

**Mémoire et « Conscience continuée »**  
**Une lecture de Locke sur l'identité personnelle**  
**(Ph. Hamou, Université Paris Ouest Nanterre)**

L'œuvre de Locke contient le *locus classicus* sur la question de l'identité personnelle. Il s'agit du chapitre 27 du livre II de l'*Essai sur l'Entendement humain*, « Identité et Diversité », introduit par Locke dans la seconde édition de son ouvrage en 1694. Ce chapitre est sans doute la première tentative articulée dans l'histoire de la philosophie, pour donner un fondement *psychologique et non substantiel* à l'identité personnelle. Celle-ci y est mise au compte de ce que Locke appelle, avec une certaine nouveauté, la « conscience », « *consciousness* » qui, chez l'être pensant intelligent (autrement dit la « personne »), accompagne toutes les pensées et les actions présentes et les qualifie comme « siennes », les rapporte au « soi ». C'est la conscience seule qui, selon Locke, permet de se reconnaître comme « le même soi personnel »<sup>1</sup> en différents temps (§ 10). Aussi est-ce l'identité non pas d'un même substrat corporel ou d'une même substance mentale, mais d'une même « conscience » ou d'une « même conscience continuée » (§25) qui fait l'identité de la même personne.

Cette thèse célèbre ne livre pas son sens de manière complètement transparente. L'opinion commune, largement répandue dans la littérature philosophique contemporaine, fait de Locke le tenant d'une conception « cognitionniste » de la personne<sup>2</sup>, elle-même fondée sur un critère « mémoriel » de l'identité. Il semble qu'il faille entendre cela de la manière suivante : l'identité dans le temps de la personne dépendrait constitutivement d'une forme de *connaissance*, et cette connaissance prendrait chez Locke la forme d'une 'conscience de soi',

---

<sup>1</sup> *'For as far as any intelligent being can repeat the idea of any past action with the same consciousness it had of it at first, and with the same consciousness it has of any present action ; so far it is the same personal self'*. (§10). Nous citerons ici le chapitre 2.27 dans la traduction française de Pierre Coste, le cas échéant revue par nos soins, cf. *Essai sur l'entendement humain*, éd. Ph. Hamou, Le livre de Poche, 2009, en indiquant sans plus de précisions le numéro de paragraphe du passage cité. Pour les autres chapitres de l'*Essai* nous indiquons le triplet (livre, chapitre, paragraphe). Nous donnerons parfois entre parenthèses ou en note le texte anglais d'après l'édition de P. Nidditch, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1975.

<sup>2</sup> J'emprunte le terme à l'ouvrage de Stéphane Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris Vrin, 2003 où les conceptions ontologiques ou hypostatiques de la personne et les conceptions cognitionnistes, (explicitement rattachées à leur source lockéenne) sont distinguées de la manière suivante : « d'après les premières une personne est une substance individuelle, un être concret doté de l'aptitude à la conscience de soi ; d'après les secondes une personne est une conscience de soi incarnée ».

ou pensée en ‘première personne’ en vertu de laquelle le soi se reconnaîtrait comme ‘soi-même’ (*ipse*) non seulement dans l’instant présent, mais serait aussi capable de s’identifier, via la mémoire, comme ‘le même’ (*idem*) en différents temps<sup>3</sup>. En d’autres termes le fait que je me souviens (ou aie la conscience mémorielle) aujourd’hui avoir eu hier telles ou telles pensées ou intentions est, selon cette conception, le fait constitutif de l’identité : c’est donc la mémoire qui instruit la relation identitaire *in tempore*, liant et identifiant l’une à l’autre le moi présent et le moi passé. Et il en ira de même du moi futur qu’il faudra supposer maintenir un lien conscient avec mes pensées présentes pour continuer à être moi.

Désignons cette thèse comme la thèse de la constitution cognitive et mémorielle de l’identité personnelle. Son attribution à Locke remonte aux premiers lecteurs et critiques du chapitre II, 27, dès le début du XVIIIe siècle, et cette attribution reste aujourd’hui encore largement diffusée dans la littérature philosophique sur l’identité personnelle<sup>4</sup> - la doctrine attribuée à Locke étant généralement associée à des conceptions de la personne actualistes, subjectivistes et anti-essentialistes.<sup>5</sup> Notons ici qu’un des principaux motifs qui conduisent à considérer que cette définition est bien celle de Locke est l’importance que Locke attache à la dimension juridique de la personne : c’est, dit-il, un « terme de barreau » (*a forensic term*),

---

<sup>3</sup> Sur la distinction conceptuelle entre une identité relationnelle ‘mêmeté’ (ou sameness) et une identité subjective ou réflexive (‘ipséité’), et sur la manière dont Locke est supposé avoir rabattu l’une sur l’autre, cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil Paris, p. 151sq, et les remarques d’Etienne Balibar dans Locke, *Identité et Différence*, Le Seuil

<sup>4</sup> L’interprétation de la théorie lockéenne en termes de critère mémoriel est illustrée par des auteurs aussi influents qu’Antony Flew (“Locke and the problem of personal identity”, *Philosophy*, 26, N°96, pp. 53-68 (1951) ; John Mackie, (*Problems from Locke*, chapter 6, Oxford 1976) ; Bernard Williams (*Problems of the Self*) ; Derek Parfit (« Personal identity », *The Philosophical Review*, vol. 80, 3-27, 1971).

<sup>5</sup> Voici comment Locke paraît pouvoir être mobilisé dans ce spectre théorique : si d’une part, c’est la *conscience présente* et non la permanence d’une ‘substance’ plus ou moins occulte à nous-même qui nous institue comme personne, alors il convient de dire qu’il n’y a rien de potentiel, rien de latent ou d’inconscient dans la personne. Tout en elle est actuel. D’autre part l’identité lockéenne, illustrée dans les saisissantes fictions philosophiques que Locke invente dans le chapitre 27, dans lesquels une même conscience semble en mesure de se détacher et passer d’un homme à un autre, ou du corps d’un prince à celui d’un savetier, paraît « couper la conscience de toutes ses attaches » (selon la formule de Martine de Gaudemar, dans son article intitulé ‘Personnes et personnage chez Leibniz et Locke. Identité personnelle et corps vivant, in De Gaudemar et Hamou, *Locke et Leibniz, deux styles de rationalité*, Olms, 2011). La « personne » de Locke est devenue celle dont le juridisme et l’universalisme abstraits ont besoin, elle est par excellence le sujet autonome et responsable, en ce qu’elle a *pleine* autorité sur ce qui la constitue. Mais, du même coup, c’est un être évanescent, sans ancrage réel dans une substance, un corps, un sexe, une communauté, une nation. Identifié au pur rapport à soi, mais sans soi substantiel, le moi lockéen devient l’archétype d’un moi désincarné, un moi sans qualité et sans essence, capable de s’inventer contre toute évidence extérieure, et toute prétention à l’essentialiser dans une *nature*. Comme le montre M. de Gaudemar, cette vue a donc pu être mobilisée dans les débats sur la transsexualité, où elle sert à défendre l’idée radicale que l’identité sexuelle est dissociable du corps. On lui oppose généralement une vision qui met l’accent sur divers ordre d’appartenances (à un corps, une communauté, un tissu de relations) qui font de la personne un être plus enraciné, plus corporel, et moins éminemment responsable et conscient.

qui permet d'approprier le mérite et le démérite, et partant les récompenses et les peines à l'être qui est capable d'appréhender ses propres actions et pensées passées comme siennes. Il semble en effet que la définition cognitionniste et mémorielle de la personne soit requise pour des raisons normatives : si la loi se mêlait de punir autre chose que des êtres qui savent pourquoi ils sont punissables, elle risquerait fort d'être suprême injuste...

Les attaques contre la doctrine de Locke remontent aux toutes premières lectures de l'*Essai*. Elles ont pris diverses formes classiques. On estime d'une part que la doctrine, dans son caractère le plus général, pose un problème de circularité : comment une connaissance quelle qu'en soit la forme pourrait-elle précéder son objet et pour ainsi dire le créer ? Ne faut-il pas dire tout au contraire que le fait que je sache ou me souvienne être le même être qu'hier présuppose l'existence continuée de cet être indépendamment de ma connaissance ? C'est là la substance d'une fameuse objection de l'évêque Butler<sup>6</sup>, qui reste, pour beaucoup de lecteurs contemporains, dirimante. Un autre problème, plus célèbre encore, concerne un grave défaut de transitivité souligné successivement par Berkeley puis Reid<sup>7</sup>. Le paradoxe est illustré dans le fameux apologue du '*gallant officer*' de Reid. Un général âgé se souvient avoir conquis un étendard alors qu'il n'était encore qu'un jeune officier, mais il a en revanche entièrement oublié avoir été fouetté enfant pour avoir volé des pommes dans un verger. Et pourtant le jeune officier se souvenait de cet épisode cuisant. Ainsi l'enfant et le général, selon le critère mémoriel, sont et ne sont pas la même personne. Ils le sont lorsque le critère est appliqué transitivement mais ils ne le sont pas lorsqu'il est directement mis en œuvre... Ce paradoxe, et d'autres apparentés<sup>8</sup> sont supposés menacer très sérieusement la thèse de

---

<sup>6</sup> « Of personal identity », in the *Analogy of Religion, Natural and Revealed*, London, 3d ed. 1740, p. 441: 'one should really think Self-evident, that consciousness of personal Identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal Identity, any more than Knowledge, in any other case, can constitute Truth, which it presupposes.'

