bodily self-awareness and object perception, *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for interdisciplinary Studies*, 7(1): 53-68.
- GALLAGHER, S. (2005), *How the body shapes the mind*, Oxford, Oxford University Press.
- GALLAGHER, S., Cole, J. (1995), Body image and body schema in a deafferented subject, *The Journal of Mind and Behavior*, 16(4): 369-390.
- GALLESE, V., SINIGAGLIA, C. (2010), The bodily self as power for action, *Neuropsychologia*, 48(3): 746-755.
- GALLUP, G.G. (1970), Chimpanzees: self-recognition, *Science*, 167(3914): 86-87.
- GALLUP, G.G. (1977), Self-recognition in primates: A comparative approach to the bidirectional properties of consciousness, *American Psychologist*, 32(1977): 329-377.
- GALLUP, G.G. (1979), *Self-recognition in chimpanzees and man: A developmental and comparative perspective*, New York, Plenum Press.
- GALLUP, G.G. (1982), Self-awareness and the emergence of mind in primates, *American Journal of Primatology*, 2: 237-248.
- GALLUP, G.G. (1987), Self-awareness, in J. R. E. G. MITCHELL, *Comparative primate biology, behavior, cognition, and motivation* (Vol. 2B), New York, Liss, pp.3-16.
- GALLUP, G.G. (1994), Self-recognition: research strategies and experimental design, in S.T. PARKER, R.W. MITCHELL, M.L. BOCCIA, *Self-awareness in animals and*

- humans: developmental perspectives*, New York, Cambridge University Press, pp.35-50.
- GALLUP, G.G., ANDERSON JR, SHILLITO DJ (2002), *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*, "The mirror test", Cambridge, MIT Press.
- GALLUP, G.G., MCCLURE, M. K., HILL, S. D., BUNDY, R. A. (1971), Capacity for self-recognition in differentially reared chimpanzees, *Psychological Record*, 21(1): 69-74.
- GALLUP, G.G., POVINELLI, D. J., SUAREZ, S. D., ANDERSON, J. R., LETHMATE, J., MENZEL, E.-W. J. (1995), Further reflections on self-recognition in primates, *Animal Behaviour*, 50: 1525-1532.
- GALLUP, G.G., SUAREZ, S.D. (1986), Self-awareness and the emergence of mind in humans and other primates, in J. SULS, A. GREENWALD, *Psychological Perspectives on the Self* (Vol. 3), Hillsdale, Erlbaum, pp. 3-26.
- GARDNER, H. (1985), *The mind's new science: a history of the cognitive revolution*, New York, Basic Books.
- GARRETT, B. (1998), Personal identity and self-consciousness, in E. CRAIG, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge.
- GARRETT, B. (2002), *Personal identity and self consciousness*, Londres, Routhledge.
- GARRETT, B. (1991), Personal identity and reductionism, *Philosophy and Phenomenological Research* 51: 361-373.
- GAZZANIGA, M.S., BOGEN, J.E., SPERRY, R.W. (1962), Some functional effect of sectioning the cerebral commissures in man, *National Academy of Science of the USA, Biological Sciences*, 48: 1765-1769.
- GAZZANIGA, M.S., BOGEN, J.E., SPERRY, R.W. (1965), Observations on visual perception after disconnexion of the cerebral hemispheres in man, *Brain*, 88: 221-236.
- GENDLER, T.S. (2009), Personal identity and metaphysics, in P. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter, *The Oxford handbook of philosophy of mind*, Oxford, Clarendon Press, pp.578-591.
- GEORGIEFF, N., JEANNEROD, M. (1998), Beyond consciousness of external reality: A "Who" system for consciousness of action and self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 7: 465-458.
- GIL, R. (2007), Conscience de soi, conscience de l'autre et démences, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillissement*, 5(2): 87-99.

- GIL, R., ARROYO-ANLLO, E.M., INGRAND, P., GIL, M., NEAU, J.P., ORNON, C., BONNAUD, V. (2001), Self-consciousness and Alzheimer's disease, *Acta Neurologica Scandinavica*, 104(5): 296-300.
- GIRARD, A. (2002), *Démence de type Alzheimer et psychomotricité : vers le maintien de l'identité et des relations interpersonnelles*, Thèse sous la direction de T. Benavides, Paris, Université Pierre et Marie Curie.
- GLANNON, W. (1988), Moral responsibility and personal identity, *American Philosophical Quarterly*, 35(3): 231-249.
- GLAS, G., WIDIGER, T. (2006), Person, personality, self, and identity: A philosophically informed conceptual analysis, *Journal of personality disorders*, 20(2): 126-138.
- GOBBO, H. (2000), Identity and the predicables in Aristotle's Topics, *Topoi: An International Review of Philosophy*, 19(2): 83-98.
- GOLDENBERG, G. (2002) Body perception disorders, in V.S. RAMACHANDRAN, *Encyclopedia of the human brain*, I, pp.443-458.
- GONTIER, T. (1998), Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ?, in *Union et distinction de l'âme et du corps. Lectures de la Vie Méditation*. Sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Kimé, pp.83-99.
- GOREN, C.C., SARTY, M., WU, P.Y. (1975), Visual following and pattern discrimination of face-like stimuli by new born infants, *Pediatrics*, 56(4): 544-549.
- GREEN, M.B. (1981), May we forget our minds for the moment?, *The Behavioral and Brain Sciences*, 4:107-108.
- GREWAL, R.P. (1994), Self recognition in dementia of the Alzheimer type, *Perceptual and Motor Skills*, 79(2): 1009-1010.
- GRICE, H.P. (1941), Personal identity, *A Quarterly Review of Philosophy*, 50: 330-350.
- GROSS, J., HARMON, M.E., MYERS, R.A., EVANS, R.L., KAY, N.R., RODRIGUEZ-CHARBONIER, S., HERZOG, T.R. (2004), Recognition of self among persons with dementia: pictures versus names, *Environment and Behavior*, 36(3): 424-454.
- GROUIOS, G. (1996), Unusual perceptuomotor sensations in a recent traumatic amputations: the phantom limb phenomenon, *Medical Science Research*, 24(8): 507-510.
- GUEROULT, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne.
- GUNNARSSON, L. (2010), Philosophy of personal identity and multiple personality, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(2): 333-336.
- GURWITSCH, A. (1985), *Marginal consciousness*, Athens, Ohio University Press.

- GUSNARD, D.A. (2006), *Neural substrates of self-awareness in social neuroscience*, Cambridge, MIT Press.
- GUSTAFSSON, J.E. (2010), Did Locke defend the memory continuity criterion of personal identity?, *Locke studies*, 10: 113-129.
- HAANS, A., IJSSELSTEIJN, W.A., DE KORT, Y.A. (2008), The effects of similarity in skin texture and hand shape on perceived ownership of a fake limb, *Body Image*, 5(4): 389-394.
- HAMELIN, O. (1904), L'union de l'âme et du corps d'après Descartes, *L'Année Philosophique*, 39-50.
- HAMELIN, O. (1921), *Le système de Descartes*, 18, « L'union de l'âme et du corps », Paris, Félix Alcan.
- HAMRICK, W.S. (1974), Whitehead and Merleau-Ponty, some moral implications, *Process Studies*, 4: 235-251.
- HANSON, N.R. (1958), *Patterns of discovery*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARDING, E. (1965), *The I and the not-I, a study in the development of consciousness*, New-York, Pantheon Book.
- HARRIS, H. (1995), An experimentalist looks at identity, In H. HARRIS, *Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- HARVEY, W. (1628), *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort.
- HASKER, W. (1999), *The emergent self*, Ithaca, Cornell University Press.
- HATNACK, J. (1970), Remarks on personal identity, *International Logic Review*, 1: 107-110.
- HEAD, H., HOLMES, H.G. (1911), Sensori disturbances from cerebral lesions, *Brain*, 34: 102-254.
- HEHMAN, J., GERMAN, T., KLEIN, S. (2005), Impaired self recognition from recent photographs in case of last stage Alzheimer disease, *Social Cognition*, 23(1): 118-123.
- HEIDEGGER, M. (1919), *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, Klostermann, pp.74-75.
- HEMPEL, C ; OPPENHEIM, P (1980), L'unité de la science : une hypothèse de travail, in P. JACOB, (1958), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, pp. 371-416.
- HERACLITE (2002), *Fragments*, trad. J-F. Pradeau, Paris, Flammarion.

- HERRMANN, R.D. (1972), Descartes' scheme of a machine in the *Traité de l'homme*, *Studia Leibnitiana*, suppl. 13(2): 115-119.
- HEYES, C.M. (1994), Reflections on self-recognition in primates, *Animal Behaviour*, 47: 909-919.
- HIPPOCRATE (1840), *Maladie sacrée*, trad. E. Littré, Paris, Baillière.
- HIRSCH, E. (1982), *The Concept of identity*, Oxford, Oxford University Press.
- HOCHMANN, J., JEANNEROD, M. (1991), *Esprit où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences*, Paris, Odile Jacob.
- HOFSTADTER, D.R., DENNETT, D. (1987), *Vues de l'esprit*, Paris, InterEditions.
- HOFSTADTER, D.R. (2007), *I am a strange loop*, New-York, New-York Basic Book.
- HUDSON, H. (2001), *A materialist metaphysics of the human person*, New-York, Cornell University Press.
- HUME, D. (1739), *Traité de la nature humaine*, trad. P. Baranger, P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.
- HUSSERL, E. (1953), *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer, E. Lévinas, Paris, Vrin.
- HUSSERL, E. (1989), *La Terre ne se meut pas*, Paris, Editions de Minuit.
- HYATT, C.W., HOPKINS, W.D. (1994), Self-awareness in bonobos and chimpanzees: a comparative approach, in S.T. PARKER, R.W. MITCHELL, M.L. BOCCIA, *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*, New York, Cambridge University Press, pp. 248-253.
- IHDE, D. (2002), *Bodies in technology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- IHDE, D. (2003), Bodies, bodies everywhere: Response to my critics, *Journal of Applied Philosophy*, 20(1): 107-111.
- IHDE, D. (2008), Introduction: Postphenomenological research, *Human Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, 31(1): 1-9.
- IHDE, D. (2009), *Postphenomenology and technoscience*, "What is postphenomenology?", New York, SUNY Press.
- JACKSON, F. (1990), Epiphenomenal *qualia*, in W. LYCAN, *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, pp.469-477.
- JACOB, P. (1992), Le problème du corps et de l'esprit aujourd'hui, in *Introduction aux sciences cognitives*, D. ANDLER, Paris, Gallimard.
- JACOB, P. (1996), *What minds can do*, Cambridge, Cambridge University Press.

- JAMES, W. (1890), *The principles of psychology*, « Consciousness of the self », New York, H. Holt and Company.
- JAULIN, A. (1999), *Aristote, la Métaphysique*, Paris, PUF.
- JEANNEROD, M. (1996), Voir dans le cerveau, *La Recherche*, 289: 22-25.
- JEANNEROD, M. (2002), *La Nature de l'esprit*, Paris, Odile Jacob.
- JEANNEROD, M. (2003), The mechanism of self-recognition in humans, *Behavioural Brain Research*, 142(1-2): 1-15.
- JEANNEROD, M. (2004), Les neurosciences et la philosophie, in E. PACHERIE, J. PROUST, *La philosophie cognitive*, Paris, Ophrys.
- JEANNEROD, M. (2007), *L'homme sans visage et autres récits de neurologie quotidienne*, Paris, Odile Jacob.
- JEANNOT, T. (1986), Plato, Aristotle on being and unity, *New Scholasticism*, 60: 404-426.
- JEFFERSON, G. (1949), René Descartes on the localisation of the soul, *Irish Journal of Medical Sciences*, 285: 691-706.
- JENKINS, D., PRICE, B. (1996), Dementia and personhood: A focus for care?, *Journal of Advanced Nursing*, 24(1): 84-90.
- JOHNSON, M.H., MORTON, J. (1991), *Biology and cognitive development, the case of face recognition*, Oxford, Blackwell.
- JOLLEY, M. (1987), Descartes and the action of body on mind, *Studia Leibniziana*, 19(1): 41-53.
- JOUEN, F., MOLINA, M. (2007), *Naissance et connaissance : la cognition néonatale*, Liège Mardaga.
- KAMMERS, MP., DE VIGNEMONT, F., VERHAGEN, L., DJIKERMAN, H.C. (2009), The rubber hand illusion in action, *Neuropsychologia*, 47(1): 204-211.
- KANT, E. (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave, 1965.
- KANT, E. (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984.
- KANT, E. (1985), *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Folio.
- KARNATH, H.O., BAIER, B., NAGELE, T. (2005), Awareness of the functioning of one's own limbs mediated by the insular cortex?, *The Journal of Neuroscience*, 25(31): 7134-7138.

- KEENAN, J.P., GALLUP, G.G., FALK, D. (2003), *The face in the mirror: the search for the origins of consciousness*, New-York, Harper Collins.
- KEENAN, J.P., WHEELER, M.A., GALLUP, G.G., PASCUAL-LEONE, A. (2000), Self recognition and the right prefrontal cortex, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(10): 338-344.
- KEMMERLING, A. (2009), Descartes und Locke über Personen und ihre transtemporale Identität, Paper delivered at the workshop “*Lockes Philosophie des Geistes und der Sprache*,” Humboldt Universität Berlin.
- KIM, H. (2010), What kind of philosopher was Locke on mind and body?, *Pacific philosophical quarterly*, 91: 180-207.
- KIRCHER, T.T., SENIOR, C., PHILLIPS, M. *et al.* (2001), Recognizing one's own face, *Cognition*, 78(1): 1-15.
- KISTLER, M. (2004), Matérialisme et réduction de l'esprit, in J. DUBESSY, G. LECOINTRE, M. SILBERSTEIN, *Les matérialismes (et leurs détracteurs)*, Paris, Syllepses, pp. 309-339.
- KISTLER, M. (2008), Métaphysique de l'esprit et causalité chez Kim, in J. Kim, *Survenance et esprit*, trad. S. Dunand, M. Mulcey, Editions d'Ithaque, preface.
- KLEIN, S., COSMIDES, L., COSTABILE, K. (2003), Preserved knowledge of self in a case of Alzheimer's dementia, *Social Cognition*, 21(2): 157-165.
- KLEIN, S.B., GABRIEL, R.H., GANGI, C.E., ROBERTSON, T.E. (2008), Reflections on the self: a case study of a prosopagnosic patient, *Social Cognition*, 26(6): 766-777.
- KOLAK, D. (2008), Room for a view: On the metaphysical subject of personal identity, *Synthese*, 162(3): 341-372.
- KOLESNIK-ANTOINE, D. (1998), Union et distinction de l'âme et du corps, in *Lectures de la VIe Méditation*, sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Kimé.
- KONTOS, P.C. (2005), Embodied selfhood in Alzheimer's disease, *Dementia*, 4(4): 553-570.
- KORSGAARD, C.M. (1989), Personal identity and the unity of agency, *Philosophy and Public Affairs*, 18(2): 103-131.
- KORSGAARD, C.M. (2009), *Self-constitution: agency, identity and integrity*, Oxford, Oxford University Press.
- KOYRE, A. (1994), *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard.
- KRELL, D.F. (1987), Paradoxes of the pineal: From Descartes to Georges Bataille, *Royale Institute of Philosophy*, 21: 215-228.



- KUHN, T. (1962), *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- LALANDE, A. (1999), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- LANDORMY, P. (1902), La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes, in *Bibliothèque du Ier Congrès International de Philosophie*, Paris, Colin, pp.259-298.
- LAUREYS, S. (2005), The neural correlate of (un)awareness: lessons from the vegetative state, *Trends in Cognitive Science*, 9(12): 556-559.
- LAUREYS, S. (2006), Les degrés de la conscience, *Pour la Science*, 350: 100-105.
- LAUREYS, S., FAYMONVILLE, M.E., PEIGNEUX, P., DAMAS, P., LAMBERMONT, B., DEL FIORE, G., DEGUELDRE, C., AERTS, J., LUXEN, A., FRANCK, G., LAMY, M., MOONEN, G., MAQUET, P. (2002), Cortical processing of noxious somatosensory stimuli in the persistent vegetative state, *Neuroimage*, 17(2): 732-741.
- LAUREYS, S., PELLAS, F., VAN EECKHOUT, P., GHORBEL, S., SCHNAKERS, C., PERRIN, F., BERRÉ, J., FAYMONVILLE, M.E., PANTKE, K.H., DAMAS, F., LAMY, M., MOONEN, G., GOLDMAN, S. (2005), The locked-in syndrome: what is it like to be conscious but paralyzed and voiceless?, *Progress in Brain Research*, 150: 495-511.
- LAUREYS, S., PERRIN, F., BRÉDART, S. (2007), Self-consciousness in non-communicative patients, *Consciousness and Cognition*, 16: 722-741.
- LEDOUX, J.E., HIRST, W. (1986), *Mind and brain*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEE, W. (1990), Personal identity, the temporality of agency and moral responsibility, *Auslegung: A Journal of Philosophy*, 16(1): 17-29.
- LEFEBVRE, P. (1987), La psychophysiologie des passions d'après Descartes. Sa survivance dans la philosophie contemporaine, *Histoire des sciences médicales*, 21(4): 409-413.
- LEGRAND, D. (2005), Being a body: Book review of Shaun Gallagher's "How the body shapes the mind", *Trends in Cognitive Sciences*, 9(9): 413-414.
- LEGRAND, D. (2007a), Pre-reflective self as subject from experimental and empirical perspectives, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 583-599.
- LEGRAND, D. (2007b), Subjectivity and the body, introducing basic forms of self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 577-582.
- LEGRAND, D. (2010), Subjective and physical dimensions of bodily self-consciousness, and their dis-integration in anorexia nervosa, *Neuropsychologia*, 48: 726-737.

