

il en est de même par rapport aux substances qui sont éloignées par le temps. Ce à quoi la *conscience* de cette présente chose pensante se peut joindre, fait la même *personne* et le même *soi* avec elle, et non avec aucune autre chose ; et ainsi il reconnaît et s'attribue à lui-même toutes les actions de cette chose comme des actions qui lui sont propres, autant que cette *conscience* s'étend, et pas plus loin, comme l'apercevront tous ceux qui y feront quelque réflexion.

§ 18. *Ce qui est l'objet des récompenses et des châtements.* — C'est sur cette *identité personnelle* qu'est fondé tout le droit et toute la justice des peines et des récompenses, du bonheur et de la misère ; puisque c'est sur cela que chacun est intéressé pour *lui-même*, sans se mettre en peine de ce qui arrive d'aucune substance qui n'a aucune liaison avec cette *conscience*, ou qui n'y a point de part. Car comme il paraît nettement dans l'exemple que je viens de proposer, si la *conscience* suivait le petit doigt, lorsqu'il vient à être coupé, le même *soi* qui hier était intéressé pour tout le corps, comme faisant partie de *lui-même*, ne pourrait que regarder les actions qui furent faites hier, comme des actions qui lui appartiennent présentement. Et cependant, si le même corps continuait de vivre et d'avoir, immédiatement après la séparation du petit doigt, sa *conscience* particulière à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, le *soi* attaché au petit doigt n'aurait garde d'y prendre aucun intérêt comme à une partie de *lui-même*, il ne pourrait avouer aucune de ses actions, et l'on ne pourrait non plus lui en imputer aucune.

§ 19. Nous pouvons voir par là en quoi consiste l'*identité personnelle* ; et qu'elle ne consiste pas dans l'identité de substance, mais, comme je l'ai déjà dit, dans l'identité de *conscience* : de sorte que si Socrate et le présent roi du Mongol¹ participent à cette dernière identité, Socrate et le roi du Mongol sont une même personne. Que si le même Socrate veillant et dormant ne participe pas à une seule et

1. Locke, dans son texte, ne parle pas du roi du Mongol comme la traduction de P. Coste le laisse croire, mais du maire de Queenborough [note de l'auteur].

même *conscience*, Socrate veillant et dormant n'est pas la même personne. Et il n'y aurait pas plus de justice à punir Socrate veillant pour ce qu'aurait pensé Socrate dormant, et dont Socrate veillant n'aurait jamais eu aucun sentiment, qu'à punir un jumeau pour ce qu'aurait fait son frère et dont il n'aurait aucun sentiment, parce que leur extérieur serait si semblable qu'on ne pourrait les distinguer l'un de l'autre ; car on a vu de tels jumeaux.

XXIII

BUTLER

DE L'IDENTITÉ PERSONNELLE

Butler, premier appendice de *The Analogy of Religion*, édité pour la première fois en 1736, également in *Personal Identity*, édité par J. Perry, University of California Press, 1975, p. 99-105 (trad. de l'extrait par S. Ferret et J. Vannier).

Ce texte publié pour la première fois en 1736 et malheureusement peu connu en France est remarquable à au moins deux titres. D'abord Butler (1692-1752) y opère comme Descartes une fracture ontologique radicale entre les choses et les personnes. Pour ce faire, il recourt — toujours comme Descartes (texte n° 13) — à l'extraordinaire théorie de l'invariance, n'hésitant pas à assimiler l'identité à la permanence compositionnelle ; d'où la fameuse distinction entre l'identité au sens strict et philosophique (qui correspond à cette théorie) et l'identité au sens large et populaire (qui correspond au sens commun — « tous les êtres, de l'aveu de tous, conti-

nent à être les mêmes, pendant la totalité de leur existence »). C'est ainsi qu'un légume ou un arbre, à l'image du fleuve d'Héraclite, n'est jamais identique dans le sens strict à lui-même puisqu'il subit un incessant changement de composition matérielle. Ensuite, et concernant le problème de l'identité personnelle, il souligne que la thèse de Locke de continuité de mémoire — la grande référence dans le monde anglo-saxon de l'époque — est purement et simplement circulaire : « Or, ce que l'on devrait réellement penser comme allant de soi, c'est que la conscience de l'identité personnelle présuppose et, par conséquent, ne peut pas constituer

l'identité personnelle, pas plus que la connaissance, dans n'importe quel autre cas, ne peut constituer la vérité qui est ce qu'elle présuppose. » Ce n'est pas parce que Locke a conscience d'avoir vécu telles ou telles expériences passées qu'il est identique à lui-même mais, tout au contraire, c'est parce que Locke est identique à lui-même à travers le temps qu'il peut éventuellement s'attribuer à lui-même certaines expériences passées. Si la théorie butlérienne de l'identité des végétaux est hautement contestable puisqu'elle nie *de facto* la compatibilité de l'identité et du changement et qu'elle semble à cet égard très proche de la thèse de Hume (qui, pour sa part, n'a pas hésité à appliquer sa conception de la fiction de l'identité aux personnes elles-mêmes, comme en témoigne un passage célèbre et souvent cité où il prétend ne rien trouver en lui-même qui ressemble de près ou de loin à un moi, oubliant toutefois de préciser au passage que c'est bien lui, le même – qui d'autre ? – qui se cherchait), il n'en va pas

La question de savoir si nous vivrons dans une vie future est la plus importante que nous puissions poser et c'est aussi la plus intelligible que nous puissions formuler. Cependant, des questions troublantes ont été posées concernant la signification de cette identité, ou même identité personnelle, qui est contenue dans la notion de notre vie présente et future, ou, plus généralement, dans deux moments successifs quelconques. Et la solution de ces difficultés s'est avérée plus

ainsi de sa critique de Locke qui constitue une attaque frontale sans doute décisive contre la thèse lockéenne qui fonde l'identité personnelle sur la mémoire. Cet argument a connu une portée considérable dans les discussions sur ce thème. Il est toujours considéré comme valide par la plupart des théoriciens contemporains qui se sont récemment efforcés de lever la circularité de la théorie lockéenne en forgeant le concept de *quasi*-mémoire dû à Sydney Shoemaker, concept qui ne présuppose pas l'identité personnelle et que Derek Parfit reprendra à son compte. Pour présenter succinctement ce concept, nous pouvons dire que je me souviens d'une expérience si 1) j'ai une croyance concernant une expérience passée qui semble être en elle-même comme une croyance fondée sur la mémoire, 2) quelqu'un a eu une expérience de ce genre, 3) ma croyance dépend de cette expérience de la même façon (quelle qu'elle soit) qu'un souvenir d'une expérience dépend de celle-ci.

étrange que ces difficultés elles-mêmes. Car certains ont expliqué l'identité personnelle de manière à faire perdre à l'interrogation concernant une vie future toute espèce d'importance pour nous, les personnes qui formulent cette interrogation. Et bien que peu d'hommes puissent être induits en erreur par des subtilités de ce genre, il peut sembler à propos de s'y arrêter un instant.