<sup>7</sup> Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, (Pennsylvania State University Press, 2002): 'Suppose a brave officer to have been flogged when a boy at school, for robbing an orchard, to have taken a standard from the enemy in his first campaign, and to have been made a general in advanced life. Suppose alos, which must be admitted to be possible, that when he took the standard he was conscious of his having been flogged at school, and that when made a general he was conscious of his taking the standard, ut has absolutely lost the consciousness of his flogging.'

<sup>8</sup> Tel par exemple l'argument moderne de la duplication (cf. B. Williams, *Problems of the Self*, p. x) qu'on peut formuler de la manière suivante : si un homme affirme sincèrement se souvenir avoir fait et pensé tout ce qu'un autre homme ayant vécu avant lui a fait et pensé (comme dans l'exemple, que Locke donne en 2.27.16, d'un homme observant les crues de la Tamise à Londres et se souvenant avoir vu le déluge avec les yeux de Noé), on

Locke, tout au moins la thèse de ce « Locke », inventeur de la doctrine cognitionniste et mémorielle de l'identité personnelle – de sorte que même parmi les auteurs qui estiment comme Locke qu'il faut penser la personne en termes psychologiques et non substantiels, il est généralement admis qu'il faut sérieusement réviser le critère mémoriel, introduire par exemple un concept de quasi-mémoire qui ne succomberait pas à l'objection butlerienne de circularité, ou mettre en avant des critères de continuité psychologiques (tels que les intentions passées actualisées en actions présentes, des croyances persistantes, des traits de caractère) qui permettraient de circonvenir les paradoxes mis en évidence par le cas du général oublié<sup>9</sup>.

Ces critiques et ces discussions ont donné matière à une littérature prolifique, où Locke est bien souvent présenté comme l'inventeur d'une question intéressante... et le défenseur d'une réponse calamiteuse.<sup>10</sup> On peut se demander toutefois à quel point cette appréciation n'a pas sa source dans un malentendu sur ce que Locke a véritablement voulu écrire et donner à penser dans ce chapitre. Ce qui peut y inviter est le caractère somme toute très grossier des contradictions qu'on lui prête ici. Peut-on imaginer que Locke n'ait pas perçu lui-même les paradoxes que soulevait cette conception mémorielle de l'identité ? Si, comme il ne cesse de le dire, la mémoire est une faculté fragile, contingente, vouée à s'altérer profondément avec l'âge, si la pensée humaine est fondamentalement intermittente, entrecoupée par l'oubli et le sommeil, et tributaire des aléas corporels– si l'âme « ne pense pas toujours » (2.1.10), comment imaginer que l'identité de la personne soit constitutivement dépendante de cette faculté de l'âme qu'est la mémoire ? Certains hommes auraient-ils plus d'aptitude que

---

devrait reconnaître, d'après le critère psychologique selon lequel c'est la conscience mémorielle qui fait la personne que ces deux hommes ne font qu'une seule personne. Mais comme on ne peut pas exclure qu'un autre homme, par exemple le frère jumeau du premier, ait lui aussi les mêmes souvenirs, il faudra affirmer qu'il est lui aussi la même personne que Noé, ce qui devrait conduire à dire que les deux frères sont la même personne, alors que chacun a clairement aujourd'hui sa vie consciente propre.

<sup>9</sup> Cf. sur ces lignes, Sydney Shoemaker ('Personal identity and Memory', *The Journal of Philosophy*, vol. 56, n° 22, 1959, pp. 868-882), Derek Parfit (op. cit. 1971 et *Reason and Persons*, Oxford, 1984). Parfit propose de réviser le critère mémoriel en admettant qu'il suffit, pour que deux instances d'une personne soient des instances de la même personne, qu'il existe une moyenne liaison de conscience de l'une à l'autre, et en introduisant, pour éviter la circularité le concept de q-memory, ou quasi-souvenir, souvenir d'une expérience arrivée à quelqu'un, sans qu'on puisse dire d'emblée si ce quelqu'un est ou n'est pas moi. Voir également S. Shoemaker, "Persons and their Past", 1970, *American Philosophical Quarterly*, 7 : 269-285.

<sup>10</sup> Cf. par exemple A. Flew, op. cit, qui s'interroge en ces termes : '*How and why has Locke got himself into this confused and catastrophic position ?*', ou Allison : '*We have seen in sufficient detail: that Locke's theory of personal identity involves a petitio principii, that it leads to absurd consequences, and that it can be considered as at once, too narrow and too wide*' ('Locke's theory of personal Identity : a Re-examination', *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, n01, 1966, pp. 41-58).

d'autres à maintenir identique à soi leur 'self' ? Le 'self' du vieillard se dissoudrait-il à mesure que sa mémoire s'altérerait ? Les personnes séniles et oublieuses seraient-elles dispensées de rendre compte de leurs fautes ? Sont-ce là les thèses que Locke voulait défendre ? Même un lecteur peu charitable pourrait s'interroger sur ce point. De manière plus générale, l'idée d'une constitution subjective de l'identité personnelle conduit à dire que nous savons ce que nous sommes de manière incorrigible, que nous avons une entière autorité sur ce que nous sommes. Mais là encore, comment cette thèse d'une auto-constitution radicale de la personne par la conscience peut-elle se conjuguer sans contradiction aux conceptions de la finitude, de l'intermittence et de la fragilité de la pensée, (et partant de la conscience qui l'accompagne) qui imprègnent tout l'*Essai*. Locke pensait-il vraiment qu'on ne peut pas se tromper sur soi-même, lui qui ne cesse de suggérer combien l'esprit humain est prompt à s'abuser ?

Dans ce qui suit je voudrais défendre l'idée que l'interprétation traditionnelle repose en effet sur un malentendu<sup>11</sup>, et proposer une tout autre lecture des liens entre mémoire, conscience et personne dans le chapitre 27. Le sentiment qu'il y a dans la lecture traditionnelle un élément profondément erroné commence depuis quelques années à se répandre parmi les commentateurs de Locke, même si l'esprit de ces nouvelles lectures (qui ne sont certes pas toutes convergentes) n'a pas encore filtré hors du champ du commentaire spécialisé<sup>12</sup>. Parmi ces nouvelles approches, l'interprétation que je propose présente le mérite d'être relativement économe (elle ne mobilise pas de concepts qu'on ne trouverait pas explicitement chez Locke) et de restituer au texte de Locke une cohérence qu'on lui a souvent

---

<sup>11</sup> Le malentendu est pour une part dû à Locke lui-même, qui, de propos délibéré ou non, ne donne pas toutes les clefs qui permettraient de comprendre sans équivoque son point de vue. Sur le caractère parfois à dessein cryptique du propos de l'*Essai*, particulièrement s'agissant de la divulgation des opinions métaphysiques et religieuses, cf. les analyses introductives de mon article 'L'opinion de Locke sur la matière pensante', *Methodos*, 2004. Pour une part non moins importante le malentendu est le fruit d'une histoire – histoire passionnante mais qui ne nous occupera pas ici, qui est celle de la réception contemporaine de ce chapitre 27, qui a été lu de manière très largement décontextualisée, comme s'il s'agissait d'une contribution à un problème de métaphysique analytique. La fascination exercée par les « puzzle cases » a aussi contribué à cristalliser autour du chapitre de Locke le spectre théorique actualiste, anti-essentialiste, subjectiviste évoqué plus haut (cf. note 5), dont les enjeux pour la pensée contemporaine demeurent largement étrangers aux intentions réelles qui président chez Locke à l'introduction de ces spéculations, et tendent même à les occulter.