- LEGRAND, D., BROZZOLI, C., ROSSETTI, Y., FARNE, A. (2007), Close to me: Multisensory space representations for action and pre-reflexive consciousness of oneself-in-the-world, *Consciousness and Cognition*, 16(3), 577-582.
- LEIBNIZ, G. (1704), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier Flammarion, 1990.
- LEIBNIZ, G.W. (1687), *Lettre à Arnauld du 30 avril 1687*, in *Œuvres choisies*, trad. L. Prenant, Paris, Aubier, 1940, p.201.
- LEWIS, D (1966), An argument for the identity theory, *Journal of Philosophy*, 63(1): 17-25.
- LEWIS, D (1972), Psychological and theoretical identifications, *Australasian Journal of Philosophy*, 50: 249-258.
- LEWIS, D. (1976), Survival and identity, in A. RORTY, *The identities of persons*, Berkeley, California, and reprinted in his *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- LEWIS, M. (1992), *Shame: the exposed self*, New York, The Free Press.
- LIBET, B. (1985), Unconscious cerebral initiative and the role of unconscious will in voluntary action, *Behavioral Brain and Science*, 8(44): 529-566.
- LIKERT, R. (1932), A technique for the measurement of attitudes, *Archives of Psychology*, 22(140): 1-55.
- LOCKE, J. (1689), *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001.
- LOPTSON, P. (2004), Locke, Reid and personal identity, *Philosophical Forum*, 35(1): 51–63.
- LOVELAND, K.A. (1986), Discovering the affordances of a reflecting surface, *Developmental Review*, 6: 1-24.
- LOWE, E. J. (1996), *Subjects of experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOWE, E. J. (1999), Self, agency and mental causation, *Journal of Consciousness Studies*, 6(8): 225-239.
- LOWE, E.J. (2000), *An introduction to the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LULÉ, D., ZICKLER, C., HÄCKER, S., BRUNO, M-A., DEMERTZI, A., PELLAS, F., LAUREYS, S., KÜBLER, A. (2009), Life can be worth living in locked-in syndrome, *Progress in Brain Research*, 177: 339-351.
- LYCAN, W.G. (1990), *Mind and cognition*, Cambridge, Basil Blackwell.

- MACKENZIE, C. (2009), Personal identity, narrative integration and embodiment, in S. CAMPBELL, *Embodiment and agency*, University Park, Pennsylvania State University Press, pp. 100-125.
- MAINE DE BIRAN, P. (1982), *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Tisserand.
- MALEBRANCHE, N. (1979), *Œuvres III*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- MALONE, R., SCHNAKERS, C., KALMAR, K. (2006), Does the FOUR score correctly diagnose vegetative and minimally conscious state?, *Annals of Neurology*, 60(6): 744-745.
- MARCEL, A.J., TEGNER, R., NIMMO-SMITH, I. (2004), Anosognosia for plegia, specificity, extension, partiality and disunity of bodily Awareness, *Cortex*, 40(1): 19-40.
- MARCHAL, H. (2006), *L'identité en question*, Paris, Ellipse.
- MARTIN, C.B. (1958), Identity and exact similarity, *Analysis*, 18(4): 83-87.
- MARTIN, M.G.F. (1995), Bodily awareness, a sense of ownership, in J.L. BERMUDEZ, A. MARCEL, N. EILAN, *The body and the self*, Cambridge, MIT Press, pp.267-289.
- MARTIN, R., BARRESI, J. (2000), *Naturalization of the soul: self and personal identity in the Eighteenth century*, Londres, Routledge.
- MARTIN, R., BARRESI, J. (2002), *Personal identity*, Oxford, Blackwell Publishing.
- MARTIN, R., BARRESI, J. (2006), *The rise and fall of soul and self: An intellectual history of personal identity*, New York, Columbia University Press.
- MARUISHI, M., TANAKA, Y., MURANAKA, H., TSUJI, T., OZAWA, Y., IMAIZUMI, S., MIYATANI, M., KAWAHARA, J. (2004), Brain activation during manipulation of the myoelectric prosthesis hand: an fMRI study, *Neuroimage*, 21(4): 1604-1611.
- MCADAMS, D.P. (2001), The psychology of life stories, *Review of General Psychology*, 5(2): 100-122.
- MCCULLOCH, W.S. (1965), *The embodiment of mind*, Cambridge, Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. (1997), Reductionism and the first person, in J. DANCY, *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell.
- MCGINN, C. (1987), *The problem of consciousness*, Oxford, Basil Blackwell.
- MEHL, E. (1998), Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque, in *Union et distinction de l'âme et du corps. Lectures de la VIe Méditation*. Sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Paris, Kimé, pp.129-146.

- MELTZOFF, A.N. (1990), Towards a developmental cognitive science: The implications of cross-modal matching and imitation for the development of representation and memory in infancy, *Annals of the New York Academic Science*, 608: 1-37.
- MELTZOFF, A.N., MOORE, M.K. (1995), A theory of the role of imitation in the emergence of self, In P. ROCHAT, *The self in infancy: Theory and research*, Amsterdam, Elsevier, pp.73-95.
- MENARY, R. (2008), Embodied narratives, *Journal of Consciousness Studies*, 15(6): 63-84.
- MENDUS, S. (1978), Personal identity and moral responsibility, *Locke Newsletter: An Annual Journal of Locke Research*, pp. 75-86.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MEYERSON, E. (1951), *Identité et réalité*, Paris, Vrin.
- MILLER, F.D. (1973), Did Aristotle have the concept of identity?, *Philosophical Review*, 82: 483-490.
- MISSA, J.N. (1991), *Philosophie de l'esprit, sciences du cerveau*, Paris, Vrin.
- MISSA, J.N. (1993), *L'Esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, Thèse de Philosophie, Bruxelles.
- MISSA, J.N. (1999), *Matière pensante*, Paris, Vrin.
- MOGRABI, D.C., BROWN, R.G., MORRIS, R.G. (2009), Anosognosia in Alzheimer's disease. The petrified self, *Consciousness and Cognition*, 18(4): 989-1003.
- MONAGHAN, P.X. (2010), A novel interpretation of Plato's theory of forms, *Metaphysica: International Journal for Ontology and Metaphysics*, 11(1): 63-78.
- MONTI, M.M. (2009), Willful modulation of brain activity in disorders of consciousness, *The New England Journal of Medicine*, 362(7): 648-649.
- MOREAU, J. (1939), *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, Belles Lettres.
- MORGAN, R., ROCHAT, P. (1997), Intermodal calibration of the body in early infancy, *Ecological Psychology*, 9(1): 1-24.
- MORIN, A. (2006), Levels of consciousness and self-awareness: a comparison and integration of various neurocognitive views, *Consciousness and Cognition*, 15(2): 358-371.
- MORO, V., ZAMPINI, M., AGLIOTI, S.M. (2004), Changes in spatial position of hands modify tactile extinction but not disownership of contralesional hand in two right brain-damaged patients, *Neurocase*, 10(6): 437-443.

- MORONI, C., BELIN, C., HAGUENAU, M., SALAMA, J. (2004), Clinical callosum syndrome in a case of multiple sclerosis, *European Journal of Neurology*, 11(3): 209-212.
- MORREAL, J. (1981), My body, my memory and me, *Philosophical Studies*, 28: 221-228.
- MURRAY, C.D. (2004), An interpretative phenomenological analysis of the embodiment of artificial limbs, *Disability and Rehabilitation*, 26(16): 963-973.
- MYERS, R.E., SPERRY, R.W. (1950), Interhemispheric communication through the corpus callosum: mnemonic carry-over between the hemispheres, *Archives of Neurology and Psychiatry*, 80: 298-303.
- NADEL, J., GUÉRINI, C., PEZÉ, A., RIVET, C. (1999), The evolving nature of imitation as a transitory means of communication, in J. NADEL, G. BUTTER-WORTH, *Imitation in infancy*, Cambridge University Press, pp.209-234.
- NADEL, J., MELOT, A-M. (2003), Théorie de l'esprit, in O. HOUDE, *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, PUF, pp. 437-440.
- NAGEL, T. (1974), What is it like to be a bat ?, *Philosophical Review*, 93(4): 435-50.
- NAYAC, G.C. (1968), Survival, reincarnation and the problem of personal identity, *Journal of the Philosophical Association*, 11: 131-143.
- NEDELEC-CICERI, C., CHAUMIER, J-A., *et al.* (2006), Troubles de l'identification et délires d'identité dans la maladie d'Alzheimer, *Revue Neurologique*, 162 (5): 628-636.
- NEISSER, U. (1991), Two perceptually given aspects of the self and their development, *Developmental Review*, 11(3): 197-209.
- NEISSER, U. (1995), Criteria for an ecological self, in P. ROCHAT, *The self in infancy: Theory and research*, Amsterdam, Elsevier, pp.17-34.
- NERLICH, G.C. (1958), Sameness, difference and continuity, *Analysis*, 18: 144-149.
- NEWEN, A., VOGLEY, K. (2003), Self-representation, searching for a neural signature of self-consciousness, *Consciousness and Cognition*, 12(4): 529-543.
- NEWEN, A., VOGLEY, K., MICHEL, C. (2010), Self, other and memory: A preface, *Consciousness and Cognition*, 19(3): 687-689.
- NICHOLS, S. (2000), The mind's "I" and the theory of mind's "I": Introspection and two concepts of self, *Philosophical Topics*, 28(2): 171-99.
- NICHOLS, S., BRUNO, M. (2010), Intuitions about personal identity: An empirical study, *Philosophical Psychology*, 23(3): 293-312.
- NIETZSCHE, F. (1873), *Le livre du philosophe*, Paris, Aubier, 1969.
- NIETZSCHE, F. (1882), *Le gai savoir*, IV, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion.

- NIETZSCHE, F. (1887), *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 2002.
- NIETZSCHE, F. (1888) *Le crépuscule des idoles*, trad. E. Blondel, P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005.
- NIETZSCHE, F. (1935), *Volonté de puissance*, Paris, Gallimard.
- NINAN, D. (2009), Persistence and the first-person perspective, *Philosophical Review*, 118(4): 425-464.
- NOONAN, H. (1989), *Personal identity*, New-York, Routhledge.
- NOZICK, R. (2003), Personal identity through time, in R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 2003, pp.92-115.
- OJEMANN, G.J., SILBERGELD, D.L. (1995), Cortical stimulation mapping of phantom limb rolandic cortex, *Case report, Journal of Neurosurgery*, 82(4): 641-644.
- OLSON, E.T. (2002), Personal identity, in S.P. STICH, T.A. WARFIELD, *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell.
- OWEN, A.M. (2007), Using functional magnetic resonance imaging to detect covert awareness in the vegetative state, *Archives of Neurology*, 64(8): 1098-1102.
- OWEN, A.M., COLEMAN, M.R., BOLY, M., DAVIS, M.H., LAUREYS, S., PICKARD, J.D. (2006), Detecting awareness in the vegetative state, *Science*, 313(5792): 1402.
- PAILLARD, J. (1980), Le corps situé et le corps identifié, une approche psychophysiologique de la notion de schéma corporel, *Revue médicale de la Suisse romande*, 100: 129-141.
- PAILLARD, J. (1991), Knowing where and knowing how to get there, in J. PAILLARD, *Brain and Space*, Oxford, Oxford University Press, chap. 24, pp.461-481.
- PAILLARD, J. (1999), Body schema and body image, a double dissociation in deafferented patients, in G.N. GANTCHEV, S. MORI, J. MASSION, *Motor Control today and tomorrow*, Sophia, Academic Publishing House, pp.197-214.
- PALMA, A.B. (1964), Memory and personal identity, *Australasian Journal of Philosophy*, 42: 53-68.
- PARFIT, D. (1971), Personal identity, *Philosophical Review*, 80: 3-27.
- PARFIT, D. (1984) *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press.
- PARFIT, D. (1995), The unimportance of identity, in H. Harris, *Identity*, Oxford, Oxford University Press, pp.13-45.
- PARMENIDE (1988), *Fragment B7*, in *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

- PASCALIS, O., de HAAN, M., NELSON, C.A. (2002), Is face processing species-specific during the first year of life ?, *Science*, 296(5571): 1321-1323.
- PEARCE, A., CLARE, L., PISTRANG, N. (2002), Managing sense of self: coping in the early stages of Alzheimer's disease, *Dementia*, 1(2): 173-192.
- PEARS, D.F. (1975), *Questions in the philosophy of mind*, Londres, Duckworth.
- PELLEGRIN, P. (2000), introduction de la *Physique* d'Aristote, Paris, Flammarion.
- PENELHUM, T. (1955), Hume on personal identity, *Philosophical Review*, 64: 571-589.
- PENELHUM, T. (1970), *Survival and disembodied existence*, London, Routledge.
- PERRIN, F., MAQUET, P., PEIGNEUX, P., RUBY, P., DEGUELDRE, C., BALTEAU, E., DEL FIORE, G., MOONEN, G., LUXEN, A., LAUREYS, S. (2005), Neural mechanisms involved in the detection of first name: a combined ERPs and PET study, *Neuropsychologica*, 43(1): 12-19.
- PERRIN, F., SCHNAKERS, C., SCHABUS, M., DEGUELDRE, C., GOLDMAN, S., BREDART, S., FAYMONVILLE, M.E., LAMY, M., MOONEN, G., LUXEN, A., MAQUET, P., LAUREYS, S. (2006), Cerebral response to patient's own name in vegetative state, minimal conscious state and locked-in syndrome, *Archives of Neurology*, 63: 562-569.
- PERRY, J. (1972), Can the self divide?, *Journal of Philosophy*, 69(7): 463-488.
- PERRY, J. (1975), Personal identity, memory, and the problem of circularity, in J. PERRY, *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, pp. 135-155.
- PERRY, J. (1978), *A dialogue on personal identity and immortality*, Indianapolis, Hackett Pub Company.
- PIAGET, J. (1936), *La naissance de l'intelligence*, Paris, Delachaux et Niestlé.
- PICARD, L., REFFUVEILLE, I., EUSTACHE, F., PIOLINO, P. (2009), Development of auto-nostalgic autobiographical memory in school-age children: genuine age effect or development of basic cognitive abilities?, *Consciousness and Cognition*, 18(4): 864-876.
- PILLON, J. (2008), *Neurosciences cognitives et conscience, comprendre les propositions des neuroscientifiques et des philosophes*, Lyon, Chronique Sociale.
- PINKAS, D. (1995), *Matérialité de l'esprit*, Paris, La Découverte.
- PLACE, U.T. (1956), Is consciousness a brain process?, *British Journal of Psychology*, 47: 44-50.
- PLACE, U.T. (1988), Thirty years on: Is consciousness still a brain process?, *Australian Journal of Philosophy*, 66(2): 208-219.

