

ER.

CHRISTIAN DOURS

RÉSURRECTION ;
IDENTITÉ ; SURVIE



philopsis

Essais et Recherches

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Christian Dours - Philopsis 2009

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





Résurrection ; identité ; survie

Parmi les fresques de la Chapelle Sixtine peintes par Michel-Ange, l'ensemble intitulé *Le jugement dernier* offre toutes les variations possibles dans la description des corps ressuscités, de ceux qu'on tire de terre, qui ressemblent encore à des cadavres, jusqu'au corps puissant et lumineux du Christ. Le paradoxe tient à ce que la résurrection semble supposer une survie, par delà la mort, afin que soit manifeste l'identité du ressuscité. De la même façon, on constate que certaines approches philosophiques, que nous convoquerons, associent, dans des variations remarquables, les notions de résurrection, d'identité et de survie. Mais comment fixer la limite au-delà de laquelle ces variations tomberaient dans la confusion ? Cette question est-elle même pertinente, et doit-on supposer qu'une notion philosophique possède un sens qui limite l'innovation théorique ?

Le but de cet article est de construire un « appareillage conceptuel » dans lequel ces trois notions seront juxtaposées et comparées. Il s'agira, ensuite, de vérifier que cet appareillage peut constituer un outil efficace pour repérer les enjeux philosophiques des variations que subissent ces trois notions.

Pour donner un avant-goût de cette comparaison, remarquons que la résurrection, l'identité et la survie renvoient à la

continuité d'une existence humaine qui ne peut s'établir qu'en regard d'une discontinuité qui la menace et pourrait l'annihiler. Dans le cas de la résurrection des morts, selon le dogme chrétien, le corps traverse son anéantissement dans le temps de la mort pour retrouver une vie, nouvelle et continuée à la fois, auprès de l'âme immortelle. L'identité d'une personne, si on la définit comme la continuité d'une conscience, se trouve constamment fractionnée par le sommeil, l'oubli et l'amnésie, de telle façon que cette dernière semble marquer un recommencement radical et poser le problème de savoir si la personne a conservé son identité. Enfin, la survie indiquerait le simple fait que certaines conditions physiques d'existence sont satisfaites, ce par quoi le corps conserverait sa vitalité ; mais des opérations chirurgicales, soit réelles comme la bissection cérébrale obtenue par commissurotomie, soit imaginaires comme dans certaines expériences de pensée, aboutissent à concevoir la survie d'un même être humain dans plusieurs corps ou dans des organes séparés – on retrouve alors la superposition de la continuité et de la discontinuité.

Le projet de comparer ces notions suppose toutefois que leur champ d'application soit délimité et que chacune soit réduite, dans un premier temps au moins, à un noyau conceptuel. Chacune, en effet, se présente avant cette réduction comme un terme qui s'étend sur des domaines multiples, pas seulement philosophiques. Ainsi, l'idée de résurrection engage des questions théologiques, suppose un détour par la religion révélée. Le schème de l'identité s'applique à tout être, à toute chose, s'applique au processus de l'individuation (qui couvre le champ des êtres vivants, des êtres inanimés, et même celui des artéfacts), avant de se spécifier en identité personnelle. La survie, enfin, concerne aussi bien l'espèce que l'individu et requiert la prise en compte de données biologiques et historiques. La diversité sémantique de ces termes, la diversité des champs d'étude auxquels ils renvoient, ne peut que paralyser toute tentative de les insérer dans un « plan » qui leur serait commun. Un premier travail de définition doit avoir pour but de réduire cette diversité.

La notion de résurrection sera définie sans que soit posé le problème de la croyance religieuse, c'est-à-dire sans qu'il soit nécessaire d'examiner la résurrection sous l'angle de la croyance religieuse, en ne retenant des textes philosophiques ou théologiques que des schémas théoriques présentés dans le cadre d'un débat rationnel¹. Suivant cette méthode, la définition de la résurrection proposée par Thomas d'Aquin comme « libération de la mort » constitue un bon point de départ :

« Mais pour ce qui concerne la libération de la mort, c'est à la fin des temps que nous obtiendrons l'effet de la résurrection du Christ, lorsque nous ressusciterons tous par son pouvoir. »²

Les éléments essentiels de la définition sont contenus dans ces quelques lignes : l'archétype de la résurrection des corps est celle du Christ ; la résurrection des pécheurs aura lieu à la fin des temps, elle sera définitive, c'est pourquoi elle les libèrera de la mort ; le pouvoir rédempteur du Christ en sera le moyen. La suite immédiate du chapitre 79 du livre IV de la *Somme contre les gentils*

¹ Sur la question de savoir si l'on peut isoler, pour ainsi dire, la théologie de la foi, on se reportera par exemple à l'article de P. Engel « La grammairie de l'assentiment revisitée » (in *Analyse et théologie*, S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou, R. Pouivet ed., Paris, Vrin, 2002 ; p. 143-161) et plus particulièrement à la distinction entre assentiment réel et assentiment notionnel : le schème de la résurrection que nous voulons dégager présupposera seulement un assentiment notionnel. Dans le même ouvrage, Roger Pouivet combat ceux qui ne peuvent accepter la croyance de la résurrection de la chair que « si elle prend une forme non littérale » (cf. « Epistémologie de la croyance religieuse », *Ibid.* ; p. 24). Précisément, la philosophie thomiste permet de prendre littéralement le dogme de la résurrection, sous une forme qui articule révélation et rationalité (cf. p. 38 de l'introduction à *la Somme contre les gentils* proposée par les traducteurs cités dans la note suivante).

² Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, IV, 79, 4. ; trad. V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, Paris, G.F.-Flammarion, 1999 ; p.363.

prouve que cette résurrection sera de nature corporelle et non pas spirituelle, et qu'elle réunira de nouveau le corps et l'âme immortelle.

La notion d'identité, elle, se verra d'abord réduite à l'identité personnelle, et on choisira la définition lockienne du chapitre xxvii du livre II de l'*Essai concernant l'entendement humain* qui assimile cette identité à une conscience de soi qui perdure dans le temps, qui relie entre eux les différents moments du moi, ses perceptions présentes, ses souvenirs et ses attentes :

« Car, dans la mesure où un être intelligent peut reproduire l'idée de n'importe quelle action passée avec la même conscience qu'il en avait à l'époque et y ajouter la même conscience qu'il a de n'importe quelle action présente, dans cette mesure il est le même *soi personnel*. Car c'est par la conscience qu'il a de ses pensées et de ses actions présentes qu'il est maintenant *soi* pour *soi-même* ; et ainsi, il demeurera le même *soi*, dans la limite des actes passés et à venir que peut couvrir la même conscience. »³

Ce passage établit l'équivalence entre être soi-même, ou prendre conscience de soi, et être une personne, puis dérive l'identité personnelle de la capacité d'une telle conscience de s'étendre vers les pensées ou actions passées et futures. Une des préoccupations essentielles de Locke, dans ce chapitre, consiste à dissocier l'identité personnelle de l'identité d'une substance corporelle ou pensante. L'identité de la personne ne réside ni dans une continuité biologique ni dans un principe spirituel mais dans la continuité de la conscience.

En troisième lieu, la définition de la notion de survie sera empruntée à D. Parfit :

³ J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, xxvii, 10 ; trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001 ; tome 1, p.524.

« Que nous acceptions ou non ce point de vue peut affecter nos croyances et attitudes au sujet de nos propres vies. Mais la question se pose plus clairement dans le cas imaginaire de la télétransportation. De mon point de vue, ce qui a le plus d'importance se trouve dans la relation entre moi et mon duplicata. Cette relation est à peu près équivalente à une survie ordinaire. »⁴

La télétransportation désigne le procédé imaginaire par lequel un corps humain peut être copié instantanément (dans un lieu éloigné, pour un voyage dans l'espace par exemple) de telle façon que soient conservées toutes les caractéristiques physiologiques et psychologiques de l'original. La relation entre moi et mon duplicata, ou mon double, qui préserve le lien psychologique avec moi-même de l'instant présent au suivant, peut être comprise, selon Parfit, comme une relation de survie. Il me serait presque indifférent de survivre dans mon double plutôt qu'« en moi-même ». Et la fiction de la télétransportation n'est pas nécessaire pour concevoir cette division de soi ; des opérations plus proches de la réalité qui séparent un cerveau en deux hémisphères autonomes aboutiraient à la même relation.

Le projet de dégager, pour les notions qui nous occupent, ce qu'on pourrait appeler un noyau conceptuel se heurte à deux difficultés préalables qu'il faut écarter. La première concerne l'utilisation des textes. Les textes philosophiques seront utilisés sous forme de fragments, de telle façon que la logique entière de l'œuvre ne soit pas systématiquement restituée. On pourrait parler d'une utilisation « fonctionnelle » des textes, justifiée seulement par les contraintes du projet initial. Il faut encore préciser que seul le format restreint de cet article rend nécessaire la mise à l'écart des acquis de l'histoire de la philosophie qui auraient dû nuancer et enrichir la définition et le développement des trois notions en

⁴ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984 ; p. 285.

question. La deuxième difficulté porte sur l'utilisation systématique d'expériences de pensée dont le statut semble devoir faire l'objet d'une clarification. Aussi bien Locke que Parfit utilisent ce procédé d'une expérimentation imaginaire : faut-il le mettre sur le même plan qu'un argument construit et étayé par des preuves ? Pour écarter cette difficulté, nous considérerons l'expérience de pensée comme la construction d'une quasi-expérience de soi qui suppose seulement un schéma fictif auquel il faut participer par une simple croyance⁵, quasi-expérience qu'on peut ensuite incorporer dans un raisonnement philosophique « classique ».

Dans un premier temps, donc, les définitions des trois notions seront développées de la façon qui semble la plus propice à leur comparaison ou même à leur juxtaposition ; la seconde partie essaiera de montrer quelle valeur heuristique on peut attribuer à une telle construction.