La réponse à la question de savoir en quoi consiste l'identité personnelle devrait être la même que la réponse à la question de savoir en quoi consiste la similitude ou l'égalité et toutes les tentatives de définition n'aboutiraient qu'à rendre l'idée plus embarrassante. Appréhender cette idée ne soulève aucune difficulté pour autant. Car de la même manière que si deux triangles viennent à être comparés ou examinés ensemble se présente à l'esprit l'idée de similitude, et qu'en présence de deux fois deux et de quatre se présente l'idée d'égalité, si l'on compare la conscience de son moi ou de sa propre existence à deux moments quelconques, se présente immédiatement à l'esprit l'idée d'identité personnelle. Et de la même manière que les deux premières comparaisons ne fournissent pas seulement l'idée de similitude et d'égalité mais nous montrent aussi que deux triangles sont semblables et que deux fois deux et quatre sont égaux, la dernière comparaison ne nous fournit pas seulement l'idée d'identité personnelle, mais elle nous montre encore l'identité de nous-mêmes à ces deux moments, par exemple le présent et un moment immédiatement antérieur ou le présent et un moment du passé distant d'un mois, d'une année ou de vingt ans. En d'autres termes, en réfléchissant sur ce qui est moi maintenant, et sur ce qui était moi il y a vingt ans, je constate qu'ils n'étaient pas deux, mais un seul et même moi.

Bien que la conscience de ce qui est passé nous assure ainsi effectivement de notre propre identité personnelle, dire qu'elle constitue l'identité personnelle, ou qu'elle est nécessaire pour que nous soyons les mêmes personnes, revient à dire qu'une personne n'a existé que pendant les moments dont elle se souvient et n'a effectué que les actions

dont elle se souvient ; et, en vérité, qu'elle n'a d'autre passé que celui sur lequel porte sa réflexion. Or, ce que l'on devrait réellement penser comme allant de soi, c'est que la conscience de l'identité personnelle présuppose et, par conséquent, ne peut pas constituer l'identité personnelle, pas plus que la connaissance, dans n'importe quel autre cas, ne peut constituer la vérité qui est ce qu'elle présuppose.

Cette incroyable erreur a peut-être pu provenir du fait qu'être doué de conscience est inséparable de l'idée de personne ou d'être intelligent. Car une manière inexacte d'exprimer ce fait pourrait être la suivante : la conscience constitue la personnalité ; et de là, on pourrait conclure qu'elle constitue l'identité personnelle. Mais bien que la conscience présente de ce que nous faisons et sentons au moment présent soit nécessaire pour que nous soyons les personnes que nous sommes maintenant, la conscience présente d'actions ou de sensations passées n'est pas nécessaire pour que nous soyons les personnes qui ont effectué ces actions ou ont eu ces sensations.

L'interrogation sur ce qui fait que des végétaux sont les mêmes selon l'acception commune du mot ne semble avoir aucune relation avec celle concernant l'identité personnelle. En effet, le mot *même* lorsqu'il est appliqué aux végétaux et aux personnes n'est pas seulement appliqué à des sujets différents, il est également utilisé dans des sens différents. Car lorsqu'un homme affirme d'un arbre qui est demeuré à la même place depuis cinquante ans qu'il est le même, il veut seulement dire le même eu égard au code de la propriété et à tous les usages habituels, et non pas que l'arbre est toujours demeuré le même tout ce temps-là, au sens strictement philosophique de ce mot, puisqu'il ne sait pas si une seule des particules de l'arbre actuel est la même qu'une seule des particules de l'arbre qui se trouvait à la même place il y a cinquante ans. Et s'ils n'ont pas une seule particule de matière commune, ils ne peuvent pas être le même arbre au sens proprement philosophique du mot *même*. Car il y a évidemment une contradiction dans les termes à dire qu'ils sont le même, lorsqu'aucune partie de leur substance

et aucune propriété n'est la même ; aucune partie de leur substance d'après l'hypothèse, aucune de leurs propriétés parce qu'il est admis qu'une même propriété ne peut être transférée d'une substance à une autre. Et par conséquent, lorsque nous disons que l'identité ou *mêmeté* d'une plante consiste dans la continuation de la même vie communiquée sous la même organisation à un certain nombre de particules de matière, qu'elles soient ou non les mêmes, le mot *même*, lorsqu'il est appliqué à la vie et à l'organisation ne peut absolument pas être compris comme signifiant ce qu'il signifie dans la présente phrase elle-même lorsqu'on l'applique à la matière. Ainsi, dans le sens large et populaire, la vie, l'organisation et la plante sont justement dits être les mêmes en dépit du changement perpétuel des parties. Mais selon la manière stricte et philosophique de parler, aucun homme, aucun être, aucun mode d'être, ni quoi que ce soit, ne peut être le même que quelque chose avec laquelle il ne possède rien en commun. Maintenant la *mêmeté* est utilisée dans ce dernier sens lorsqu'elle est appliquée aux personnes. L'identité des personnes, par conséquent, ne peut subsister quand il y a diversité de substance.

Ce qui est ici considéré et, comme je le pense, déterminé de façon convaincante a été proposé par M. Locke en ces termes : « *Est-ce qu'il (i.e. le même moi ou la même personne) est la même substance identique ?* » Et il a suggéré une bien meilleure réponse à cette question que celle qu'il donne formellement. Car il définit une personne comme *un être pensant et intelligent* et l'identité personnelle comme *la mêmeté d'un être rationnel*¹. La question est alors de savoir si le même être rationnel est la même substance ; ce qui ne nécessite aucune réponse, parce que l'être et la substance désignent ici la même idée. Il est dit que le fondement du doute concernant la question de savoir si la même personne est la même substance est celui-ci : la conscience de notre propre existence à un jeune âge et à un âge avancé, ou à deux moments successifs et non disjoints, n'est pas *la même*

1. Texte n° 22 [note de l'auteur].

*action individuelle*¹ (i.e. n'est pas la même conscience, mais différentes consciences successives). Mais il est étrange que cela ait donné lieu à tant de perplexités. Car il est sûrement concevable qu'une personne puisse avoir la capacité de savoir avec certitude que tel objet ou tel arbre est maintenant le même que celui qu'elle a considéré attentivement auparavant. Cependant, dans ce cas où, par supposition, l'objet est perçu comme étant le même, la perception que l'on en a à deux moments quelconques ne peut pas être une seule et même perception. Et ainsi, bien que les consciences successives que nous avons de notre propre existence ne soient pas les mêmes, elles sont les consciences d'une seule et même chose ou d'un seul et même objet ; de la même personne, du même moi ou agent vivant. La personne, de l'existence de laquelle nous avons maintenant conscience et avions conscience il y a une heure ou un an, se révèle comme étant non pas deux personnes mais une seule et même personne ; elle est par conséquent une et la même.

