

# **Tout le monde ne s'en sortira pas vivant :** **À propos de Dean Zimmerman « *Personal Identity and the Survival of Death* »**

YANN SCHMITT

Classes préparatoires aux grandes écoles, Académie de Lille, France

[yannschmitt@me.com](mailto:yannschmitt@me.com)

**Résumé :** Dean Zimmerman défend l'affirmation œcuménique selon laquelle il est possible que toutes les personnes humaines survivent à la mort biologique du corps quelle que soit la théorie plausible de l'identité personnelle adoptée. Dans cet article, je présente certains principes à propos de la survie qui sont pertinents pour n'importe quelle théorie plausible de l'identité personnelle et pertinents pour une survie qui nous intéresserait. Appliqués à certains cas particuliers d'êtres humains, ces principes rendent l'affirmation œcuménique soit fausse, soit difficile à croire rationnellement.

**Mots-clés :** Dean Zimmerman, Identité personnelle, Survie

Dans son article « *Personal Identity and the Survival of Death* » (2012), Dean Zimmerman défend l'affirmation œcuménique selon laquelle il est possible que toutes les personnes humaines survivent à la mort biologique du corps quelle que soit la théorie de l'identité personnelle adoptée, ou plus précisément quelle que soit la théorie plausible de l'identité personnelle adoptée.

*Is it possible for me to survive the death of my body? The question should be answered affirmatively on almost every account of the nature of human persons that has any plausibility. (2012, 145, je souligne)*

Bien sûr, la question n'est pas seulement de savoir si Dean Zimmerman, étant donné sa nature, peut survivre. Chacune ou chacun peut reprendre le raisonnement pour voir s'il est convaincant et peut être assumé en première personne.

*It is a question of great moment to me whether I can continue to exist after the death of my body; and the same question can be asked by anyone, using the same form of words. (2012, 102)*

En effet, l'usage de « je » est similaire entre nous, à savoir les personnes humaines qui peuvent dans des circonstances normales dire « je », bien qu'à chaque fois, nous puissions désigner une personne unique.

*The many similarities among the human minds that express their thoughts using first-person pronouns, and the similarities among the human bodies with which we speak or write words like "I," "ich," and so on, strongly suggest that each of our uses of first-person pronouns manages to refer to a thing of the same natural kind; and I shall assume that is the case. (2012, 103, je souligne)*

L'affirmation œcuménique s'énonce donc en première personne que ce soit au singulier ou au pluriel.

*What I try to show is that survival of death is a real possibility, no matter how the cards fall—whether or not we have temporal parts, and whether or not we have (or are) souls. (2012, 108, je souligne)*

Or, nous verrons que cet élargissement à la première personne du pluriel en partant de la première personne du singulier n'est pas satisfaisant.

Dans cet article, je souhaite étudier certains principes à propos de la survie qui sont pertinents pour n'importe quelle théorie plausible de l'identité personnelle et pertinents pour une survie qui nous intéresserait. Appliqués à certains cas particuliers d'êtres humains, ces principes rendent l'affirmation œcuménique soit fausse, soit difficile à croire rationnellement. Ces cas ne seront pas des expériences de pensée relevant de la pure et simple science-fiction mais des présentations stylisées de cas réels ou possibles non décrits comme des comptes rendus de cas particuliers empiriquement attestés. Ainsi, cette possibilité n'est pas simplement logique ou conceptuelle. En examinant le cas d'un être humain souffrant de personnalités multiples et qui meurt sans avoir été guéri, je ne supposerai pas que je fais référence à un cas empiriquement attesté, mais seulement que des cas de personnalités multiples existent et que le fait de mourir sans guérison est hautement probable pour au moins un cas dans l'histoire humaine.

Ma conclusion sera qu'il me semble faux d'affirmer que pour toute théorie plausible de l'identité personnelle et pour tout être humain, si la théorie est vraie et que l'individu considéré est un être humain, alors il est possible que l'individu survive à la mort biologique.

## 1. Questions de méthode

L'objectif de Zimmerman dans son article est de répondre à : « *the question whether, nevertheless, human persons might somehow be able to survive the kind of event I am calling "the death of the body."* » (2012, 98). L'intuition initiale est qu'il est possible qu'une personne humaine ne soit pas simplement son corps qui semble mortel et qui, au moment de la mort biologique, paraît entraîner dans le néant la personne qu'il est, constitue ou accompagne. Zimmerman ne présuppose pas que la personne n'est pas son corps, il affirme simplement que constater la mort biologique du corps pose un problème pour une personne adulte capable de réflexion sur sa propre survie. Son point de départ est donc la question que se pose une personne humaine adulte capable de dire « je » et capable d'examiner les critères de l'identité personnelle à travers le temps tout comme les critères de persistance d'entités comme le corps d'une personne humaine. Comme nous le verrons au fur et à mesure, la question est donc à la fois celle de la survie de l'être que je suis—une personne, un être humain ou les deux—mais aussi une survie qui me pose question et m'intéresse moi qui suis encore en vie.