I

Si on reprend, à propos de la résurrection, de l'identité personnelle et de la survie, l'idée d'un rapport variable entre continuité et discontinuité, on constate que ce rapport s'ordonne selon une série de paramètres qui sont ceux du temps, du lieu, du corps, de l'âme, de la conscience et de la mémoire. Voyons, d'abord, comment ces paramètres reçoivent, pour chaque notion, des valeurs qu'on peut exprimer en termes de continuité ou discontinuité.

⁵ Cf. Christian Dours, *Personne, personnage ; les fictions de l'identité personnelle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

Le schème de la résurrection suppose, indubitablement, des temps hétérogènes⁶. La fracture entre le présent de la création et le moment de l'apocalypse ou du jugement dernier est bien marquée par la mort. L'opposition est complète entre le temps de l'existence naturelle des corps et le temps de leur résurrection, qui se prolonge dans l'éternité. Nous avons vu que Thomas d'Aquin situe la résurrection à « la fin des temps » ; en outre, il montre qu'elle n'est pas naturelle (la nature ne peut recréer ce corps même que la mort a détruit), que son « principe actif » (sa cause efficiente en termes aristotéliens) est le seul pouvoir de Dieu⁷, ce qui exclut toute causalité naturelle ; enfin, il prouve par une régression à l'infini que « les hommes ressusciteront immortels » : si, en effet, ils ressuscitaient pour mourir à nouveau, un cycle sans fin s'ouvrirait, ce qui contredirait l'idée d'une fin dernière de la création⁸.

En ce qui concerne le lieu de la résurrection, ou plus exactement, comme le dit Thomas d'Aquin, « le lieu des corps glorifiés »⁹, le principe général d'une proportion entre le lieu et ce qu'il contient invite à traiter ce problème comme une introduction à celui du passage du corps terrestre au corps ressuscité. C'est en effet à propos des lieux et des corps que continuité et discontinuité s'imbriquent le plus étroitement. Dans un premier temps, le lieu des corps ressuscités est situé « au-dessus de tous les cieux »¹⁰ ; on pourrait alors penser que ce lieu devrait être situé au-delà de la création physique, ce qui indiquerait une hétérogénéité radicale en-

⁶ Les termes « homogène », « hétérogène » pourront remplacer ceux de « continu », « discontinu » toutes les fois qu'ils seront appliqués à un milieu, à un domaine : l'espace, le temps, etc.

⁷ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, IV, 81, 1 et 6 ; trad. p.370 et 376.

⁸ *Ibid.*, IV, 82 ; le raisonnement se trouve au § 5 ; p. 377-378.

⁹ *Ibid.* IV, titre du chapitre 87 ; p. 400.

¹⁰ *Ibid.* IV, 87, 1 ; p. 400. Thomas emprunte l'expression à la *Lettre aux Ephésiens* de Paul.

tre l'univers matériel et les lieux divins qui ne seraient plus appelés lieux que dans un sens figuré. Mais la suite du chapitre établit une gradation homogène des lieux, du bas vers le haut, du lourd vers le léger, du corruptible vers l'incorruptible, pour expliquer que le corps ressuscité soit « élevé au-dessus de tous les autres corps »¹¹. Le corps doit s'élever de la Terre vers le lieu de sa gloire en conservant son unité et sa matérialité. On retrouve la prise de position initiale selon laquelle la résurrection n'est pas de nature spirituelle¹², ce qui deviendrait inévitable si les lieux divins étaient seulement spirituels et excluaient la matière.

La continuité du corps terrestre et du corps ressuscité s'avère nécessaire puisque l'âme retrouve son propre corps, et non pas un autre corps ou une simple reproduction du premier exécutée à partir d'une matière différente. Et pourtant, on ne peut concevoir une discontinuité plus radicale que celle de la mort ; d'autant plus que

¹¹ La fin du chapitre 87 du livre IV de la *Somme contre les gentils* offre une illustration de cette imbrication de la continuité et de la discontinuité, et préfigure l'identité transformée du corps des ressuscités : le Christ entre chez les disciples alors que les portes sont fermées ; cela prouve selon Thomas d'Aquin que les corps ressuscités peuvent coexister dans le même temps et le même espace que d'autres corps. Il devient toutefois paradoxal, dans une interrogation portant sur la continuité de la matière, que le corps « léger » du Christ puisse être touché par l'apôtre Thomas (Jean, 20,25) ou manger du poisson grillé (Luc, 24, 42). On trouvera la solution de ce paradoxe bien connu dans le même tome, au chapitre 83, III-2.

¹² On opposera sur ce point Thomas d'Aquin à des théologiens comme Jean Scot Erigène pour qui le corps ressuscité est un corps spirituel, celui que Dieu a créé pour l'homme et qui précède le péché originel. Chantal Jaquet (*Le corps*, Paris, PUF, 2001 ; p. 56-66) montre bien quels sont les rapports entre corps matériel et corps spirituel, montre comment la mort devient accident, comment la résurrection rétablit un corps spirituel originel, et suggère enfin que la notion de corps spirituel a une utilité philosophique décevante parce qu'elle se confond avec l'idée d'une forme substantielle de l'homme.

le corps « glorifié » doit se distinguer du précédent par son incorruptibilité, de telle sorte qu'il devient perméable à un pouvoir de l'âme accru qui supprimera ses besoins naturels. La continuité du corps par delà la mort sera dérivée de l'identité humaine en général qui, d'après Thomas d'Aquin, s'établit selon le double sens du mot « humanité » (ou les deux sens distincts des mots « humanité » et « homme »). Le premier sens est celui de l'espèce :

« De plus. L'âme est unie au corps comme la forme à la matière. Or toute forme possède une matière déterminée : il doit en effet y avoir une proportion entre l'acte et la puissance. Puisque l'âme sera la même selon l'espèce, elle possèdera donc, semble-t-il, la même matière selon l'espèce. Après la résurrection, ce sera donc le même corps selon l'espèce qu'auparavant. Et ainsi, ce corps devra être constitué de chairs, d'os, et d'autres parties semblables. »¹³

Le raisonnement consiste, ici, à considérer l'âme rationnelle comme la forme même de l'humanité, forme qui appelle une matière déterminée à laquelle elle transmettra le mouvement pour constituer l'être humain. Le double rapport entre l'âme et le corps et l'acte et la puissance doit donc rester constant dans la résurrection, ce qui exclut que l'âme puisse s'unir indifféremment à des corps inhumains. Mais un deuxième raisonnement s'avère nécessaire en ce qui concerne l'identité numérique de l'homme, c'est-à-dire l'identité individuelle. Si l'humanité, dans son premier sens, désigne « les principes essentiels de l'espèce »¹⁴, la signification du mot « homme », plus complète, rajoute des principes individuels. L'identité du corps se réduit alors à celle des parties :

« En outre. Pour que l'homme ressuscite de manière numériquement identique, ses parties essentielles doivent nécessairement être numériquement identiques. Si le corps

¹³ *Ibid.* IV, 84, 4 ; p. 392.

¹⁴ *Ibid.* IV, 81, II-2-e ; p. 372.

de l'homme ressuscité n'est pas fait de ces chairs et de ces os dont il est maintenant composé, ce ne sera donc pas numériquement, un homme identique qui ressuscitera. »¹⁵

L'identité du corps se réduit à celle des parties, certes ; mais cela soulève deux difficultés quant à sa continuité : celle des diverses mutilations que la mort peut infliger au corps, celle des rapports entre l'identité numérique du corps et l'identité numérique de l'âme. La solution de la première consiste à dire que Dieu supplée, par sa toute puissance, et de l'extérieur, au manque de « matière due » pour que le corps du ressuscité accède à une « quantité parfaite » qui correspond au développement idéal de ce corps particulier selon les principes généraux et spécifiques de l'humanité¹⁶. Pour la seconde, on dira que le corps précède l'âme comme la puissance précède l'acte ; le corps est une puissance déterminée par ses parties, il individualise l'âme, car du point de vue des principes spécifiques toutes les âmes sont identiques¹⁷. Ce qui donne la clé de l'identité de l'âme sans corps : dans l'immortalité elle conserve « l'empreinte » du corps qu'elle retrouvera au moment de la résurrection.

De ce qui suit, on déduira d'abord que, puisque l'âme est immortelle, son passage par la mort ne l'assujettira à aucune forme de discontinuité. Entre autres preuves, dans la pensée thomiste, on peut mentionner le fait que l'âme reçoit, dès la dissolution du corps, sa récompense ou sa peine, qui rejaillira ultérieurement sur

¹⁵ *Ibid.* IV, 84, 7 ; p. 393.

¹⁶ *Ibid.* IV, 81, 4 ; p. 374-375. C'est la même solution qui est retenue pour résoudre la difficulté qui tient à la quantité de poil, d'ongle, de cheveu, et ainsi de suite, qu'on doit retrouver dans le corps ressuscité, pour éviter que ne se réalise la prédiction de l'objection (ch. 80, 4 ; p. 368) : si toute la matière ayant appartenu au corps vivant revenait au ressuscité : « c'est une masse incohérente qui se relèvera ».

¹⁷ Les passages essentiels qui établissent ce point se trouvent dans le livre II, chapitres 80-81 (p. 328-329) et 83 (p. 350-351).

le corps. Et la récompense ou la peine restera valable pour l'éternité¹⁸.

Quant aux notions de conscience et de mémoire, elles ne jouent aucun rôle notable dans le passage du corps vivant au corps ressuscité (si on s'en tient aux thèses thomistes concernant la résurrection), et on peut attribuer à ces paramètres une valeur négligeable.

Le schème de la résurrection, par conséquent, nous conduit à la disposition suivante : hétérogénéité du temps, hétérogénéité des degrés de l'espace dans une gradation continue, continuité du corps selon l'espèce, identité numérique du corps préservée dans la continuité de ses parties sous réserve de l'intervention divine pour rétablir la quantité de matière correspondant à la perfection du développement de ce corps, nouvelles dispositions corporelles après la résurrection pour une modification du rapport entre l'âme comme acte et le corps comme puissance, continuité de l'âme.