- PLATON (1940), *Œuvres complètes, I et II*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- PLUTARQUE (1937), *Les vies des hommes illustres, I*, « Vie de Thésée », Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- POIREL, C. (2008), *La neurophilosophie et la question de l'être*, Paris, L'Harmattan.
- POPPER, K.R. (1994), *Knowledge and the body-mind problem, in defense of interaction*, New York, Routledge.
- POSTEL, J. (1968), Difficulty of recognizing oneself in the mirror in late dementia, *Evolution Psychiatrique*, 33(4): 605-48.
- POSTEL, J. (1996), The mirror test in the study of the relationship of the aged person with his image, *Bulletins de l'Institut National de la Santé*, 21(4): 611-623.
- POVINELLI, D. J. (2001), The self: Elevated in consciousness and extended in time, in C. MOORE, K. LEMMON, *The self in time: Developmental perspectives*, Mahaw, Lawrence Erlbaum Associates, pp.75-95.
- POVINELLI, D.J., GALLUP, G.G., EDDY, T.J., BIERSCHWALE, D.T., ENGSTROM, M.C., PERILLOUX, H.K. TOXOPEUS, I.B. (1997), Chimpanzees recognize themselves in mirrors, *Animal Behavior*, 53(5): 1083-1088.
- POVINELLI, D.J., RULF, A.B., LANDAU, K.R., BIERSCHWALE, D.T. (1993), Self-recognition in chimpanzees (*Pan troglodytes*): distribution, ontogeny, and patterns of emergence, *Journal of Comparative Psychology*, 107: 347-372.
- PRADEU, T. (2010), *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Paris, Vrin.
- PRADEU, T., CAROSELLA, E., SAINT-SERNIN, B., DEBRU, C. (2006), *L'identité ? Soi et non-soi, individu et personne*, Paris, PUF.
- PRIBRAM, K.H. (1999), The self as me and I, *Consciousness and Cognition*, 8 (3):385-386.
- PRICE, E.H. (2006), A critical review of congenital phantom limb cases and a developmental theory for the basis of body image, *Consciousness and Cognition*, 15(2): 310-322, p.312.
- PRICE-WILLIAMS, D. R. (1957), Proprioception and personal identity, *Philosophy and Phenomenological Research*, 17(4): 536-545.
- PROUST, M. (1913), *Du côté de chez Swann*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- PROUST, M. (1922), *Sodome et Gomorrhe, II*, Paris, Gallimard.
- PROUST, M. (1927), *Le temps retrouvé*, Paris, Flammarion.
- PUCETTI, R. (1969), Brain transplantation and personal identity, *Analysis*, 29(3): 65-77.



- PUC CETTI, R. (1973a), Brain bisection and personal identity, *British Journal for the Philosophy of Science*, 24: 339-355.
- PUC CETTI, R. (1973b), Multiple identity, *Personalist*, 54: 203-213.
- PUC CETTI, R. (1973c), Remembering the past of another, *Canadian Journal of Philosophy*, 2: 523-532.
- PUC CETTI, R. (1974), Neural plasticity and the location of mental events, *Australasian Journal of Philosophy*, 52: 154-162.
- PUC CETTI, R. (1977), Memory and the self: a neuropathological approach, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 52: 147-153.
- PUC CETTI, R. (1993), Mind with a double brain, *British Journal for the Philosophy of Science*, 44(4): 675-691.
- PUJOL, J., DEUS, J., LOSILLA, J.M., CAPDEVILLA, A. (1999), Cerebral lateralization of language in normal left-handed people studied by functional MRI, *Neurology*, 52(5): 1038.
- QUINE, W.V.O. (1960), *Word and object*, Cambridge, MIT Press.
- QUINE, W.V.O. (1980), Les deux dogmes de l'empirisme, in *De Vienne à Cambridge*, trad. P. Jacob, Paris, Gallimard.
- RALLS, A. (1963), The ascription of personal responsibility and identity, *Australasian Journal of Philosophy*, 41: 346-358.
- RAMACHANDRAN, V.S. (1995), Anosognosia in parietal lobe syndrome, *Consciousness and Cognition*, 4(1): 22-51.
- RAMACHANDRAN, V.S., BLAKESLEE, S. (1998), *Phantoms in the brain, human nature and the architecture of the mind*, Londres, Fourth Estate.
- RAWLS, J. (1997), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- RAYMOND, M. (2000), Locke's psychology of personal identity, *Journal of the History of Philosophy*, 38(1): 41-61.
- REA, M.C., SILVER, D. (2000), Personal identity and psychological continuity, *Philosophy and Phenomenological Research*, 61(1): 185-194.
- REID, T. (1975), Of identity, in J. PERRY, *Personal identity*, Berkeley, University of California Press.
- RICŒUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RIEBER, S. (1998), The concept of personal identity, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(3): 581-594.

- ROBIN, L. (1997), *Platon*, Paris, PUF.
- ROBINSON, J. (1988), Personal identity and survival, *Journal of Philosophy*, 85(6): 319-328.
- ROCHAT, P. (1994), Connaissance de soi, in R. LECUYER, M.G. PECHEUX, A. STRERI, *Le développement cognitif du nourrisson*, tome 1, Paris, Nathan, pp.371-381.
- ROCHAT, P. (1995), Early objectification of the self, in P. ROCHAT, *The self in infancy: Theory and research*, Amsterdam, Elsevier, pp.53-71.
- ROCHAT, P. (1997), Early development of the ecological self, in C. Dent-Read, P. Zukow-Goldring, *Evolving Explanations of Development*, Washington, American Psychological Association, pp.91-122.
- ROCHAT, P. (2006), *Le monde des bébés*, Paris, Odile Jacob.
- ROCHAT, P., GOUBET, N. (2000), Connaissance implicite du corps au début de la vie, *Enfance*, 3: 275-286.
- ROCHAT, P., GOUBET, N., SENDERS, S.J. (1999), To reach or not to reach? Perception of body effectivities by young infants, *Infant and Child Development*, 8: 129-148.
- ROCHAT, P., HESPOS, S.J. (1997), Differential rooting response by neonates: Evidence for an early sense of self, *Early Development and Parenting*, 6(2): 150.1-150.8.
- ROCHAT, P., STRIANO, T. (1999), Emerging self-exploration by 2 month-old infants, *Developmental Science*, 2(2): 206-218.
- ROCHAT, P., STRIANO, T. (2000), Perceived self in infancy, *Infant Behavior and Development*, 23(3): 513-530.
- ROCHAT, P., STRIANO, T. (2002), Who is in the mirror: Self-other discrimination in specular images by 4- and 9-month-old infants, *Child Development*, 73: 35-46.
- ROMAGNOLI, S. (2010), Le corps propre: une pierre d'achoppement des théories contemporaines sur l'identité personnelle, *Revue Philosophique de Louvain*, 108(2): 287-312.
- ROSENTHAL, D. (1971), *Materialism and the mind-body problem*, Toronto, Prentice-Hall.
- ROSENTHAL, D. (1991), *The nature of mind*, Oxford, Oxford university Press.
- ROSSETTI, Y., RODE, G., BOISSON, D. (1995), Implicit processing of somaesthetic information, a dissociation between where and how, *Neuroreport*, 6(3): 506-510.
- ROUSSEAU, J-J. (1764), *Lettres écrites de la montagne*, 8<sup>ème</sup> lettre, Paris, L'Age d'Homme, 2008.

- RUDRAUF, D., DAMASIO, A. (2006), The biological basis of subjectivity, a hypothesis, in U. KRIEGEL, K. WILLIFORD, *Self-representational approaches to consciousness*, Cambridge, MIT Press, pp.423-464.
- RYLE, G. (1978), *La notion d'esprit*, trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot.
- SAADAH, E.S., MELZACK, R. (1994), Phantom limb experiences in congenital limb-deficient adults, *Cortex*, 30(3): 479-485.
- SABAT, S.R. (2002), Surviving manifestations of selfhood in Alzheimer's disease, *Dementia*, 1(1): 25-36.
- SABAT, S.R., HARRE, R. (1992), The construction and deconstruction of self in Alzheimer's disease, *Ageing and Society*, 12: 443-461.
- SACKS, O. (1986), *The man who mistook his wife for a hat*, Londres, Picador.
- SACKS, O. (1991), *A leg to stand on*, Londres, Picador.
- SAINTON, P., DAGNAN-BOUVRET, J. (1912), Descartes et la psycho-physiologie de la glande pinéale, *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, 25: 171-192.
- SAKS, E. (2006), *The center cannot hold: My journey through madness*, New York, Hyperion.
- SALAUN, F. (2003), *Hume et l'identité personnelle*, Paris, PUF.
- SALMON E, PERANI D, HERHOLZ K, *et al.* (2006), Neural correlates of anosognosia for cognitive impairment in Alzheimer's disease. *Human Brain Mapping*, 27: 588-597.
- SALMON, E., D'ARGEMBEAU, A., BASTIN, C., FEYERS, D., PHILLIPS, C., LAUREYS, S., MAQUET, P., COLLETTE, F. (2008), Imagerie cérébrale de la réflexion sur soi, *Revue Médicale de Liège*, 63: 458-461.
- SALMON, E., RUBY, P., PERANI, E., KALBE, S., LAUREYS, S., ADAM, S., Collette, F. (2005), Two aspects of impaired consciousness in Alzheimer' Disease, *Progress in Brain Research*, 150: 287-298.
- SARTRE, J-P. (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.
- SAXE, R., JAMAL, N., POWELL, L. (2006), My Body or yours? The effect of visual perspective on cortical body representation, *Cerebral Cortex*, 16(2): 178-82.
- SCHECHTMAN, M. (1996), *The constitution of selves*, Ithaca, Cornell University Press.
- SCHECHTMAN, M. (2005), Experience, agency and personal identity, *Social Philosophy and Policy*, 22(2): 1-24.

- SCHEFFLER, S. (1976), Leibniz on personal identity and moral personality, *Studia Leibnitiana*, 8: 219-240.
- SCHIFF, N.D., PULVER, M. (1999), Does vestibular stimulation activate thalamocortical mechanisms that reintegrate impaired cortical regions ?, *Proceedings of the Royal Society London Biological Science*, 266(1417): 421-423.
- SCHNAKERS, C., CHATELLE, C., VANHAUDENHUYSE, A., MAJERUS, S., LEDOUX, D., BOLY, M., BRUNO, MA., BOVEROUX, P., DEMERTZI, A., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2010), The Nociception Coma Scale: a new tool to assess nociception in disorders of consciousness, *Pain*, 148(2): 215-219.
- SCHNAKERS, C., FAYMONVILLE, ME., LAUREYS, S. (2009), Ethical implications: pain, coma and related disorders, In Banks WP (Ed), *Encyclopedia of Consciousness*, Elsevier, Oxford, 243-250.
- SCHNAKERS, C., MAJERUS, S., GOLDMAN, S., BOLY, M., VAN EECKHOUT, P., GAY, S., PELLAS, F., BARTSCH, V., PEIGNEUX, P., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2008), Cognitive function in the locked-in syndrome, *Journal of Neurology*, 255: 323-330.
- SCHNAKERS, C., MAJERUS, S., LAUREYS, S. (2004), Diagnostic et évaluation des états de conscience altérée, *Réanimation*, 13: 368-375.
- SCHNAKERS, C., PERRIN, F., SCHABUS, M., HUSTINX, R., MAJERUS, S., MOONEN, G., BOLY, M., VANHAUDENHUYSE, A., BRUNO, M.A., LAUREYS, S., (2009), Detecting consciousness in a total locked-in syndrome: an active event-related paradigm, *Neurocase*, 25(4): 1-7.
- SCHNAKERS, C., VANHAUDENHUYSE, A., GIACINO, J., VENTURA, M., BOLY, M., MAJERUS, S., MOONEN, G., LAUREYS, S. (2009), Diagnostic accuracy of the vegetative and minimally conscious state: clinical consensus versus standardized neurobehavioral assessments, *BMC Neurology*, 9(35).
- SCHNAKERS, C., ZASLER, N.D. (2007), Pain assessment and management in disorders of consciousness, *Current Opinion in Neurology*, 20: 620-626.
- SCHOPENHAUER, A. (1819), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2004.
- SCHÜTZ-BOSBACH, S., JIRI MUSIL, J., HAGGARD, P. (2009), Touchant-touché: The role of self-touch in the representation of body structure, *Consciousness and Cognition*, 18(1): 2-11.
- SCHWABE, L., BLANKE, O. (2007), Cognitive neuroscience of ownership and agency, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 661-666.
- SEARL, J. (1995), *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard.
- SHAFFER, J. (1961), Could mental states be brain process?, *Journal of Philosophy*, 58(26): 813-822.

- SHAFFER, J. (1977), Personal identity: the implications of brain bisection and personal identity, *Journal of Medicine and Philosophy*, 2(2): 147-161.
- SHOEMAKER, D.W. (2002), The irrelevance/incoherence of non-reductionism about personal identity, *Philo*, 5(2): 143-160.
- SHOEMAKER, D.W. (2007), Personal identity and practical concerns, *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, 116(462): 317-357.
- SHOEMAKER, S. (1959), Personal identity and memory, *Journal of Philosophy*, 56: 868-881.
- SHOEMAKER, S. (1963), *Self-knowledge and self-identity*, Londres, Oxford University Press.
- SHOEMAKER, S. (1970), Persons and their pasts, *American Philosophical Quarterly*, 7(4): 269-285.
- SHOEMAKER, S. (1984), Personal identity: a materialist's account, in S. SHOEMAKER, R. SWINBURNE, *Personal identity*, Oxford, Blackwell.
- SHOEMAKER, S. (1996), *The First-person perspective and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHORTER, J.M. (1962), More about bodily continuity and personal identity, *Analysis*, 22: 79-85.
- SMART, J. J. C. (1971), Sensations and brain processes, in D. ROSENTHAL, *Materialism and the mind-body problem*, Toronto, Prentice-Hall, pp. 52-66.
- SODDU, A., BOLY, M., NIR, Y., NOIRHOMME, Q., VANHAUDENHUYSE, A., DEMERTZI, A., ARZI, A., OVADIA, S., STANZIANO, M., PAPA, M., LAUREYS, S. (2009), Reaching across the abyss: recent advancing in fMRI and their potential relevance to disorders of consciousness, *Progress in Brain Research*, 177: 261-274.
- SOL, A., AKBAY, G. (2009), Memory, personal identity and moral responsibility, in H. Analecta, *The Yearbook of Phenomenological Research*, CI, I, "Memory in the Generation and Unfolding of Life", pp.167-179.
- SORGER, B., DAHMEN, B., REITHLER, J., GOSSERIES, O., MAUDOUX, A., LAUREYS, S., GOEBEL, R. (2009), Another kind of BOLD response: answering multiple-choice questions via online decoded single-trial brain signals, *Progress in Brain Research*, 177: 275-292.
- SPECTOR, J. (2008), The grounds of moral agency: Locke's account of personal identity, *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, 5(2): 256-281.
- SPERRY, R.W. (1980), Mind-brain interaction: mentalism yes, dualism no, *Neuroscience*, 5: 195-206.

- SPERRY, R.W. (1984), Consciousness, personal identity and the divided brain, *Neuropsychologia*, 22(6): 661-673.
- SPERRY, R.W., ZAIDEL, E. (1979), Self-recognition and social awareness in the disconnected hemisphere, *Neuropsychologia*, 17(2): 153-166.
- SPINOZA, B. (1674), *Lettre 58 à Schuller*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1955.
- SPINOZA, B. (1677), *Ethique*, Paris, Flammarion, 1993.
- STEPHENS, G.L., GRAHAM, G. (1994), Mind and mine, in G.L. STEPHENS, G. GRAHAM, *Philosophical Psychopathology*, Cambridge, MIT Press.
- STEPHENS, G.L., GRAHAM, G. (2000), *When self-consciousness breaks: Alien voices and inserted thoughts*, Cambridge, MIT Press.
- STICH, S.P. (1983), *From folk psychology to cognitive science. The case against belief*, Cambridge, MIT Press.
- STINS, J.F., LAUREYS, S. (2009), Thought translation, tennis and Turing tests in the vegetative state, *Phenom. Cognitive Science*, 8.
- STONE, J. (2007), Persons are not made of temporal parts, *Analysis*, 67(1): 7–11.
- STRAWSON, P.F. (1959), *Individuals, an essay in descriptive metaphysics*, Londres, Methuen.
- SUAREZ, S., GALLUP, G. G. (1981), Self-recognition in chimpanzees and orangutans but not gorillas, *Journal of Human Evolution*, 10: 157-188.
- SUTIN, A.R., ROBINS, R.W. (2008), When the “I” looks at the “Me”: Autobiographical memory, visual perspective, and the self, *Consciousness and Cognition*, 17(4): 1386-1397.
- SWINBURNE, R.G. (1974), Personal identity, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74: 231-247.
- SYNOFZIK, M., VOSGERAU, G. NEWEN, A. (2008), I move, therefore I am: A new theoretical framework to investigate agency and ownership, *Consciousness and Cognition*, 17(2): 411-424.
- TAGINI, A., RAFFIONE, A. (2009), The I and the me in self-awareness: a neurocognitive hypothesis, *Cognitive Processing*, Sept. 11.
- TAPPEN, R.M. (1988), Awareness of Alzheimer patients, *American Journal of Public Health*, 78(8): 987-988.
- TAPPEN, R.M., WILLIAMS, C., FISHMAN, S., TOUHY, T. (1999), Persistence of self in advanced Alzheimer's disease, *Journal of Nursing Scholarship*, 31(2): 121-125.