La réflexion se fait en deux temps. Le premier est mené en première personne : quel type de créature suis-je moi qui dis « je » et peux penser à ma mort tout comme à ma survie ; le second suppose un élargissement aux créatures comme moi. Le premier moment n'est pas lockéen puisque la question n'est pas de savoir si je survivrais tout en étant activement une personne consciente d'elle-même mais quelles sont *mes* conditions de persistance (2012, 102) étant donné diverses théories plausibles de ce que je suis, moi qui fait preuve d'une conscience réflexive et d'une capacité à dire « je » sans être pour autant sûr d'être par essence une personne au sens lockéen, à savoir un être doué par essence d'une conscience réflexive et d'une capacité à dire « je ». D'où le besoin d'un élargissement de la réflexion de mon cas (ou du cas de Dean Zimmerman écrivant l'article) à l'ensemble des personnes humaines dont l'extension n'est pas précisée.

En ce sens, le projet de Zimmerman est doublement œcuménique : d'une part, il défend que les théories plausibles de l'identité personnelle sont compatibles avec une survie après la mort biologique et d'autre part, il paraît défendre une extension maximale de l'ensemble des personnes humaines pouvant survivre. Zimmerman ne procède donc pas à un examen des différentes conditions de persistance que l'on pourrait attribuer aux différentes catégories possibles de personne mais commence par ce qui vaut pour lui pour mieux comprendre ce qui vaut pour les personnes comme lui, ou comme nous au sens où le lecteur ou la lectrice est invitée à généraliser comme le fait Zimmerman dans son article. « *My greatest concern is not with personal identity in general but rather with the identity over time of the kind of person I happen to be* » (2012, 103, Zimmerman souligne). Mais pour pouvoir opérer l'élargissement œcuménique maximal des théories et

des individus susceptibles de survie, il faut aussi tenir compte d'une série de principes dont l'application à des cas d'êtres humains va se révéler problématique. Ces principes ne sont pas exposés par Zimmerman alors qu'il faut, à mon sens, les suivre plus explicitement.

Le premier principe précise le type de survie pertinente au sens où une personne humaine pourrait survivre dans des conditions inintéressantes. Ainsi, chaque personne humaine pourrait survivre en revivant sempiternellement sa dernière heure, ce qui pour la plupart des êtres humains seraient au mieux ennuyeux et au pire un calvaire. D'où le principe suivant :

*La condition* : pour nous intéresser, notre vie après la mort doit être telle qu'elle rende possible une relation consciente et épanouissante au principe ultime bon — un dieu ou autre<sup>1</sup>.

Plutôt que de ne mentionner que Dieu, il est préférable d'élargir *La condition* à tout principe métaphysique bon capable de fournir une relation consciente et épanouissante à lui-même. Par relation consciente, on entendra une relation consciente d'elle-même, une relation où la personne, d'une manière ou d'une autre, sait qu'elle est liée à la réalité ultime pour vivre une vie heureuse ou réalisant sa nature. La survie doit donc pouvoir être la situation où *moi*, la personne qui vivait avant la mort, j'ai, après la mort biologique, une relation consciente et épanouissante au principe ultime bon. *La condition* est ainsi une reformulation de la condition du salut, de la béatitude ou même de la libération que l'on trouve dans différentes traditions religieuses. Elle exprime une partie du contenu de la foi ou de l'espérance en une vie après la mort.

Ce principe donne donc du poids à la continuité psychologique non pas comme critère de l'identité personnelle mais comme condition nécessaire pour que les conditions de ma survie soient pertinentes pour le type de vie que j'aurais après la mort biologique et qui serait susceptible de m'intéresser. C'est ce que semble reconnaître en partie Zimmerman quand il souligne qu'il ne suffit pas que Dieu prolonge l'existence de l'âme de la personne mais aussi sa vie psychologique.

*Granted, if God merely preserved our souls without restoring any of our cognitive faculties, we would be no better off than someone in a permanent vegetative state. Similarly, our lives would lose much of their meaning were God to preserve us, as bare souls, and then bring us into union with brains that gave us alien, unappealing character*

---

<sup>1</sup> Ce principe n'est pas individualiste au sens où la vie post-mortem serait uniquement constituée par la vision ou l'expérience du principe ultime. Il est parfaitement compatible avec *La condition* que la vie post-mortem soit aussi une vie sociale, comme le montrera le principe *La solidarité* présenté ci-dessous.