Au moment de développer avec Locke la définition de l'identité personnelle, il convient de remarquer que la notion d'identité (identité spécifique, identité numérique) est déjà impliquée par la notion de résurrection. Le souci de comparer, en les séparant, identité et résurrection, nous impose donc, avec Locke, de distinguer l'identité de l'homme et l'identité de la personne.

L'identité personnelle, définie comme continuité de la conscience, suppose d'abord un temps homogène. Ce temps est com-

¹⁸ Pour le premier point, celui qui concerne le fait que l'âme reçoit, dès qu'elle est séparée du corps, sa peine ou sa récompense, on se reportera au chapitre 92 du tome IV ; en ce qui concerne l'éternité de la sentence, elle est affirmée le plus clairement possible au chapitre 144 du tome III. Il faut sans doute nuancer l'idée que l'âme ne connaît aucune hétérogénéité dans son parcours, puisque, à propos de l'âme des damnés, Thomas dit que « par ses affects, elle sera charnelle » (tome IV, ch. 89) ; mais, quoique inclinée vers le corps et soumise à lui, elle n'en reste pas moins éternelle et incorruptible.

posé d'instants, c'est-à-dire de souvenirs, que la conscience rassemble dans sa propre unité :

« Car pour être le même *soi*, peu importe si le *soi* actuel est constitué de la même substance ou d'autres : un acte accompli il y a mille ans, que je m'approprie aujourd'hui par cette conscience de soi, me concerne autant que ce que j'ai fait il y a un moment, et j'en suis au même titre responsable. »¹⁹

La conscience établit une continuité entre le passé lointain, le passé immédiat et le présent. Le passé lointain pourrait dépasser les limites du corps humain, comme le montre la fiction proposée par Locke à la suite de ce passage, par laquelle il imagine qu'il a assisté au Déluge biblique, d'où il conclut que sa propre identité engloberait ce moment par delà les siècles. Le présent est celui de cette conscience qui s'approprie des actions à la fois présentes et passées, qui perçoit le monde autour d'elle en un point de vue unique et rassemble ses souvenirs. Il faut reconnaître également au temps une extension vers l'avenir puisque la conscience peut se projeter vers les instants futurs, vers des actions qui ne sont pas encore accomplies. Faisant partie de ce futur, la résurrection elle-même n'instaure donc selon Locke aucune rupture dans le temps si, comme le propose cette formule de l'*Essai*, on parle désormais « de la même personne à la Résurrection »²⁰ plutôt que de la résurrection des corps.

De fait, Locke définit le temps, dans un passage antérieur, à partir de la succession des idées qui se succèdent en nous et dont nous faisons l'expérience, ou plutôt à partir des intervalles de durée que nous découpons dans cette succession d'idées. Aussi ni l'éternité ni la résurrection ne marquent-elles pour la conscience une « fin des temps », et l'éternité est plutôt définie comme la pro-

¹⁹ Locke, *Essai*, II, xxvii, 16 ; tome 1, p.531.

²⁰ *Ibid.*, IV, xxvii, 15 ; tome 1, p.530.

jection indéfinie d'une durée limitée qui appartient à l'expérience consciente. D'une manière plus générale, la conscience, qui se projette dans ses expériences passées ou futures, peut prolonger dans sa propre continuité la succession des idées présentes, jusqu'au Déluge ou jusqu'au moment de la résurrection par exemple, et construit ainsi une identité définie par cette continuité temporelle.

L'identité personnelle suppose-t-elle un espace homogène ? La séparation entre l'identité prise comme principe d'individuation et l'identité personnelle devient ici manifeste. L'identité en général suppose en effet un temps et un espace homogènes :

« Il s'en suit qu'une chose unique ne peut commencer deux fois son existence, et deux choses ne peuvent avoir un unique commencement. Il est impossible en effet que deux choses du même genre soient ou existent au même moment, exactement dans le même lieu, comme il est impossible qu'une seule et même chose soit en des lieux différents. »²¹

Lier le principe de l'identité, pour chaque chose, à sa localisation dans le temps et l'espace permet de définir un principe d'individuation qui ne suppose que deux conditions : la distribution des êtres en espèces différenciées de substances et l'homogénéité de l'espace et du temps. Pour la première condition, trois espèces de substances sont distinguées : Dieu, les esprits, les corps. Il sera alors impossible que deux corps occupent le même espace au même moment, alors qu'un corps et un esprit le pourront²². La seconde condition se justifie principalement par le fait

²¹ *Ibid.*, II, xxvii, 1 ; tome 1, p.512.

²² Mackie insiste sur cette relativité de l'identité (J.L. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976) : « Il faut toujours poser la question de savoir si ceci est le même x que cela, dans laquelle x est un terme sortal, c'est-à-dire un nom qui indique un genre pour les choses qui peuvent être distinguées l'une de l'autre comme individus et peut-

que l'identité à soi d'une chose doit pouvoir se continuer dans le temps et doit pouvoir admettre des déplacements dans l'espace de manière à préserver une relation spatio-temporelle avec sa propre origine. En d'autres termes, l'identité d'une chose dépend d'une sorte de « traçabilité », d'une relation constante avec des données spatio-temporelles initiales. Mais si l'homogénéité de l'espace conditionne l'identité d'une chose, elle ne joue plus ce rôle dans l'identité d'une personne. L'identité d'une personne, selon Locke, se présente comme une relation entre les divers moments de sa conscience et non pas comme une relation entre les divers moments d'une existence substantielle, âme ou corps. Dès lors, voyons comment l'effacement progressif du paramètre spatial dépend du fait que l'identité personnelle admet la plus grande hétérogénéité possible du corps.

Que l'identité d'une personne ne dépende en aucune façon d'une continuité stricte de son corps, ce sont les expériences de pensée que propose Locke qui le montrent le mieux. Deux d'entre elles sont particulièrement concluantes. Dans la première, on suppose un échange de corps (« Imaginez en effet que l'âme d'un prince, consciente de sa vie antérieure de prince, entre dans le corps d'un savetier pour lui donner forme ») qui prouve que la personne et la responsabilité morale des actions doivent être rattachées à la conscience (« il est évident qu'il serait la même personne que le prince et qu'il ne serait responsable que des actes du prince »²³). Le rôle de l'âme, ici, se borne à celui d'inhérence (comme substrat des pensées particulières) et de principe (principe

être comptées. Nous devons poser la question pour le même corps, le même atome, le même arbre, le même cheval, le même homme, la même personne, etc. » (p. 141). On note d'autre part que cette clause rejette l'éventualité que retient Thomas d'une interpénétration de corps légers, comme celui du Christ, et de corps lourds, comme une porte ou un mur.

²³ Locke, *Essai*, II, xxvii, 15 ; tome 1, p.530.

d'une pensée continue qui donne vie et mouvement au corps²⁴). Une telle expérience de pensée, selon Locke, montre que la continuité corporelle n'est nécessaire que pour l'identité de l'homme, qu'elle ne détermine pas celle de la personne, puisqu'il faut admettre que ce personnage « demeurerait le même savetier aux yeux de tous, lui excepté »²⁵. Seul le point de vue de la première personne, c'est-à-dire de la conscience, permet de distinguer l'homme et la personne. Mais peut-on dissocier complètement l'identité d'une personne et le fait qu'elle puisse s'approprier un corps unique ?

« Par exemple, tout le monde estime que son petit doigt, tant qu'il est objet de cette conscience, fait partie de *soi* autant que ce qui en fait le plus partie ; si ce petit doigt était coupé et si la conscience partait avec lui en délaissant le reste du corps, le petit doigt serait évidemment la *personne*, la *même personne*, et le *soi* n'aurait alors aucun rapport avec le reste du corps. »²⁶

Ces lignes montrent, dans le même schéma fictif, que le rapport personnel que la conscience entretient avec le corps est celui de l'accompagnement, et que ce rapport pourrait se maintenir en dépit de variations corporelles extrêmes : ces variations appartiennent au domaine du contrefactuel, mais la fiction proposée nous permet d'en faire une quasi-expérience. D'une part, donc, la personne possède un corps propre dans la mesure où la conscience se

²⁴ Le texte anglais précise que l'âme du prince « enter and inform the Body of a Cobbler ». Les consonances aristotéliennes et thomistes sont fréquentes lorsqu'il s'agit des rapports de l'âme et du corps, même si bien évidemment l'*Essai* a pour but de remettre en cause la pertinence épistémologique de la notion de substance. Pour un aperçu plus détaillé des rapports entre personne et substance, voir S. Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Vrin (« Chemins philosophiques »), 2003 ; p. 30-59.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, IV, xxvii, 17 ; p. 270-271.

l'appropriée, le reconnaît comme sien, l'accompagne. L'empirisme lockien attribue au corps le rôle d'un pourvoyeur d'idées et de sensations plus ou moins agréables ; il est l'instrument de la survie et de l'information sur le monde extérieur et, de manière tout aussi importante, ce par quoi se réalise le bonheur ou le malheur individuel. D'autre part, la continuité de la conscience ne suppose en aucune façon l'identité substantielle du corps ; elle peut s'accommoder d'un changement de corps, d'un amoindrissement de celui-ci, et en général d'une hétérogénéité radicale dans les variations substantielles de ce corps ; l'identité des personnes et l'identité substantielle des corps appartiennent à deux ordres indépendants²⁷.

L'indépendance de l'identité personnelle à l'égard de l'âme a été établie indirectement par ce qui précède, et cela prouve, en d'autres termes, que l'identité personnelle ne suppose pas la continuité de l'âme. Mais comme la définition même de l'âme en fait une substance dont l'essence est la pensée, cette essence ne peut lui manquer, et l'âme n'est donc pas susceptible des variations substantielles que subissent les corps. Parler d'une hétérogénéité de l'âme revient donc à envisager que plusieurs âmes deviennent successivement le substrat d'une seule et même conscience, c'est-à-dire d'une même personne. L'*Essai* prouve l'indépendance de l'identité de la personne à l'égard de l'âme par un argument central : c'est parce que l'âme ne peut faire l'objet d'une expérience consciente que les deux termes doivent être déliés²⁸. Deux conditions seraient nécessaires pour rétablir ce lien ; la première exigerait que les

²⁷ Il convient toutefois de remarquer dans l'*Essai* au moins un passage où Locke nous propose une organisation ontologique comparable à celle que défend Thomas d'Aquin, fondée sur une hiérarchie des espèces animales, humaine et angéliques, établie selon leur degré de perfection : *Essai*, III, vi, 12 : p. 359-360. L'hétérogénéité des corps et des esprits y est replacée dans une gradation continue.