- TAYLOR, C. (1989), *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- THOMSON, J. J. (1997), People and their bodies, in J. Dancy, *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell.
- TRAVIESO, D., PILAR, M.A., GOMILA, A. (2007), Haptic perception in a dynamic system of cutaneous, proprioceptive and motor components, *Behavioral and Brain Science*, 30(2): 222-223.
- TROLL, L.E., SKAFF, M. (1997), Perceived continuity of self in very old age, *Psychology and Aging*, 12(1): 162-169.
- TSAKIRIS, M. (2009), My body in the brain, a neurocognitive model of body-ownership, *Neuropsychologia*, 48(3): 703-712.
- TSAKIRIS, M., HAGGARD, P. (2005a), The rubber hand illusion revisited, visuotactile integration and self attribution, *Journal of Experimental Psychology*, 39(1): 80-91.
- TSAKIRIS, M., HAGGARD, P. (2005b), Experimenting with the active self, *Cognitive Neuropsychology*, 22(3/4): 387-407.
- TSAKIRIS, M., HAGGARD, P., FRANCK, N., MAINY, N., SIRIGU, A. (2005), A specific role for efferent information in self-recognition, *Cognition*, 96(3): 215-231.
- TSAKIRIS, M., LONGO, M.R., SCHÜÜR, F., KAMMERS, M., HAGGARD, P. (2009), Self-awareness and the body image, *Acta Psychologica*, 132(2): 166-172.
- TSAKIRIS, M., PRABHU, G., HAGGARD, P. (2006), Having a body versus moving a body, how agency structures body-ownership, *Consciousness and Cognition*, 15(2): 423-432.
- TSAKIRIS, M., SCHUTZ-BOSBACH, S., GALLAGHER, S. (2007), On agency and body ownership, phenomenological and neurocognitive reflexions, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 645-60.
- TSHIBANDA, L., VANHAUDENHUYSE, A., BOLY, M., SODDU, A., BRUNO, M. A., MOONEN, G., LAUREYS, S., NOIRHOMME, Q. (2010), Neuroimaging after coma, *Neuroradiology*, 52(1): 15-24.
- TULVING, E. (1983), *Elements of episodic memory*, New York, Oxford University Press.
- TULVING, E. (1987), Memory experiments: a strategy for research, in H. LEVIN, J. GRAFMAN, H. EISENBERG, *Neurobehavioral recovery from head injury*, New York, Oxford University Press.
- TULVING, E. (2002), Episodic memory: from mind to brain, *Annual Review of Psychology*, 53: 1-25.
- VAN BOXTEL, G.J.M., DE REGT, H. (2010), Cognitive-neuroscience approaches to issues of philosophy-of-mind, *Consciousness and Cognition*, 19(1): 460-461.

- VAN DEN BOS, E., JEANNEROD, M. (2002), Sense of body and sense of action both contribute to self-recognition, *Cognition*, 85(2): 177-187.
- VAN DER LINDEN, M. (2004), L'évaluation des troubles de la mémoire épisodique : fondements théoriques et méthodologiques, in M. VAN DER LINDEN, *L'évaluation des troubles de la mémoire*, Marseille, Solal, pp.11-20.
- VAN INWAGEN, P. (1997), Materialism and the psychological-continuity account of personal identity, *Philosophical Perspectives*, 11: 305-319.
- VANHAUDENHUYSE, A., BRUNO, M-A., BRÉDART, S., PLENEVAUX, A., LAUREYS, S. (2007), The challenge of disentangling reportability and phenomenal consciousness in post-comatose state, *Behavioral and Brain Sciences*, 30(5-6): 529-530.
- VANHAUDENHUYSE, A., SCHNAKERS, C., BOLY, M., BRUNO, M-A., GOSSERIES, O., COLLOGAN, V., BOVEROUX, P., LEDOUX, D., PIRET, S., PHILLIPS, C., MOONEN, G., LUXEN, A., MAQUET, P., BREDART, S., LAUREYS, S. (2007), Evaluation comportementale et par neuroimagerie fonctionnelle des patients en état végétatif, *Revue médicale de Liège*, 62: 15-20.
- VANHAUDENHUYSE, A., SCHNAKERS, C., BOLY, M., PERRIN, F., BREDART, S., LAUREYS, S. (2007), Détecter les signes de conscience chez le patient en état de conscience minimale, *Réanimation*, 16: 527-532.
- VANHAUDENHUYSE, A., SCHNAKERS, C., BRÉDART, S., LAUREYS, S. (2008), Assessment of visual pursuit in post comatose state: use a mirror, *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 79(2): 223.
- VASALOU, S. (2008), Personal identity as a task, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 51(3): 288-311.
- VESEY, G.N. (1973), *Personal identity*, Milton Keynes, Open University Press.
- VIGAND, P. (1999), *Putain de silence*, Paris, Livre de Poche.
- VOGELEY, K., FINK, G. (2003), Neural correlates of first-person perspective, *Trends in Cognitive Science*, 7(1): 38-42.
- VOGT, B.A., LAUREYS, S. (2005), Posterior cingulate, precuneal and retrosplenial cortices: cytology and components of the neural network correlates of consciousness, *Progress in Brain Research*, 150: 205-216.
- WAHLBERG, T.H. (2008), Can I be an instantaneous stage and yet persist through time?, *Metaphysica*, 9(2): 235-239.
- WALRAVEN, V., VAN ELSACKER, L., VERHEYEN, R. (1995), Reactions of a group of pygmy chimpanzees (*Pan paniscus*) to their mirror images: evidence of self-recognition, *Primates*, 36(1): 145-150.



- WHEELER, M.A., STUSS, D.T., TULVING, E. (1995), Frontal lobe damage produces episodic memory impairment, *Journal of the International Neuropsychological Society*, 1: 525-536.
- WHITE, S. (1991), *The unity of the self*, Cambridge, MIT Press.
- WIGGINS, D. (1965), Identity and spatio-temporal continuity, Oxford, Blackwell.
- WILKE, J.T. (1981), Personal identity in the light of brain psychology and cognitive psychology, *Journal of Medicine and Philosophy*, 6: 323-333.
- WILLIAMS, A.M. (2008), Why survival is enough, *Journal of Value Inquiry*, 42(4): 433-449.
- WILLIAMS, B. (1956), Personal identity and individuation, *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, in B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- WILLIAMS, B. (1970a), Are persons bodies?, in S.F. SPICKER, *The philosophy of Body*, Chicago, Quadrant Books.
- WILLIAMS, B. (1970b), The self and the future, *Philosophical Review*, 79(2):161-180, reproduit in R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal identity*, Oxford, Blackwell, p.75-92.
- WILLIAMS, B. (1960), Bodily continuity and personal identity, *Analysis*, 21: 43-48.
- WITTGENSTEIN, L. (1961), *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard.
- YOUNG, B., PIGOTT, S.E. (1999), Neurobiological basis of consciousness, *Archives of Neurology*, 56: 153-157.
- ZAHAVI, D. (1999), *Self-awareness and alterity, a phenomenological investigation*, Evanston, Northwestern University Press.
- ZAHAVI, D. (2000), *Exploring the self, philosophical and psychological perspectives on self-experience*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- ZAHAVI, D. (2001), Schizophrenia and self-awareness, *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 8(4): 339-341.
- ZAHAVI, D. (2004), Phenomenology and the project of naturalization, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4): 331-347.
- ZAHAVI, D. (2005), *Subjectivity and selfhood, investigating the first person perspective*, Cambridge, MIT Press.
- ZAHAVI, D. (2007), First personal, self reference and the self as subject, *Consciousness and Cognition*, 16(3): 600-603.
- ZAHAVI, D., GALLAGHER, S. (2008), *The phenomenological mind*, Londres, Routhledge.

- 
- ZAHAVI, D., THOMPSON, E. (2003), *The problem of consciousness*, Calgary, University of Calgary Press.
- ZAZZO, R. (1981), Miroir, images, espace, in P. MOUNOUD, A. VINTER, *La reconnaissance de son image chez l'enfant et l'animal*, Paris, Delachaux et Niestlé.
- ZEMBATY, J.S. (1983), Plato's *Timaeus*: mass terms, sortal terms and identity through time in the phenomenal world, *Canadian Journal of Philosophy*, 9(suppl.): 101-12.



## Index des Auteurs

---

### A

Ablondi · 124  
 Aglioti · 285, 286  
 Ainslie · 163  
 Akbay · 346  
 Alanen · 68  
 Allison · 154  
 Alouci · 206  
 Ameriks · 157  
 Amsterdam · 198  
 Anderson · 196, 199, 209  
 Andrieu · 104  
 Anzieu · 202  
 Aristote · 24, 32, 36, 39, 40, 41, 54, 55,  
 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67,  
 148  
 Armel · 288  
 Armstrong · 103  
 Arzy · 167  
 Asendorpf · 198  
 Atkins · 156  
 Aubenque · 61  
 Azouvi · 95, 100

---

### B

Baars · 138  
 Bachelard · 135  
 Bahrick · 199, 201, 210  
 Baker · 68, 265  
 Banks · 206  
 Barnes · 58  
 Barresi · 68, 71  
 Bauby · 303  
 Baudonnaire · 198  
 Bay · 254  
 Behan · 157  
 Bergson · 40, 174, 184, 232, 257, 267,  
 268  
 Berlucchi · 286, 287  
 Bermudez · 136, 265  
 Bertenthal · 198  
 Bickle · 130

Biringer · 196, 209, 210  
 Blakeslee · 142, 287  
 Blanke · 265  
 Blustein · 345  
 Boisson · 283  
 Bologna · 206, 210  
 Boly · 105, 301  
 Borst · 103  
 Bosbach · 279  
 Botvinick · 278, 279  
 Bowin · 56  
 Boxtel · 130  
 Brady · 216  
 Bredart · 220  
 Breen · 214  
 Brennan · 160  
 Brisson · 49  
 Brown · 161  
 Broyles · 97  
 Bruno · 301, 302, 310, 317  
 Burwood · 260  
 Butler · 158

---

### C

Cameron · 275  
 Camp · 206, 210  
 Campbell · 51  
 Care · 267  
 Carosella · 31, 153  
 Carruthers · 31, 276, 277  
 Changeux · 68, 109, 136  
 Chatelle · 105  
 Chaumier · 207  
 Christman · 31  
 Chubb · 163  
 Churchland · 71, 103, 104, 110, 111, 112,  
 125, 135, 145  
 Ciceri · 207  
 Clarac · 115  
 Clark · 109, 297  
 Coburn · 239  
 Cohen · 278, 279  
 Cohn · 205

Cole · 265, 280, 282, 284  
 Colette · 209  
 Condillac · 141, 202  
 Conway · 31  
 Coslett · 277  
 Craig · 275, 276  
 Crick · 136  
 Cunningham · 220

---

**D**

Dainton · 104  
 Damasio · 31, 68, 89, 265, 275, 296  
 de Regt · 130  
 Dehaene · 136  
 Delacour · 109  
 Delatour · 121  
 Delay · 182, 230  
 Demertzi · 305, 306, 308  
 Dempsey · 155  
 Dennett · 68, 69, 87, 124, 140, 148  
 Deprati · 272  
 Descartes · 25, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,  
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,  
 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,  
 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103,  
 145, 155, 232, 254, 267, 302, 304,  
 309, 365  
 Di · 220  
 Dilthey · 173  
 Dixon · 109  
 Dortier · 68  
 Dreyfus · 76  
 Dumont · 68  
 Durand · 177, 199, 201, 202, 204, 205,  
 210, 344  
 Duval · 175, 209, 344

---

**E**

Eccles · 82  
 Edelman · 69, 136, 161  
 Eilan · 265  
 Engels · 335  
 Englebretsen · 251  
 Evans · 50

---

**F**

Fargeau · 207  
 Fazzio · 207  
 Feigl · 68  
 Feinberg · 284  
 Ferret · 68, 136  
 Feyerabend · 103  
 Fink · 291  
 Finns · 105  
 Fisher · 198  
 Fiske · 216, 314  
 Flanagan · 130  
 Flew · 157  
 Foisneau · 345  
 Forstrom · 155  
 Fortin · 177  
 Foyer · 76  
 Frankfurt · 332, 337  
 Frassinetti · 216

---

**G**

Gallagher · 17, 31, 206, 225, 273, 278,  
 279, 280, 282, 292, 297  
 Gallèse · 270  
 Gallup · 177, 197, 198  
 Gardner · 68  
 Garrett · 130, 138, 245  
 Gassendi · 80, 86  
 Gazzaniga · 147  
 Gendler · 155  
 Georgieff · 265  
 Gerschenfeld · 69  
 Gil · 206, 226  
 Girard · 227  
 Glannon · 345  
 Glas · 123  
 Gobbo · 56  
 Goldenberg · 275  
 Gontier · 88  
 Goren · 288  
 Goubet · 203  
 Graham · 272  
 Grewal · 210  
 Grice · 69  
 Grimm · 267  
 Gross · 210

Grouios · 287  
 Guérout · 95  
 Gunnarsson · 272  
 Gurwitsch · 273, 274, 280  
 Gusnard · 175  
 Gustafsson · 156

Jeannerod · 130, 136, 160, 161, 180, 199,  
 233, 265, 268, 292  
 Jeannot · 42  
 Jenkins · 227  
 Johnson · 288  
 Jouen · 210

---

***H***

Haggard · 278, 279, 289  
 Hamelin · 88  
 Hamrick · 346  
 Hans · 289  
 Harding · 177  
 Harre · 206  
 Harris · 130  
 Hartnack · 157  
 Harvey · 76  
 Hasker · 331  
 Head · 280  
 Hehman · 196, 210  
 Heidegger · 173  
 Hempel · 130  
 Héraclite · 43, 56  
 Hespos · 202, 286  
 Heyes · 198  
 Hippocrate · 148  
 Hirst · 136  
 Hochmann · 130  
 Hofstadter · 124  
 Holmes · 280  
 Hopkins · 198  
 Hudson · 71  
 Hume · 17, 32, 46, 133, 163, 165, 173,  
 244, 296, 334  
 Husserl · 15, 174, 274  
 Hyatt · 198

---

***I***

Ihde · 180, 260

---

***J***

Jackson · 119, 120, 144, 233  
 James · 186  
 Jaulin · 63

---

***K***

Kammers · 283  
 Kant · 53, 141, 173, 349  
 Karnath · 277  
 Keenan · 207, 210  
 Kemmerling · 155  
 Kim · 155  
 Kircher · 210  
 Kistler · 167, 333  
 Klein · 143, 207  
 Koch · 136  
 Kolak · 154  
 Kontos · 227  
 Korsgaard · 268, 269, 271, 346  
 Koyré · 134  
*Kuhn* · 113, 135

---

***L***

La Métrie · 80  
 Lamy · 80  
 Laureys · 105, 138, 175, 301  
 Ledoux · 136  
 Lee · 345  
 Legrand · 211, 270, 290, 291, 292, 293  
 Leibniz · 44, 133, 208  
 Lewis · 103, 198, 241  
 Libet · 180  
 Likert · 313  
 Locke · 17, 18, 25, 154, 155, 156, 157,  
 158, 159, 162, 164, 165, 168, 172,  
 173, 179, 181, 195, 207, 208, 224,  
 263, 367  
 Loptson · 154  
 Loveland · 198  
 Lowe · 68, 332  
 Lulé · 310

---

**M**

Maine de Biran · 141, 202  
 Malebranche · 95, 302, 303  
 Malone · 305  
 Marcel · 265, 277  
 Martin · 42, 68, 71, 265, 285  
 Maruishi · 270, 286  
 McAdams · 31  
 McDowell · 136  
 Mehl · 92  
 Melot · 344  
 Meltzoff · 198, 286  
 Melzack · 287  
 Menary · 169  
 Mendus · 345  
 Merleau-Ponty · 235, 240, 259, 268, 359  
 Meyers · 146  
 Miller · 58  
 Missa · 136  
 Mitchell · 207  
 Mograbi · 161  
 Molina · 210  
 Monaghan · 49  
 Monti · 138  
 Moore · 198  
 Moreau · 48  
 Morgan · 288  
 Morin · 31  
 Moro · 285  
 Moroni · 115, 270  
 Morreall · 153  
 Morris · 161  
 Morton · 288  
 Murray · 270, 286

---

**N**

Nadel · 205, 344  
 Nagel · 119, 144, 233, 271  
 Nakkache · 136  
 Nayak · 241  
 Nedelec · 207  
 Neisser · 203  
 Nerlich · 153, 160  
 Newen · 207, 291  
 Nichols · 201, 302  
 Nietzsche · 36, 231, 295

Ninan · 163  
 Noonan · 68  
 Nozick · 248, 249, 250

---

**O**

Ojeman · 286  
 Oppenheim · 130  
 Owen · 138

---

**P**

Paillard · 265, 280, 283  
 Palma · 154  
 Parfit · 164, 241, 244, 246, 247, 251, 252, 259, 269  
 Parménide · 24, 32, 37, 43, 56  
 Pascalis · 232  
 Pearce · 207  
 Pears · 163  
 Pellegrin · 57  
 Penelhum · 163, 241  
 Perrin · 220  
 Perry · 51, 157, 245  
 Piaget · 199  
 Picard · 209  
 Pigott · 136  
 Pillon · 69, 138  
 Pinkas · 138  
 Place · 138  
 Platon · 24, 32, 38, 41, 43, 47, 49, 51, 52, 53, 60, 62, 67, 95, 121, 302, 303, 349, 350, 363  
 Poirel · 136  
 Popper · 68  
 Postel · 206, 210  
 Povinelli · 198, 199, 265  
 Prabhu · 278, 279  
 Pradeu · 153  
 Preester · 275, 280  
 Pribram · 137  
 Price · 227, 266, 287  
 Proust · 22, 171, 172, 175, 181, 186, 260, 297, 366  
 Puccetti · 157, 164, 206, 225, 245, 246, 294  
 Pujol · 147  
 Pulver · 284