*traits and completely illusory memories. [. . .] It follows that I can exist, despite such psychological losses, and that whatever happens to my soul happens to me. In any case, the only real hope for us, if the emergent dualist is right, requires God's miraculous intervention; and we should trust a benevolent deity to "re-clothe" us with appropriate bodies and brains, if we believe in an afterlife at all. (132)*

Ce « réhabillage » ne vise pas seulement la survie de la personne car il a pour fonction de redonner à la personne qui survit les conditions nécessaires pour que sa vie psychologique soit conservée.

Néanmoins, Zimmerman pourrait objecter que son propos est la simple survie de la personne humaine et non le caractère intéressant de la survie. Pour preuve, Zimmerman ne discute pas du jugement dernier, de la vie béatifique ou de l'enfer. Pourtant, en choisissant comme point de référence sa vie, à savoir la vie d'un adulte conscient de lui-même et capable de dire « je », il s'agit bien d'une survie qui rendrait possible une relation consciente et épanouissante au principe ultime. En recourant à *La condition*, mon but n'est donc pas d'imposer un objectif qui n'est pas celui que Zimmerman s'est donné, puisque je crois qu'au contraire, en suivant les exigences de *La condition*, on peut manifester un présupposé légitime d'une réflexion sur la survie que Zimmerman aurait dû assumer plus explicitement. Elle énonce ce qui intéresse dans la survie et dans l'affirmation œcuménique.

En effet, en insistant sur *La condition*, un autre principe est endossé.

*Le danger de l'argument inintéressant (DAI) : le raisonnement pertinent sur la survie des personnes humaines ne doit pas se contenter de défendre l'affirmation selon laquelle le principe ultime bon peut faire qu'une personne humaine continue d'exister même si son corps subit la mort biologique. Il faut que la personne humaine qui survive soit conforme à *La condition*.*

En se choisissant comme point de départ et point de référence, implicitement, Zimmerman ne réfléchit pas à la survie *simpliciter* mais à la survie d'une personne avec ses capacités permettant de respecter *La condition*. Cependant, en exigeant qu'une philosophie de la survie après la mort décrive les personnes humaines et leur survie de telle sorte qu'elles soient conformes à *La condition*, on doit éviter un autre danger.

*Le danger de la description détaillée (DDD) : le raisonnement pertinent sur la survie n'a pas à fournir une description détaillée du type de vie vécue après la mort biologique du corps.*

DDD et DAI encadrent la réflexion en évitant deux excès : celui d'une théorie trop pauvre de la survie et celui d'une théorie trop riche. Néanmoins, même en

admettant DDD, il faut en dire un peu plus sur le type de vie qui mérite d'être espérée après la mort biologique, d'où le principe suivant :

*La solidarité* : un être humain ne peut être exclu de toute possibilité de survie simplement parce qu'au moment de sa mort, il n'a pas la capacité à vivre une relation consciente et épanouissante au principe ultime bon.

Le principe porte sur les êtres humains et ne mentionne pas les personnes humaines, comme nous l'avions fait initialement pour présenter le projet de Zimmerman. La notion de personne peut s'entendre en deux sens, soit elle inclut l'ensemble des êtres humains au sens de membres de l'espèce humaine, soit elle inclut les êtres capables d'une perspective en première personne, conscients d'eux-mêmes et capables de dire « je », et elle a ainsi un sens psychologique. Or, les êtres humains développent ou non leurs capacités psychologiques. On ne peut pas exclure *a priori* de la réflexion sur la survie des êtres humains qui n'accéderaient pas avant leur mort à une vie psychique incluant une perspective en première personne.

En insistant sur *La solidarité*, une thèse extrême est rejetée. Cette thèse extrême défendrait que la survie ne concerne que les êtres humains déjà capables avant la mort d'être conformes à *La condition*, c'est-à-dire des personnes au sens psychologique suffisamment développées. Les cas que nous allons étudier seraient jugés non pertinents parce qu'ils sont ceux d'humains qui, au moment de leur mort biologique, sont incapables d'une relation consciente et épanouissante au principe ultime. *La solidarité* pose qu'il n'est pas souhaitable que, pour cette simple raison, elles soient exclues d'une possible vie post-mortem et qu'il faut les inclure dans l'élargissement de la réflexion de soi-même aux autres.

Pour défendre *La solidarité*, deux points de vue sont possibles. L'un défend que tout être humain a droit à une vie après la mort parce qu'il appartient à la communauté morale constituée au moins des êtres humains et que ses capacités ou incapacités ne suffisent pas à l'exclure légitimement. L'autre défend que nous nous sentons liés à d'autres, qu'ils aient ou non les capacités conformes à *La condition* et qu'une vie après la mort biologique sans eux serait une vie de moins bonne qualité que la relation au principe bon ne suffirait pas à compenser. Distinguons donc deux versions de *La solidarité*.