Les observations de M. Locke à ce sujet apparaissent hâtives et il semble professer son insatisfaction vis-à-vis des suppositions qu'il a lui-même énoncées à ce propos². Mais certaines de ces observations hâtives ont été développées jusqu'à des conclusions étranges par d'autres, dont la pensée, une fois que l'on est remonté à sa source et qu'on l'a examinée à fond, se ramène, je pense, à ceci : « Que la personnalité n'est pas une chose permanente mais éphémère : qu'elle vit et qu'elle meurt, commence et se termine continuellement ; que personne ne peut jamais demeurer une seule et même personne à la fois en deux moments, pas plus que deux moments successifs ne peuvent être un seul et même moment ; que notre substance est véritablement sans cesse en train de changer ; mais que cela soit ainsi ou non est, semble-t-il, hors de propos, puisque ce n'est pas la substance mais la conscience seule qui constitue la personnalité.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

Que la conscience, étant successive, ne peut être la même à deux moments quelconques et qu'il en va de même par conséquent de la personnalité qu'elle constitue. » Et de ceci, il doit s'ensuivre qu'il serait fallacieux à propos de nous-mêmes d'imputer à nos moi présents n'importe quelle chose que nous avons faite, ou d'imaginer nos moi présents comme intéressés par quoi que ce soit qui nous est arrivé hier ou qui nous arrivera demain ; puisque notre moi présent n'est pas en réalité le même que le moi d'hier, mais un autre moi ou personne semblable, que l'on prend à tort pour lui ; et à ce moi un autre succédera demain. Comme je le dis, cette conséquence doit s'ensuivre : car si le moi ou la personne d'aujourd'hui et celle de demain ne sont pas les mêmes, mais sont seulement des personnes semblables, la personne d'aujourd'hui n'est réellement pas plus concernée par ce qui arrivera à la personne de demain que par ce qui arrivera à n'importe quelle autre personne.

On pourrait penser que ce qui précède n'est pas une juste représentation de l'opinion dont nous sommes en train de parler ; parce que ceux qui la soutiennent admettent qu'une personne est la même aussi loin que peuvent remonter ses souvenirs. Et, effectivement, ils se servent des mots *identité* et *même* personne. Et le langage ne permet pas d'ailleurs qu'on se débarrasse de ces mots, car si on les mettait au rancart, il leur serait nécessairement substitué je ne sais quelles périphrases ridicules. Mais ils ne peuvent pas, de façon cohérente avec eux-mêmes, vouloir dire que la personne est réellement la même. Car il va de soi que la personnalité ne peut pas être réellement la même, si, comme ils l'assertent expressément, ce en quoi elle consiste n'est pas le même. Il apparaît donc que ce qu'ils veulent dire n'est pas que la personne est *réellement* la même – puisqu'ils ne pourraient le dire en restant cohérents avec eux-mêmes –, mais seulement qu'elle est la même dans un sens fictif : dans ce sens-là seulement, et cela ils l'affirment effectivement, un nombre indéfini de personnes peuvent être la même personne. La simple mise à plat de cette pensée semble en être la meilleure réfuta-

tion. Cependant, et comme on y insiste beaucoup, je vais ajouter les remarques suivantes :

Premièrement. Cette pensée est en contradiction absolue avec cette conviction certaine qui, nécessairement, et à tout moment, se manifeste en nous lorsque nous concentrons nos pensées sur nous-mêmes, lorsque nous réfléchissons sur les choses passées et que nous tournons nos regards avec attention vers l'avenir. Toute idée concernant un éventuel changement quotidien de cet agent vivant que chaque homme appelle lui-même en un autre, ou concernant n'importe quel changement de ce type durant le cours de toute notre vie terrestre, est tout à fait contredite par notre sens naturel des choses. Il n'est pas non plus possible pour une personne en possession de toute sa raison de modifier son comportement, en ce qui concerne sa santé ou ses affaires, sur la seule base du soupçon que, même si elle vit demain, elle ne sera pas la même personne qu'aujourd'hui. Et cependant, si l'on convient qu'il est raisonnable d'agir, en ce qui concerne une vie future, en se basant sur l'idée que la personnalité est une chose éphémère, il est raisonnable d'agir sur les mêmes bases en ce qui concerne la vie présente. Sur ce point, nous avons ainsi une pensée applicable de façon égale aussi bien à la religion qu'à nos intérêts temporels ; et chacun en voit l'absurdité indicible dans ce dernier cas. Par conséquent, si quelqu'un peut s'enticher de cette pensée dans le premier cas [*i.e.* dans celui des spéculations sur une vie future], cela ne peut être dû qu'à une mauvaise foi intérieure et à une corruption secrète du cœur.

Deuxièmement. Ce n'est pas une idée ou une notion abstraite ou une qualité, mais seulement un être, qui est capable de vivre et d'agir, d'être heureux ou misérable. Maintenant, *tous les êtres, de l'aveu de tous, continuent à être les mêmes, pendant la totalité de leur existence.* Considérons alors un être vivant existant actuellement et ayant existé depuis un temps quelconque : cet être vivant a dû vivre ce qu'il a fait, ce dont il a souffert et ce dont il a joui antérieurement (je dis cet être vivant, et non pas un autre), tout aussi réellement qu'il vit ce qu'il fait, ce dont il souffre et ce dont il

jouit dans l'instant présent. Toutes ces actions successives, ces plaisirs, ces souffrances sont les actions, les plaisirs et les souffrances du même être vivant. Et c'est bien là ce qu'elles sont, indépendamment de toute considération concernant ses souvenirs et ses oublis : car les souvenirs ou les oublis ne peuvent pas altérer la vérité de ces faits passés. Et si l'on suppose que cet être est doué de pouvoirs limités de connaissance et de mémoire, il n'est pas plus difficile de concevoir qu'il possède la capacité de se connaître lui-même comme étant le même être vivant qu'il était, il y a quelque temps, de se souvenir d'un certain nombre de ses actions, souffrances et plaisirs, et d'oublier les autres, que de concevoir qu'il connaît, se remémore ou a oublié n'importe quoi d'autre.

Troisièmement. Toute personne est consciente qu'elle est maintenant la même personne ou le même moi qu'elle était, aussi loin que peut remonter sa mémoire, puisque lorsqu'une personne quelconque réfléchit à une de ses propres actions passées, elle est juste aussi certaine de la personne qui effectua cette action, à savoir elle-même – la personne qui réfléchit maintenant à son propos – qu'elle est certaine de l'accomplissement même de cette action. Très souvent, l'assurance absolue qu'a une personne de l'accomplissement passé d'une action provient entièrement de la conscience qu'elle a de l'avoir elle-même accomplie. Et cette personne ou ce moi doit être soit une substance, soit la propriété de quelque substance. Si la personne est une substance, alors la conscience qu'elle a d'être la même personne est la conscience d'être la même substance. Si la personne est la propriété d'une substance, alors la conscience qu'elle a d'être la même propriété est une preuve tout aussi certaine de ce que sa substance demeure la même que le serait la conscience d'être la même substance ; puisque la même propriété ne peut être transférée d'une substance à une autre.