<sup>12</sup> Cf. notamment, Paul Helm, 'Locke's Theory of Personal Identity', *Philosophy*, 54 (208), p. 173-185, 1979 ; Johan Gustafson, Did Locke defend the memory continuity criterion of Personal Identity, *Locke Studies*, 10 (p. 113-129) 2010; Shelley Weinberg, 'The Metaphysical fact of Consciousness in Locke's theory of Personal Identity', *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, n°3 (387-415) 2012.

déniée. Elle permet aussi, comme j'essaierai de le montrer brièvement en conclusion, de mieux prendre en compte le sous-texte théologique et métaphysique de ce chapitre, et partant les « intentions » pragmatiques de cet ajout de la seconde édition de l'*Essai*. La thèse que je défends sur la personne lockéenne est plus « objectiviste » que l'interprétation standard. Si l'identité personnelle, telle que Locke la comprend, est bien fondée sur la *continuité psychologique* de la conscience – et non sur une quelconque permanence substantielle, cette continuité psychologique ne dépend pas, contrairement à ce que soutiennent les tenants de l'interprétation cognitionniste, de l'autorité subjective de la conscience actuelle. Elle existe tout à fait indépendamment de ce que notre mémoire peut nous en dire *hic et nunc*. En d'autres termes ma lecture tend à relativiser fortement le rôle de la mémoire et de la connaissance dans la constitution objective de l'identité. Je montrerai que la mémoire joue néanmoins un rôle important pour Locke. Elle est indispensable à l'appréhension subjective de l'identité, et à la constitution objective de l'intelligence et de la rationalité, lesquels sont bien des réquisits définitionnels de la « personne » humaine, même s'ils n'entrent pas dans la définition de ce qui fait l'identité d'une même personne individuelle. Je tâcherai aussi de répondre aux objections qui pourraient naître du motif normatif évoqué plus haut, en vertu duquel le critère mémoriel paraît requis pour l'imputation juridique des fautes.

### *Les paradoxes de l'intermittence et le 'train des idées'*

Il faut rappeler le cadre conceptuel général à partir duquel Locke développe sa discussion de l'identité personnelle. Le chapitre 27 concerne un couple d'idées de relation, identité et diversité. Les idées de relations naissent de la comparaison des choses, et l'identité est l'idée que nous obtenons lorsqu'une chose particulière, un individu (quelle qu'en soit la nature) est mis en relation avec lui-même. Dans l'instant présent où je la considère, l'identité d'un individu n'est jamais problématique : c'est son assignation locale, l'occupation d'un espace, et l'exclusivité de cette occupation au regard de tout être du même genre, qui, selon Locke, fait que « c'est bien la chose que nous voyons et non une autre, quelque semblable qu'elle soit, qui existe en un autre lieu dans le même temps » (2.27). L'identité dans le temps est adossée à cette définition *non problématique* de l'identité dans l'instant : elle a à voir avec *l'unicité d'une trajectoire spatio-temporelle* qui rattache l'être qui m'apparaît aujourd'hui à

celui qui m'apparaissait hier, et finalement à celui qu'il était lorsqu'il commença d'exister. On peut dire que cette notion de trajectoire spatio-temporelle unique correspond très précisément à la notion d'*existence* telle que Locke la mobilise pour répondre au problème du *principium individuationis* : ce qui fait l'individualité d'un être n'est pas une forme spéciale, mais le fait même qu'il existe en « un temps et un lieu particuliers incommunicables à tout autre être de la même sorte » (2.27.3).

Il semble qu'on doive ajouter à cette caractérisation le fait que la trajectoire identifiant une existence soit continue : c'est un trait qui paraît requis lorsque Locke évoque, dans le §3 du chapitre, au titre d'exemples, l'individualité d'un atome, d'une masse de matière ou d'un vivant. L'atome est le même et doit continuer à être tel « aussi longtemps que son existence est continuée »; il en va de même pour la masse ou pour la vie. Si la trajectoire était discontinue, si, par exemple, la vie d'un cheval cessait pendant un temps, pour reprendre ensuite, ou si l'atome disparaissait pour réapparaître ensuite quelque temps plus tard dans le même lieu, ou au même moment en un autre lieu on serait autorisé à dire qu'il ne s'agit pas du même atome ou de la même vie, mais que Dieu par exemple a annihilé un premier être pour ensuite en créer un nouveau.

La continuité de la trajectoire temporelle prend toutefois un tour paradoxal s'agissant du dernier type d'individus dont Locke considère l'identité, les personnes. En première approche en effet, on peut avoir l'impression que Locke, en mettant en avant le critère de la conscience force son lecteur à renoncer à celui de la continuité. Locke en effet est parfaitement explicite sur le fait que la pensée (et partant la conscience qui l'accompagne toujours<sup>13</sup>), est quelque chose dont les occurrences en l'être pensant sont fondamentalement intermittentes, entrecoupé par des plages de sommeil profond, de syncope, etc., et que d'autre part l'homme ne se représente pas sa propre vie consciente comme un tout continu : celle-ci est comme trouée par l'oubli, et la plupart des choses dont nous conservons la mémoire ne sont pas actuellement remémorées. La mémoire ne peut se focaliser sur une partie de l'existence passée sans perdre aussitôt de vue les autres. Je cite l'important §10 qui fait état de cet ensemble de phénomènes :

---

<sup>13</sup> D'après le §9 : 'consciousness [...] is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it : it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive.'

Mais, ce qui semble faire de la peine en ce point est que cette conscience est toujours interrompue par l'oubli, n'y ayant aucun moment dans notre vie auquel tout l'enchaînement des actions que nous avons jamais faites, soit présent à notre esprit; c'est que ceux qui ont le plus de mémoire perdent de vue une partie de leurs actions, pendant qu'ils considèrent l'autre ; c'est que quelque fois ou plutôt la plus grande partie de notre vie, au-lieu de réfléchir sur notre soi passé, nous sommes occupés de nos pensées présentes, et qu'enfin dans un profond sommeil, nous n'avons absolument aucune pensée, ou du moins qui soit accompagnées de cette conscience que nous avons en veillant.

Une juste compréhension des implications de ce passage descriptif doit permettre de faire justice d'un certain nombre d'objections traditionnelles contre la position de Locke sur la personne. Ces objections viennent d'une interprétation erronée de ce qu'emporte précisément l'idée d'intermittence. Dans leur fond, elles reviennent à dire : Si la pensée, et donc la conscience qui l'accompagne, est intermittente, marquée par l'oubli, la distraction, entrecoupée par le sommeil, comment peut-elle venir assurer l'identité dans le temps de la personne, la continuité de son existence ? L'idée, prêtée à Locke, selon laquelle c'est à la faculté mémorielle de venir raccommoder ces discontinuités est évidemment intenable : la mémoire, parfaitement bien décrite ici, ne paraît pas pouvoir s'étendre à toutes nos actions passées, elle-même est soumise à l'altération de la vieillesse, à la possibilité de l'oubli total d'une partie importante de ce que fut notre vie consciente. En d'autres termes, il semble que le caractère intermittent des épisodes de conscience soit un problème, voire le problème crucial qu'il convient de résoudre lorsqu'on veut défendre la conception lockéenne du critère d'identité personnelle.

Que Locke lui-même ne l'entendait pas ainsi est évident lorsqu'on lit l'ensemble du paragraphe 10. Le fait de l'intermittence de la pensée n'y est pas présenté comme un obstacle à une conception de la personne qui reposerait sur l'identité de conscience mais au contraire, il est avancé comme un motif pour adopter cette conception. Je cite ici les phrases qui précèdent et suivent immédiatement le passage mentionné plus haut :

Mais on demande outre cela, si c'est précisément et absolument la même substance (whether it be the same identical substance). Peu de gens penseraient



être en droit d'en douter, si les perceptions avec la conscience qu'on en a soi-même, se trouvaient toujours présentes à l'esprit, par où la même chose pensante serait toujours sciemment (*consciously*) présente, et, comme on croirait, évidemment la même à elle-même (*the same to itself*) [...]

Comme dis-je, dans tous ces cas, le sentiment que nous avons de nous-mêmes (*our consciousness*) est interrompu et que nous nous perdons nous-même de vue par rapport au passé, on peut douter si nous sommes toujours la même chose pensante, c'est-à-dire la même substance ou non, doute, quelque raisonnable ou déraisonnable qu'il soit, qui n'intéresse en aucune manière l'identité personnelle car il s'agit de savoir ce qui fait la même personne, et non si c'est la même substance qui pense toujours dans la même personne [...].

Dans la première phrase, Locke met en contraste une situation hypothétique et idéale pour la conscience humaine (où l'on suppose présente à la conscience toute la chaîne des perceptions passées) avec la situation concrète réelle décrite dans la suite du texte, qui est de fait celle de l'intermittence et du dessaisissement (nous nous perdons nous-même toujours de vue, la conscience ne porte pas avec elle toute la chaîne des perceptions passées). Dans le premier cas, celui d'une complète présence à soi de tous les épisodes de la vie passée, Locke suggère que l'homme aurait sans doute du mal à ne pas croire que l'identité de conscience repose sur une identité de substance. Nous serions en effet dans la position de contrôler que l'être substantiel présent auquel nous nous identifions aujourd'hui (vraisemblablement notre corps vivant), a une trajectoire temporelle qui est parfaitement corrélée à celle de notre conscience. Notons que Locke ne dit pas qu'il se compte lui-même au nombre de ceux qui, en ce cas, ne pourraient douter que la même personne se rattache toujours à la même substance. En fait, il me semble clair que Locke serait du petit nombre de ceux qui penseraient que, même dans cette situation idéale, où l'homme pourrait appréhender d'une seule vue la parfaite superposition des trajectoires de la conscience et de l'hypostase, l'identité de conscience resterait logiquement indépendante de l'identité de substance.