---

**Q**

Quine · 122, 187

---

**R**

Raffione · 137

Ralls · 346

Ramachandran · 142, 277, 287, 288

Rawls · 345

Raymond · 154

Rea · 160

Reid · 165

Ricœur · 31

Robin · 49

Robins · 226

Robinson · 246

Rochat · 177, 198, 199, 200, 202, 203,  
204, 210, 286, 288, 313, 344

Rode · 283

Romagnoli · 265

Rosenthal · 71

Rossetti · 283

Roudier · 206

Rousseau · 334

Rudrauf · 296

Ryle · 68, 70

---

**S**

Saadah · 287

Sabat · 206, 207

Sacks · 277, 284

Saks · 245

Salaun · 163

Salmon · 144, 176, 232

Sartre · 179, 187, 190, 235, 339, 340, 341

Saxe · 211

Schechtman · 268

Scheffler · 345

Schiff · 284

Schnakers · 105, 301, 305

Schopenhauer · 339

Schutz · 279

Schwabe · 265

Sejnowski · 104

Shaffer · 103, 245

Shoemaker · 71, 137, 153, 164, 241, 265,  
345

Shorter · 239

Silbergeld · 286

Silver · 160

Skaff · 206

Smart · 71

Socrate · 46, 58, 59, 124, 159

Soddu · 138

Sol · 346

Sophocle · 189

Sorger · 138

Spector · 346

Sperry · 146, 247

Spinoza · 126, 267, 333, 334, 339

Stephens · 272

Stins · 138

Stone · 168

Strawson · 158

Striano · 199, 204, 288

Suarez · 198

Sutin · 226

Swinburne · 252

---

**T**

Tagini · 137

Tappen · 206, 207, 224

Travieso · 282

Troll · 206

Tronick · 205

Tsakiris · 278, 279, 281, 289

Tschibanda · 305

Tulving · 107, 208, 209

---

**V**

Van den Bos · 268, 292

Van der Linden · 107

Van Inwagen · 160

Vanhauzenhuyse · 220, 305

Vasalou · 159

Vesey · 163

Vigand · 303, 304

Vignemont · 273, 274, 280, 281, 282,  
283, 285

Vogeley · 291

Vogt · 138



---

**W**

Wahlberg · 168  
Walraven · 198  
Weintraub · 206  
Wheeler · 209  
White · 345  
Wicklund · 175  
Widiger · 123  
Wiggins · 245, 247  
Wilke · 245  
Williams · 153, 239, 241, 242, 243, 266,  
271

Wittgenstein · 97, 246

---

**Y**

Young · 136

---

**Z**

Zahavi · 31, 137, 291, 292  
Zaidel · 247  
Zazzo · 200  
Zembaty · 48  
Zénon · 40

# ANNEXES

## Annexes

### **1. Annexes Alzheimer**

#### **1.1. Annexe 1 : Consentement éclairé**

Formulaire de consentement éclairé pour la participation à une recherche biomédicale sans bénéfice individuel direct

Je soussigné, ..... (Nom, Prénom)

Né(e) le .....

Demeurant à .....

Déclare par la présente ce qui suit :

Le Docteur (nom), (spécialité) à l'Hôpital (nom) de (ville), m'a proposé de participer à une recherche intitulée :

#### **Etude de l'identité réflexive par reconnaissance spéculaire chez le patient Alzheimer**

Cette recherche a pour but d'évaluer la reconnaissance de soi, et plus particulièrement du visage, dans la maladie d'Alzheimer.

Il m'est précisé que je suis libre d'accepter ou de refuser de participer à cette recherche. Ma participation occupera environ une demi-heure dans le service (préciser) de l'Hôpital (nom).

L'examen se déroule de la façon suivante : on pose huit questions au participant sur des éléments objectifs de sa vie (ex : Quel est votre nom ?). Puis on lui présente un miroir en demandant « Qui est-ce ? ». Si le participant ne se reconnaît pas on lui pose huit autres questions destinées à l'aider. Enfin, on pose huit questions sur la perception que le participant a de lui-même et des autres (ex : Cette main est-elle la mienne ou la vôtre ?).

---

Je pourrai consulter les données me concernant, couvertes par le secret médical, et en exiger la destruction à tout moment. Si je le désire, tout ou partie de ces données pourront être communiquées à un médecin de mon choix. Je pourrai à tout moment demander des informations complémentaires au Docteur (nom).

J'accepte de participer à cette recherche dans les conditions ci-dessus.

Fait à (ville), le.....

Signature de l'investigateur

Signature du participant

Précédée de la mention « lu et approuvé »

Signature de l'aidant

Précédée de la mention « lu et approuvé »

## 1.2. Article soumis pour publication à *Consciousness and Cognition*

# Sense of Self in Alzheimer Disease: the phenomenal body outruns memory loss

NIZZI, M-C<sup>1</sup>

BELIN, C<sup>2</sup>

KABIRIAN, F<sup>3</sup>

SIBONY-PRAT, J<sup>4</sup>

MORONI, C<sup>5</sup>

JOUEN, F<sup>6</sup>

KISTLER, M<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Paris 1 University, La Sorbonne,  
Department of Philosophy IHPST

<sup>2</sup> Memory Clinic, Avicenne Hospital  
AP-HP, Bobigny, Department of  
Neurology

<sup>3</sup> Montfermeil Hospital, Montfermeil,  
Department of Geriatry

<sup>4</sup> André Grégoire Hospital, Montreuil,  
Department of Geriatry

<sup>5</sup> Lille University (EA 4559),  
Department of Psychology

<sup>6</sup> EPHE, CHArt Laboratory, Paris

**Abstract.** Since Locke, philosophers tend to base personal identity and the consistency of one's self on the continuity of memory. We offer to challenge this view based on a clinical experiment enhancing the importance of the body rather than a continuous memory in the building of one's identity. Literature has demonstrated that patients with Alzheimer Disease (AD) present a preserved sense of self. We evaluated three components of the Self: explicit self-knowledge, mirror self-recognition and bodily self-knowledge in 60 AD patients (mean MMS = 13/30). Results show a significant correlation between each part of the test and the MMS score indicating a progressive loss of the global sense of self. However, whereas explicit self-knowledge is quickly impaired in the dementia, bodily items both in the first and third person perspective appear to be preserved in the late stage of AD, offering a primary ground for the self despite memory impairment.

**Key words:** Alzheimer's disease, self-recognition, self-consciousness, bodily self

## Introduction

In this study, we investigate the grounding of the experienced self in Alzheimer Disease (AD; Gil, 2007). The notion of self has received a range of various definitions in the field of cognitive science. However, it is often assumed that the self, as a diachronic reality, must be grounded on the memory. I would remain the same person, and consider myself as such, only because I can form a continuous story of my past, what is usually called the narrative self (Gallager, 2000). Due to autobiographical memory impairment, patients with AD fail to build a complete narrative self. Yet, they do not present a total loss of self (Klein, Cosmides & Costabile, 2003) despite some well known self-related troubles such as misrecognition in the mirror or failure in

age evaluation (Tappen, 1988; Gil, Arroyo-Anllo, Ingrand, et al., 2001; Al Alouci, Roudier, 2006; Banks, Weintraub, 2008). There must therefore remain a different ground to the primary self enabling demented patients to sustain a partial but functional sense of self. Here, we will refer to the self as a phenomenal experience corresponding to the ability to distinguish self-related clues from other-related clues. We propose an interdisciplinary model of how a persistent and coherent sense of self still exists in late stage demented patients despite a massive memory loss.

Since the end of the 17th century, the philosophical concept of the self is defined as a time-related notion implying a strong experience of continuity. According to John Locke, I am myself today only

because I remember being myself the days, months and years before. This feeling of diachronic continuity enables me to think that, despite obvious physical changes in my body (like aging, amputation or natural cells renewal), there is no major breach between the ten-year-old girl that I once was and the adult that I am today. In a first version of the brain-transplant argument, he concludes that memory prevails over the body. That is, if the brain of John Locke was transplanted in the body of Gottfried Leibniz, only Locke would survive in his rival's body. For Locke, I remain the same person as long as I experiment a continuous stream of consciousness, thank to my memory. According to this definition, patients with AD should not be able to experiment a preserved sense of self because of their impaired memory. Locke's argument rests on two assumptions: (1) the self is grounded on the continuity of one's memory, and (2) the body is of secondary importance to determine who I am. Pathologies involving major memory impairments seem to counter this view and therefore represent an interesting case to investigate how patients with cognitive and memory disorders cope with their sense of self. We support the view that an experimental approach may challenge these theoretical assumptions by showing: (1) that a sense of self can be preserved despite major memory impairments, and (2) that the body constitutes a primary ground to the experienced self that ensures its preservation when memory fails. To give an empirical answer to this philosophical problem, we used neuropsychological tools to create an experimental design focusing on this specific aspect of the experienced self.

(1) To challenge the exclusive role of the memory in the grounding of the experienced self, we first needed to show that our patients did present memory impairments. Since Alzheimer first paper (1907), it is now well known from

literature in neuropsychology that patients with AD have very important memory impairments among other cognitive deficits. Tulving (1983) distinguished Semantic Memory, which is memory for enduring facts about the world, from Episodic Memory (EM) which is personal record of the past. In others words, EM refers to personal events recollected in the context of a particular time and space (Tulving, 2002), "the what, where and when". Thus, EM contains references to oneself participant in the episode. Tulving considers that EM is constituted of the self, the subjectively sensed time and the auto-noetic consciousness. This latter is defined by a sense of self in time and the mental reliving of the subjective experience arising from the encoding context, and makes possible to travel in the past. In the other hand, the noetic consciousness refers to the ability for a subject to be aware of information about the world in the absence of any information. Whereas the subject *remembers* self-related experiences in the first case, she recalls information that she *knows* in the second case. Thus, the experienced self (as composed of both autobiographic memory and self-knowledge) appears to be constituted for a part by episodic memory but also semantic memory components. In AD patient, EM is early involved in cognitive deficits whereas semantic memory is altered later in the course of the disease. It is why, we will here focus on semantic self-knowledge.

(2) To evaluate the role of the body in the grounding of the experienced self, we selected two tasks used in developmental psychology. The mirror task was selected for its capacity to enlighten self-face recognition. Indeed, studies on demented patients have demonstrated an impairment of mirror self-recognition in AD (Biringer, Anderson, 1994). We aim at showing that even patients who demonstrate self troubles such as misrecognition in the

mirror might experience a more primitive bodily sense of self exhibited by the second task selected. The original design of the mirror task was to put some color stick on the forehead of an subject without her to notice it and then show her a mirror. If she touched her forehead, this was considered as a proof of a correct self-recognition. If she tried to make contact with her reflection, self-recognition was not achieved (Zazzo, 1981; Gallup, 1970). A correlation was found in demented patients between cognitive impairment and the ability to recognize oneself in the mirror. Biringer notices that patients with AD seem to lose gradually self-recognition ability first on video then on pictures and last in the mirror, reverse to what children learn. He concludes that dementia deconstructs the self-recognition capacities, which threatens the coherence of the experienced self.

We draw out our second task by considering recent findings in developmental psychology that seem to prove the existence of a pre-reflective self-consciousness before the mirror stage in young children (Rochat, 1994; Durand 2005; Jouen, 2007). Three-month-old infants were simultaneously shown a synchronized video of their own legs movements and video of another baby's movements. By measuring the time of gaze duration, studies revealed a significant preference for non-personal movements (Bahrick, Moss & Fadhil, 1996). Interpreted in terms of interest, these results tend to indicate that young babies are able to distinguish their own body movements (self-related clues) from those of someone else (other-related clues). They would prefer to look at the other baby's movements because their own movements are less interesting once recognized through proprioceptive information. Authors like Rochat claim that the original mirror task only shows a complex form of self-recognition based on the understanding of the social object of the

mirror and the ability to refer to oneself in a third person perspective. On the contrary, a pre-reflective form of self-recognition would be based on proprioceptive data and a sense of bodily identity from a first person perspective. Following Legrand (2005, 2007, 2010), we suggest that a bodily more primitive sense of self, based on the first person perspective, remains in severe demented patients. These findings have not been yet experimented on patients with dementia. Knowing that a progressive loss of the ability to recognize oneself in a mirror has already been demonstrated in these patients (Grewal, 1994; Bologna, Camp, 1995; Postel, 1996; Bologna, Camp, 1997; Breen, Caine, Coltheart, 2001; Kircher, Senior, Phillips, 2001; Gross, Harmon, Myers et al., 2004; Klein, Hehman, German, 2005), it is then interesting to look for the existence of a pre-reflective sense of self based on proprioceptive data in late stage of AD. Self-related disorders in AD would then be interpreted as a progressive inability to consider oneself from a third person perspective. If patients who have already demonstrated a loss of self-knowledge and a misrecognition in the mirror still show a preserved sense of self (as the capacity to distinguish self-related clues from other-related clues in the first person perspective) in this last task, then we could say that the experienced body supports the most primitive sense of self in late stage AD patients.

We designed a questionnaire based on three components of the self as elicited above to evaluate: (A) explicit self-knowledge, (B) mirror self-recognition and (C) bodily self-knowledge. The aim of the study is to demonstrate that these three dimensions of self-consciousness are separately and gradually affected in the evolution of AD in order to elaborate a dynamic model of the self impairments in these patients that underlines: (1) the possibility for a coherent sense of self to survive major memory impairments, and

(2) the prevalence of the body in the experienced self of demented patients. We thus expect to find better results in the first-person perspective task (C) than in the two third-person relative tasks (A, B), in regard of the MMS.

## Methods

60 French native speakers (mean age 82, range 55-96 years; 30% males) from the suburb of Paris (France) took part in the experiment. All the patients presented a history of progressive cognitive impairment measured by the MMS score (mean score 13/30; range 3-23/30) and compatible with a diagnosis of AD (DSM-IV<sup>792</sup>). Most of the patients were treated by anticholinesterasic drugs and/or memantine. A cerebral MRI or scan excluded any focal lesion that could have been responsible for the cognitive disorders.

Patients were divided in three groups according to their MMS score:

Mild group (MMS >15; mean = 19,7) was 15 females et 5 males, mean age 79 years old (+/- 9 range from 55 to 94).

Moderate group (MMS between 10 and 15; mean = 12,5) was 15 females et 5 males, mean age 81 years old (+/- 7 range from 58 to 91).

Severe group (MMS <10; mean = 6,9), was 12 females et 8 males, mean age 85 years old (+/- 6 range from 72 to 96).

### Exclusion criteria:

- Uncorrected vision troubles
- Other neurologic diagnosis
- Acute state

- Focal cerebral lesion observed by cerebral MRI or CT-scan

The questionnaire was administrated individually at the hospital. MMS was systematically rechecked when the last result was over 6 months. In this case MMS was performed before our test. We presented the experiment and collected the patient's approbation. Informed consent was proposed after authorization of the medical team in charge and signed by the patient or by the caregiver when necessary. Each of the three parts of the questionnaire was scored on 8 and participated in a global score on 24.

The first part of the questionnaire (A, explicit knowledge) consists in eight questions in order to evaluate the loss of semantic autobiographic memories by targeting long-lasting identity items (name, birthday...) as opposed to one episodic element (the age). Errors are considered to indicate a first stage of self impairment but should not predict a failure in part B and part C. Correct answer is scored 1, wrong answer is scored 0. Partial score A is calculated by adding the correct answers.

A1- What is your name?

A2- When is your birthday?

A3- Did you have any brother or sister?

A4- Have you been married?

A5- Did you have children?

A6- What was your profession?

A7- Do you have great-children?

A8- How old are you?

The second part of the questionnaire consists in the mirror self-recognition task (B). A mirror (12 x 16 inches) is presented to the patient. The examiner does not enter the specular space but drives the attention of the patient on the reflection by asking the following question: "Who is

<sup>792</sup> American Psychiatric Association, DSM-IV



it?”. In case of a direct self-recognition, a score of 8 is attributed. If the patient does not answer, seven other questions are asked to help him.

B2- Is this person a he or a she?

B3- Does this person look like you?

B4- Touch your nose and raise your eyebrows: what happens?

B5- Smile at her: does this person seem friendly?

B6- Where do you think this person is?

B7- Does this person look familiar?

B8- Is it you?