Mais bien que nous soyons ainsi certains que nous sommes les mêmes agents, êtres vivants ou substances, que nous étions aussi loin que peut remonter notre mémoire, il est maintenant demandé si nous pouvons être trompés dans

cette certitude. Et l'on peut poser cette question à l'issue de toute démonstration quelle qu'elle soit, parce qu'il s'agit d'une question concernant la vérité de la perception par la mémoire. Celui qui peut douter que la perception par la mémoire soit fiable dans ce cas peut également douter que la perception par déduction et raisonnement qui inclut aussi la mémoire, et même que la perception intuitive le soient. En ce point, nous ne pouvons donc aller plus loin. Il serait ridicule, en effet, de chercher à prouver la vérité de ces perceptions dont la vérité ne peut être prouvée autrement que par le biais d'autres perceptions qui sont exactement du même genre et dont nous avons, conséquemment, les mêmes raisons de douter ; ou encore de chercher à prouver la vérité de nos facultés, cette vérité ne pouvant être autrement prouvée qu'en usant de ces mêmes facultés suspectes.

XXIV

REID

DE L'IDENTITÉ

Reid, chapitres 4 et 6 de « Of Memory », le premier essai de *Essays on the intellectual Powers of Man*, édité pour la première fois en 1785, également in *Personal Identity*, édité par J. Perry, University of California Press, 1975, p. 108-112 et p. 113-115

(trad. de l'extrait par S. Ferret et J. Vannier).

Ce texte de 1785 est très proche, dans l'esprit comme dans la lettre, du texte de Butler. Thomas Reid (1710-1796) y propose un embryon de théorie de l'identité des objets et, surtout, il développe une critique féroce de la thèse lockéenne de continuité de mémoire. Pour le premier point, Reid défend l'opinion selon laquelle l'identité est la relation

entre un objet à un moment de son existence et un objet à un autre moment : « Je considère l'identité, en général, comme étant une relation entre une chose dont on sait qu'elle existe à un moment, et une chose dont on sait qu'elle a existé à un autre moment. » Reid a une claire conscience de la circularité de cette affirmation comprise de fa-

çon épistémique (relative à notre connaissance) plutôt que métaphysique (relative aux faits) – comment *savoir* que deux occurrences ou segments temporels d'objets appartiennent à la carrière d'un seul et même objet sans recourir à l'identité ? – et considère, selon une opinion déjà très répandue, que l'identité est indéfinissable : « Si vous me demandez une définition de l'identité, j'admets que je ne pourrais en donner aucune. Il s'agit d'une notion trop simple pour admettre une définition logique. » Par ailleurs, il s'accorde avec Locke sur le principe métaphysique d'ininteruptabilité selon lequel une même chose ne peut avoir deux commencements d'existence et avec Butler sur la distinction entre l'identité stricte et philosophique et l'identité au sens large et populaire. Pour lui, comme pour Butler, et tant d'autres philosophes à l'ombre tutélaire de Descartes, il y a, d'un côté, l'identité flottante des corps qui est foncièrement d'ordre linguistique ou conventionnel – ce sont les noms nécessairement en nombre limité que nous donnons aux objets qui les cimentent en individus – et, de l'autre, l'identité des personnes qui est la seule identité parfaite : « L'identité n'a pas de nature arrêtée lorsqu'elle est appliquée aux corps et, très souvent, les questions relatives à l'identité des corps sont des questions de mots. Mais l'identité, lorsqu'elle est appli-

quée aux personnes, n'est en aucun cas ambiguë, et n'admet aucun degré, ni en plus ni en moins. »

Quant au deuxième point, Reid reprend de façon cinglante la critique butlerienne de Locke selon laquelle l'auteur de l'*Essay* aurait mis la charrue de la mémoire avant les bœufs de l'identité : « dire que le souvenir ou la conscience que j'ai d'avoir accompli une certaine chose est ce qui fait que je suis la personne qui a effectué la chose en question est, selon moi, une absurdité trop grossière pour être ne serait-ce qu'envisagée par quiconque y prête attention ; car cela revient à accorder à la mémoire ou conscience l'étrange pouvoir magique de produire son objet, alors même que cet objet doit avoir existé avant la mémoire ou la conscience qui l'a produit ». Reid met l'accent sur un point crucial : une chose est de *savoir x*, une autre est d'*être x* ou de *coïncider avec x*. La mémoire est de l'ordre du savoir, elle est un indice ou symptôme de l'identité personnelle, nullement un critère (si je me souviens en première personne d'une action, considère-t-on généralement, c'est *moi* qui ai effectué cette action, mais cette approche est circulaire, car soutenir que je me souviens avoir accompli une action n'est pas autre chose que de soutenir que je me souviens d'une personne identique à moi qui a effectué cette action). Plus encore : notre existence ne coïn-

cide nullement avec notre mémoire (nous ne nous souvenons pas de tous les moments de notre vie, nous dormons, nous pouvons avoir des trous de mémoire, nous existions à une époque antérieure à celle à laquelle remonte notre premier souvenir, etc.). Enfin, c'est à travers le fameux paradoxe du « brave officier » que le texte de Reid mérite d'être médité. Reid imagine une situation dans laquelle un général se souvient d'avoir accompli une action d'éclat lorsqu'il était officier et ne se souvient plus d'avoir été fouetté étant enfant, souvenir qu'il possédait encore lorsqu'il était officier, de sorte qu'il serait

vrai à la fois que le général est la même personne que l'officier, que l'officier est la même personne que l'enfant, mais que le général n'est pas la même personne que l'enfant, ce qui est absurde d'après la transitivité de l'identité : « D'où il s'ensuit que le général est et n'est pas, dans le même temps, la même personne que celui qui fut fouetté à l'école. » Notons, pour finir, que ce paradoxe peut être surmonté en recourant à la notion d'ancestralité (Perry, 1975, p. 12-20) et que la théorie de Locke peut être refondue de façon à la rendre cohérente, au moins sur ce point (Ferret, 1993, p. 59-60).

Chapitre IV

[...]

Je considère l'identité, en général, comme étant une relation entre une chose dont on sait qu'elle existe à un moment, et une chose dont on sait qu'elle a existé à un autre moment. Chaque homme sensé comprendra parfaitement le sens de votre question si vous demandez si elles sont une seule et même chose, ou deux choses différentes. D'où nous pouvons inférer avec certitude que chaque homme sensé possède une notion claire et distincte de l'identité.