Mais continuons: notre état en ce monde fait que la conscience de nos actions passées est toujours interrompue par l'oubli, le sommeil, la distraction. Spontanément, nous pourrions être tentés d'interpréter ce fait dans un sens substantialiste, et dire qu'il faut bien, pour que nous puissions être la même personne de part et d'autre des plages de sommeil et d'oubli, que

quelque chose de substantiel se soit maintenu, par-delà les discontinuités de la conscience actuelle, et que c'est à cette chose qu'il faut mettre au compte l'unicité de la personne que nous sommes. Mais Locke dit exactement l'opposé: la même conscience se maintient par-delà les plages de sommeil et d'oubli, alors que les intermittences de la pensée suggèrent qu'il est possible qu'il n'y ait pas eu d'existence continuée de la même substance pensante.

Le paradoxe, s'il y en a un, ne vaut que lorsqu'on adopte sur l'être pensant un point de vue en troisième personne, qui n'est pas le point de vue que la conscience a sur elle-même. Les intermittences de la conscience ne sont pas des intermittences *pour* la conscience. Les expériences du sommeil, de l'oubli, de la distraction etc. convoquées ici, ne sont pas des expériences au sens propre : ce ne sont pas des faits de conscience mais des inférences qui s'appuient sur des témoignages extrinsèques. L'oubli d'un événement passé se révèle par exemple dans l'impossibilité où je suis de reconnaître ce qui m'est présenté comme un vestige (ou un témoignage) de cet événement (par exemple une photographie où j'apparais dans un groupe de personnes que je semblais alors connaître et que je ne connais plus...). De même, comme Locke l'explique dans le chapitre qu'il consacre à l'appréhension de la durée (2,14), le sommeil profond, ou le coma dans lequel je pourrais être plongé, est perdu à jamais dans mon décompte du temps, sauf évidemment si les aiguilles de ma montre, ou l'ami qui m'a veillé, en *témoignent* autrement. Mais là encore, il s'agira d'une information extérieure que je ne peux pas mettre au compte de ma conscience. Dans le flux continu de la conscience, l'instant de l'éveil s'ajuste immédiatement à celui de l'endormissement :

Dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avons de la durée cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement en lui-même lorsqu'il vient à dormir profondément : car qu'il dorme une heure, un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choses tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout à fait nulle à son égard; et il lui semble qu'il n'y a aucune distance entre le moment qu'il a cessé de penser en s'endormant et celui auquel il est réveillé. (2.14.4)

Ce dernier extrait, et de manière générale l'ensemble du chapitre 2.14 sur l'idée de durée expriment clairement ce que la conscience est pour elle-même: non pas une série discontinuée de pensées conscientes mais *un train d'idées en constante succession*, qui se

déploie d'une manière telle qu'il nous est impossible d'en interrompre volontairement le cours ou même d'en altérer sensiblement le rythme. Locke évoque à ce sujet l'image suggestive d'une lanterne « que la chaleur d'une bougie fait tourner sur un pivot » entraînant et illuminant des figures disposées en rond sur son pourtour. Nos idées seraient à l'image de ces figures : « quoiqu'elles se suivent peut-être quelquefois un peu plus vite et quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant presque toujours du même train dans un homme éveillé » (2.14.9). Ainsi la conscience se vit comme animée de l'intérieur, par l'écoulement constant des idées se succédant les unes aux autres, dans « *a constant fleeting succession* ». Comme Locke l'expliquait encore, c'est seulement à travers cette succession constamment fuyante d'idées que nous appréhendons la durée de notre être :

Car tandis que nous pensons ou que nous recevons successivement plusieurs idées dans notre esprit, nous connaissons que nous existons, et ainsi la continuation de notre être, c'est-à-dire de notre propre existence, et la continuation de tout autre être, laquelle est commensurable à la succession des idées qui paraissent et disparaissent dans notre esprit peut être appelée durée de nous mêmes, et durée de tout autre être coexistant avec nos pensées. (2. 14. 3)

Cette mise en regard des chapitres 14 et 27 de l'*Essai*, rarement entreprise, nous paraît essentielle à une juste compréhension de ce qu'emporte pour Locke l'identité temporelle de la conscience. Ce que Locke désigne dans le chapitre 14 comme *succession des idées qui paraissent et disparaissent*, et à quoi il adosse la *durée* de notre être, est très exactement ce qui, dans le chapitre 27, correspondra à l'idée d'une « même conscience continuée » (§25) dont Locke dit qu'elle est constitutive de l'identité de la personne. Une « même conscience continuée », c'est très simplement et très platement une suite d'idées conscientes se rattachant les unes aux autres comme dans un train, c'est-à-dire se tirant ou se poussant les unes les autres, comme si elles étaient entraînées dans un mouvement continu et incessant.

Il convient de préciser ici quelque peu cette caractérisation de la vie mentale qui est peut-être l'un des apports les plus méconnus de l'*Essai* de Locke à l'histoire de la

psychologie<sup>14</sup>. Le « train des idées » de Locke doit sans doute quelque chose au ‘train des pensées’ de Hobbes, à cette idée selon laquelle toute expérience mentale est celle d’une discursion, un discours mental. Toutefois chez Hobbes l’accent porte sur le fait que les idées dans l’esprit ne nous viennent jamais entièrement par hasard. Elles s’enchaînent en vertu d’un certain mécanisme, l’une appelant l’autre pour quelque raison, une ressemblance triviale, une liaison sensible déjà reconnue, un lien causal. ‘Aucune pensée ne suit une autre pensée indifféremment.’<sup>15</sup> Même dans le délire le plus échevelé (the « wildest ranging »), il doit y avoir quelque *mécanisme* derrière la succession des idées – quelque chose, dans le contenu même de la pensée présente qui l’attache à la pensée précédente, et aussi quelque chose qui lui permet d’accrocher et tirer des tréfonds de l’esprit ou de la mémoire la pensée suivante.<sup>16</sup> Mais cette approche associationniste du train des idées, si elle intéresse aussi Locke<sup>17</sup>, n’est pas le point décisif du chapitre 14. L’accent ici ne porte pas sur la manière dont les idées sont connectées les unes aux autres dans le train que sur le fait même de la succession. La grande originalité de Locke ici – ce en quoi à mon sens il se démarque de Hobbes et invente un concept entièrement neuf du mental ou de la vie mentale – est l’idée selon laquelle *le train des idées est la condition psychologique structurelle de l’exercice de la pensée consciente.*<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Le train des idées de Locke nous apparaît comme un précurseur tout à fait plausible du « *stream of consciousness* » de James. – Ce point cependant n’a jamais été clairement reconnu, sans doute parce que la notion de « train » à la différence de celle de « flux », peut donner le sentiment que la vie mentale résulte simplement de la conjonction et de l’association d’épisodes mentaux instantanés et atomisés – une conception contre laquelle James et les psychologues du XIXe siècle se sont élevés explicitement..

<sup>15</sup> Cf. *Leviathan* I, 3, éd. C. B. McPherson, Penguin, p. 94: ‘*When a man thinketh on anything whatsoever, His next Thought after, is not altogether so casual as it seems to be. Not every Thought to every Thought succeeds indifferently. But as we have no imagination, whereof we have not formerly had Sense, in whole or in parts; so we have no transition from one imagination to another, whereof we never had the like before in our Senses*’.

<sup>16</sup> *The Elements of Law, Natural and Politic*, Part I Human Nature, chapter 4, §2 : ‘*The cause of the coherence or consequence of one conception to another, is their first coherence, or consequence at that time when they were produced by sense. As from example : from St. Andrew the mind runneth to St. Peter, because their names are read together; from St. peter to a stone, from the same cause, from stone to foundation, because we see them together; and for the same cause, from foundation to church, from church to people, and from people to tumult. And according to this example, the mind may run almost from any thing to any thing*’

<sup>17</sup> Sur le rôle de Hobbes et Locke, dans l’émergence des conceptions associationnistes de l’esprit, cf. M. Kallich, “The Association of Ideas and Critical Theory : Hobbes, Locke, and Addison”, *ELH*, vol. 12, No. 4 (Dec., 1945), pp. 290-315.

<sup>18</sup> Il n’y a pas à ma connaissance d’indication textuelle que Hobbes ait réellement soutenu la ‘thèse psychologique’ qui fait du train des idées une condition structurelle de la pensée. Cette condition constitue peut-être une conséquence implicite de sa définition de la pensée comme discours mental – mais Hobbes ne dégage pas cet implicite.

Dès lors qu'un esprit pense, une succession ou un train d'idées constamment apparaissantes et constamment évanouissantes doit inexorablement se produire dans l'esprit.