In case of an indirect self-recognition the score is the number of the question after which the patient recognized himself. If no recognition occurs, part B is scored 0.

In the third part of the questionnaire (C, implicit self-knowledge), we try to investigate the subjective experience of one's self identity as it remains even in case of double failure at part A and part B. We are looking for a deeper primitive sense of self than explicit memory and mirror recognition: an ego-centered sense of identity based on the perception of one's own body. The third part consists in eight questions.

C1- Is this hand yours? Is that hand yours?

C2- Show me your nose.

C3- How do you feel right now: are you hungry? Are you cold?

C4- Do you think you can reach this object without moving from where you are?

C5- What about me: can I reach the same object from where I am?

C6- How many people are there in this room?

C7- Show me something that belongs to you.

C8- Show me something that does not belong to you.

For the first question, the examiner stands side by side with the patient and asks the patient to put his hands on the table. The examiner puts his right hand on the table close to the patient's right hand and uses his left hand to point successively at his hand then at the patient's right hand, asking the question (Brady, Campbell, Flaherty, 2004; Frassinetti, Maini, Romualdi, Galante, Avanzi, 2008). For the fourth and fifth questions, the examiner places the object approximately 45° to him at a distance of x from the patient and x of himself. The object is positioned before the beginning of the test so that the patient cannot see the examiner grasping it. The mirror should stay in position for question 6. We expect patients that failed at self-recognition to count one more person in the room. Partial score C is calculated by adding correct answers.

Our hypotheses are the following:

- ⇒ H1: If the loss of identity-related capacities follows the evolution of the dementia, then we expect to find a correlation between the group and the both the global and the partial scores.
- ⇒ H2: If self face recognition (part B) is better preserved than autobiographic information (part A), then we expect to find better scores for each group in part B than in part A.
- ⇒ H3: If implicit knowledge of oneself (part C) is better preserved than self face recognition (part B), then we expect to find better scores for each group in part C than in part B.

## Results

We used Statistica software (V. 7) to evaluate correlations between the scores through non-parametric tests such as Tau Kendall method and Mann and Whitney test was used to measure the difference between the groups' scores. Results were considered significant at  $p=0.05$ .

### A gradual loss of identity correlated with the group

To test our first hypothesis, we looked for correlation between the group and the global score. All correlations obtained with the Tau Kendall method were significant at  $p= 0.05$ . Tau Kendall method ( $t=0.64$ ) shows a significant correlation between these variables (Table 1). The global score reflects the cognitive troubles rated by the MMS score. Our questionnaire is sensitive to the progression of dementia. This tends to indicate that this questionnaire focusing on identity-related abilities gives a fair representation of the cognitive level of the patients.

We then looked for correlations between the group and each part of the questionnaire to evaluate how each capacity tested evolves during the progression of the dementia.

For part A (explicit self-knowledge), Tau Kendall method ( $t=0.50$ ) indicates a significant correlation between the partial score and the group. Partial score A decreases gradually in a consistent relation with the cognitive level of the patients. This dimension of personal identity seems to be gradually affected in the evolution of the disease. Mean scores indicate that part A shows the lowest scores for each group. We suggest then that the explicit self-knowledge is the first dimension to be impaired in AD. These results are in relation with the first symptoms in AD involving episodic memory.

For part B (the mirror task), the mild group showed no failure, the moderate group had

a 10% rate of failure and the severe group had a 45% rate of failure. Under an MMS of 6 (8 patients), the failure rate raises at 87,5% - and reaches 100% for an MMS equal or under 5 (4 patients). We looked for correlation between scores in part B (self face recognition) and the group. Tau Kendall method ( $t=0.46$ ) indicates a significant correlation between this partial score and the group. Self face recognition is also gradually impaired in the evolution of the disease. Mean score of total population in part B is higher than scores in part A and C. Therefore we suggest that this dimension of personal identity is better preserved than the others. Self recognition seems to be a robust element of personal identity that remains effective until a very low cognitive level (MMS  $<6/30$ ). These results can be related to those of similar experiments in patients with altered consciousness like minimal conscious state showing better recognition scores with self-referential stimuli versus objective stimuli like the doctor's finger or pen (Bredard, Delchambre, Laureys, 2006; Vanhauzenhuysse, 2008). Visual self-referential stimuli therefore appear to be an excellent ground for personal identity in several disorders of consciousness.

For part C (implicit self-knowledge), Tau Kendall method ( $t=0.64$ ) indicates a significant correlation between the partial score and the group. Implicit self-knowledge based on first person perspective is also gradually impaired in the evolution of the disease. From the mean score, we suggest that this dimension of personal identity is better preserved than explicit self-knowledge, which would tend to confirm that AD patients present a preserved self based on both ego-centered stimuli and first person bodily perspective rather than objective self knowledge.

These results confirm our first hypothesis (H1), indicating that the loss of identity-related capacities follows the evolution of the dementia.

### Differences between the groups

A Kruskal-Wallis measure was realized between scores in each part of the questionnaire for each group of patients. Results indicate that the three parts have significant different results (for part A:  $\chi^2(2) = 22.03$ ,  $p < 0.001$ ; for part B:  $\chi^2(2) = 14.27$ ,  $p = 0.001$ ; for part C:  $\chi^2(2) = 31.14$ ,  $p < 0.001$ ). This analyze proves that the difference in the scores observed in part B compared to part A, as well as in part C compared to part B, are significant.

These results confirm our second hypothesis (H2), predicting that self face recognition is better preserved than autobiographic information. Since patients lose self face recognition later than explicit self-knowledge, we conclude this is a more primitive form of identity: the continuity of the autobiographic memory can be lost without affecting the patient's identity as experienced in the mirror recognition.

On the contrary, we conclude from these results that our third hypothesis (H3) was wrong: the results observed in part C are significantly lower than the results in part B, indicating that the implicit knowledge of oneself is not better preserved than self face recognition.

For part A of the questionnaire, we observed no significant difference between the group 1 and the group 2, severe and moderate ( $U=138$ ,  $Z=-1,7$ ,  $p=0.08$ ). On the contrary, we observed a significant difference between the group 1 and the group 3, severe and mild ( $U=44$ ,  $Z=-4,27$ ,  $p < 0.001$ ) and a significant difference between the group 2 and the group 3, moderate and mild ( $U=75.5$ ,  $Z=-3,43$ ,  $p < 0.001$ ).

For part B of the questionnaire, we observed a significant difference between the severe and moderate groups ( $U=132$ ,  $Z=-2,3$ ,  $p=0.018$ ) as well as a significant difference between the severe and mild

groups ( $U=110$ ,  $Z=-3,34$ ,  $p=0.001$ ) but no significant difference between the moderate and mild groups ( $U=180$ ,  $Z=-1,43$ ,  $p=0.15$ ).

For part C of the questionnaire, we observed a significant difference between the severe and moderate groups ( $U=90.5$ ,  $Z=-3,05$ ,  $p=0.003$ ), as well as a significant difference between the severe and mild groups ( $U=18$ ,  $Z=-5,08$ ,  $p < 0.001$ ) and a significant difference between the moderate and mild groups ( $U=72.5$ ,  $Z=-3,67$ ,  $p < 0.001$ ).

### Persistent elements of personal identity in late stage AD

At last, we looked for correlations between each item individually and the group to evaluate which items would be the most sensitive to the cognitive level. All items, except for A1 ("What is your name?") and A4 ("Have you been married?"), are positively correlated with the group, indicating that the chances of giving a correct answer to the item is decreasing with the MMS score. Good results to A1 and A4 items observed in the severe group tend to indicate that these two items are specifically well preserved elements of explicit self-knowledge. Table 2 reports the strength of the correlation between each item and the group. Item C5 ("Can I reach the object") and item C1 ("Is this your hand? And this?") appear to have the higher correlation. Further research could focus on this double ability to base personal identity on bodily limits and bodily distinction of self and other. This result tends to indicate that bodily identity as represented by these two items gives a good representation of the cognitive level of the AD patients and therefore offer an interesting way to question their experience of personal identity.

## Discussion

The aim of this study was to challenge Locke's classic philosophical notion of personal identity according to which (1) the self is grounded on the continuity of one's memory, and (2) the body is of secondary importance to determine who I am.

We used Alzheimer's disease because the disorders observed in these patients' autobiographic memory threatens the building of a continuous narrative self. Both episodic and semantic memories are impaired. According to Locke, this would prevent the patients to report a preserved sense of self. Previous studies have demonstrated the experience of a preserved self in patients with AD (Tappen, Williams, Fishman, Touhy, 1999). Our hypothesis was that a progressive change appears in the model of the self following the progression of the disease, leading the patient from an objective third person perspective view on herself to a first person perspective view, based on bodily data rather than autobiographic memory.

We found that late stage AD patients succeed poorly in the first task where they were asked to report an objective self-knowledge but perform significantly better in the second and third task where they were asked to demonstrate a bodily sense of self both in third and first person perspective.

This is in accordance to studies on cognitive impaired patients showing a great resistance of self-face stimuli (Bredart, 2006) and in contrast with...

The main limitation of the study is that we only targeted one type of memory.

Philosophers in the past tend to overestimate the criterion of continuity in the experienced self as granted by semantic and episodic memory.

Contemporary philosophers like Gallagher say that the sense of self refers to a narrative self which also prizes memory over the body.

According to the results of the present survey it is suggested that the sense of self is a complex cerebral process that relies not only on autobiographic memory but also and in a deeper way on the experienced body, which is the body in a first-person perspective. Additionally, it is suggested that the experienced self is well investigated through the self-face recognition task because of the good resistance of this item.

It is thus proposed to reinforce both self-face stimulation in old-age, contrary to what is being done in *nursing homes*, and physical care to help patients appropriating this body as their's.

It is left for future investigations to build a concept of experienced identity that allows memory losses and values the body as grounding for personal identity.

## References

- AL ALOUCY, M.J., ROUDIER, M. (2006), "Conscience de Soi et Démence sévère", *NPG, Neurologie-Psychiatrie-Gériatrie*, 6(31), 38-42
- ALZHEIMER, A. (1904), "Über eine eigenartige Erkrankung der Hirnrinde", *Allg Z Psychiatrie*, 64, 146-148
- BAHRICK, L.E., MOSS, L., FADHIL, C. (1996), "Development of visual self-recognition in infancy", *Ecological Psychology*, 8 (3), 189-208
- BANKS, S., WEINTRAUB, S. (2008), "Self-awareness and self-monitoring of cognitive and behavioral deficits in behavioral variant frontotemporal dementia, primary progressive aphasia and probable Alzheimer's disease", *Brain and Cognition*, 67 (1), 58-68
- BIRINGER, F., ANDERSON, J-R. (1994), "La reconnaissance de soi et d'autrui dans la maladie d'Alzheimer et au cours du vieillissement normal", *Psychologie française*, 39 (3), 301-306
- BOLOGNA, S.M., CAMP, C.J. (1995), "Self-Recognition in AD: Evidence of an

- explicit/implicit dissociation”, *Clinical Gerontologist*, 15(3), 51-4
- BOLOGNA, S.M., CAMP, C.J. (1997), “Covert and overt Self-Recognition in late stage of Alzheimer Disease”, *Journal of International Neuropsychology*, 3 (2), 195-8
- BRADY, N., CAMPBELL, M., FLAHERTY, M. (2004), “My left Brain and Me: a dissociation in the perception of self and others”, *Neuropsychologia*, 42(9), 1156-61
- BREEN, N., CAINE, D., COLTHEART, M. (2001), “Mirrored Self Misidentifications”, *Neurocase*, 7 (3), 239-54
- BREDART, S., DELCHAMBRE, M., LAUREYS, S. (2006), “One’s own Face is hard to ignore”, *The Quarterly Journal of experimental Psychology*, 59(1), 46-52
- DURAND, K. (2005), “Le développement affectif et social, la différenciation moi-autre”, *Le Développement psychologique du Bébé (0-2 ans)*, Paris, Dunod, 102-105
- FRASSINETTI, F., MAINI, M., ROMUALDI, S., GALANTE, E., AVANZI, S. (2008), “Is it mine? Hemispheric asymmetries in corporeal self-recognition”, *Journal of cognitive Neuroscience*, 20(8), 1507-16
- GALLAGER, S. (2000), “Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive sciences”, *Trends in Cognitive Science*, 4 (1), 14-21
- GALLUP, G-G. (1970), “Chimpanzees self-recognition”, *Science*, 167, 86-87
- GIL, R., ARROYO-ANLLO, E.M., INGRAND, P., GIL, M., NEAU, J.P., ORNON, C., BONNEAUD, V. (2001), “Self-consciousness and Alzheimer's Disease”, *Acta Neurologica Scandinavica*, 104(5), 296-300
- GIL, R. (2006), *Neuropsychologie*, Paris, Masson
- GIL, R. (2007), “Conscience de soi, conscience de l’autre et démences”, *Psychologie et Neuropsychiatrie du Vieillissement*, 5 (2), 87-99
- GREWAL, R.P. (1994), “Self recognition in dementia of the Alzheimer type”, *Perceptual and Motors Skills*, 79(2), 1009-10
- GROSS, J., HARMON, M.E., MYERS, R.A., EVANS, R.L., KAY, N.R., RODRIGUEZ-CHARBONIER, S., HERZOG, T.R. (2004), “Recognition of Self Among Persons With Dementia: Pictures Versus Names”, *Environment and Behavior*, 36, 424-454
- JOUEN, F., MOLINA, M. (2007), *Naissance et connaissance : la cognition néonatale*, Liège, Mardaga
- KEENAN, P., GALLUP, G-G. (2003), “The Face in the Mirror: the Search for the Origins of Consciousness”, New-York Ecco, New-York
- KIRCHER, T.T., SENIOR, C., PHILLIPS, M.L. et al. (2001), “Recognizing one's own face”, *Cognition*, 78(1), 1-15
- HEHMAN, J.A., GERMAN, T.P., KLEIN, S.B., (2005), “Impaired Self-Recognition from Recent Photographs in a Case of Late-Stage Alzheimer's Disease”, *Social Cognition*, 118-124
- KLEIN, S. B., COSMIDES, L., COSTABILE, K. (2003), “Preserved sense of self in a case of Alzheimer’s dementia”, *Social Cognition*, 21 (2), 157-165
- LEGRAND, D. (2005), “Being a Body”, *Trends in Cognitive Sciences*, 9 (9)
- LEGRAND, D. (2007), “Subjectivity and the body: Introducing basic forms of self-consciousness”, *Consciousness and Cognition*, 16, 577–582
- LEGRAND, D. (2010), “Subjective and physical dimensions of bodily self-consciousness, and their dis-integration in anorexia nervosa”, *Neuropsychologia*, 48, 726–737
- POSTEL, J. (1996), “The mirror test in the study of the relationship of the aged person with his image”, *Bulletins de l'Institut National de la Santé*, 21(4), 611-23
- ROCHAT, P. (1994), “Connaissance de soi”, *Le Développement du Nourrisson*, Paris, Nathan, 371-381
- ROCHAT, P. (2006), “Le sens du soi chez le nourrisson”, *Le Monde des Bébés*, Paris, O. Jacob, 91-103
- TAPPEN, R.M. (1988), “Awareness of Alzheimer patients”, *American Journal of Public Health*, 78(8), 987-8
- TAPPEN, R.M., WILLIAMS, C., FISHMAN, S., TOUHY, T. (1999), “Persistence of self in advanced Alzheimer’s disease”, *Journal of Nursing Scholarship*, 31 (2), 121-125
- TULVING, E. (1983), “Elements of episodic memory”, Oxford University Press, New York
- TULVING, E. (2002), “Episodic memory: From mind to brain”, *Annual Review of Psychology*, 53, 1-25
- VANHAUDENHUYSE, A (2008), “Assessment of visual pursuit in post comatose state: use a mirror”, *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 79 (2)
- ZAZZO, R. (1981), “Miroirs, images, espaces”, in MOUNOUD, P. and VINTER, A. (1981), *La reconnaissance de son image chez l’enfant et l’animal*, Paris, Delachaux et Niestlé, 77-110

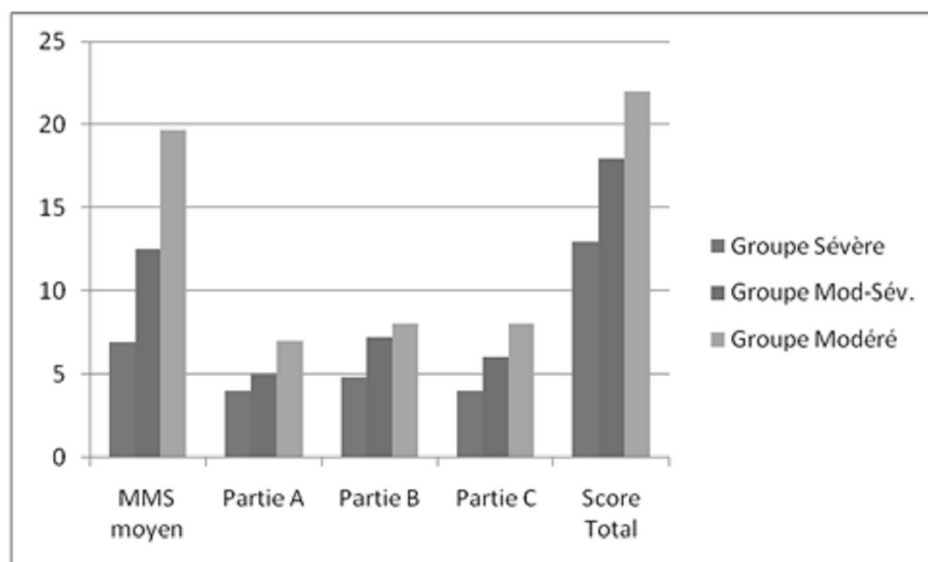
## Tables and Figures

Group	Score A	Score B	Score C	Score G	MMS	Failures
Mild	7	8	8	22	19.7	0
Moderate	5	7.2	6	18	12.5	2
Severe	4	4.8	4	13	6.9	9
Means	5,3	6,7	6			

Table 1: Mean scores, repartition by group

Item	A1	A2	A3	A4	A5	A6	A7	A8	B	C1	C2	C3	C4	C5	C6	C7	C8
P=	ns	.35	.35	ns	.24	.34	.28	.42	.43	.48	.26	.27	.45	.52	.32	.25	.38

Table 2: level of correlation between each item and the group



Graph 1: Scores by group

## 2. Annexes LIS

### 2.1. Annexe 1 : Grille d'encodage des items

Les items précédés de la lettre R constituent le profil de Rupture identitaire ; ceux qui sont précédés de la lettre C constituent le profil de Continuité identitaire. Une réponse « 1, Je suis tout à fait d'accord » accordée à un item coté R est donc encodée -2 (Rupture) alors qu'elle est encodée +2 (Continuité) pour un item coté C.