Si vous me demandez une définition de l'identité, j'admets que je ne peux en donner aucune. Il s'agit d'une notion trop simple pour admettre une définition logique : je peux dire qu'il s'agit d'une relation, mais je ne peux trouver les mots pour exprimer la différence spécifique qui la distingue d'autres relations, et cela, bien que je ne coure pas le risque de la confondre avec aucune autre. Je peux dire que la diversité est la relation contraire, et que la similitude et la dissimilitude sont un autre couple de relations contraires, que

chaque homme distingue aisément de l'identité et de la diversité.

Je vois qu'évidemment l'identité suppose une durée ininterrompue d'existence. Ce qui a cessé d'exister ne peut être la même chose que ce qui commence à exister plus tard, car cela reviendrait à supposer qu'un être existe après avoir cessé d'exister et qu'il possède une existence avant d'avoir commencé à exister, ce qui est une contradiction manifeste. Conséquemment, l'identité implique nécessairement une existence continue ininterrompue.

De là, nous pouvons inférer que la notion d'identité, entendue dans son sens propre, n'est pas applicable à nos douleurs, à nos plaisirs, à nos pensées, pas plus qu'aux autres opérations de notre esprit. Bien qu'elles puissent être *semblables* en genre et degré, et avoir les mêmes causes, la douleur ressentie ce jour n'est pas la même douleur individuelle que celle que j'ai ressentie hier. La même chose peut être dite de chaque sensation ainsi que de toutes les opérations de l'esprit. Elles sont toutes successives par nature, comme le temps lui-même, deux moments ne pouvant être un seul et même moment.

Il en va différemment des parties de l'espace absolu. Elles sont, ont été et seront toujours les mêmes. Je pense que jusqu'ici nous avons procédé à partir d'une base claire en fixant la notion d'identité en général.

Il est peut-être plus difficile de savoir avec précision ce que personnalité signifie ; mais cela n'est pas nécessaire pour ce qui nous occupe. Il suffit pour notre propos d'observer que tous les hommes pensent que leur personnalité a son siège dans quelque chose qui ne peut être ni divisé ni constitué de parties.

Une partie de personne est une absurdité évidente. Lorsqu'un homme perd ses biens, sa santé, sa force, il est encore la même personne et n'a rien perdu de sa personnalité. S'il a une jambe ou un bras coupés, il est la même personne qu'il était avant. Le membre amputé n'est pas une partie de sa personne, sinon cette partie aurait droit à une partie de ses biens et serait responsable d'une partie de ses engagements :

elle serait habilitée à partager son mérite et son démérite, ce qui est manifestement absurde. Une personne est quelque chose d'indivisible, ce que Leibniz appelle une *monade*.

Conséquemment, mon identité personnelle implique l'existence continue de cette chose indivisible que j'appelle *moi-même*. Quel que puisse être ce moi, il est quelque chose qui pense, qui délibère, qui décide, qui agit et qui souffre. Je ne suis pas une pensée, je ne suis pas une action, je ne suis pas une sensation ; je suis quelque chose qui pense, qui agit et qui souffre. Mes pensées, actions et sensations changent à chaque moment ; elles ont une existence qui n'est pas continue mais successive ; mais ce *moi* ou ce *je*, à qui elles appartiennent, est quant à lui permanent et entretient la même relation avec toutes ces pensées, actions et sensations successives que j'appelle miennes.

Telles sont les notions que j'ai de mon identité personnelle. Mais peut-être sera-t-il objecté que tout ceci n'est qu'une chimère dépourvue de réalité. Comment pouvez-vous savoir – quelle indice évident possédez-vous – qu'il existe un tel moi permanent qui puisse faire valoir ses droits sur toutes les pensées, actions et sensations que vous appelez vôtres ?

À ceci, je réponds que le seul indice approprié que j'en ai est le souvenir. Je me souviens qu'il y a vingt ans je discutais avec une certaine personne, je me souviens de plusieurs choses qui se sont produites au cours de la conversation : ma mémoire témoigne non seulement que cette action a été faite, mais encore qu'elle a été faite par moi, qui maintenant m'en souviens. Si elle a été faite par moi, je dois avoir existé à ce moment-là et je dois avoir continué d'exister depuis ce moment jusqu'à maintenant : si cette personne identique que j'appelle moi-même n'a eu aucune part à cette conversation, ma mémoire est fallacieuse, me fournissant un témoignage distinct et positif de ce qui n'est pas vrai. Tout homme sensé croit en ce dont il se souvient distinctement, et chaque chose dont il se souvient le convainc qu'il existait à l'époque de son souvenir.

Bien que ma mémoire fournisse l'indice le plus incontestable du fait que je suis cette personne même qui a effectué telle ou telle chose, à tel ou tel moment, je peux avoir d'autres bons indices des choses qui me sont arrivées et dont je ne me souviens pas : je sais à qui je dois ma naissance et qui m'allaita, mais je ne me souviens pas de ces événements.

On peut ici faire observer (bien que cette observation ne serait pas nécessaire si quelques grands philosophes ne l'avait contredite), que ce n'est pas le souvenir d'une action que j'ai accomplie qui fait de moi la personne qui l'a accomplie. C'est ce souvenir qui fait que j'ai l'assurance de l'avoir accomplie, mais je pourrais l'avoir accomplie et ne plus m'en souvenir. Cette relation avec mon moi que l'on attribue à une action en disant que je l'ai accomplie serait la même, même si je n'en avais pas le moindre souvenir. Dire que me souvenir d'avoir accompli une certaine chose ou, comme d'aucuns préfèrent l'exprimer, qu'être conscient de l'avoir accomplie fait que je l'ai vraiment accomplie, m'apparaît tout aussi absurde que de dire que ma croyance que le monde a été créé fait qu'il l'a été.

Lorsque nous prononçons des jugements concernant l'identité de personnes différentes de nous-mêmes, nous procédons sur des bases différentes et nous tirons nos conclusions à partir de toute une variété d'éléments qui tantôt produisent l'assurance la plus formelle et tantôt laissent place au doute. Et si l'identité des personnes a souvent fourni matière à de sérieuses controverses devant les tribunaux de justice, aucun homme sain d'esprit n'a jamais douté de sa propre identité, aussi loin que remonte sa mémoire personnelle.

L'identité d'une personne est une identité parfaite : dans tous les cas où elle est réelle, elle n'admet aucun degré ; et il est impossible qu'une personne puisse être en partie la même et en partie différente ; la raison en est qu'une personne est une *monade*, et n'est pas divisible en parties. Les indices de l'identité des personnes différentes de nous-mêmes admettent, certes, tous les degrés, allant de ce que nous pensons être la certitude au plus faible degré de pro-

babilité. Il n'en demeure pas moins vrai qu'une même personne est parfaitement la même et ne saurait l'être en partie ou à un certain degré seulement.

C'est pourquoi j'ai d'abord considéré l'identité personnelle, en tant qu'elle est parfaite en son genre et qu'elle est la mesure naturelle de celle qui est imparfaite.