Il faut rappeler que dans le chapitre 14, la notion du train des idées est introduite par Locke pour expliquer l'origine de notre concept de succession ou de durée. La thèse, exprimée dès les premiers paragraphes, est qu'il est seulement possible d'appréhender la durée de quelque événement que ce soit se produisant dans le monde, que si l'on est dans le même temps conscient d'un train d'idées successives et distinctes les unes des autres, coextensives à cet événement, et qui en donne en quelque sorte la mesure subjective. L'on est cependant en droit de se demander de quelle manière la succession des idées elle-même, mesure de toutes les autres successions est connue au sujet qui l'éprouve. Dans le *Draft B* de l'*Essay*, écrit en 1671, Locke écrivait que "quoique l'apparition de diverses idées dans nos esprit l'une après l'autre soit généralement très rapide, il ne peut cependant échapper à l'esprit que l'une vient après l'autre, et il en vient ainsi à se former l'idée de succession." <sup>19</sup> Le propos paraît affecté par un vice de circularité : comment pourrions-nous percevoir que nos idées viennent l'une après l'autre si nous ne sommes pas déjà en possession d'une idée de succession ? La question paraît d'autant plus pressante que Locke défend non seulement une position qui est résolument empiriste (l'idée de succession ne peut être innée) mais aussi une forme d'actualisme concernant l'existence des idées : les idées n'existent que dans la conscience présente et elles cessent entièrement d'être lorsque nous n'en avons plus de perception. <sup>20</sup> Dès lors si l'on s'en tient à ce que pourrait faussement suggérer l'expression 'train des idées', à savoir une conception strictement atomisée de la conscience selon laquelle chaque moment conscient n'est occupé que par une seule idée à la fois, il semble qu'on ne puisse comprendre comment il est possible d'appréhender réflexivement la succession de nos idées. Locke, il est vrai, n'est guère préoccupé par de telles difficultés – il ne propose pas réellement une 'phénoménologie' de notre conscience intime de la temporalité, se contentant d'affirmer l'évidence : la succession mentale, est de facto, une donnée irréductible de la réflexion. S'il fallait néanmoins tenter de lui donner sens dans le cadre de la pensée lockéenne

---

<sup>19</sup> "...the appearance of severall Ideas in our own minds one after another which though it be commonly very quick yet the mind cannot but take notice that one is first and another after and so comes to have the idea of succession..." (*Drafts for the Essay concerning Human Understanding...*, vol. 1, ed. By P. H. Niddich & G.A.J. Rogers, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 225.

<sup>20</sup> Cf. 2.10.2 : 'nos idées ne sont rien autre chose que des perceptions qui sont actuellement dans l'esprit, lesquelles cessent d'être quelque chose dès qu'elles ne sont point actuellement aperçues.'

de l'expérience mentale, je crois qu'on devra convenir qu'il existe une forme spécifique de « rétention »<sup>21</sup> ou de rémanence consciente des idées justes passées, et que les idées qui cèdent la place dans le train des pensées, ne le font jamais sans laisser une trace réflexive d'elles-mêmes, sans doute temporaire, dans la conscience présente. En ce sens la conscience présente doit pouvoir accueillir dans le même 'temps' au moins deux idées en superposition partielle : l'une fait l'objet de la perception actuelle, l'autre doit être quelque chose comme l'expérience de la rémanence des perceptions ou pensées juste passées, ou, pour reprendre un terme de Locke, une « vision flottante », l'image réflexive d'arrière-plan que nous avons de notre propre esprit en tant qu'il se rapportait à ces idées juste passées. L'explication avancée ici a certes une dimension quelque peu spéculative, mais il semble si l'on veut donner sens à l'idée que la succession est *perçue* par l'esprit primitivement comme une idée de la réflexion, qu'on ne puisse se dispenser de postuler que quelque chose de ce genre se produise : la conscience que nous avons de la succession des idées ne peut venir que d'une réflexion de second ordre qui considère l'empiètement sur la conscience perceptive présente d'une idée réflexive rémanente portant sur l'expérience juste écoulée. C'est là me semble-t-il la structure même de la conscience lockéenne, qu'il faut comprendre comme un continuum feuilleté où les idées, bien que constamment fuyantes, ne s'évanouissent pas sans laisser momentanément un sillage d'elles-mêmes dans l'expérience réflexive.

En tout état de cause, c'est parce que la conscience prend la forme d'une chaîne rétentionnelle, qu'elle doit nous apparaître comme un continuum, un être fait tout d'une pièce, qu'aucun accroc ne vient entrecouper. Et cela il faut l'admettre, quand bien même l'on serait conduit *de l'extérieur* à juger que l'exercice de la conscience est discontinu dans le temps, intermittent, en considérant notamment les phases de veille ou de sommeil de *l'être pensant* auquel on la rapporte. C'est un point dont on ne peut plus douter après la lecture du chapitre 14, qui dit explicitement que les plages temporelles aux cours desquelles la conscience s'interrompt n'entrent pas dans le compte que la conscience a d'elle-même. En somme si l'on convient que l'identité de conscience est l'identité d'une chaîne d'idées conscientes, le critère

---

<sup>21</sup> Le terme de 'rétention' apparaît chez Locke (2.10) au titre de catégorie générique pour caractériser pour caractériser le pouvoir que l'esprit a de retenir les idées. Outre la mémoire proprement dite qui opère sur des traces matérielles d'idées qui à proprement parler n'existent plus, la *contemplation* est décrite comme l'aptitude à conserver l'idée qui a été introduite dans l'esprit, 'actuellement présente pendant quelque temps' (2.10.1). Il semble que toute conscience d'idées soit au moins minimalement contemplative, et c'est ce qui permet de comprendre que nous puissions appréhender la successivité de nos états mentaux.

de la continuité, qui pouvait apparaître dans un premier temps menacé par l’intermittence des occurrences de la pensée, se voit entièrement préservé.<sup>22</sup>

### *Conscience de soi et conscience continuée*

Tentons à présent d’appliquer les conséquences de cette analyse de la conscience *in tempore* à la définition lockéenne de l’identité personnelle. Lorsque Locke affirme que l’identité personnelle repose sur l’identité de conscience, il ne dit pas, contrairement à ce qu’on lui impute souvent que ce sont des actes de conscience mémoriels singuliers qui viendraient pour ainsi dire tisser notre identité, et que celle-ci serait donc intrinsèquement dépendante de la connaissance que nous en prenons. C’est avec raison que Butler dénonce la circularité d’une telle thèse ‘subjectiviste’ sur l’identité, car elle ferait de la personne consciente l’instance constituante, tout autant que l’instance constituée. Il me semble au contraire que Locke défend bien un critère objectif de l’identité personnelle, même si l’objet identifiant la personne n’est à proprement parler ni une substance, ni un mode, mais bien cette instance mentale composite que nous désignons ici avec Locke comme ‘train des idées’ : l’enchaînement ininterrompu des pensées conscientes qui constituent la vie mentale d’une même personne. Conformément aux définitions de Locke la personne est, à chaque moment de son existence, un être corporel, sentant, pensant, rationnel et conscient de soi. Toutefois, et c’est là le fond de ce que Locke veut montrer, ce qui rattache la personne présente à la personne passée ou à la personne future n’est pas la subsistance continue de ce corps sentant ou de cette substance pensante, mais le seul fait qu’en chacun de ces avatars temporel l’être pensant qu’on considère est en prise sur la même conscience, à *savoir sur le même train de pensées conscientes*.

Sans doute le texte de Locke n’est-il pas dénué d’ambiguïtés. En particulier le terme de conscience y revêt deux significations qui auraient mérité d’être mieux distinguées. Le terme désigne d’une part ‘l’acte individuel’ par le moyen duquel nous savons, ou nous sentons, en

---

<sup>22</sup> De ce point de vue, la temporalité propre de la conscience a quelque chose de monadique, elle ne peut s’appréhender que de manière interne, sans référence au temps abstrait et commun des horloges ou des astres. L’objet propre du chapitre 14 est précisément de penser l’articulation difficile entre la durée vécue subjective de la conscience, et la durée objective à laquelle les hommes se réfèrent pour mesurer les mouvements.

chaque instant que nous pensons ou que nos pensées sont nôtres. C'est cette conscience d'ipseité, qui, lorsqu'on y fait attention, se révèle en chacune de nos pensées<sup>23</sup>. La conscience en ce sens accompagne toutes nos représentations, Locke dit qu'elle est pour ainsi dire essentielle à la pensée<sup>24</sup> – ce qui ne veut pas dire que le soi fasse l'objet de toutes nos pensées, mais plutôt qu'il n'y a aucune de mes pensées dont je ne puisse pas dire qu'elle soit mienne.

Le terme de conscience désigne d'autre part la concaténation temporelle de ces pensées conscientes qui, dans leur succession continuée et inexorable, font l'unité d'une même vie mentale. Locke précise parfois qu'il s'agit là de « la même conscience continuée » (§25). Mais même lorsqu'il ne le fait pas, il me semble que c'est toujours ce second sens qui prévaut lorsqu'il applique à la conscience la notion d'identité dans le temps ou de continuité, et qu'il parle de *same consciousness*. Lorsqu'il écrit par exemple que Socrate et le Maire de Queinborough participent de la même conscience (*'agree' in the same consciousness*<sup>25</sup>), il me paraît clair qu'il ne veut pas dire qu'ils accomplissent l'un et l'autre (au même moment ?) le même acte singulier de conscience, ce qui serait absurde puisque leur existence est séparée par plusieurs siècles, mais plutôt qu'ils participent du même train de pensée consciente. Ainsi, en ce second sens, on doit dire avec Locke que *'ce que nous appelons la même conscience n'est pas un même acte individuel'* (§13).