²⁸ Dans le chapitre consacré à l'identité personnelle, le § 13 est plus particulièrement consacré à mettre en évidence cette ignorance.

hommes sachent « quel genre de substance ils sont, telle qu'elle pense », et la seconde qu'ils sachent « si la conscience des actions passées peut être transférée d'une substance pensante à une autre »²⁹. Aucune de ces deux conditions n'est remplie car l'expérience de soi n'atteint pas le niveau substantiel d'un substrat de la pensée consciente. Par conséquent, on peut parfaitement concevoir qu'une même conscience soit rattachée à plusieurs âmes successives.

Enfin, du point de vue de Locke, l'identité personnelle dépend étroitement d'une continuité de la conscience qui ne peut s'établir – ce qui est la source de nombreuses difficultés³⁰ – que sur l'hétérogénéité de la mémoire. En d'autres termes, l'unité de la conscience rassemble des moments séparés par des périodes de sommeil, d'évanouissement, ou par des moments oubliés. Précisément, l'identité d'une personne et l'identité substantielle de son âme coïncideraient si la conscience pouvait rassembler sans perte tous les instants vécus, si l'expérience de soi pouvait livrer un acte unique de penser. Il faut affirmer, tout au contraire, la faillibilité de la mémoire et, plus généralement, la discontinuité radicale des moments rassemblés par la conscience de soi. Pourtant, que la vie de la conscience soit fractionnée ne remet pas en cause l'unité de la personne qui, rappelons-le, se construit à partir de l'instant présent (la conscience de soi est alors une connaissance immédiate et spontanée des opérations de l'esprit : sentir, croire, vouloir, méditer, etc.) puis s'étend vers le passé et le futur (la conscience de soi s'approprie toutes les actions qui, par souvenir ou anticipation, portent sa « marque »). En somme, comme le précisait la définition de l'identité personnelle empruntée à Locke, chaque personne peut

²⁹ *Ibid.*, II, xxvii, 13 ; tome 1, p.526. Nous avons traduit la première formule de Locke pour rendre plus précise la difficulté soulignée (« what kind of Substances they are, that do think »).

³⁰ Cf. Stéphane Ferret, *Le philosophe et son scalpel*, Paris, Editions de Minuit, 1993 ; p. 55-71 ; cf. également C. Dours, *op. cit.* ; p. 40-85.

« répéter en soi-même » ses actions passées de telle façon qu'une seule et même conscience accompagne l'action passée et le souvenir présent. Cette capacité de se prolonger dans le temps, malgré les interruptions, voilà ce qui définit l'identité personnelle.

Il faut conclure de cela que l'identité personnelle requiert la continuité sans faille de la conscience, dans un temps homogène, que cette identité suppose l'appropriation d'un corps compatible avec la plus grande hétérogénéité – ce qui rend contingente la continuité de l'espace, qu'elle pourrait se greffer sur des âmes différentes, et qu'enfin elle s'étend sur une mémoire fractionnée et hétérogène.

En ce qui concerne la notion de survie développée par D. Parfit, la continuité ou la discontinuité des paramètres qui lui sont rattachés doit être cernée dans le cadre des expériences scientifiques ou des expériences de pensée qu'il utilise. Parmi ces expériences de pensée, ou fictions de l'identité, celle de la télétransportation est la plus intéressante. Une machine recrée mon corps à l'identique, instantanément, en préservant tous mes états psychiques ; des scènes s'en suivent, telle celle-ci : je fais face à une réplique parfaite de moi-même, ou cette autre : la machine a endommagé mon propre corps et je me prépare à survivre dans mon double.

Le schème de la survie dans mon double, dans un duplicata de moi-même, suppose un temps dont la continuité est dédoublée. En effet, une continuité psychologique se superpose à une continuité physique et matérielle :

« Il pourrait sembler à une certaine personne qu'elle vient de penser ces deux choses : « La neige tombe. Donc il doit faire froid ». Mais la vérité pourrait être celle-ci. Cette personne est ma réplique sur Mars. Juste avant de presser le bouton vert, j'ai pensé : « La neige tombe ». Plusieurs minutes après, mon duplicata devient soudainement conscient, dans une cabine semblable sur Mars. Quand il devient conscient, il se souvient en apparence d'avoir vécu ma vie, et

il semble se souvenir, en particulier, d'avoir juste pensé : « La neige tombe ». Alors il pense : « Donc il doit faire froid ». L'état d'esprit de mon duplicata sur Mars serait le même que celui qui aurait été le mien en ayant ces deux pensées »

Le processus fictif de la construction d'un double matériel de mon propre corps peut prendre « plusieurs minutes », et s'effectue dans un temps homogène qui est le temps du monde physique. Ce laps de temps se trouve effacé dans la continuité psychologique de la conscience qui juxtapose deux instants dont la contiguïté permet l'enchaînement logique et mémoriel des deux pensées et l'auto-attribution de ces pensées par deux personnes numériquement différentes : moi et mon duplicata. Ces deux trames temporelles, malgré le décalage noté, fondent la notion de survie qui juxtapose des données substantielles (la construction d'un double corporel) et des données psychologiques (l'enchaînement logique des pensées particulières). C'est cette juxtaposition, qui rend possible une disjonction entre l'identité numérique et la survie, ou qui permet d'associer continuité psychologique et discontinuité de l'identité.

Dans le cadre de l'expérience de pensée proposée par Parfit, l'espace se présente comme une variable minorée. Ainsi, on pourrait s'étonner de ce que le passage cité ci-dessus suppose des conditions météorologiques identiques sur terre (« il neige ») et sur Mars (« donc il doit faire froid ») ; ou bien que le raisonnement soit complété avant qu'une sensation visuelle n'impose de nuancer la première expérience (« il ne neige plus », « il neige moins », etc.). L'interaction entre le monde extérieur et la conscience, par le biais des données sensorielles, n'est pas niée ou dévaluée, mais l'expérience de pensée privilégie le moment (relativement court) de la continuité psychologique la plus forte entre moi-même et mon duplicata. Il s'agit donc de postuler l'homogénéité de l'espace plutôt que de la vérifier, sachant que les différences locales affaibliront progressivement la continuité psychologique qui définit la survie.

En d'autres termes, mon existence et celle de mon double peuvent être semblables à l'instant de la duplication, mais vécues en des lieux différents elles doivent nécessairement diverger. Cela permet à Parfit d'introduire un rapport de « ramification » entre ces deux existences : si la machine a endommagé mon cœur, dit la fiction, alors mon existence initiale devient une simple ramification (*branch-line*) d'une existence qui se continue et par laquelle je survis dans celle de mon double (*main-line*).

Le schéma parfitien de la survie opère à partir d'une continuité qualitative du corps et relègue au second plan son identité numérique. Si je survis, c'est dans un autre corps, exactement semblable au mien. Mais pour pouvoir parler d'une continuité qualitative du corps, il faut contourner l'objection qui voit dans le télétransport un moyen « non pas de voyager, mais de mourir ». Une telle objection tire sa force d'une conception de l'identité personnelle fondée sur un critère physique (*Physical Criterion*), selon laquelle une personne préserve son identité si elle conserve de son corps et de son cerveau la quantité nécessaire à la vie humaine³¹. Pour résoudre cette difficulté, Parfit adopte deux stratégies. Il promeut d'abord un réductionnisme qui sacrifie l'identité personnelle en la dissociant de « ce qui compte » c'est-à-dire de la continuité psychologique ; sans se prononcer sur la mort, il admet qu'en tant que personne unique je disparaîs, mais il maintient que je survis puisque la continuité de ma vie psychique sera préservée dans un corps identique au premier. Il annule ensuite le problème de l'identité numérique ou de la continuité substantielle du corps en élargissant la gamme des causes qui peuvent garantir sa continuité qualitative. A propos de la question « De quel corps ai-je besoin

³¹ D. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 204. On retrouvera ci-dessous, dans la position de P. Unger, une approche matérialiste conforme à ce « physical criterion » ; et il faut noter par ailleurs que Parfit fait allusion à la résurrection et au problème traité par Thomas d'Aquin de la quantité de matière qui est nécessaire pour parachever cette résurrection (p. 204 et note 4).

pour survivre ? », il s'agit de passer de la réponse « De ce corps-ci ou, au moins, des parties vitales de ce corps-ci » à la réponse « D'un corps qui aura conservé avec celui-ci une ressemblance suffisante ». Cette ressemblance doit pouvoir être garantie par des causes autres que biologiques. Les deux stratégies se complètent car elles jouent en même temps sur les deux critères de l'identité personnelle : le critère physique et le critère psychologique. Ce dernier, en effet, qui stipule qu'une personne reste la même en vertu d'une continuité psychologique qui lui permet de s'approprier des expériences successives, comporte plusieurs versions, dont la plus stricte (« the Narrow version ») rapporte la continuité psychologique du sujet à des causes normales et rejoint ainsi le critère physique de l'identité personnelle :

« Si nous nous tournons vers la version stricte, qui insiste sur la cause normale, le critère psychologique coïncide dans la plupart des cas avec le critère physique. Les causes normales du souvenir supposent l'existence du cerveau dans sa continuité. »³²

Cette version exclut la télétransportation, et plus généralement toute cause autre que biologique, pour la préservation des souvenirs. C'est pourquoi elle sera abandonnée au profit de l'une des deux versions élargies : ou bien toute cause fiable des souvenirs garantira la survie (*wide version*), ou bien encore n'importe quelle cause (*widest version*). La première de celles-là autorise la télétransportation (procédé technologique fiable puisqu'il produit un double exact du corps) et permet déjà de penser une continuité psychologique dans une continuité corporelle qui n'est ni substantielle (puisque la matière du corps terrestre a été détruite intégralement) ni numérique (puisque les deux corps, si l'on conserve le premier, peuvent être mis « côte à côte »). En quelque sorte, toute discontinuité physique est admise par ce schéma de la survie si elle pré-

³² *Ibid.*, p. 208.

serve une continuité fonctionnelle du corps qui se réduit à l'agencement de la matière. La version la plus large, parce qu'elle postule simplement la continuité du corps au lieu de l'expliquer par une cause « fiable », ne garantit pas que les contenus psychologiques préservés soient les miens, et tombe sous la menace d'une continuité illusoire de la vie consciente.