Nous commençons probablement par dériver notre notion d'identité de cette conviction naturelle que tout homme possède de sa propre identité et de son existence continue, depuis l'aube de sa raison. Les opérations de notre esprit sont toutes successives et n'ont pas d'existence continue. Mais l'être pensant a une existence continue et nous croyons d'une manière inébranlable qu'il demeure le même tandis que toutes ses pensées et ses opérations changent.

Nos jugements concernant l'identité des objets des sens semblent être formés à peu près sur les mêmes bases que nos jugements concernant l'identité des personnes différentes de nous-mêmes.

Si aucune raison ne nous pousse à penser le contraire, nous sommes enclins à présumer l'identité chaque fois que nous observons une grande similitude. Aussi semblables qu'ils puissent être, deux objets qui sont perçus en même temps ne peuvent jamais être le même. Mais s'ils se présentent à nos sens à des moments différents, nous sommes enclins à penser qu'ils sont le même, simplement du fait de leur similitude.

Que ce phénomène soit un préjugé naturel, ou qu'il provienne de toute autre cause, il apparaît certainement dès le plus jeune âge ; et, lorsque nous grandissons, il est confirmé dans la plupart des cas par l'expérience : car nous trouvons rarement deux individus de la même espèce qui ne se distinguent pas par des différences évidentes.

Un homme accuse un voleur qu'il trouve en possession de son cheval ou de sa montre, sur la seule base d'une similitude. Lorsque l'horloger jure qu'il a vendu cette montre à telle ou telle personne, son témoignage se fonde sur la similitude. La déposition de témoins concernant l'identité d'une personne n'est pas fondée sur autre chose.

Il apparaît ainsi que l'indice que nous avons de notre propre identité, aussi loin que nous pouvons nous souvenir, est d'un genre totalement différent de l'indice que nous avons de l'identité des autres personnes ou des objets des sens. Le premier est fondé sur la mémoire et nous fournit une certitude indubitable. Le deuxième est fondé sur la similitude et sur d'autres particularités qui, dans de nombreux cas, ne sont pas décisifs au point de ne laisser aucune place au doute.

On peut également observer que l'identité des objets des sens n'est jamais parfaite. Dans la mesure où ils sont constitués d'innombrables parties qui peuvent en être séparées par une grande variété de causes, tous les corps sont soumis à des changements perpétuels de leur substance, augmentant, diminuant, changeant insensiblement. Lorsque de telles altérations sont graduelles, du fait que le langage ne peut fournir un nom différent pour chacun des états différents d'êtres aussi changeants, ils conservent le même nom, et sont considérés comme étant les mêmes. Ainsi pouvons-nous dire d'un régiment ancien qu'il a fait telle ou telle chose il y a cent ans, et ce, bien qu'il ne se trouve actuellement plus aucun homme en vie lui ayant appartenu. Nous disons qu'un arbre est le même dans la pépinière et dans la forêt. Un navire de guerre, dont on a progressivement changé les ancres, les écoutes, les voiles, les mâts, les planches, les membrures, tout en conservant le même nom, est le même.

Conséquemment, l'identité que nous attribuons aux corps, qu'ils soient naturels ou artificiels, n'est pas l'identité parfaite. Il s'agit plutôt de quelque chose que, par commodité de langage, nous appelons identité. Elle admet que ce dont on parle change considérablement, voire totalement, pourvu que le changement soit graduel. Et les changements que le langage commun traite comme compatibles avec l'identité diffèrent de ceux dont nous pensons qu'ils la détruisent, non pas en genre, mais en nombre et degré. L'identité n'a pas de nature arrêtée lorsqu'elle est appliquée aux corps et, très souvent, les ques-

tions relatives à l'identité des corps sont des questions de mots. Mais l'identité, lorsqu'elle est appliquée aux personnes, n'est en aucun cas ambiguë, et n'admet aucun degré, ni en plus ni en moins. Elle est à la base de tous les droits, de toutes les obligations, de toutes les responsabilités, et sa notion est arrêtée et précise.

Chapitre VI

Dans un long chapitre consacré à l'Identité et à la Diversité, M. Locke a formulé de nombreuses observations à la fois ingénieuses et justes et d'autres qui, à mon avis, ne sont pas défendables. Je ne m'occuperai que de ses remarques consacrées à notre propre identité personnelle. Sa doctrine à ce sujet a été critiquée par l'évêque Butler, dans un court essai adjoint à son *Analogy*, avec lequel je suis parfaitement en accord.

Comme on l'a déjà remarqué (chapitre IV du présent essai), l'identité suppose l'existence continue de l'être dont elle est affirmée, et ne peut, conséquemment, être appliquée qu'aux choses qui possèdent une existence continue. Tant qu'un être quelconque continue d'exister, il est le même être ; mais deux êtres qui ont un commencement ou une fin d'existence différents ne peuvent en aucun cas être le même. De ceci, je pense que M. Locke convient.

Il observe, fort justement, que pour savoir ce que signifie la même personne, nous devons considérer ce que désigne le mot *personne* ; et il définit une personne comme un être intelligent, doué de raison et de conscience, laquelle est jugée inséparable de la pensée.

De cette définition de la personne, il s'ensuit nécessairement, que, tant qu'un être intelligent continue d'exister et d'être intelligent, il doit être la même personne. Dire à la fois qu'un être intelligent est une personne et que la personne cesse d'exister alors que l'être intelligent continue d'exister, ou que la personne continue d'exister alors que l'être intelligent cesse d'exister est, selon moi, une contradiction manifeste.

On peut penser que la définition d'une personne est à même de rendre parfaitement compte de la nature de l'identité personnelle, ou de ce en quoi elle consiste, bien que la question de savoir comment nous parvenons à connaître et à être assurés de notre identité personnelle puisse demeurer en suspens.

Cependant, M. Locke nous dit que « c'est [...] dans la conscience seule que consiste l'*identité personnelle*, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours *le même*. Et aussi loin que cette *conscience* peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le *moi* est présentement le même qu'il était alors, et cette action passée a été faite par le même *moi* que celui qui se la remet à présent dans l'esprit ».

Cette doctrine comporte d'étranges conséquences que l'auteur semble avoir perçues. Ainsi, si la même conscience peut être transférée d'un être intelligent à un autre, et il pense que nous ne pouvons pas montrer que cela soit impossible, *alors deux ou vingt êtres intelligents peuvent être la même personne*. Et si un être intelligent vient à perdre la conscience de ses actions passées, ce qui est sûrement possible, alors, il n'est pas la même personne qui effectua ces actions ; de sorte qu'*un être intelligent peut être deux ou vingt personnes différentes*, s'il est capable de perdre aussi souvent la conscience de ses actions passées.