*La solidarité universelle* : il est plus juste que les êtres humains puissent survivre indépendamment de leurs capacités ou incapacités au moment de leur mort biologique.

*La solidarité particulière* : si deux êtres humains ont entretenu une relation moralement positive ayant participé au sens de leur vie, il est plus juste qu'ils puissent entretenir une relation positive après leurs morts biologiques.

Afin de rester le plus général possible et pour ne pas limiter l'argument, on ne précisera pas ce qu'est cette relation moralement positive ayant participé au sens de leur vie. Il est simplement dit que la relation doit avoir une certaine qualité morale pour éviter que la survie envisagée maintienne des relations injustes ou perverses simplement parce qu'elles sont constitutives du sens de la vie de ces personnes. Si, toute ma vie d'adulte, j'ai été un tueur à gages fidèle à mon commanditaire, il n'est pas exigé que la théorie de la survie explique comment une telle relation doit être préservée. Là encore, une telle réflexion sur la survie ne nous intéresse pas et que certaines relations interpersonnelles importantes pour le sens de la vie de certaines personnes ne soient pas préservées après la mort biologique ne fournit pas d'objection. Par contre, la réflexion sur la survie doit tenir compte non seulement de la survie d'une personne humaine adulte, mais aussi de la survie des êtres humains auxquels elle est positivement liée, y compris si ces êtres humains ne sont pas des adultes capables de dire « je » car la personne adulte qui sert de référence dans le raisonnement est intimement liée à d'autres personnes. Cependant, *La solidarité* n'affirme pas que la relation après la mort biologique doit être identique à celle vécue avant la mort.

### **2. Le cas des êtres humains sans perspective en première personne**

Pour commencer, étudions deux cas proches où un être humain n'a pas eu en cette vie un développement suffisant pour avoir une perspective en première personne, à savoir une conscience de soi le rendant capable de dire « je ».

Premièrement, la vie d'un fœtus est le développement de capacités, mais il est clair qu'un fœtus n'a pas l'usage du pronom « je » ni même, au moins lors des premiers mois sinon plus, une perspective en première personne qui le rendrait conscient de soi par différence d'avec d'autres. Bien qu'humain en un sens biologique, au sens d'être un être produit à partir de cellules humaines, le fœtus aura besoin de développement pour être une personne comparable à un adulte qui a une conscience réflexive et un usage de « je ». Pour éviter le DAI, il ne suffit alors pas de dire que le principe ultime peut produire une personne humaine identique à la personne humaine avant sa mort puisqu'il faut que *La condition* puisse être respectée. La question qui se pose est de savoir si, étant donné *La condition*, les théories plausibles de l'identité personnelle sont compatibles avec la survie après la mort biologique d'un fœtus.

Deuxièmement, de manière assez similaire, il faudra examiner le cas d'un enfant lourdement handicapé qui n'a pas pu développer une perspective en première personne et qui aurait besoin d'une transformation radicale pour être conforme à *La condition*.

Si l'on adopte un critère psychologique de l'identité personnelle, la survie suppose que la continuité psychologique soit assurée entre la vie avant la mort biologique et la vie après la mort biologique. Ici la continuité psychologique suppose un important développement de la vie psychologique pour que des états mentaux propres à cette personne puisse exister.

Selon les théories du critère psychologique, soit la survie suppose la même cause assurant la continuité psychologique, soit n'importe quelle cause est jugée pertinente.

Si l'on adopte un critère psychologique avec la même cause, le cas de l'enfant lourdement handicapé est assez simple : au moment de sa mort, il n'a pas de perspective en première personne et il n'a pas non plus les capacités nécessaires pour en avoir une. Il est impossible de développer ses capacités pour qu'il puisse avoir une perspective en première personne. S'il survivait, il ne serait jamais conforme à *La condition*. La création d'un nouvel être humain avec des capacités plus développées serait nécessaire, mais alors il n'y aurait pas survie.