Concernant la continuité de la conscience de soi, elle n'est pas requise par le schéma de la survie, si du moins on tient à dissocier conscience et mémoire. Parfit interroge seulement le rapport qui s'établit entre la continuité des états corporels et l'enchaînement des souvenirs. Pour Locke c'est la conscience et non pas la mémoire qui constitue l'identité de la personne, et cette conscience ne peut s'approprier qu'un seul corps (ce qui reste parfaitement compatible avec le refus de trancher la question de la substance : faut-il faire de la conscience une émanation du corps ou bien la rattacher à une substance pensante séparée ?³³). La conscience reste un point de vue unique, qui ne peut se dédoubler – or si la conscience devait accompagner deux corps qualitativement semblables mais numériquement distincts, elle devrait se dédoubler. L'abandon par Parfit de la notion de conscience au profit de celle de connexion (ou continuité) psychologique aboutit à la possibilité d'une duplication de soi, et à la possibilité, au moins aussi importante, d'une description impersonnelle de nos états psychologiques. Les deux points sont liés : c'est parce que la description de nos états mentaux ne renvoie pas à un « pur ego » cartésien ni même au point de vue unique de la conscience (quel que soit son support substantiel) que ces états peuvent s'implanter dans deux corps qualitativement semblables.

La survie, au sens où l'entend Parfit, suppose donc un arrière-plan constitué par une continuité stricte, mais dédoublée, du temps, par une homogénéité de l'espace seulement postulée, par l'affaiblissement (contre Locke) du rôle de la conscience, et par

³³ Cf. Locke, *Essai*, IV, iii, 6 et les commentaires de N. Jolley, *Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1999 ; p. 85-90.

l'abandon enfin de l'identité personnelle ou de l'identité numérique. Vient au premier plan la discontinuité qui affecte le corps dans la possibilité de sa duplication, quoique les deux corps soient qualitativement identiques, et surtout la continuité de la mémoire qui est celle d'un enchaînement d'états mentaux qui ne supposent pas un sujet séparé.

II

Il est temps, à présent, de montrer et de fixer la valeur heuristique de cette juxtaposition des notions de résurrection, d'identité, de survie. Dans un premier temps, et plus particulièrement pour la notion de résurrection, voyons qu'elle autorise une variation importante de la valeur affectée à certains paramètres, ce qui permet de fixer avec davantage de précision les frontières communes aux trois notions. Cela revient à montrer la souplesse, ou la plasticité, d'une définition qui passe par une conjonction de paramètres au lieu de s'établir sur un critère unique. Ainsi, Malebranche reprend, dans un premier temps, l'essentiel de la doctrine thomiste de la résurrection. Dieu « rendra aux justes et aux impies leurs mêmes corps », lit-on dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Cette continuité corporelle reçoit cependant une justification différente de celle qu'elle recevait dans les thèses de Thomas d'Aquin : elle est nécessaire « afin que Dieu, par de nouvelles lois de l'union de ces deux substances, les établisse de nouveau causes occasionnelles des plaisirs qui entreront dans la récompense des justes, et des douleurs qui feront la punition des méchants. »³⁴ Le cadre moral et éthique reste identique : la résurrection des corps permet d'associer la rectitude morale à la félicité, et le mal à la souff-

³⁴ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XI, art. xvi ; in *Œuvres complètes*, tome X, éd. A. Robinet, Paris, Vrin, 1986 ; p. 122.

france. La question de l'union de l'âme et du corps constitue une constante épistémologique, mais le rapport entre l'acte et la puissance est remplacé par des lois générales établies par Dieu auxquelles sont subordonnées les causes occasionnelles. Celles-ci déterminent les différents épisodes de la vie individuelle, alors que les lois générales soumettent tous les individus à un ordre commun. Ce dernier point, cependant, exclut l'idée thomiste selon laquelle le corps ressuscité serait le résultat d'un acte singulier et divin de re-création, et sa nature matérielle devra même être nuancée comme le montrent les *Entretiens sur la mort*. A la question d'Ariste, qui l'interroge sur les conséquences qu'on peut tirer de la doctrine de la résurrection, Théodore répond :

« Oui, si nous savions quelles seront alors les lois de l'union de l'âme et du corps, mais elles seront bien différentes de celles de la vie présente. Maintenant ces lois tendent à la conservation de la vie, à la propagation du genre humain, au bien d'une société passagère. Elles auront alors des fins toutes différentes. Ces lois ne tendront qu'à nous unir ensemble, et avec notre divin Chef, pour ne former avec lui qu'un même corps, qu'un même chœur de louanges. Elles ne tendront qu'à notre félicité et à notre perfection. Notre corps, selon saint Paul, ne sera plus animal et terrestre ; il deviendra spirituel et céleste ; non qu'il change de nature et devienne esprit, mais parce que les lois de l'union de l'âme et du corps, qui ne tendent présentement qu'à la conservation de la vie animale, auront une fin toute spirituelle. »³⁵

Malebranche définit la survie individuelle comme le but des lois qui régissent la vie terrestre, et l'oppose à la félicité ou à la souffrance éternelles qui sont le but des lois qui s'appliquent aux hommes après la résurrection. La notion de survie ne renvoie ici à

³⁵ Malebranche, *Entretiens sur la mort*, III ; in *Œuvres complètes*, éd. A. Robinet, tomes XII-XIII, Paris, Vrin, 1984 ; p. 427.

aucune discontinuité ; elle désigne seulement la continuité de l'existence corporelle individuelle. Dans ce passage, la référence augustiniennne aux deux ordres superposés d'une société humaine et de la Cité de Dieu aboutit à une spiritualisation des corps glorieux³⁶, ce qui provoque la difficulté qui naît de la coexistence des lois qui prévalent dans ces deux ordres discontinus. Théotime, le troisième interlocuteur des *Entretiens sur la mort*, pose le principe des lois physiques - « en conséquence des lois des mouvements, tout corps choqué doit recevoir quelque impression de celui qui le choque », et dessine la difficulté - « S'il arrivait qu'un corps glorieux se trouvât dans le chemin d'un autre corps en mouvement...³⁷ ». La dimension cosmologique de l'espace, qu'on trouvait dans l'approche thomiste et qui permettait de hiérarchiser les lieux, les mondes, du corruptible vers l'incorruptible, disparaît au profit d'une dimension locale. On attribuera cette modification, du point de vue de l'histoire de la philosophie, à l'influence du mécanisme cartésien et, dans l'économie du système de Malebranche, au fait que l'étendue des corps finis doit être rapportée à son archétype, l'étendue intelligible, par laquelle la substance divine se donne une représentation des êtres finis. Il s'agit donc de savoir dans quel type d'espace se meuvent les corps ressuscités, ou plus précisément par quel type de mouvement ils se meuvent. La solution du problème posé par Théotime, pour sa première étape, passe par une dissociation du corps et de la matière. A la question de Théotime : « Et où serions-nous, nous-mêmes, si Dieu avait aboli tous les corps ? », Ariste finit par répondre « Nous serions en nous-

³⁶ On se souvient que Thomas d'Aquin s'opposait à l'idée que la résurrection associe l'âme à un corps spirituel ; en revanche, Augustin parle, lui, de la « nouveauté du corps spirituel », qu'il oppose à la « vétusté du corps animal », et même de la « chair spirituelle » qui, quoiqu'elle soit pleinement soumise à l'esprit « demeurera chair » (Augustin, *La Cité de Dieu*, livre XXII, xxi, in *Œuvres complètes*, tome II, Paris, éd. Gallimard (bib. de la Pléiade), 2000 ; p. 1063).

³⁷ *Ibid.* ; p. 428.

mêmes »³⁸, ce qui renvoie à la faculté de chacun de trouver en soi, ou plutôt en Dieu – la rectification est amenée par Théodore – une représentation de sa propre existence. Et puisque cette représentation requiert seulement un corps spatialisé, la matière qui le compose dans notre monde terrestre devient un élément contingent de ce corps. En d'autres termes, l'invariant qui permet de concevoir qu'un corps ressuscite, n'est pas une quantité de matière mais une étendue individualisée dans la représentation de soi que l'intellect divin construit comme une modalité de l'étendue intelligible³⁹. La solution qu'adopte Malebranche à propos de la résurrection, et plus largement des rapports de l'âme et du corps, a en commun avec les thèses lockiennes qui se rapportent à l'identité personnelle l'idée qu'une discontinuité corporelle forte n'affecte pas la continuité de la représentation que chacun a de soi-même. Mais la question de l'homogénéité de l'espace revient au premier plan lorsqu'on s'intéresse, comme Ariste, aux déplacements des corps glorieux. Théodore admet « qu'il y a contradiction qu'un corps aille d'un lieu à un autre sans passer par le milieu, si cela se fait par le mouvement : car qui dit mouvement, dit transport successif⁴⁰ », et il définit le mouvement comme un rapport arithmétique entre un espace et un temps homogènes ou continus. Mais la volonté divine peut faire que « tel corps qui est dans le ciel, peut en un instant être sur la terre, sans passer par le milieu, si Dieu le veut sur la terre,

³⁸ *Entretiens sur la mort*, II ; p.400.