Ce double sens est très certainement le nœud de l'équivoque à la source du malentendu sur le critère mémoriel. C'est lorsqu'on tente de comprendre l'unité dans le temps de la conscience continuée (la mêmeité) à partir de l'acte individuel réflexif de la conscience de soi présente (l'ipseité) qu'on est conduit à prêter à Locke un critère d'identité intenable, parce que purement subjectif. En réalité, le caractère « *self-intimating* » de la pensée, le fait que toutes

---

<sup>23</sup> Sous la modalité d'une perception intuitive décrite en 4.9.3.

<sup>24</sup> Cf. § 9: 'consciousness (...) is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: it being impossible for anyone to perceive without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell taste, feel, meditate or will anything. Sur le fait que la conscience chez Locke n'est pas une réflexion de second ordre mais une propriété intrinsèque des pensées qui se signalent elles-mêmes, sont « self-intimating », cf. Larry Jorgensen, 'Seventeenth-century Theories of Consciousness', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009). Voir aussi, Shelley Weinberg, "The Coherence of Consciousness in Locke's 'Essay'," *History of Philosophy Quarterly*, 25: 21–39, 2008.

<sup>25</sup> Cf. §19 : 'This may show us wherein personal identity consists : not in the identity of substance, but, as I have said, in the identity of consciousness, wherein if Socrates and the present mayor of Queinborough agree, they are the same person : if the same Socrates waking and sleeping do not partake of the same consciousness, Socrates waking and sleeping is not the same person.'



nos pensées individuelles nous donnent accès à la conviction que *nous* sommes, n'est pas l'aspect de la conscience qui est requis pour lier l'une à l'autre deux de ses instanciations temporelles. Disons-le de nouveau, la seule chose qui soit requise ce n'est pas l'identité des « soi(s) » que chaque pensée consciente porte avec elle, mais la seule connexion des idées.

Cette manière de caractériser « une même conscience continuée » est d'une grande simplicité, et, à mon sens, elle seule permet d'échapper à l'objection de circularité évoquée plus haut. Lorsqu'on abandonne le critère mémoriel et subjectif, on peut certes avoir l'impression qu'il faut lui substituer un autre principe identifiant, une réalité métaphysique intrinsèque qui permette de stabiliser le soi dans l'être, et d'expliquer, mieux que la mémoire ne le permet, pourquoi la conscience (l'acte individuel) que j'ai aujourd'hui de mes propres pensées est *la même* que celle (acte individuel) que j'avais autrefois de mes pensées passées. Il me semble qu'il faut absolument résister à cette tentation, sans quoi on retombe dans les ornières mêmes dont Locke cherche à nous dégager : les paradoxes d'une définition circulaire de la personne qui met en avant la continuité d'une même conscience pour définir la personne, et la persistance d'un même soi (une même personne) pour définir l'existence continuée d'une même conscience. Shelley Weinberg, qui est certainement l'une des critiques les plus lucides sur l'inadéquation du critère mémoriel, et qui a parfaitement vu que le terme de conscience est équivoque chez Locke, n'échappe pas à cette difficulté lorsqu'elle propose de rapporter l'identité temporelle du soi à ce qu'elle appelle le « fait métaphysique de la conscience »<sup>26</sup>. Selon Weinberg, Locke ferait de la conscience, et partant du soi et de la personne, une sorte de *tertium quid* ontologique, qui ne serait ni la substance mentale, ni les accidents que constituent ses états mentaux, mais qui aurait une réalité propre, pour ainsi dire *survenante* à ces états, tout comme la vie (ou peut-être la pensée elle-même dans l'hypothèse de la *superaddition* développée en 4.3.6) surviennent aux configurations de certains systèmes matériels. On peut sans doute admettre ce point, et dire qu'en effet pour Locke c'est un fait métaphysique irréductible, et inexplicable, que la conscience, le sentiment d'appropriation et d'ipséité soit pour ainsi dire surajouté à toutes nos pensées. Mais cet énoncé ne peut régler la question de savoir ce qui vient identifier les uns aux autres les différents actes individuels de conscience pour en faire une même 'conscience' appartenant à une même personne. Ou alors, c'est au risque de donner à l'*ego* identifié dans l'acte individuel de conscience une forme de

---

<sup>26</sup> Cf. S. Weinberg, op. cit supra note 12.

permanence métaphysique qui en ferait quelque chose de bien proche d'une 'substance pensante' à la Descartes. Il faut donc, pour donner aux énoncés lockéens toute leur cohérence, admettre ceci : chacun des actes de conscience individuels s'épuise dans sa singularité et dans son présent. En un sens, il ne peut y avoir rien de commun entre deux de ces actes sinon le fait brut, contingent au regard de leur nature, qu'ils appartiennent au même train d'idées conscientes. A strictement parler, il n'y aurait donc rien de « commun » entre deux instances du même *soi*. Chaque état mental présent est associé à sa propre conscience actuelle, détermine pour ainsi dire son propre *soi*.

Ici encore on se heurte à l'ambiguïté du lexique lockéen. Le *soi* ou la *personne*<sup>27</sup> peuvent s'entendre chez Locke en deux sens. D'une part, le *soi* est l'instance 'propriétaire' des pensées, ce à quoi, en chaque instant, ma conscience présente rapporte mes pensées présentes, ce de quoi il est dit qu'elles sont 'siennes', ou qu'elles l'*intéressent*. Cette entité n'est en rien une entité évanescence ou éthérée, mais bien l'être substantiel le plus concret, tel que Locke lui-même le définit :

Le *soi* est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (de quelque substance qu'elle soit formée, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe) qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère » (§17)

En un premier sens donc le *soi*, tel qu'il se définit *hic et nunc*, c'est bien l'homme que je suis en cet instant – à savoir un être substantiel pensant, mais aussi bien corporel et sensible, capable de plaisir et de peine. Ce que je suis, ou si l'on veut le référent du pronom personnel 'je', c'est au fond tout ce qui se trouve dans cette enveloppe corporelle, ce 'lieu'<sup>28</sup> dans lequel je sens que j'ai mes pensées, et l'être vivant pour lequel ces pensées, ces volitions et les actions qu'elles déterminent comptent, présentent un intérêt sensible (*concernment*) tout à fait spécifique.

---

<sup>27</sup> Je tends à penser que ces deux termes ont une même référence chez Locke. Cf. § 26 : "*Person, as I take it, is the name for this self*"

<sup>28</sup> La compréhension du *soi* comme 'contenant' ressort bien de la récurrence chez Locke d'expression locale du type '*...that thinking thing that is in us and which we look on as ourselves*' (je souligne) (§ 27).

Mais il y a évidemment un second sens du soi ou de la personne qui est implicite dans toute la discussion du chapitre 27, c'est celui qui se réfère à la personne en tant qu'elle existe sur la durée. Ici encore, tout comme pour la conscience, il ne faut pas chercher à créer une réalité surnuméraire : la personne *in tempore* n'est rien d'autre que la somme ou la concaténation de ces instanciations substantielles (corps et âme) qui, au fil du temps, se trouvent rattachées aux idées d'une même conscience continuée, ou d'un même train. On peut dire qu'elle est un être composite qui comporte autant de parties temporelles<sup>29</sup> qu'il y eut d'actes individuels de conscience et d'appropriation consciente. Son identité ne dépend pas de celle des êtres substantiels qui la composent en chaque instant, car (en principe) rien n'interdit qu'un même train d'idée n'affecte successivement une pluralité de substances en flux. Locke le montre (notamment à travers les fameux *puzzle cases*), il est toujours possible d'imaginer que non seulement le corps (ce vaisseau de Thésée) mais même la substance pensante immatérielle, avec toutes ses facultés, soient pris dans le changement et le flux, que l'être incarné qui se trouve en prise sur le train des idées soit, en chaque instant, substantiellement autre. La même personne pourra donc être tout à la fois l'enfant, le lieutenant et le général, et peut-être aussi l'homme ressuscité et élevé aux cieux avec son corps glorieux. La croissance, l'altération et la rédemption du corps, l'intermittence de la pensée, la dégradation ou la restauration de la mémoire n'y changeront rien, tant qu'il sera possible d'envisager, via la relation d'ordre des idées conscientes, l'existence continuée et l'unicité d'un même train d'idées...

Ainsi, on peut estimer qu'il y a bien un sens fort dans lequel la conception lockéenne de l'identité personnelle apparaît comme 'anti-essentialiste' : elle nous libère de l'idée d'un soi ou d'une personne qui serait pour ainsi dire préconstitué métaphysiquement et indépendamment de nous, c'est-à-dire indépendamment des pensées et des intentions que nous avons eues, des actions que nous avons choisies. Mais si notre analyse est correcte, cet anti-essentialisme ne s'accompagne d'aucun 'présentisme' et même d'aucun 'subjectivisme'. Notre conscience présente, notre mémoire actuelle n'a aucun privilège pour 'décider' de ce que nous sommes ou avons été.