Le cas de la survie du fœtus mort est plus complexe. Il faudrait que le fœtus continue son développement non seulement grâce à la survie de son corps, mais aussi grâce à son lien avec sa mère qui assurerait de manière essentielle la vie de son corps avant la mort. Si la mère n'est pas morte en même temps que le fœtus, il faudrait qu'après sa propre mort, elle régresse au moment où elle était enceinte afin de permettre le développement du fœtus vers des capacités compatibles avec *La condition*. La survie par continuité psychologique avec la même sorte de cause implique donc la possibilité de la survie du corps que Zimmerman défend par ailleurs. On ne tombe pas sous le coup de DDD en poussant le questionnement dans cette direction puisqu'il faut pouvoir concevoir la possibilité d'une même cause assurant la continuité psychologique. Bien que ce scénario d'une grossesse reprise post-mortem soit apparemment cohérent, sa plausibilité me semble faible : la mère doit non pas survivre dans la continuité de sa situation avant la mort mais revenir au moment où sa grossesse a été interrompue. Et si elle a subi un viol et qu'elle a avorté, disons involontairement pour éviter tout débat sur l'avortement volontaire, faut-il lui faire subir la fin de sa grossesse ? Lui imposer cette grossesse est-il compatible avec *La condition* ?

Pour éviter ces embarras, on pourrait adopter un critère psychologique avec une cause possiblement différente. Un mécanisme post-mortem pourrait faire grandir l'être sans perspective en première personne sans qu'il ait connaissance de ce procédé afin qu'il puisse, une fois devenu conscient de lui-même, se penser comme une personne « normale ».

Le problème est qu'une telle survie ressemble à la création d'une personne au sens du critère psychologique et non à sa prolongation après la mort biologique de son corps. La continuité psychologique nécessaire implique simplement que les quelques sensations ou états mentaux de l'être humain sans perspective en première personne seront suivis par d'autres états mentaux de plus en plus complexes, donnant lieu à un moment à des pensées en première personne. Selon le critère psychologique de l'identité personnelle, ce n'est qu'à partir de ce moment qu'existe une personne.

Ce n'est pas tomber sous l'objection DDD que de s'interroger sur la possibilité d'un tel développement puisque la théorie psychologique est une théorie de la continuité et donc il faut pouvoir envisager comment lier la vie avant la mort biologique et la vie après la mort biologique. Or, il est difficile de faire se rejoindre 1) le développement après la mort d'un être sans perspective en première personne menant au commencement d'une nouvelle vie humaine personnelle et 2) la méthode de Zimmerman qui consiste à élargir la réflexion sur les personnes humaines prenant pour point de référence le type de vie d'une personne humaine adulte et capable de dire « je », vie qui doit déjà être présente avant la mort biologique.

*La condition* bloque une possibilité de résoudre ce problème. On pourrait imaginer que ce qui importe est que les êtres humains au sens biologique survivent et non que seuls les êtres humains ayant une vie psychologique personnelle à prolonger survivent. La survie des êtres humains sans perspective en première personne et sans plus de développement ne s'accompagnerait alors pas d'une relation *consciente* et épanouissante au principe ultime, pas plus que la création d'une vie personnelle post-mortem ne serait une relation consciente et épanouissante obtenue grâce à la survie de *la* personne—puisque'il n'y a personne à faire survivre. *La condition* ne serait pas respectée. Si la seule survie est donc la vie d'un être sans perspective en première personne et sans développement, alors n'a-t-on pas plutôt une objection contre une telle théorie de la survie ?

Si l'on adopte un critère biologique ou animaliste de la survie des personnes humaines au sens où la continuité du corps vivant est la condition nécessaire et suffisante de la survie de la personne après la mort biologique, on retrouve des problèmes similaires.

L'être humain sans perspective en première personne doit pouvoir se développer pour acquérir les capacités compatibles avec *La condition*. L'alternative est alors soit qu'il poursuive son développement naturel, soit qu'il se développe « artificiellement » en vue d'acquérir les capacités d'une personne humaine consciente de soi et capable de dire « je ». Nous avons déjà émis des doutes à l'encontre de ces deux possibilités.

On pourrait répondre que le principe ultime est capable d'éviter cette transition continue entre la vie d'un être humain sans perspective en première

personne et la vie d'une personne humaine consciente de soi et capable de dire « je ». Il pourrait directement produire la personne adulte ou proche de l'état adulte en produisant un corps dont la vie serait compatible avec *La condition*. On notera qu'il ne s'agit pas d'un développement en accélérer : la vitesse de la transformation continue n'est pas pertinente pour l'argument.

Le problème de l'absence de transition continue est qu'il enfreint un principe admis par Zimmerman (2012, 136) : la vie après la mort biologique doit être liée à la vie avant la mort biologique par une causalité immanente pour éviter qu'une réplique non identique à la personne survive à sa place en quelque sorte. Même en admettant une suggestion proche de celle d'Hershenov (cité par Zimmerman 2012, 136–140) selon laquelle il suffit que la reconstitution de la personne après la mort biologique prenne pour modèle les étapes antérieures de la vie avant la mort, les deux cas posent encore problème. Leur vie ne fournit pas un modèle suffisant pour constituer une personne dont la vie est compatible avec *La condition*. Ainsi, quelle psychologie, quels souvenirs, quels désirs, etc. faut-il lui fournir ? Ceux conformes à sa personnalité ? Mais de quelle personnalité parle-t-on ? Ceux de son essence individuelle ? Mais de quelle essence individuelle parle-t-on si l'on adopte le critère biologique ou psychologique pour un être qui n'a pas eu le temps de se développer ?