³⁹ A la fin du second des *Entretiens sur la mort*, Théotime dit ceci : « Il est donc clair que l'âme n'est unie immédiatement ni à son corps ni à ce monde matériel, mais à l'idée de son corps et au monde intelligible, en un mot à Dieu, à la substance intelligible de la Raison universelle, qui seule peut éclairer les intelligences, et agir en nos esprits de mille manières différentes. C'est un bras intelligible ou idéal qui fait mal non seulement à un manchot, mais qui vous faisait mal à vous-mêmes, lorsque je vous serrais incivilement le bras. » (p.409).

⁴⁰ *Ibid.* ; p. 433.

sans le vouloir dans les espaces qui la joignent avec le ciel⁴¹», ce qui entraîne une modification des lois du mouvement pour les corps ressuscités. Si on compare ce déplacement instantané avec le mouvement du télétransport que décrit Parfit, on dira que dans les deux cas un corps se transporte, ou est transporté, d'un point à un autre sans parcourir les espaces intermédiaires. Mais on notera deux différences importantes, quant à la cause du mouvement (divine pour les corps glorieux, technologique pour le télétransport) et quant à ce qui se déplace (rien dans le mouvement instantané des ressuscités ; l'ensemble des informations qui permettent de construire une réplique corporelle dans le schéma de la survie). De manière plus décisive encore, il n'est pas possible d'envisager ici que ce type de déplacement se solde par une duplication qui conserverait à la fois le corps initial et le corps déplacé⁴². Théodore propose toutefois une solution plus « vraisemblable » pour ce mouvement des corps glorieux :

« Mais il me paraît beaucoup plus vraisemblable, que les corps seront transportés avec d'autant plus de rapidité, que l'âme aura plus d'empressement. [...] Leur transport ne se fera pas comme en nous. Cependant l'usage de leur puissance leur sera apparemment connu par la quantité de leur effort, dont ils auront sentiment intérieur. Or dès lors que vous admettez du plus ou du moins dans l'effort de la volonté qui veut transporter son corps, il faut que vous mettiez

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Malgré le rapprochement avec Parfit, il serait plus qu'imprudent de dire que Malebranche envisage une duplication des corps glorieux dont la cause serait la toute-puissance de Dieu. A l'inverse, ce même rapprochement nous conduit à nous demander si la duplication envisagée par Parfit n'aboutit pas à une spiritualisation du corps humain, dont l'indice majeur serait la réductibilité de l'identité qualitative de ce corps à un faisceau d'informations.

aussi du plus et du moins dans la vitesse selon laquelle il est transporté.⁴³ »

Ici intervient le sentiment intérieur, la conscience, que Malebranche définit comme connaissance que chacun a de son propre effort, de telle façon donc que l'objet de la conscience est la volonté et ce qui la favorise ou la freine. Une des constantes de la philosophie de Malebranche tient à l'idée que l'union de l'âme et d'un corps « animal » obscurcit l'âme et la rend inconnaissable. Ce que Malebranche appelle le « sentiment intérieur », qu'on peut rapprocher de la conscience lockienne, est associé à une connaissance imparfaite de soi. Mais la résurrection rétablira la transparence de notre rapport avec le principe spirituel. Or la volonté exprimera directement l'empressement de l'âme, et plus généralement la puissance que confère aux ressuscités la nature de l'union de leur âme avec leur corps. C'est cette volonté qui devient le principe de continuité du ressuscité dans ses divers mouvements. Contrairement à Locke qui en fait un principe d'individuation et d'unité des contenus mémoriels, et la sépare de la substance, Malebranche rattache la conscience, ou sentiment intérieur, aux différentes modalités de l'union de l'âme et du corps. Si le premier, dans le schème de l'identité, privilégie la continuité de la conscience, le second construit essentiellement sa doctrine de la résurrection en faisant varier le rapport entre substance spirituelle et substance matérielle. C'est en cela que la théorie de la résurrection que propose Malebranche modifie de manière importante le schéma hérité de Thomas d'Aquin⁴⁴.

⁴³ Malebranche, *op.cit.* ; p. 434.

⁴⁴ La notion de résurrection peut admettre des variations plus amples, encore, plus subtiles aussi, que notre étude très schématique ne peut prendre en compte. Jean-Louis Chrétien propose une approche qui, partant de la séparation du corps matériel et du corps glorieux (ou spirituel), se pose la question de l'inscription du premier dans le second et de leurs rapports mutuels à l'âme. Son analyse phénoménologique de la transparence spirituelle des corps glorieux laisse une place précieuse

Si les thèses de Malebranche, qui s'en tiennent à une variation des paramètres de la résurrection, attestent de la « plasticité » de cette notion, la proposition de John Hick montre à l'inverse qu'on ne peut fondre ces trois notions l'une dans l'autre sans affronter des difficultés importantes. Dans son article intitulé « Immortality and Resurrection », il construit en effet un « modèle » de la résurrection qui emprunte à Parfit le mécanisme de la survie. Ce modèle est présenté en trois étapes dont voici le résumé :

« Supposez, premièrement, que quelqu'un – John Smith – qui vit aux USA, disparaisse sous le regard de ses amis, soudainement et sans explication, et qu'au même moment un duplicata exact de cet homme apparaisse inexplicablement en Inde.[...]

Supposez, deuxièmement, que notre John Smith, au lieu de disparaître inexplicablement, meure, mais qu'au moment de sa mort un duplicata « John Smith » qui comporte à nouveau tous ses souvenirs et toutes ses autres caractéristiques, apparaisse en Inde.[...]

Troisièmement, supposez maintenant, qu'à la mort de John Smith le duplicata « John Smith » apparaisse non pas en Inde, mais comme un duplicata pour la résurrection, dans un monde tout à fait différent, le monde de la résurrection, dont les seuls habitants sont les personnes ressuscitées. »⁴⁵

au processus patient par lequel chaque personne élabore ici-bas une vie charnelle, historicisée et individuelle. Cf. J.-L. Chrétien, « La gloire du corps » in *La voix nue*, Paris, éditions de Minuit, 1990.

⁴⁵ John Hick, « Immortality and Resurrection », in *Philosophy of Religion: An Anthology*, Louis P. Pojman ed., Belmont (Ca.), Wadsworth Publishing Compagny, 1994 ; p. 365-366.

C'est essentiellement la notion de duplicata que J. Hick emprunte à Parfit. Les valeurs attribuées aux paramètres successifs sont empruntées aux trois notions ; cela est nécessaire puisqu'il s'agit de présenter la survie au sens de Parfit comme un modèle logique de la résurrection et d'y trouver un lien d'identité entre la personne terrestre et la personne ressuscitée. Dans les deux premières étapes au moins, la succession des instants ne différencie pas la construction matérielle du duplicata et l'enchaînement psychologique et subjectif ; d'autre part, le processus décrit met en parallèle un déplacement terrestre (paradoxalement instantané) et le passage d'un monde à l'autre. Locke pose le problème de la coïncidence entre un même corps et une même conscience ; elle semble ici présupposée. De la même façon, Parfit distingue soigneusement la duplication et la mort ; la seconde étape les associe. On peut traiter cette indistinction comme la condition d'un modèle logique, mais elle menace cette même logique. Le télétransport parfitien nécessite une machine, c'est-à-dire une cause technologique fiable. Mais le modèle proposé par J. Hick prétend se passer de cause, et s'expose à l'alternative suivante : ou bien la disparition de John Smith, est miraculeuse dès la première étape (seul Dieu peut déplacer instantanément des corps terrestres) et doit être traitée déjà comme une résurrection ; soit il existe une cause au mouvement terrestre des deux premières étapes (une machine quelconque), mais elle s'avère inopérante pour propulser John Smith de notre monde vers celui de la résurrection. Bien entendu, la solution qui consisterait à séparer les deux premières étapes et la troisième quant à ce problème de la cause du mouvement (une machine pour les deux premières, Dieu pour la troisième), rétablirait la séparation entre survie et résurrection et briserait le modèle. L'absence de tout enjeu éthique, si on la détaillait suffisamment, donnerait lieu à une difficulté comparable. On peut présenter cette difficulté de manière abrégée en remarquant simplement que le corps ressuscité ou bien a toutes les caractéristiques du corps terrestre, et en constitue un duplicata, ou bien diffère de celui-là pour pouvoir recevoir les ré-

compenses et les peines destinées par Dieu aux justes et aux injustes. Dans le cas d'un duplicata, celui que retient J. Hick, la question même de la résurrection se pose, c'est-à-dire la question du but de la résurrection, mais elle n'admet pas de réponse qui puisse dissocier la vie terrestre de la vie céleste. Que vaudrait la résurrection si les corps ressuscités se trouvaient dans des dispositions qui les limitent à des récompenses et à des châtements terrestres ? Penser la résurrection en termes de duplication semble bien écarter les enjeux éthiques de cette notion.

Dans un ouvrage dont la publication précède celle de cet article et qui présente déjà ce modèle, J. Hick répond à certaines de ces objections, mais les précisions qu'il propose gomme, pour une part, l'intérêt du modèle logique. La résurrection est définie comme « la création par Dieu, dans un autre espace, d'une « réplique » psychophysique exacte de la personne décédée »⁴⁶. Les trois épisodes du modèle logique sont ensuite présentés. Le corps humain est réduit à un message qui peut être codé et transmis, ce qui rend possible sa duplication. La question de la cause de la duplication du corps sur Terre, dans un espace homogène, reste en suspens : il s'agit seulement d'un problème logistique, nous dit l'auteur⁴⁷. La suite de l'analyse admet une variation importante des critères de l'identité : dans les deux premiers épisodes, l'identité de John Smith est garantie par des témoins (critère objectif) et par ses propres souvenirs (critère « lockien » subjectif de la conscience). Mais seul le second critère vaut pour la résurrection puisque celle-ci suppose un « autre espace » qui abolit toute continuité avec l'espace de notre monde physique, et donc l'existence même des témoins. Les deux fondements possibles de l'identité personnelle sont-ils aussi facilement interchangeables, sont-ils seulement compatibles alors même que Locke les oppose (tous reconnaissent

⁴⁶ John Hick, *Death and eternal life*, London, Macmillan, 1990 [1985] ; p. 279.