---

<sup>29</sup> Pour une analyse stimulante de la théorie de l'identité à partir des thèses métaphysiques du quadri-dimensionnalisme, cf. Conn: *Locke on essence and identity*, 2002

### *Traces mémorielles et paramnésie*

Il convient à présent d'examiner de plus près le statut de la mémoire et sa fonction dans la constitution de l'identité. Selon l'analyse que nous proposons le seul élément « mémoriel » requis en droit pour constituer la « conscience continuée » est le mécanisme d'accroche des idées immédiatement successives, le phénomène en vertu duquel l'idée immédiatement passée résonne encore dans l'idée présente. Mais il est clair qu'il s'agit ici, non pas, à proprement parler, de mémoire (laquelle met en relation *directe* mon état mental présent avec les traces d'idées anciennes et lointaines) mais plutôt d'un effet inhérent à la nature des idées, un phénomène d'écho, de persistance ou de superposition qui est lui-même relativement évanescant. Deux idées quelconques n'ont pas en principe à être nécessairement connectées par des liens mémoriels pour pouvoir appartenir à une même conscience, il suffit qu'on puisse assigner leur place dans la chaîne rétentionnelle. Dérechef, il n'est pas nécessaire que le Général âgé se souvienne avoir été l'enfant puni pour participer de la même conscience individuelle, il suffit qu'en droit existe un train de pensées conscientes successives en rétention l'une sur l'autre et contenant tout à la fois la pensée de l'enfant puni et la pensée présente du général.

La mémoire, dans sa caractérisation idéale, est sans doute une faculté qui est potentiellement coextensive à l'ensemble des pensées qui se trouve dans le train de conscience. Mais ce n'est pas à la mémoire qu'on doit l'unicité ou la continuité de la conscience. D'abord pour des raisons de fait, parce que la mémoire réelle, contrairement à la mémoire idéale ou parfaite<sup>30</sup> n'éveille dans notre conscience présente qu'un tout petit

---

<sup>30</sup> En 2.10.9 Locke, s'appuyant sur les récit de Gilberte Perrier au sujet de la mémoire prodigieuse de son frère Blaise Pascal, spéculé sur ce que pourrait être une telle mémoire parfaite, qu'il faudrait peut-être attribuer aux anges : 'On rapporte de Mr. *Pascal*, dont le grand esprit tenait du prodige, que jusqu'à ce que le déclin de sa santé eut affaibli sa mémoire, il n'avait rien oublié de tout ce qu'il avait fait, lu, ou pensé depuis l'âge de raison. C'est là un privilège si peu connu de la plupart des hommes, que la chose paraît presque incroyable à ceux qui, selon la coutume, jugent de tous les autres par eux-mêmes. Cependant la considération d'une telle faculté dans Mr. *Pascal*, peut servir à nous représenter de plus grandes perfections de cette espèce dans des esprits d'un rang supérieur. Car enfin cette qualité de Mr. *Pascal* était réduite aux bornes étroites où l'esprit de l'homme se trouve resserré, je veux dire à n'avoir une grande diversité d'idées que par succession, et non tout à la fois: au lieu que différents ordres d'anges peuvent probablement avoir des vues plus étendues; et quelques-uns d'eux être actuellement enrichis de la faculté de retenir et d'avoir constamment et tout à la fois devant eux, comme dans un tableau, toutes leurs connaissances précédentes. Il est aisé de voir que ce serait un grand avantage à un homme qui cultive son esprit, s'il avait toujours devant les yeux toutes les pensées qu'il a jamais eues, et tous les

nombre d'idées passées, beaucoup de celles que nous avons eues sont définitivement oubliées ou ne peuvent être retrouvées sans effort ou sans un concours particulier de circonstances. Ensuite pour des raisons de droit parce que, loin de pouvoir constituer l'identité de la conscience présente et passée, la mémoire ne peut s'éprouver comme mémoire que si cette identité est par avance postulée.

Expliquons-nous. Lorsqu'il cherche dans le chapitre 2.10 à caractériser l'activité mémorielle, Locke convoque deux conditions indépendantes : la possibilité d'éveiller des perceptions passées, et la 'perception additionnelle' que ces perceptions furent nôtres :

Dire qu'il y a des idées en réserve dans la mémoire, n'emporte dans le fond autre chose si ce n'est que l'âme a en plusieurs rencontres, la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment<sup>31</sup> qui, en ce temps-là la convainc qu'elle a eu auparavant ces sortes de perceptions. Et c'est en ce sens qu'on peut dire que nos idées sont dans la mémoire quoiqu'à proprement parler elles ne soient nulle part (2.10.2).

Ce texte le dit tout net, les idées de la mémoire ne sont, à proprement parler, nulle part. Ceci vient de ce que toutes nos idées, tous nos actes de conscience, sont des existences passagères, vouées à disparaître à jamais. L'idée remémorée appartient à notre état mental présent. C'est une perception présente, liée vraisemblablement à l'existence de *traces cérébrales* elles-mêmes présentes. Le 'sentiment', la perception additionnelle, que les idées que nous nous remémorons appartiennent à notre passé, sont *nôtres* en ce sens-là, est donc assez mystérieux. Il ne pourrait être proprement (phénoménologiquement) motivé que dans le cas du souvenir proche, lorsque je peux en quelque sorte remonter le fil des idées et percevoir encore dans ma conscience présente l'écho ou le sillage de l'idée remémorée. Mais la plupart des idées passées n'ont plus de tel écho conscient direct – elles doivent être recréées de toutes pièces en considération des traces qu'elles ont laissées dans notre âme ou dans notre cerveau. Du coup comme il n'est pas possible de s'assurer en toute certitude que ces traces sont bien

---

raisonnements qu'il a jamais faits. D'où nous pouvons conclure, en forme de supposition, que c'est là un des moyens par où la connaissance des esprits séparés peut être excessivement supérieure à la nôtre.

<sup>31</sup> Avec un sentiment... traduit: "*with this additional perception annexed to them that it has had them before*" : 'avec cette perception additionnelle, qui leur est annexé, par laquelle l'esprit se représente avoir déjà eues ces perceptions.'

celles que nos pensées passées ont déposées en nous, la seule raison qui nous conduise à penser que ces idées correspondent à des choses qui nous sont arrivées est un ‘sentiment’ qui nous convainc que ces perceptions furent nôtres. Lorsque je tourne mon esprit vers les traces mémorielles, j’ai l’impression qu’elles correspondent bien à des idées que *j’ai* eues, autrement dit *que des idées qui furent miennes sont bien leur source causale*. Locke ne dit pas comment ce sentiment se construit mais on peut imaginer la chose suivante : si, comme Locke tend fortement à le suggérer, les traces mémorielles sont des traces cérébrales, il est imaginable que, lorsque j’oriente ma pensée vers le lieu de mon corps qui contient ces traces, je reçois (en vertu d’une ‘institution de nature’ analogue à celle qui préside à la perception sensorielle<sup>32</sup>) un sentiment spécifique qui me convainc que ces traces sont analogues à celles que mes pensées présentes conscientes laissent aujourd’hui même dans mon cerveau. Mais ce sentiment, à bien le prendre, ne peut être justifié qu’à condition de postuler que la relation causale entre mes pensées conscientes et les traces cérébrales a toujours lieu de manière régulière, et que le train de pensée conscientes qui a constitué jusqu’à présent ma vie consciente a eu une trajectoire existentielle appariée à celle de mon cerveau, ou du moins celle de cette région de mon cerveau où se sont déposées les traces mémorielles. En d’autres termes le fait que certaines idées sont vécues comme « mémorielles », loin de constituer l’identité du soi, la présuppose en réalité tant subjectivement qu’objectivement : la mémoire n’est possible que s’il existe un train de pensée unifié, et elle ne peut être véridique, que si ce train est apparié à la trajectoire temporelle d’un même corps, ou d’un même cerveau.

Locke est parfaitement lucide sur le fait que le *sentiment naturel* en vertu duquel les pensées mémorielles nous paraissent *nôtres* pourrait être trompeur. Dans le remarquable § 13 du chapitre 27, il convoque précisément la possibilité de la paramnésie – un faux souvenir par lequel un agent s’attribue des actes qu’il n’a pas commis :

---

<sup>32</sup> Ce qui peut le laisser penser, est l’usage fait ici (cf. note précédente) du terme *annexed*, un terme que Locke utilise généralement lorsqu’il se réfère au schème cartésien de l’institution naturelle - l’idée selon laquelle les impressions matérielles qui se font sur nos organes sont ‘institués de la nature’ pour nous faire avoir telles ou telles sensations. Cf. par exemple: 2.1.25 : ‘As the bodies that surround us do diversely affect our organs, the mind is forced to receive the impressions ; and cannot avoid the perception of those ideas that are annexed to them’. Ou 2.7.4 : ‘...the wisdom and goodness of our Maker, who, designing the preservation of our being, has annexed pain to the application of many things to our bodies, to warn us of the harm that they will do, and as advices to withdraw from them.’