Reste le dualisme de l'âme et du corps. Quelle que soit la théorie dualiste — hylémorphique, émergentiste ou simple (à la Descartes) —, il est possible de distinguer au moins conceptuellement entre l'existence d'une âme et la personne humaine individuelle. Si l'on suppose que l'âme contient par avance toute la personnalité de la personne, alors la vie après la mort d'un être humain ayant une telle âme sans perspective en première personne actualisée est le développement de *ses* potentialités de telle sorte qu'il puisse être conforme à *La condition*. On échappe ainsi aux objections de la création de la personne après la mort biologique tout comme aux objections sur le manque de plausibilité d'un développement de cet être en continuité avec sa vie d'avant la mort biologique. Cependant, si l'on suppose que l'âme ne contient que les capacités de cette personne, et que, pour être conforme à *La condition*, il faut aussi avoir une vie personnelle avec des souvenirs et des intentions, on retrouvera les mêmes problèmes que ceux qui sont apparus pour les autres théories.

Le bilan de l'examen de ces cas est donc qu'il est hautement improbable que toutes les théories de l'identité personnelle soient compatibles avec la survie pertinente d'un être humain sans perspective en première personne, au sens où il n'y aurait pas simplement le même être avant et après la mort, mais aussi un être capable de vivre selon *La condition*.

### 3. Le cas des personnalités multiples

Les cas de personnes multiples au sein d'un même organisme humain ou ceux de troubles radicaux de l'identité posent de nombreuses questions quant au diagnostic médical d'une telle situation et quant aux possibilités de soin ou d'aide pour ces personnes<sup>2</sup>. Plutôt que d'invoquer un cas particulier documenté par la littérature médicale ou psychiatrique, je vais m'appuyer sur un cas imaginaire mais très proche de cas particuliers.

Notre cas sera celui d'un individu ayant deux personnalités qui prennent le contrôle de son corps et de sa psychologie de manière alternative sans que l'une des personnalités reconnaisse ce que vit l'autre comme une partie de sa propre vie. Pour donner un peu de chair à ce cas, on pourrait imaginer qu'alternent une personnalité s'identifiant comme une femme adulte et une autre comme un adolescent<sup>3</sup>. Le point essentiel est qu'il n'y a pas d'unité comme celle normalement produite par la perspective en première personne, comme celle qui fait la vie d'un adulte conscient de lui-même et capable de dire « je » selon un usage standard.

Il faut remarquer que le cas étudié n'est pas la reconnaissance des aspects multiples de la personnalité d'une personne. L'absence d'unité ici étudiée n'est pas identique à un cas où une même personne manifeste des comportements apparemment opposés, mais parfaitement compatibles avec l'existence d'une seule et même personne, quelle que soit la théorie de l'identité personnelle. Qu'un même organisme humain puisse être décrit comme celui d'une femme adulte et d'un adolescent est bien différent d'un cas comme, par exemple, une même personne étant un employé servile et un mari tyrannique. Cependant, pour éviter de présupposer une théorie de l'identité personnelle, on ne parlera pas d'une multiplicité de personnes identifiables grâce à tel ou tel critère d'identité, mais simplement de multiples personnalités, qu'il y ait une ou plusieurs personnes<sup>4</sup>. Reste qu'une option n'est pas envisageable : la production *ex nihilo* d'une personne remplaçant le chaos des personnalités sans unité, puisqu'alors il n'y aurait pas survie mais naissance<sup>5</sup>.

Si l'on adopte le critère psychologique, la survie suppose la continuité psychologique. Dans notre cas, la question est : continuité avec quoi puisqu'il n'existe pas une unique vie mentale à prolonger ?

---

<sup>2</sup> Voir Hacking (1998).

<sup>3</sup> Ce cas n'est pas farfelu, il est une simplification de cas bien réels.

<sup>4</sup> Sur la légitimité à parler de personnes multiples, voir J-L Mackie (1985) et Tim Bayne (2013).

<sup>5</sup> La vie après la mort peut être métaphoriquement décrite comme une naissance ou une renaissance, mais ne doit pas être littéralement la naissance d'une nouvelle personne sans continuité avec celle qui a subi la mort biologique.