	<b>L'accident et moi (Partie A)</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>
R	Ma vie s'est arrêtée le jour de l'accident	-2	-1	+1	+2
C	Je suis resté(e) la même personne	+2	+1	-1	-2
R	J'ai revu mes priorités (amis, valeurs morales...)	-2	-1	+1	+2
C	Malgré le handicap, mes choix d'aujourd'hui reflètent ma personnalité	+2	+1	-1	-2
R	Mon caractère a changé, parfois je ne me reconnais plus	-2	-1	+1	+2

	<b>Mon corps et moi (Partie B)</b>	<b>Oui</b>	<b>Plutôt oui</b>	<b>Plutôt non</b>	<b>Non</b>
R	Mon corps m'est devenu étranger, ce n'est plus moi	-2	-1	+1	+2
C	On peut se passer du corps tant que l'esprit fonctionne	+2	+1	-1	-2
R	Je ne me reconnais plus dans mon visage	-2	-1	+1	+2
C	Je me suis réapproprié mon corps autrement	+2	+1	-1	-2
R	Je suis prisonnier de mon corps : le vrai « moi » est à l'intérieur	-2	-1	+1	+2

	<b>Ma vie et moi (Partie C)</b>	<b>Oui</b>	<b>Plutôt oui</b>	<b>Plutôt non</b>	<b>Non</b>
R	Je me sens dépossédé de ma vie	-2	-1	+1	+2
C	J'ai une vie intérieure plus riche, je me connais mieux	+2	+1	-1	-2
C	J'ai gardé ma place dans les relations familiales et/ou amicales	+2	+1	-1	-2
C	Je suis acteur de ma vie même si j'agis indirectement (ordinateur, synthèse vocale...) et plus directement par mon corps	+2	+1	-1	-2
C	Dans l'ensemble, les choses que je fais aujourd'hui ont plus de sens qu'avant	+2	+1	-1	-2

## 2.2. Annexe 2 : MQOL Test (15 items)

**Symptoms** - experience of the physical discomfort associated with progressive illness; perceived level of physical distress.

(A) 1. I feel sick all the time.

(S) 2. I am satisfied with current control of my symptoms.

(I) 3. Physical discomfort overshadows any opportunity for enjoyment.

**Function** - perceived ability to perform accustomed functions and activities of daily living, experienced in relation to expectations.

(A) 4. I am no longer able to do many of the things I like to do.

(S) 5. I accept the fact that I cannot do many of the things that I used to do.

(I) 6. My contentment with life depends upon being active and being independent in my personal care.

**Interpersonal** - degree of investment in personal relationships and the perceived quality of one's relations with family and friends.

(A) 7. I have recently been able to say important things to the people close to me.

(S) 8. At present, I spend as much time as I want with family and friends.

(I) 9. It is important to me to have close personal relationships.

**Well-Being** - self-assessment of an internal condition; subjective sense of emotional "wellness" or "dis-ease"; contentment or lack of contentment with self.

(A) 10. My affairs are not in order; I am worried that many things are unresolved.

(S) 11. I am more satisfied with myself as a person now than I was before my illness.

(I) 12. It is important to me to be at peace with myself.

**Transcendent** - experienced degree of connection with an enduring construct; degree of experienced meaning and purpose in life.

(A) 13. I have a better sense of meaning in my life now than I have had in the past.

(S) 14. Life has lost all value for me; every day is a burden.

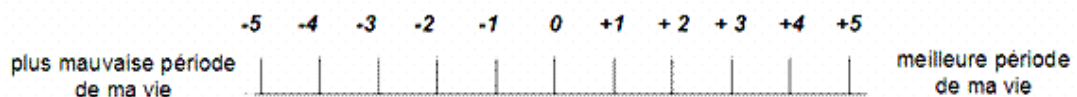
(I) 15. It is important to me to feel that my life has meaning.

## 2.3. Annexe 3 : Questionnaire du Centre de Recherche Cyclotron, CHU de Liège (avec l'association ALIS), Etude sur la qualité de vie :

Pensez au moment le moins heureux de votre vie avant ou après votre période LIS (sur l'échelle, ce moment vaut -5) et ensuite au moment le plus heureux de votre vie avant votre période LIS (ce moment vaut +5 sur l'échelle).

Puis indiquez sur cette échelle votre degré de bien-être durant les deux dernières semaines.

Evitez que l'entourage vous influence dans votre choix.





	Oui	Plut ôt oui	Plut ôt non	Non
1. Je me déplace autant que je veux dans mon logement	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2. Je me déplace autant que je le veux dans mon entourage (magasins, banques, etc....)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3. Je suis apte à voyager à l'extérieur de la ville/ du village autant que je le désire	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4. Je suis satisfait de la façon dont mes soins personnels sont accomplis (m'habiller, me laver, me nourrir, etc....)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5. La plupart de mes journées sont consacrées à une activité de travail qui m'est nécessaire ou importante (du ménage, du bénévolat, des études, un emploi)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6. Je participe aux activités récréatives selon mon désir (lecture, télévision, jeux, ordinateur, etc....)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7. Je participe aux activités sociales autant que je le veux (avec la famille, des amis, ou des relations)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8. Dans le milieu familial, je maintiens un rôle qui répond à mes besoins et les besoins des membres de ma famille (famille = gens avec qui vous vivez ou non mais que vous voyez de façon régulière)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9. En général, je me sens à l'aise dans mes relations personnelles	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10. En général, je me sens à l'aise quand je suis en compagnie des autres	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
11. Je sens que je peux faire face aux évènements de la vie quand ils se déclarent	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

## 2.4. Article soumis pour publication à *Consciousness and Cognition*

# How the body constructs the feeling of personal identity: a survey in patients with locked-in syndrome

NIZZI, M-C<sup>1</sup>  
 DEMERTZI, A<sup>2</sup>  
 BRUNO, M-A<sup>2</sup>  
 GOSSERIES, O<sup>2</sup>  
 JOUEN, F<sup>3</sup>  
 LAUREYS, S<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Paris 1 University  
 Panthéon-Sorbonne and  
 IHPST, Paris, France

<sup>2</sup> Coma Science Group,  
 Cyclotron Research  
 Center, University of  
 Liege, Belgium

<sup>3</sup> Ecole Pratique des  
 Hautes Etudes, Paris,  
 France

**Abstract.** Philosophers tend to define personal identity from a third-person perspective as the logical property of any person remaining herself during a certain time. Because the body is always changing, personal identity would be granted by an immaterial and everlasting entity like the Cartesian soul. We suggest redefining personal identity in a first-person perspective as a psychological investment of the experienced body. Patients with a Locked-In Syndrome (LIS) suffer a full body paralysis without cognitive impairment. For this reason, they may provide reliable information as to how they experience certain dimensions in their ‘new’ sense of self. By means of a 15-item questionnaire (response were given on a Likert scale), 44 chronic LIS patients and 20 healthy controls matched for gender and age expressed their attitudes towards three domains of experience: global evaluation of identity, body representation and psychological investment. We observed significant correlations for patients between A and B as between A and C and significant differences between patients’ and controls’ scores in parts B and C. Results suggest that personal identity relies on body representation as a significant psychological investment.

**Key words:** personal identity, Locked-In Syndrome, first-person perspective

## Introduction

Personal identity in a first-person perspective refers to the experience of a subject considering herself as a coherent whole during a certain time despite the physical changes her body might endure (McAdams, 2001; Conway, 2005). Therefore, it relies on a strong sense of continuity across time, which constitutes the subject’s diachronic identity (Damasio, 1999; Morin, 2006). From disparate autobiographic memories, the subject builds up a narrative self, by mean of which she integrates episodic contents into

a continuous life story (Gallagher, 2000). Diachronic identity is distinguished from synchronic identity, which refers to the uniqueness of an individual among other of the same species and is responsible for the minimal self – as opposed to the narrative self. We will here focus on the diachronic identity as a subjective construction of the narrative self across time. Before Locke (1689), philosophers tend to define identity from a third-person perspective as a logical property of the object – in the category of relation – with no interest for its possible psychological components (Aristotle, *Metaphysics*, Delta). More particularly, as

first used by Plato, the principle of identity ( $A \equiv A$ ) was meant to grant the possibility of any rational knowledge: “There can be no knowledge if everything changes and nothing remains the same”<sup>793</sup>. So that the identity of an object referred to its immutability: the ontological durability of the object was an epistemological condition. In this view, the theoretical concept would be better known than the physical object, because of the accidental changes that may occur to the latter. This epistemological requirement lead to prize immutability over becoming: ontologically an object was more if it remained absolutely the same and endured no changes. But should this definition of identity in terms of immutability raise no problem about objects, it would still be problematic regarding living entities like human beings. Our bodily nature implies many physical changes: for example, the constant cells’ renewal or other more evident physical changes like losing an arm seem contradictory for one remaining the same entity from a quantitative point of view. The attempt to define personal identity in logical concepts has two major consequences. (1) First, this objective conception of identity hides the psychological component which necessarily takes place in the construction of the identity by any self-conscious entity. It suggests that personal identity is an objective property that can be discussed in a third-person perspective. (2) Second, because identity is opposed to change in this logical definition, philosophers have tried to dig out an unchanging ground for personal identity (like the Cartesian soul, which grants my identity despite an arm amputation for example) and by this way they have disqualified the body as a major component of the experienced self. We will here challenge these views and argue that personal identity refers to a psychological experience of the subject

who additionally needs to be studied in a first-person perspective.

By means of a questionnaire survey in healthy controls and patients in a locked-in syndrome (LIS; i.e., absent motor output but with preserved cognitive abilities), we aimed to evaluate individual attitudes towards three dimensions of a change in self-experience: personal identity, body representation and psychological investment. The dimension of personal identity aimed to test its traditional concept in Cartesian philosophy (i.e., as an immutable center which grants personal identity as resistant to physical injuries). The dimension of body representation aimed to challenge the idea that the body would be of secondary importance in the building of personal identity compared to a mental entity. The dimension of psychological investment (i.e., the experienced identity as studied by first-person statements) questions the traditional third-person perspective way to study personal identity. We hypothesized that in both healthy controls and LIS patients the same concept of self would be evaluated and that the psychological investment would be considered as an important element for the construct of self. Additionally, differences between healthy controls and LIS patients were hypothesized to reflect a divergent evaluation of the importance of the body resulting in a perspective bias (first-person *versus* third-person).

## Methods

A self-developed questionnaire (Annex 1) was distributed to 168 patients (members for the Association of the Locked-In Syndrome-ALIS, [www.alis-asso.fr](http://www.alis-asso.fr)) and 20 healthy controls (medical staff of the Avicenne Hospital) matched for gender and age. The questionnaire was constructed to include items specific to debrief the three dimensions of experience

---

<sup>793</sup> Platon, *Cratyle*, 440a, trad. L. Robin, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p.689

(personal identity-score A, body representation-score B and psychological investment-score C). An additional global score (sum of 15 items' score) was used to evaluate an overall experience of the self in the context of an important physical change. Half of the items were presented in a negative form ("I don't recognize myself") and half in a positive form ("I still am the same person") in order to avoid response biases for positive responses (Fiske, 2008). A total number of 15 items (five for each dimension) were included in the questionnaire. The responses were given on a four-point Likert scale ("Totally agree, Agree, Disagree, Totally disagree"). Responses to each item have to be interpreted considering this difference: the more the positive score (+1, +2), the more the response reveals a continuous identity. Similarly, the more the negative score (-1, -2), the more the response reveals a breach in identity. To ensure internal consistency, a redundant item was added in the questionnaire ("At home, I keep a role fulfilling my needs and those of my family").

For LIS patients, the survey was conducted at home, with a caregiver who was facilitating the response procedure. Patients could select their responses following a consistent communication code (for "Totally Agree", patients needed to blink once, for "Agree", they needed to blink twice, for "Disagree" they needed to blink three times and for "Totally disagree", they needed to blink four times) following the instruction: "Precise for each item if you totally agree, agree, disagree or totally disagree. Blink the suitable number of time to choose the answer.

For controls, the survey was conducted in the Avicenne Hospital after a short definition of the LIS as "The locked-in syndrome is characterized by preserved awareness, relatively intact cognitive functions and by the ability to communicate while being paralyzed and

voiceless. Five criteria are present: sustained eyes opening and preserved vertical eye movement, preserved higher cortical functions, aphonia or severe hypophonia, quadriplegia or quadriparesis and primary mode of communication that uses vertical eye movement or blinking (American Congress of Rehabilitation Medicine, 1995)". Controls were instructed to respond as if they were in a LIS themselves.

Data were analyzed using SPSS v.14. Correlation analyses (Kendall's tau) and chi-square tests were ordered. Results were considered significant at  $p < 0.05$ .

## Results

From the 168 distributed questionnaires in LIS patients, 53 were returned (response rate 32%). Nine questionnaires were excluded from the analysis due to missing data. From the 20 distributed questionnaires in controls, 20 were returned (response rate 100%). None were excluded. Professions included: 5 geriatricians, 6 neurologists, 6 psychotherapists, 2 physical therapists, 1 cardiologist. The patients' and controls' characteristics are summarized in Table 1.

Internal consistency from the redundant question was measured to evaluate whether patients did answer the survey in a coherent way. The same question was asked in two different questionnaires. We compared the answers given in both of the questionnaires. Tau Kendall method indicates a significant correlation ( $t = 0.30$ ,  $p < 0.05$ ). Such results seem to indicate that the survey gives a fair report of each subject's opinion.

We first looked at the general profile of our patients and controls. We analyzed the partial scores (TA, TB, TC; 5 items, score from -5 to +5) and the global score (TT; 15 items, score from -15 to +15) for each group, then compared them

(Graph 1). Global score repartition shows that 66% of the patients have a positive global score, reporting a continuous identity despite the accident. Mean score is 3 (+/- 7), it is **positive**. Same analysis was conducted for the control group. Global score repartition shows that 55% of the controls have a negative global score, predicting a discontinuous identity after the accident. Mean score is -1 (+/-6), it is **negative**. From the partial scores, one notices that predictions of the controls seem very negative regarding the body representation (part B) and the psychological investment (part C) compared to patients' answers.

To test our first hypothesis, the correlation between score partial A and mean score of score B and score C was calculated. Tau Kendall method ( $t=0.36$ ,  $p<0.01$ ) indicates a very significant correlation. This tends to prove that the patients' introspective evaluation of personal identity (part A) is coherent with their global judgment. The whole questionnaire seems to investigate one and the same concept of identity.

To test our second hypothesis, we tested the correlation between partial score B (body representation) and score A (global evaluation). Tau Kendall methods indicates a significant correlation ( $t=0.30$ ,  $p<0.05$ ). This tends to prove that the body representation is an important component of personal identity. A patient with a good appropriation of his body is expected to report a continuous identity. We can suggest that personal identity does not remain untouched (continuous) by ignoring the body's changes but, on the contrary, patients report a global experience of their identity very correlated to their experienced body. The body representation is a very good predictor of the quality of the experienced identity in a first-person perspective.