De cette doctrine, il s'ensuit tout aussi nécessairement une autre conséquence, que M. Locke n'a, selon toute vraisemblance, pas perçue. A savoir, *qu'un homme peut être, et au même moment ne pas être, la personne qui effectua une action particulière*.

Supposez qu'un brave officier ait été fouetté lorsqu'il était un écolier pour avoir dérobé des fruits dans un verger, qu'au cours de sa première campagne il ait réussi à prendre un étendard à l'ennemi, et qu'à un âge plus avancé, il ait été fait général. Supposez également, ce qui est dans l'ordre du possible, que lorsqu'il prit l'étendard, il était conscient d'avoir été fouetté à l'école et que, lorsqu'il fut nommé général, il était conscient d'avoir pris l'étendard mais n'avait absolument plus conscience d'avoir été fouetté.

Cela étant, il s'ensuit, d'après la doctrine de M. Locke, que celui qui fut fouetté à l'école est la même personne que celui qui prit l'étendard et que celui qui prit l'étendard est la même personne que celui qui fut nommé général. D'où il s'ensuit, s'il existe une vérité en logique, que le général est la même personne que celui qui fut fouetté à l'école. Mais le général n'a plus conscience d'avoir été fouetté ; par conséquent, d'après la doctrine de M. Locke, il n'est pas la même personne que celui qui fut fouetté. D'où il s'ensuit que le général est et n'est pas, dans le même temps, la même personne que celui qui fut fouetté à l'école.

XXV

SHOEMAKER

LA TRANSPLANTATION DE CERVEAU

Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, 1963, p. 23-25 (trad. de l'extrait par S. Ferret et J. Vannier).

Ce texte de 1963 est, à ma connaissance, le premier discours philosophique sur la transplantation de cerveau. Cette hypothèse troublante, inlassablement reprise et commentée, est devenue un lieu commun métaphysique, du moins dans la tradition analytique. Elle répond comme en écho à la fameuse fiction lockéenne de l'âme d'un prince implantée dans le corps d'un savetier (cf. Introduction et texte n° 22). Toutefois, il convient de prendre garde à l'en distinguer nettement, car dans cette version contemporaine du mythe canonique de changement de corps, la partie essentielle de l'orga-

nisme – le cerveau – subsiste encore. Sydney Shoemaker tente ainsi de cautionner une intuition très commune : si je peux changer de corps, alors mon corps n'est pas le critère de l'identité personnelle et il semble naturel de privilégier un critère psychologique. Cette manière de considérer les choses peut sembler très curieuse, pour ne pas dire carrément fautive, car enfin le cerveau lui aussi est le corps et on ne voit pas pourquoi la transplantation de cerveau ne pourrait pas au contraire contribuer à accréditer une version refondue du critère corporel, à savoir le critère cérébral (sur ce point,

cf. Ferret, 1993). David Wiggins, quelques années plus tard (1967, p. 53), a poussé plus loin la fiction originelle de Shoemaker en imaginant l'hypothèse vertigineuse d'une double transplantation d'un cerveau, hypothèse selon laquelle le cerveau d'une personne humaine est séparé en deux au niveau du corps calleux, chacun des deux hémisphères étant dès lors transplanté dans une boîte crânienne préa-

lablement décérébrée. Dans un tel cas de figure, nous nous retrouverions (à de sérieuses nuances cliniques près) dans la situation où deux personnes pourraient légitimement revendiquer la même identité. Comment une telle chose est-elle possible ? De nombreuses réponses ont été proposées à cette énigme, aucune n'emportant l'adhésion (cf. Introduction et texte n° 26).

Il existe un argument très plausible, que j'appellerai « l'argument du changement de corps », qui vise à montrer qu'au moins certains de nos critères d'identité personnelle sont d'ordre psychologique. Locke remarque que « si l'âme d'un prince véhiculant la conscience de la vie passée du prince venait à entrer dans le corps d'un savetier et à l'informer, aussitôt que l'âme de ce pauvre homme aurait abandonné son corps, chacun voit que ce serait la même *personne* que le prince, uniquement responsable des actions faites par celui-ci¹ ». L'idée de Locke était qu'une personne pourrait cesser de posséder le corps qui a été « sien » dans le passé et en venir à posséder un corps différent. L'argument du changement de corps tente de donner sens à cette idée en décrivant des circonstances concevables dans lesquelles nous serions contraints (ou trouverions au moins naturel) de dire qu'un tel changement de corps (ou transfert corporel) s'est produit. Je vais maintenant considérer l'un de ces cas flagrants de transfert corporel.

Il est maintenant possible de transplanter certains organes, les yeux et les poumons, d'un corps à un autre d'une façon telle que l'organe continue à fonctionner dans son nouvel environnement. Les physiologistes peuvent avoir des raisons pour considérer qu'une telle chose n'est pas pos-

1. Texte n° 22 [note de l'auteur].

sible avec un cerveau humain, mais il est au moins concevable (logiquement possible) qu'un corps humain puisse continuer à fonctionner normalement si son cerveau était remplacé par un autre cerveau issu d'un autre corps humain. Imaginons donc la situation suivante. Premièrement, supposons que la science médicale ait développé une technique permettant à un chirurgien d'extraire complètement un cerveau humain de la tête où il est logé, afin de l'examiner ou de l'opérer, avant de le réintroduire dans le crâne (en rebranchant les nerfs, les vaisseaux sanguins, et ainsi de suite) sans causer la mort ni un dommage permanent ; nous avons à imaginer que cette technique « d'extraction de cerveau » est devenue une pratique courante dans le traitement des tumeurs cérébrales et autres affections du cerveau. Un jour, pour commencer notre histoire, un chirurgien comprend que son assistant a commis une erreur affreuse. Deux hommes, M. Brown et M. Robinson, ont été opérés d'une tumeur au cerveau. Dans les deux cas, une extraction de cerveau a été effectuée. Cependant, à la fin des opérations, l'assistant a mis par inadvertance le cerveau de M. Brown dans la tête de M. Robinson et le cerveau de M. Robinson dans la tête de M. Brown. L'un des deux hommes meurt immédiatement après, mais l'autre — celui possédant le corps de Robinson et le cerveau de Brown — reprend finalement conscience. Appelons-le « Brownson ». Cependant qu'il reprend conscience, Brownson manifeste un grand choc et une grande surprise en découvrant son corps. Apercevant alors le corps de Brown, il s'exclame incrédule : « C'est moi qui suis couché là ! » En se montrant du doigt, il déclare : « Ceci n'est pas mon corps, c'est celui qui est là-bas qui est le mien ! » Lorsqu'on lui demande son nom, il répond automatiquement « Brown ». Il reconnaît la femme et la famille de Brown (que Robinson n'avait jamais rencontrés), et il est capable de décrire par le menu les événements de la vie de Brown, en les décrivant toujours comme des événements de sa propre vie. De la vie passée de Robinson, il ne fait preuve d'aucune connaissance du tout. On observe au cours du temps qu'il manifeste tous les

traits de personnalité, manières, centres d'intérêts, goûts et dégoûts, et ainsi de suite, qui caractérisaient Brown auparavant ; et qu'il agit et parle d'une manière complètement étrangère à l'ancien Robinson.