*La condition* implique qu'une personne capable d'une perspective unifiée sur sa vie existe après la mort biologique. Pour cela, puisqu'il n'est pas possible pour parler de survie de produire une nouvelle personne remplaçant les personnalités antérieures, il est nécessaire que la personne antérieure existe et soit transformée pour acquérir une perspective en première personne unifiée remplaçant le chaos des personnalités multiples. La possibilité d'une vie après la mort sera donc fondamentalement dépendante d'une guérison. Ainsi, la possibilité pour la personne de se sentir guérie pourrait jouer le rôle de test. La personne devrait pouvoir se sentir soulagée d'avoir une vie personnelle unifiée la rendant apte à une relation épanouissante au principe ultime bon. Le problème est qu'il faut en dire plus sur la forme générale de cette guérison, sans sombrer dans DDD et tout en respectant *La condition*.

Le principe ultime pourrait identifier la personnalité qui exprime réellement la personne et choisir de faire survivre celle-ci avec la psychologie héritée de cette unique personnalité. Cette possibilité est crédible pour de nombreux cas et il est possible d'imaginer qu'après la mort biologique, la personne soit soulagée d'être enfin seulement elle-même. Mais il est loin d'être évident que tous les cas de personnalités multiples ou de troubles de l'identité confirment qu'une des personnalités manifeste la véritable personne. L'élagage des personnalités alternatives serait donc arbitraire et s'apparenterait à la production d'une nouvelle personne.

Un autre moyen peut-être plus simple serait que la continuité après la mort biologique relie non pas les deux instants avant et après la mort mais plutôt 1) le dernier stade de la vie où existait une personne avec une unique perspective en première personne et 2) le commencement de sa vie après la mort biologique. La crédibilité d'une telle hypothèse dépend de l'existence dans chaque cas d'une perspective en première personne unifiée. Or, les troubles de l'identité les plus radicaux commencent très tôt, lors de l'enfance. Pour le défenseur de l'identité personnelle par continuité psychologique, l'existence d'une personne pouvant être le point de référence lors de la survie est parfois très douteuse. En cas de troubles précoces, Owen Flanagan insiste sur cette difficulté à identifier une personne qui serait celle qui guérit plus tard.

*The question of how a multiple might become whole again makes less sense for the second sense of wholeness, character wholeness or personality wholeness. This is because multiples often begin to dissociate at a very early age. They were never whole or complete in the normative sense of having achieved a stable, mature, full character.*

*This last point suggests that if a multiple becomes whole again, it cannot usually involve becoming who he or she "really" is or was beneath or behind the multiplicity of selves he or she displays. This is because there is no self he or she*

*"really" is or was before multiplicity took hold. This suggests that thinking of self-reclamation in any literal sense may be misleading, since it suggests getting back again what one once was or had. (1994, 146–7)*

Une objection pourrait être qu'il est possible qu'un dieu ou un principe ultime identifie les germes d'une vie psychologique qu'il serait possible de développer après la mort biologique sans pour autant produire une personne *ad hoc*. Or, il ne semble pas toujours plausible qu'une telle personnalité existe en germe. Et même si l'on accorde cette possibilité, la survie de cette personne originaire suppose qu'une continuité est possible malgré le vide temporel entre l'enfance et la survie après la mort biologique, vide produit par une amnésie souvent totale accompagnant les troubles radicaux de l'identité. Mais, un trou temporel est incompatible avec l'identité personnelle à travers le temps si l'on admet la nécessité d'une causalité immanente puisque pour mettre fin au trou temporel, il faut une cause externe produisant à nouveau la personne qui n'existait plus.

Si l'on adopte une conception animaliste ou dualiste de la personne, la continuité de la personne, c'est-à-dire de sa vie biologique, de son âme ou de l'union de son âme et de son corps n'est pas mise en danger par les troubles de l'identité ou les personnalités multiples. Par contre, *La condition* paraît difficile à respecter, ce qui nous renvoie au raisonnement ci-dessus sur l'impossibilité de la survie d'une personne au sens du critère psychologique de l'identité personnelle. Même si l'on accorde une survie de la personne, il manquera, dans le cas d'une personne lourdement handicapée par des troubles de l'identité, une perspective en première personne unifiée permettant d'entretenir une relation épanouissante au principe ultime. Certes, selon les théories animaliste et dualiste, la transformation de la psychologie de la personne ne sera pas la création d'une nouvelle personne et la conjonction de la survie de la même personne et de la nouvelle perspective en première personne prenant la place d'une multiplicité chaotique est cohérente. Pour ces théories, la survie d'une personne affectée par des troubles radicaux de l'identité est possible conformément à *La solidarité* bien qu'il soit peu crédible que *La condition* puisse être satisfaite.