To test our third hypothesis, we tested the correlation between partial score C (psychological investment) and score A (global evaluation). Tau Kendall methods indicates a significant correlation ( $t=0.29$ ,  $p<0.05$ ). This tends to prove that the psychological investment is an important component of personal identity. Patients tend to report a continuous identity when their lives and choices are experienced as meaningful. On the contrary patients report a breach when they experience a feeling of being passive. This would confirm the importance of the feeling of agency in the constitution of the identity as suggested in the philosophical literature (De Vignemont, 2004).

To test our fourth hypothesis, the correlation and difference between partials scores (A, B, C) and global scores of the two groups were tested. From the global scores, Mann and Whitney test ( $\chi^2(1)=3.8$ ,  $p=0.048$ ) indicates that the global score of the control group is significantly lower than the global score of the patient's group, indicating statistically more negative predictions. From the partial scores, an anova test shows a significant difference between patients' and controls' scores in part C ( $t(62)=3.64$ ,  $p=0.001$ ) of the questionnaire. This tends to prove that first person and third person evaluation of the psychological investment are divergent. Tau Kendall methods ( $t=-0.35$ ,  $p<0.05$ ) indicates a significant negative correlation between patients' and controls' scores in part C of the questionnaire. This indicates that patients' and controls' give not only different but also opposite evaluations about the third dimension of the survey (psychological investment).

We used chi-square test to underline on which items the scores showed the greatest difference between the groups. For the item B1 (This body is not mine anymore, it is not me), 52% of the patients have a continuous profile *versus* 22% of the controls ( $\text{Chi}(2)=4.6$ ,

$p=0.03$ ). For the item B2 (Body is of secondary importance as long as the mind works), 59% of the patients have a continuous profile *versus* 11% for the controls ( $\text{Chi}(2)=11.9$ ,  $p<0.001$ ). For the items C2 (I have a richer inner life, I know myself better), 61% of the patients have a continuous profile *versus* 33% of the controls ( $\text{Chi}(2)=4$ ,  $p=0.045$ ). For the items C3 (I kept my place in the family life), 82% of the patients have a continuous profile *versus* 22% of the controls ( $\text{Chi}(2)=10.9$ ,  $p<0.001$ ). These items seem to concentrate an important difference between the first person evaluation and the third person prediction about judgments of identity.

## Discussion

The aim of this study was to challenge a traditional conception of identity (1) as a relation of immutability to oneself (2) in which the body is of secondary importance to the experienced self and (3) which can be described in a third-person perspective. The leading question of this study therefore was: “Can we build up a model of personal identity, based on first-person report, which would include the body as a component of identity and resist major bodily changes?”

The Locked-In Syndrome (LIS) was chosen as a clinical situation implying major bodily changes. Patients with the Locked-In Syndrome suffer a full body paralysis without any cognitive impairment. Classically, LIS is caused by a vascular cerebral accident in the brain stem. These patients remain fully conscious of themselves and their environment but have no other means of expression or communication with others than small ocular movements (Schnakers, Laureys, 2008) and can no longer use their body as a tool for will. In the present survey we focus on their subjective experience of personal identity in the first-

person perspective (Perin, 2006; Bretard et al., 2006; Laureys, 2007). Our intention was to question these patients about their experienced personal identity, their feelings towards their new body compared to the previous one in order to see if personal identity and body-experience could be dissociated from an empirical point of view. Then, we can compare their report in a first-person perspective to the predictions of the control group in a third-person perspective.

We found that (1) massive physical changes did not interrupt the building of a narrative self. The sense of a diachronic identity is preserved despite the psychological and physical experience of a quantitative and qualitative change in the relation of a subject to herself contradictory to what should have happened according to the immutability model. We found that (2) the body constitutes a major element of the experienced identity and remains so even after a total motor incapacity. Not only does the identity include the body representation of the patient but the experienced identity is strongly correlated to the experience of the body contradictory to what we would have predicted while considering the changing body is of secondary importance in the definition of a long lasting identity. We found that (3) predictions of the control group in a third-person perspective did not match the report of the patients' experienced identity in a first-person perspective, contradictory to what should have happened if identity relied only on objective property rather than psychological components. Thus, patients report a better preserved identity when their life, no matter how different, keeps its meaning to them.

There are three main limitations of the study. First, the questionnaire has not been standardized. Second, LIS patients still have access to their sensory inputs so that one dimension of the experienced

body is preserved. Then, the third part of the questionnaire was a first attempt to evaluate a specific dimension of self-experience. It was designed to investigate the very subjective bases of the self considered as a meaningful psychological construction of the patient. The five items are based on several sources. The sense of agency (items C1 and C4), defined as the subjective experience of being the cause of an action, has for example been studied as a constitutive element of the self in developmental psychology (Durand, 2005; Rochat, 2006; Jouen, Molina, 2007) and philosophy of mind (Gallagher, 2000; De Vignemont, Fournieret, 2004; Tsakiris, Prabhu, Haggard, 2006). Indeed, it seems difficult to consider a life in which I'm always passive as mine. We would thus consider that the sense of agency constitutes one element of the psychological investment in the experienced self. Item C3 targets another well known element of personal identity in social cognition through the familial integration. This dimension is also investigated in the last part of the Coma Science Group Test that ALIS patients used to take in previous years. Items C2 and C5 are based on the fifth part of a quality of life test (MQOL) which targets a very phenomenological aspect of the identity (entitled "Degree of experienced meaning and purpose in life").

These findings are in accordance to contemporary models of identity as a subjective discontinuous process of self construction (McAdams, 2001) partially based on what we called here psychological investment, and to recent studies which investigate the role of the body in the experienced self either through a pre-reflective sense of self (Legrand, 2005, 2007, 2010) or through the sense of agency (De Vignemont, Fournieret, 2004; Tsakiris, Prabhu, Haggard, 2006).

According to the results of the present survey it is suggested that LIS

patients may not report a continuous identity because their cognitive capacities are preserved and therefore grant an immutable sense of self in the same way the Cartesian soul did despite physical injuries because of the continuity of mental contents and capacities (Shoemaker, 1963). We claim that this continuity is to be interpreted in terms of preserved relation to the body. This study seems indeed to show that the personal identity is not to be considered as a permanent element opposed to physical changes but rather as a subjective construction, flexible enough for the patient to appropriate as her very different lives. Throughout experiment, personal identity seems to refer to a constant process of adaptation and appropriation rather than any permanent entity like the soul or the mind had to be as immaterial principles of individuality.

It is thus proposed to drive medical recommendations from this theoretical change. For example, considering personal identity as a flexible body-related construction of the patient might lead us to increase the body-related care at the hospital, not only for rehabilitation but also for body-appropriation, sense of body-ownership and sense of agency.

Further research could develop the dimension of psychological investment as constitutive of the experienced self in a first-person perspective. As well as we refer to brain plasticity, we could refer to personal identity's plasticity, which is an opposite conception of the identity compared to its first logical definition.

## References

- American Congress of Rehabilitation Medicine, 1995
- ARISTOTLE, (1952), *Metaphysics*, Delta, University of Michigan Press
- BRETARD, S., DELCHAMBRE, M., LAUREYS, S. (2006), "One's own face is hard to ignore",

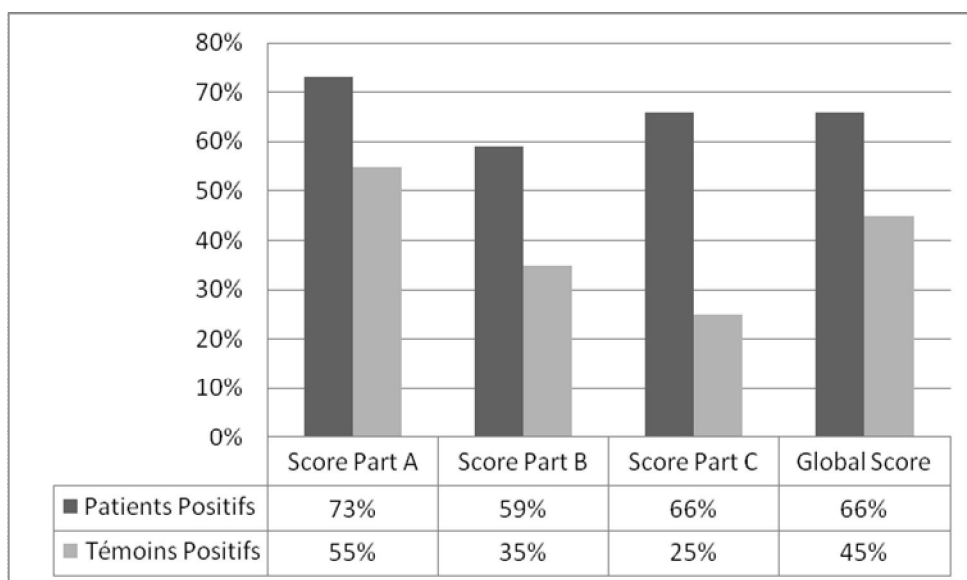
- The Quarterly Journal of Experimental Psychology, 59(1), 46-52
- CONWAY, M.A. (2005), "Memory and the self", Journal of Memory and Language, 53, 594-628
- DAMASIO, A.R. (1999), The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness, New York, Harcourt Brace
- DE VIGNEMONT, F. and FOURNERET, P. (2004), "The sense of agency, a philosophical and empirical review of the Who system", Consciousness and Cognition, 13, 1-19
- DEMERTZI, A., LIEW, C., LEDOUX, D., BRUNO, M-A., SHARPE, M., LAUREYS, S., ZEMAN, A. (2009), "Dualism persists in the Science of Mind", Annals of the New York Academy of Sciences, 1157, 1-9
- DESCARTES, R. (1973), Lettre à Mesland du 9 février 1645, in F. Alquié, Œuvres philosophiques de Descartes, III, 547-548, Paris, Garnier
- DURAND, K. (2005), Le développement psychologique du bébé (0-2ans), Paris, Dunod
- FISKE, S.T. (2008), Psychologie sociale, Paris, De Boeck
- GALLAGHER, S. (2000), "Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive sciences", Trends in Cognitive Sciences, 4, 14-21
- JEANNEROD, M. (2007), L'Homme sans visage et autres récits de neurologie quotidienne, Paris, Odile Jacob
- JOUEN, F., MOLINA, M. (2007), Naissance et connaissance : la cognition néonatale, Liège, Mardaga
- LAUREYS, S., PELLAS, F., VAN EECKHOUT, P. et al. (2005), "What is it like to be conscious but paralyzed and voiceless?", Progress in Brain Research, 150, 495-511
- LAUREYS, S., PERRIN, F., BREDART, S. (2007), "Self-Consciousness in non-communicative Patients", Consciousness and Cognition, 16(3), 722-741
- LEGRAND, D. (2005), "Being a body", Trends in Cognitive Sciences, 9 (9), 413-414
- LEGRAND, D (2007), "Subjectivity and the body: introducing basic forms of self-consciousness", Consciousness and Cognition, 16, 577-582
- LEGRAND, D. (2010), "Subjective and physical dimensions of bodily self-consciousness, and their disintegration in anorexia nervosa", Neuropsychologia, 48, 726-737
- LOCKE, J. (1689), An essay concerning human understanding, London
- LULE, D., ZICKLER, C., HACKER, S. et al. (2009), "Life can be worth living in locked-in syndrome", Progress in Brain Research, 177, 339-351
- MALEBRANCHE, 1965, Œuvres complètes, dirigé par André Robinet, Paris, Vrin
- McADAMS, D.P. (2001), "The psychology of life stories", Review of General Psychology, 5, 100-122
- MORIN, A. (2006), "Levels of consciousness and self-awareness: a comparison and integration of various neurocognitive views", Consciousness and Cognition, 15, 358-371
- PERRIN, F., SCHNAKERS, C., SCHABUS, M. et al. (2006), "Brain Response to patient's own Name in Vegetative State, Minimal conscious State and Locked-In Syndrome", Archives of Neurology, 63(4), 562-569
- PLATO (2002), *Phedon*, 66b-e, Paris, Garnier Flammarion, 216-217
- ROCHAT, P. (2006), Le Monde des Bébés, Paris, Odile Jacob
- SCHNAKERS, C., MAJERUS, S., GOLDMAN, S. et al. (2008), "Cognitive function in the Locked-In Syndrome", Journal of Neurology, 255, 323-330
- SHOEMAKER, S. (1963), Self-knowledge and Self-identity, Ithaca, New York
- TSAKIRIS, M., PRABHU, G., HAGGARD, P. (2006), "Having a body versus moving a body, how agency structures body-ownership", Consciousness and Cognition, 15, 423-432



## Tables

	<b>LIS Patients</b>	<b>Healthy Controls</b>
<b>Females</b>	14	6
<b>Males</b>	30	14
<b>Age from... to...</b>	27-75	26-64
<b>Mean Age</b>	53	48
<b>Age &lt;40 years old</b>	5	4
<b>41&lt;Age&lt;50</b>	14	7
<b>51&lt;Age&lt;60</b>	14	7
<b>Age &gt;60 years old</b>	11	2
<b>LIS duration &lt;10 years</b>	8	
<b>10&lt;LIS duration&lt;15 years</b>	21	
<b>LIS duration &gt;15 years</b>	15	
<b>Had already met LIS patients</b>		7/ 20

Table 1: Patients's and controls' characteristics



Graph 1: Patients' and controls' scores

<b>Global evaluation (Part A)</b>	<b>T otally Agree</b>	<b>Agree</b>	<b>Disagre e</b>	<b>Totally Disagre e</b>
My life has ended the day of the accident	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
I am still the same person	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
I have changed (my values, my friends...)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Despite the handicap my choices still express who I am	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
My personality has changed, sometimes I don't recognize myself	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

<b>My body and me (Part B)</b>	<b>T otally Agree</b>	<b>Agree</b>	<b>Disagre e</b>	<b>Totally Disagre e</b>
This body is not mine anymore, it is not me	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Body is of secondary importance as long as the mind works	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
I do not recognize this face as mine	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
It is still my body though in a different way	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
The real me is inside, body has become a jail	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

<b>My life and me (Part C)</b>	<b>T otally Agree</b>	<b>Agree</b>	<b>Disagre e</b>	<b>Totally Disagre e</b>
I have the feeling that I do not control my life	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
I have a richer inner life, I know myself better	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
I kept my place in the family life	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Though not directly through my body, I still feel active in my life	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
I can see the meaning of my actions	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

# Thèse de Philosophie – Le Propre et l’Etranger : le concept d’identité vécue en première personne

## Résumé

L’objectif de la thèse est de déterminer, du point de vue subjectif, ce qui constitue le vécu identitaire. Conscients que la notion d’identité a été travaillée principalement du point de vue objectif en épistémologie, nous voudrions nous pencher plus avant sur l’identité telle qu’elle est vécue par le sujet. Il nous semble que ce concept prend sens pour le sujet à la fois dans le temps, comme continuité d’une présence à soi, et dans un sentiment d’appartenance ou de reconnaissance indissociable de l’expérience incarnée d’être soi. Dans une conception naturaliste de l’identité, nous illustrerons notre propos philosophique par l’étude expérimentale de deux pathologies qui affectent directement le sentiment d’identité du sujet, l’une dans le sens d’une fragmentation de son histoire qui perturbe alors l’appropriation d’un vécu comme sien propre (maladie d’Alzheimer), l’autre dans le sens d’une dépossession du corps comme outil de la volonté qui menace alors l’appropriation du corps comme corps propre (*locked-in syndrome*). Cette étude se situe donc d’emblée à l’intersection des philosophies du corps et des sciences cognitives contemporaines, proposant un renouveau épistémologique du concept d’identité.

## Abstract

The aim of this study is to determinate what means the feeling of personal identity in a first person perspective and not, as it is usually considered in epistemology, in the third person perspective. It seems to us that personal identity refers both to a time-related experience of continuity and a feeling of self-recognition rooted in the *mineness* of all embodied experience. In a naturalistic view, we will illustrate our philosophical survey through the experimental study of two pathologies directly impacting on the feeling of one’s own identity. First Alzheimer’s disease threatens the time-related dimension of identity because it blows off autobiographic memory which grounds the appropriation of a past as mine. Then the locked-in syndrome causing a total loss of motor skills leads the subject to question his body-ownership. Therefore, this study offers an interdisciplinary approach of philosophical issues to propose a new conception of personal identity.

## Mots-clés :

Identité personnelle, conscience de soi, reconnaissance de soi, maladie d’Alzheimer, *locked-in syndrome*, troubles de la cognition, *self*

UFR de Philosophie  
Université Paris 1  
90, rue de Tolbiac  
75013 Paris

E. D. de Philosophie  
Université Paris 1  
1, rue d’Ulm  
75005 Paris

IHPST  
Université Paris 1  
13, rue du Four  
75006 Paris