⁴⁷ *Ibid.* ; p. 283 ("questions of practical logistics").

dans le prince qui a hérité du corps du savetier le même savetier, excepté le prince lui-même) ? Le fait de remplacer une continuité substantielle par la continuité de la conscience remet en question la cohérence logique du modèle. La question se pose même de savoir si l'idée de se souvenir de soi dans un monde radicalement coupé de celui-ci a un sens, et si la conscience peut surmonter ce type d'hétérogénéité⁴⁸. On ne conclura pas pour autant de ces difficultés qu'un modèle purement « logique » de la résurrection doit être écarté, mais plutôt que l'appareillage conceptuel que nous proposons ici impose une différenciation des notions de résurrection, d'identité et de survie que ce modèle refuse.

L'opération qui consiste à superposer les notions de résurrection, d'identité et de survie, pour constater qu'elles confèrent des valeurs différenciées à une série de paramètres, suppose pour chacune d'elles continuité et discontinuité. Ce que montre en outre cette superposition, c'est que si l'un des termes est défini par une théorie philosophique donnée, dans les termes d'une stricte continuité, les deux autres termes seront exclus ou bien recevront un traitement partiel seulement. P. Unger adopte une position qui assimile survie et identité, qui les rattache à une continuité stricte du corps :

« Pour que votre survie s'étende du moment présent à un moment futur, il ne doit pas y avoir, entre les deux, un instant où vous n'existez pas⁴⁹ »

⁴⁸ Contre l'objection de Alan Olding ("Resurrection Bodies and Resurrection Worlds", *Mind*, oct. 1970), qui nie que le ressuscité puisse se souvenir de l'existence qui a précédé sa mort, parce qu'elle se situe dans un autre monde, J. Hick fait valoir une capacité bien peu lockienne de rétablir une continuité temporelle par inférence à partir des souvenirs.

⁴⁹ Peter Unger, *Identity, Consciousness and Value* ; New York, Oxford University Press, 1990 ; p. 25.

Que notre survie individuelle suppose une continuité physique recoupe nos intuitions courantes (survivre c'est continuer d'exister en dépit des dangers qui pourraient menacer l'intégrité physique de chacun de nous) et s'oppose à la conception parfitienne de la survie ; mais pourquoi devrait-on confondre survie et identité ? P. Unger rejette l'idée d'une identité qui puisse s'établir indépendamment de la continuité corporelle, et condamne aussi bien les thèses cartésiennes que les thèses lockiennes :

« Chacun de nous survivra aussi longtemps que ses propres données psychologiques de base seront actualisées avec une continuité suffisante dans la matière physique qui le constitue ». ⁵⁰

La continuité physique se trouve réaffirmée avec d'autant plus de force qu'elle conditionne une continuité psychologique et qu'elle n'admet pas d'autre discontinuité que la mort, c'est-à-dire une disparition complète et définitive. Et, de fait, l'introduction de l'ouvrage de P. Unger supprime de manière explicite la possibilité de la résurrection et se donne pour but de convaincre le lecteur que la mort est la fin définitive de son existence⁵¹. On pourra penser qu'une thèse matérialiste est « naturellement » amenée à nier la possibilité de la résurrection. Cela se révèle en partie exact, mais il faut noter la tentative de Peter Van Inwagen de construire une approche « continuiste » de l'identité qui n'abolit pas l'idée d'une résurrection. On retrouve un point de départ en tout point semblable à celui de P. Unger puisque la personne humaine est définie comme l'existence continuée d'un corps et d'un cerveau, ce qui motive le double refus de la conception lockienne de l'identité et des thèses de Parfit concernant la survie :

« Les principes qui préservent l'identité dans le temps des objets matériels, ou d'objets matériels appartenant

⁵⁰ *Ibid.* ; p. 35.

⁵¹ *Ibid.* ; p. 5.

à des catégories diverses, peuvent soulever des problèmes, mais qu'un objet matériel donné survive ou non à une aventure donnée ne semble dépendre d'aucun fait concernant les états psychologiques qui peuvent être inscrits en lui. »⁵²

Si on définit une personne comme un corps humain, non seulement on ne séparera plus les notions de personne et d'homme, comme le fait Locke, mais le problème de l'identité personnelle se trouvera résolu par des paramètres biologiques. Certes, la notion d'identité, dans ces deux ouvrages, reste au premier plan – ce que confirme leur titre – mais elle équivaut à une individuation strictement corporelle et n'admet plus de discontinuité. De manière significative, l'identité des personnes est pensée comme un cas particulier de l'identité des choses. Ou, plus exactement, « une théorie des objets matériels peut être satisfaisante seulement si elle est compatible avec la thèse selon laquelle l'existence des êtres humains persiste dans le temps »⁵³. Il faut comprendre alors que la position matérialiste qu'adopte P. Van Inwagen réclame un accord de nature métaphysique entre le principe d'individuation des objets et le principe d'individuation des personnes. Cet accord suppose une continuité stricte de l'espace et du temps, et maintient que la duplication aboutit à des identités séparées. On retrouve cette même position matérialiste dans un article antérieur⁵⁴, qui débute par une critique de la doctrine thomiste de la résurrection. L'objection s'adresse plus particulièrement à l'idée (que par commodité l'auteur qualifie d'aristotélicienne) qui présente l'homme comme une quantité de matière à laquelle l'âme aurait donné sa forme et que Dieu pourrait recréer. Une telle opération, consistant à recréer un corps, n'aboutirait qu'à fabriquer une copie – et

⁵² Peter Van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality*; Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; p. 159.

⁵³ *Ibid.* ; p. 9.

⁵⁴ Peter Van Inwagen, « The Possibility of Resurrection » in *Philosophy of Religion : An Anthology*, L. Pojman ed. ; p. 389-392.

l'argument contre Thomas d'Aquin prend des accents parfitiens dès lors qu'un même être vivant n'est jamais composé des mêmes atomes de matière et que P. Van Inwagen imagine que les atomes qui constituaient son corps à dix ans pourraient fournir la matière d'un autre corps ressuscité :

« Si la théorie « aristotélicienne » était correcte, cette action suffirait pour la création d'un garçon qui pourrait dire en toute vérité : « Je suis Peter Van Inwagen ». En fait, lui et moi pourrions nous tenir l'un en face de l'autre et chacun pourrait dire à l'autre : « je suis toi ». Mais cela est conceptuellement impossible, et donc la théorie « aristotélicienne » n'est pas correcte. »⁵⁵

Le face à face entre soi-même et un duplicata est un élément des scènes fictives qui définissent la survie dans un corps dupliqué selon Parfit. Et ce que ce type de scène présuppose, c'est-à-dire que soient dissociées identité numérique et survie, P. Van Inwagen le tient pour conceptuellement impossible en raison de la loi leibnizienne d'identité. Ce refus l'amène à situer la possibilité de la résurrection dans le fait que Dieu, contre toute apparence, « préserve nos cadavres », et à forger l'hypothèse suivante : « au moment de la mort de chaque homme, Dieu retire son cadavre et le remplace par un simulacre qui est ce qu'on brûle ou ce qui pourrit. »⁵⁶. Il faut envisager, sur le modèle de la résurrection du Christ (qui, selon P. Van Inwagen, « devint un cadavre mais sans cesser, même dans son humaine nature, d'exister »⁵⁷) que le corps vivant passe du côté de la mort mais sans être détruit. Le paramètre temporel conserve une continuité sans faille, mais le corps se dédouble en un corps sans vie dont l'intégrité physique et l'identité numérique est préservée, d'une part, et en un simulacre voué à la

⁵⁵ *Ibid.* ; p. 391.

⁵⁶ *Ibid.* ; p. 392.

⁵⁷ *Ibid.*

destruction d'autre part, dont l'identité apparente (par ressemblance avec le premier) n'est qu'un leurre. La ressemblance, parfaite, que Parfit associe à la survie devient ici ressemblance grossière et passe du côté de la mort⁵⁸. Une difficulté persiste toutefois, qui tient à l'instant de l'échange de ces deux corps. On pourrait convoquer la notion de la toute-puissance divine pour expliquer que Dieu déplace un corps défunt, et poser la question du laps de temps qui sépare la mort de la résurrection. Augustin fournit le modèle d'une résurrection « immédiate », qui juxtapose l'instant de la mort et celui de la fin des temps, lorsqu'il répond à l'objection selon laquelle si la résurrection suppose la mort elle ne pourra concerner ceux qui vivent encore lors de la venue du Christ. A propos de ceux-là, Augustin dit qu'ils « ne seront vivifiés par l'immortalité que s'ils meurent auparavant, fût-ce pour un espace de temps infime »⁵⁹. Il convient néanmoins de noter que les thèses augustiniennes continuent de postuler une discontinuité temporelle entre le temps humain et la fin des temps, marquée par l'avènement de l'apocalypse, alors que c'est « au jour le jour » (si cela peut être dit de cette façon) que Dieu, selon Van Inwagen, dé-

⁵⁸ On mesure ce qui sépare la notion de simulacre et celle de duplicata, quoiqu'elles renvoient toutes deux à une reproduction ressemblante du corps original. Parfit définit le duplicata par l'idée d'une identité qualitative (mais non pas numérique) qui inclut la vie organique et consciente, alors qu'aucun lien d'identité ne peut être établi entre le simulacre imaginé par P. Van Inwagen et ce corps original. Le simulacre se rapprocherait donc plutôt des *effigies* utilisées pour les rois ou reines à la fin du Moyen Age en Angleterre, qui consistaient en un masque en cire du monarque défunt posé sur un corps factice (pas nécessairement ressemblant) et qui prenait la place du cadavre dans les cérémonies funéraires. Kantorovitch (*Les deux corps du roi*, Paris, 1989) parle d'une *persona ficta*, et en fait le support de l'image sociale et fonctionnelle du corps. P. Van Inwagen semble inverser le schéma (le simulacre est enterré et non pas exposé), mais dans les deux cas, c'est au simulacre qu'est dévolue une fonction sociale, intramondaine.