Que dirions-nous si une telle chose arrivait ? Il n'est guère douteux que la plupart d'entre nous seraient enclins, et nettement, à soutenir que Brownson *est* Brown en dépit du fait qu'il possède le corps de Robinson. Mais, en soutenant cela, nous n'utilisons certainement pas l'identité corporelle comme notre critère de l'identité personnelle. Certes, nous supposons que Brownson possède une *partie* du corps de Brown, à savoir son cerveau. Mais il serait absurde de suggérer que l'identité du cerveau est notre critère de l'identité personnelle. En effet, si le résultat du transfert de cerveau était différent de celui que nous avons imaginé, et si, reprenant conscience, Brownson agissait et s'exprimait exactement comme Robinson l'avait toujours fait dans le passé, alors, sûrement, personne ne dirait que cet homme qui ressemble exactement à Robinson, agit et parle exactement comme lui, et possède le corps qui a toujours été celui de Robinson, doit en fait être Brown plutôt que Robinson parce qu'il possède le cerveau de Brown. Nous concluons simplement ici qu'il n'existe pas une relation causale aussi étroite que celle que nous avons supposée entre les états cérébraux d'un homme et ses caractéristiques psychologiques, c'est-à-dire sa personnalité et sa capacité de rapporter des événements à son histoire passée. Si nous ne pensions pas qu'il existe une telle relation causale, nous ne penserions pas que le fait de posséder le même cerveau ait grand-chose de plus à voir avec l'identité personnelle que, par exemple, le fait de posséder le même foie. Cependant, quelles que soient les relations qui existent entre l'état cérébral d'une personne et l'état de son esprit (c'est-à-dire ses caractéristiques psychologiques), ces relations sont sûrement causales et contingentes, non pas logiquement nécessaires. La possession par Brownson du cerveau de Brown rend son affinité psychologique avec l'ancien Brown (dans mon hypothèse originelle) causalement intelligible,

excluant la possibilité d'un canular (la possibilité que Robinson ait été mis au courant du passé de Brown et feigne simplement d'être Brown), et nous rend peu enclins à dire (comme nous pourrions être enclins à le faire à propos d'autres cas prétendus de transfert de corps imaginés par les philosophes) que l'affinité psychologique n'est que « pure coïncidence ». Mais cela ne peut nous servir de base pour dire, ou être enclins à dire, que Brownson est Brown. Si nous le disons, comme nous sommes certainement enclins à le faire, nous devons, semble-t-il, faire appel à des critères psychologiques de l'identité personnelle et leur permettre de prévaloir sur le fait de la non-identité corporelle.

XXVI

RICŒUR

IDENTITÉ ET IPSÉITÉ

Ricœur, *Soi-même comme un autre*,
Seuil, 1990,
p.150-152 et p. 161-163.

Dans ce texte, extrait de *Soi-même comme un autre*, l'un des rares livres sur le problème de l'identité personnelle écrit originellement en langue française, Paul Ricœur présente tour à tour les thèses de Locke et de Parfit. Son analyse repose largement sur la distinction entre deux sens du mot « identité », l'identité comme mêmeté (*sameness*) qui est le sens que nous avons jusqu'à présent toujours privilégié, *via* le concept traditionnel d'identité numérique, et *ipséité* ou identité du soi (*selfhood*). Outre le fait que l'étymologie et la comparaison avec d'autres langues – latin, an-

glais, allemand – semble justifier l'émergence d'une telle distinction, il va sans dire que les personnes sont des choses qui ont bien comme caractéristique d'avoir un *soi* – conscience de soi, souci de soi, etc. Très critique avec la thèse de Locke, Ricœur décrit avec beaucoup de sympathie la thèse de Parfit. En ce qui concerne la première, il montre bien comment s'opère un glissement implicite mais, selon lui, réhibitoire, entre la mêmeté personnelle qui apparaît au début du texte de Locke et l'ipséité ou mienneté dès que les paradoxes affluent sous la plume de

l'auteur de l'*Essai concernant l'entendement humain* (texte n° 22). En ce qui concerne la seconde, les choses se présentent de la façon suivante. Dans *Reasons and Persons* (1984), Parfit oppose la conception simple, celle du sens commun, ou conception antiréductionniste selon laquelle une personne est un fait primitif irréductible, à la conception complexe, la sienne propre, ou conception réductionniste pour laquelle il est exclu de considérer, comme le fait l'antiréductionnisme, qu'une personne est une entité séparée aussi bien de son corps que de son psychisme. Une version physique et une version psychique de la thèse réductionniste peuvent être proposées suivant que l'on tend à privilégier le cerveau ou la continuité et la connexité psychologiques. Lui-même (comme Locke) est un partisan de la version psychique. Il articule sa propre thèse ainsi : 1) l'identité d'une personne dans le temps consiste seulement en certains faits particuliers ; 2) ces faits peuvent être décrits sans présupposer l'identité de cette personne, ou sans soutenir explicitement que les expériences de la vie de cette personne sont bien les siennes, ou même que cette personne existe : ces faits peuvent être décrits de manière *impersonnelle* (1984, p. 210). L'une des oppositions principales entre les thèses réductionnistes et la thèse antiréductionniste à la Parfit est la façon de considérer la question « x

est-elle la même personne que y ? ». Pour l'antiréductionniste, il est exclu que l'identité personnelle puisse être vague ou affaire de degrés ; la réponse qu'il convient d'apporter est toujours univoque ou parfaitement tranchée. Pour Parfit, la réponse à cette question peut s'avérer indéterminée, voire parfaitement vide. Dans « Personal Identity », un article de 1971, Parfit en arrivait déjà à cette conclusion, à travers notamment la fameuse hypothèse de l'homme amibe, hypothèse déconcertante envisagée pour la première fois par Wiggins (1967) dans laquelle un homme voit chacun de ses deux hémisphères cérébraux transplantés avec succès dans deux corps humains préalablement décérébrés. Que soutenir dans un tel cas de figure ? Que la personne primitive n'existe plus ? Qu'elle existe à travers l'une des deux personnes résultantes seulement ? Qu'elle existe à travers les deux personnes résultantes ? Dans la mesure où 1) rien ne permet de privilégier l'une des deux personnes résultantes (pourquoi l'une plutôt que l'autre ?), 2) il semble exclu de nier qu'aucune des deux personnes ne puisse être la personne primitive – « comment un double succès pourrait-il être un échec ? » – et 3) qu'en vertu de la transitivité de l'identité, ces deux êtres résultants ne sauraient être identiques entre eux, nous sommes conduits à abandonner la logique de l'identité, et donc