#### 4. Bilan

Les deux types de cas étudiés forment des contre-exemples contre l'affirmation selon laquelle quelle que soit la théorie plausible des personnes, toute personne humaine pourra survivre à la mort biologique. Nous avons contesté la possibilité de faire survivre certains êtres humains à cause de leur maigre développement ou de l'absence de perspective subjective unifiée. Nous avons aussi insisté sur la pertinence d'une survie qui donne un poids important à la continuité psychologique, que l'on adopte ou non le critère psychologique de l'identité

personnelle à travers le temps. Il paraît donc improbable que la survie et plus encore la survie compatible avec *La condition* soit universelle. Or, nous avons déjà rejeté la thèse extrême qui refuse *La solidarité*. Les deux cas sont donc des contre-exemples à l'affirmation œcuménique de Zimmerman.

Pour conclure, je proposerai une hypothèse pour expliquer l'erreur de l'affirmation œcuménique.

Comme nous l'avons suggéré en introduction, Zimmerman n'étudie pas simplement la survie des êtres humains au sens biologique. Sa méthode consiste à partir de la personne humaine adulte consciente d'elle-même et capable de dire « je ».

*I belong to a natural kind of entity that, at least in its mature, healthy form, has the abilities Locke associated with personhood—namely, the abilities to think and to be self-conscious. I also have certain persistence conditions essentially—that is, there are certain kinds of change I can undergo, and others that I could not possibly survive. [...] “person” will mean “person like me”: that is, a kind of thing that shares my persistence conditions and that, at least normally, satisfies Locke’s definition of a person as a thinking, self-conscious being. The many similarities among the human minds that express their thoughts using first-person pronouns, and the similarities among the human bodies with which we speak or write words like “I,” “ich,” and so on, strongly suggest that each of our uses of first-person pronouns manages to refer to a thing of the same natural kind; and I shall assume that is the case. (2012, 103)*

Le problème semble venir de l'association de deux points bien identifiés par Zimmerman, mais peut-être insuffisamment développés. L'appartenance à une sorte, l'humanité, est immédiatement rapportée à sa forme mature correspondant à la définition lockéenne de la personne qui sert de modèle dans la discussion. Or, penser la survie possible de tous les êtres humains et penser la survie d'êtres conscients d'eux-mêmes et capables de dire « je » sont deux tâches différentes. Il y a deux concepts de survie. L'un est fondamental mais peu intéressant seul et l'autre est non fondamental mais intéressant.

Le concept fondamental de survie vaut pour un être qui survit à la mort biologique. Le concept non fondamental mais intéressant vaut pour une personne humaine qui est conforme à *La condition*. Le premier concept est fondamental car pour espérer une vie meilleure après la mort biologique, il est nécessaire d'être encore en vie.

Dans son article, Zimmerman se concentre plutôt sur le premier concept. Cependant, en prenant comme point de référence une personne humaine adulte jouissant pleinement de ses facultés cognitives, il manque les cas d'êtres humains qui meurent sans ces capacités et pour qui la survie au sens non fondamental semble impossible. Et comme il est très probable que Zimmerman adopterait un principe comme *La solidarité*, nous avons là une première objection.

Néanmoins, la référence à une personne humaine adulte jouissant pleinement de ses facultés cognitives n'est pas une erreur car c'est ce qui nous intéresse dans la survie, à savoir la survie au sens non fondamental mais intéressant. Nous avons formulé ce point en insistant sur *La condition*. À nouveau, des cas impliquant des problèmes de continuité psychologique constituent une objection contre la possibilité d'une survie universelle en ce second sens. Puisque la thèse extrême qui nierait *La solidarité* ne nous paraît pas convaincante, la thèse œcuménique n'est pas encore correctement défendue<sup>6</sup>.

### Bibliographie

- Bayne, Tim. 2013. « The Disunity of Consciousness in Psychiatric Disorders », in *Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, édité par K. W. M Fulford, Martin Davies, Richard Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini, 673–688. Oxford : Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0041>.
- Flanagan, Owen J. 1994. « Multiple Identity, Character Transformation, and Self-Reclamation », in *Philosophical Psychopathology*, édité par George Graham et G. Lynn Stephens, 135–162. Cambridge, Massachusetts : MIT Press.
- Hacking, Ian. 1995. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton, NJ : Princeton University Press.  
<https://doi.org/10.1515/9781400821686>.
- Hacking, Ian. 1998. *L'âme réécrite, étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- Mackie, John Leslie. 1985. « Multiple Personality » in *Persons and values*. Oxford : Oxford University Press.
- Zimmerman, Dean. 2012. « Personal Identity and the Survival of Death », in *Oxford Handbook of Philosophy of Death*, édité par Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson, 97–153. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195388923.013.0005>.

---

<sup>6</sup> Je remercie Cyrille Michon et Jean-Baptiste Guillon pour leurs remarques et objections sur une première version de ce texte.