⁵⁹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XX-xx, *Œuvres complètes* II ; p. 936.

placerait les corps des morts pour les soustraire à la destruction. Mais l'échange présenté par ce dernier suppose un déplacement, celui du corps sans vie qui doit être conservé, et le déplacement ou la création du cadavre-simulacre qui doit prendre sa place. Or le refus de la duplication impose de manière irrévocable que ces déplacements s'appliquent, au moins pour le corps préservé du mort, à une quantité donnée de matière (et non pas à un faisceau d'informations qui permettraient de construire un duplicata du corps). On retrouve, dès lors, un problème identique à celui qui mettait en danger le modèle logique proposé par J. Hick : comment un corps pourrait-il se déplacer d'un espace humain vers un espace divin ? La notion de miracle sera ici de peu d'utilité si ce miracle doit être permanent, affecter tous les corps juste après leur mort et préserver leur intégrité matérielle⁶⁰. La question de la compatibilité des lois physiques et des lois célestes, déjà rencontrée par Malebranche, se reposerait à coup sûr. Une hypothèse intéressante consisterait à faire de la mort l'équivalent naturel d'une machine à dupliquer les corps, ce qui éviterait certaines des apories du déplacement. L'instant de la mort verrait tout corps dupliqué en un simulacre destiné à la pourriture ou à la crémation, et en un corps « léger » comparable à celui du Christ. Mais cela reviendrait à traiter la résurrection comme un phénomène naturel, et à retrouver une physique des corps (gradués du lourd vers le léger) peu acceptable. Enfin, le paradoxe éthique d'une résurrection sans modifica-

⁶⁰ Peter Unger fait débiter son ouvrage par l'examen de deux types imaginaires de cryogénéisation ; dans le premier cas le corps est conservé, et nos intuitions courantes nous suggèrent qu'il survit, dans le second ce corps est détruit et reproduit à l'identique, et dans ce cas on ne peut parler de survie (P. Unger, *Identity, Consciousness and Value* ; p. 2-5). Si la position matérialiste de P. Van Inwagen s'accorde avec ces intuitions, si on peut lui accorder que Dieu dispose de moyens plus efficaces qu'une cryogénéisation, le déplacement du corps reste toujours difficilement concevable si on refuse sa spiritualisation ou sa réduction à un faisceau d'informations.

tion des aptitudes et des dispositions du corps demeure et, *a minima*, suppose une seconde résurrection, pour laquelle, de nouveau, les thèses augustiniennes seraient un précieux recours. On constate donc que les trois notions de départ, sont moins caractérisées par les oppositions entre idéalisme, empirisme, modèle logique et matérialisme, que par la place qu'elles accordent à la discontinuité ou par les variations paramétriques qu'elles acceptent. Bien entendu, cette caractérisation doit être comprise comme un effet de l'étude menée à partir du modèle construit dans la première partie, et non comme une réfutation des oppositions que l'histoire de la philosophie a développées.

Cet article a eu pour objet de superposer, pour ainsi dire, les notions de résurrection, d'identité et de survie, réduites à leur noyau conceptuel, et de montrer qu'elles peuvent être définies par le moyen des valeurs différenciées que chacune attribue à une série commune de paramètres : le temps, l'espace, le corps, l'âme, la mémoire, la conscience. Tout aussi importante apparaît l'idée selon laquelle ces trois notions, du moins dans cette construction en « triptyque », ne peuvent penser la continuité de la résurrection, de l'identité, de la survie, qu'en laissant une place primordiale à la discontinuité ; et les valeurs qui sont affectées aux paramètres déterminants expriment cet équilibre fragile entre continuité et discontinuité. Les analyses de P. Unger et P. Van Inwagen ont montré que la recherche d'une continuité sans faille devait conduire à des difficultés et à des sacrifices théoriques. En revanche, les variations que chacune des définitions conceptuelles admet, illustrées par les thèses de Malebranche, renvoient à une « plasticité » de chacune des notions qui ne se présentent donc ni comme une thèse rigide ni comme une définition univoque qui développerait un critère unique et déterminant.

Les applications de ce que nous avons appelé un « appareillage conceptuel » sont davantage étendues que l'aperçu

qu'en donne un simple article. Un développement plus systématique de ces applications permettrait notamment d'éviter un « effet de sens » qui découle du choix des textes convoqués ici, qui a vu les débats se recentrer autour de la question du déplacement des corps, autant vivants que morts ou ressuscités. Il aurait suffi, en effet, d'un choix différent pour qu'un autre paramètre, celui de la mémoire, par exemple, vienne au premier plan. C'est sur l'impossibilité que les ressuscités se trompent, par effet d'amnésie ou de paramnésie, sur leurs actions, que Leibniz établit son refus des conséquences de la conception lockienne de l'identité personnelle :

« On pourrait former une fiction, peu convenable à la vérité, mais possible au moins, qui serait qu'un homme au jour du jugement crût avoir été méchant, et que le même parût vrai à tous les autres esprits créés, qui fussent à portée pour en juger, sans que la vérité y fût : osera-t-on dire que le suprême et juste juge, qui saurait seul le contraire, pourrait damner cette personne et juger contre ce qu'il sait ? »⁶¹

La continuité de la conscience, qui s'étend sur des souvenirs discontinus, qui doit composer avec l'oubli ou avec des souvenirs factices, rencontre ici l'objection de la vérité et de la responsabilité qui, elles, ne peuvent être fractionnées, et n'admettent pas que leur véritable objet échappe à l'intelligence divine. A partir de cette objection, deux voies s'ouvrent, qui tirent plus particulièrement profit de la confrontation des schèmes de la résurrection, de l'identité et de la survie. La première consiste en un refus des thèses lockiennes de l'identité personnelle fondé sur la loi leibnizienne de l'identité. L'ouvrage de D. Wiggins, *Sameness and Substance renewed*, forge une définition de l'homme qui s'appuie essentiellement sur les lois de l'identité, avant de prendre en compte le fait que « nous faisons l'expérience de nous-mêmes comme sujets cons-

⁶¹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxvii, 22 ; Paris, Garnier-Flammarion, 1966 ; p. 207-208.

cients »⁶². Cela conduit l'auteur à prendre en compte le fait d'une mémoire empirique qui joue un rôle important dans l'interprétation de nos propres actions, mais dont il faut limiter la portée :

« Mais cette découverte (j'insiste sur ce point) n'implique pas que la mémoire empirique [*experiential memory*] affectera les conditions nécessaires ou suffisantes de la survie des personnes, ni qu'elle doive jouer le moindre rôle dans le jugement qui fixe les conditions suffisantes de la survie. »⁶³

Comme Peter Unger, D. Wiggins refuse le modèle parfitien de la survie, et la clause de la duplication, mais il oriente la discussion vers l'examen de la thèse selon laquelle un double de moi-même pourrait se souvenir de l'une de mes propres expériences, et se l'attribuer⁶⁴. Il s'agit de réfuter cette thèse et de prouver, contre Parfit, qu'une mémoire véritable implique l'identité d'un être vivant unique. La seconde voie est suivie par Lynne Baker qui définit la personne comme un point de vue qui s'exprime à la première personne, et qui tente d'appliquer cette variante des thèses de Locke à la doctrine de la résurrection⁶⁵. La différence essentielle avec Locke tient à ce que le paramètre de la mémoire n'intervient plus de manière essentielle dans l'identité des personnes. Le gain théorique est, bien entendu, considérable : les objections qui découlent de la discontinuité de la mémoire (oubli, paramnésie, etc.) sont écartées. La duplication devient un processus complètement

⁶² David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; p. 195.

⁶³ *Ibid.* ; p. 199.

⁶⁴ Cf. la présentation de la notion de quasi-mémoire reprise de Parfit, et les objections de D. Wiggins, p. 213-217. Pour un débat plus large autour de cette notion, cf. les ouvrages de S. Shoemaker.

⁶⁵ Lynne Baker, « Material Persons and the Doctrine of Resurrection », *Faith and Philosophy*, 18 (2001) ; p. 151-167.

indépendant de l'identité parce que mon duplicata peut se souvenir de mes propres expériences (dans une quasi-mémoire) sans que son point de vue énoncé à la première personne se confonde avec le mien : on comptera autant de personnes que de points de vue. Enfin, L. Baker montre en quoi cette définition de l'identité s'avère compatible avec la résurrection : si la relation entre une personne et son corps biologique, humain, est une relation « de constitution » et non pas d'identité (mon corps me constitue mais je ne suis pas identique à lui), cette relation est contingente et la résurrection pourra la modifier sans que je cesse d'être la même personne. Mais dissocier, dans cette variante lockienne, la conscience et la mémoire repose le problème de la responsabilité. Parmi plusieurs personnes ressuscitées, concède l'auteur, qui peuvent être autant de duplicata de moi-même, « Je sais que j'existe, et que je suis celle-ci ; quant à savoir laquelle est Lynne Baker, c'est une autre question »⁶⁶. Mais la personne ressuscitée sera-t-elle jugée sans qu'elle sache quelle personne humaine elle a été ?

Quoi qu'ils mettent en jeu les trois notions étudiées, les deux paramètres de la continuité du corps dans l'espace et de la mémoire modifient la teneur des discussions qui visent à les définir. Tout paramètre, dans la série de ceux qui constituent les notions de résurrection, d'identité et de survie, peut-il focaliser un débat philosophique dans lequel ces trois notions seront impliquées ? On peut supposer que c'est bien le cas, mais seul un développement systématique de ces paramètres permettrait de le vérifier. Plus généralement, on pourrait se proposer également de faire varier le corpus de textes qui sert de base à la définition des trois notions. Si l'on remplaçait la conception thomiste de la résurrection par une conception augustinienne, si on l'associait à une définition de l'identité narrative empruntée à P. Ricoeur, cela écarterait-il des débats la notion de survie ? Le spectre des variations

⁶⁶ *Ibid.*

s'élargit ici considérablement, et renvoie à une étude manifestement plus ample et plus ambitieuse.