Mais parce que ce que nous appelons la même conscience n'est pas un même acte individuel, il n'est pas facile de s'assurer par la nature des choses, comment une substance intellectuelle ne saurait recevoir la représentation d'une chose comme faite par elle-même, qu'elle n'aurait pas faite, mais qui peut-être aurait été faite par quelque autre agent, tout aussi bien que plusieurs représentations en songe, que nous regardons comme véritables pendant que nous songeons. Et jusqu'à ce que nous connaissions plus clairement la nature des substances pensantes, nous n'aurons point de meilleur moyen pour nous assurer que cela n'est point ainsi, que de nous en remettre à la bonté de Dieu: car autant que la félicité ou la misère de quelqu'une de ses créatures capables de sentiment, se trouve intéressée en cela, il faut croire que cet être suprême dont la bonté est infinie, ne transportera pas de l'une à l'autre en conséquence de l'erreur [fatal error] où elles pourraient être, le sentiment qu'elles ont de leurs bonnes ou de leurs mauvaises actions, qui entraîne après lui la peine ou la récompense.

La possibilité convoquée par Locke, et la manière dont il la traite sont très significatives. Locke indique d'abord un point dont nous avons déjà fait état, 'ce que nous appelons la même conscience n'est pas un même acte individuel', une même conscience est faite d'autant d'actes individuels qu'il y a de pensées conscientes dans le train des idées. Or le souvenir est toujours un fait de conscience présente, et partant le souvenir ne porte pas avec lui la garantie absolue que nos idées remémorées furent effectivement vécues dans le même train de conscience que celui qui nous porte aujourd'hui à nous les remémorer. Si par exemple le train de mes pensées conscientes était à cheval sur deux cerveaux appartenant à deux agents distincts, comme Locke en fait ici l'hypothèse, ou si plus simplement mon cerveau était pathologiquement affecté par des traces mémorielles fictives, je pourrais m'attribuer, via la mémoire des pensées que je n'ai point eues et des actes que je n'ai point commis – tout comme il m'arrive de croire que je vois des choses extérieures alors que je ne fais que rêver. Sans doute, comme Locke l'explique aussi, Dieu ne voudrait pas que nous nous souvenions de choses que nous n'avons point faites, et que par cette erreur fatale nous subissions les effets de ces souvenir (le remords par exemple, qui n'est pas la moindre partie de la

rétribution de nos fautes<sup>33</sup>); mais ce recours à la bonté divine témoigne bien que conceptuellement pour Locke la remémoration de pensées passées n'est pas en soi-même une garantie objective de l'identité personnelle. Ce propos est d'ailleurs un témoignage textuel du fait que Locke ne pensait pas que notre mémoire constitue le soi, sans quoi le témoignage mémoriel serait, au regard de ce que nous sommes, nécessairement vrai, pourvu d'une autorité absolue, et il n'y aurait pas lieu de parler ici d'erreur fatale ou de bonté divine.<sup>34</sup>

Ainsi définie la mémoire apparaît dans sa vraie nature : elle est étroitement tributaire de notre condition corporelle (et donc potentiellement muable et fluente comme notre corps) et sa véracité dépend d'un postulat fragile, dont Locke précisément s'attache à montrer qu'il n'est qu'un postulat, à savoir que le même moi est toujours attaché à la même organisation cérébrale. La mémoire ne peut donc pas être le support de l'identité : il n'y a de mémoire que si nous sommes déjà en possession d'un concept du moi parce que le fait mémoriel procède d'une postulation causale où le moi passé (l'idée que je me fais de mes idées passées) est nécessairement convoqué et assigné comme la source causale de mes idées présentes.

### *Trois fonctions pour la mémoire*

Ce qui précède nous conduit donc à fortement relativiser le rôle exorbitant que le commentaire prête à la mémoire pour la constitution de l'identité personnelle. La mémoire n'est pas constitutive de l'identité. Cela étant la mémoire conserve un rôle tout à fait crucial dans l'analyse lockéenne des personnes – un rôle qu'on peut appréhender et circonscrire à trois différents niveaux, épistémique, ontologique et juridico-moral.

---

<sup>33</sup> Il faut reconnaître ici une difficulté de lecture que soulève notre interprétation : le texte semble suggérer que la punition est attachée à la conscience (*consciousness*) des fautes au moment du jugement, tandis que notre lecture nous invite à considérer qu'elle est, pour Dieu, attachée à la conscience continuée, et partant à la conscience au moment de la commission. C'est la raison pour laquelle je suggère ici qu'une conscience qui s'imputerait fausement un crime en serait punie d'abord et avant tout par l'effet moral de cette imputation, en d'autres termes par sa mauvaise 'conscience.' Ce point me paraît confirmé par la seule occurrence du mot '*conscience*' (qu'il faut bien distinguer de *consciousness*) dans le texte anglais du chapitre 27, au §23 : '*But in the Great Day, wherein the secrets of all hearts shall be laid open, it may be reasonable to think, no one shall be made to answer for what he knows nothing of, but shall receive his doom, his conscience accusing or excusing him*'.

<sup>34</sup> John Mackie soulignait cette difficulté dans *Problems from Locke*, Oxford, 1970.



1. Tout d'abord l'expérience mémorielle joue certainement aux yeux de Locke un rôle décisif pour l'appréhension par une conscience donnée de sa propre identité comme personne. Il est certain que la mémoire des pensées et actions passées est pour Locke le critère « subjectif » de l'identité personnelle. Voici une formulation du §10 qu'on considère souvent comme une preuve de l'adhésion de Locke au critère mémoriel :

tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même conscience qu'il en avait eu premièrement, et avec la même qu'il a d'une action présente, jusque là il est le même soi (personal self) ( 2.27.10).

A bien le lire toutefois ce passage affirme, non pas que l'identité personnelle repose objectivement sur la mémoire, mais simplement que la mémoire est le moyen par lequel une conscience peut se témoigner à elle-même d'une identité transtemporelle<sup>35</sup>. Je crois que c'est ainsi qu'il faut comprendre le « tant que / jusque là/ « *as far... so far* » : Locke n'utilise pas une structure grammaticale (par exemple une conditionnelle) qui ferait de la mémoire une condition de vérité de l'identité du soi, mais une formule beaucoup plus ouverte qui indique seulement qu'au-delà de ce dont je puis me souvenir, mon identité personnelle n'est plus *garantie pour moi*. Ce que j'ai irrémédiablement oublié ne saurait être intégré à l'idée que je me fais de mon propre self – Cela ne veut pas dire que ce que j'ai irrémédiablement oublié ne puisse pas faire partie de mon self – mais seulement, me semble-t-il, que les actions oubliées, dans l'état présent de mes facultés, je ne puis moi-même me les imputer et elles me sont aussi étrangères que si elles avaient été accomplies par une autre personne.

---

<sup>35</sup> Leibniz lecteur de Locke a déjà souligné ce point, estimant que le critère mémoriel ne peut valoir que pour 'l'identité morale' ou subjective, et non pour l'identité physique et réelle (qui à ses yeux requiert une substance). Il estime cependant, dans un passage remarquable, que l'identité subjective n'est pas seulement garantie par la conscience mémorielle actuelle mais aussi par le témoignage d'autrui, et par 'la moyenne liaison de conscienciosité' : 'Je ne voudrais point dire non plus que l'identité personnelle et même le soi ne demeurent point en nous et que je ne suis point ce moi qui ai été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j'ai fait alors. Il suffit pour trouver l'identité morale par soi-même qu'il y ait une moyenne liaison de conscienciosité d'un état voisin ou même un peu éloigné à l'autre, quand quelque saut ou intervalle oublié y serait mêlé. Ainsi, si une maladie avait fait une interruption de la continuité de la liaison de conscienciosité, en sorte que je ne susse point comment je serais devenu dans l'état présent, quoique je me souvinsse des choses plus éloignées, le témoignage des autres pourrait remplir le vide de ma réminiscence. On me pourrait même punir sur ce témoignage, si je venais de faire quelque mal de propos délibéré dans un intervalle, que j'eusse oublié un peu après par cette maladie. Et si je venais à oublier toutes les choses passées, et serais obligé de me laisser enseigner de nouveau jusqu'à mon nom et jusqu'à lire et écrire, je pourrais toujours apprendre des autres ma vie passée dans mon précédent état, comme j'ai gardé mes droits, sans qu'il soit nécessaire de me partager en deux personnes, et de me faire héritier de moi-même.' (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 2.27.9).

2. Il faut dire en second lieu que la mémoire, la faculté mémorielle intervient dans la définition du concept même de personne, et qu'elle participe donc bien en un sens à la constitution objective des personnes. Toutefois, il existe une différence fondamentale entre définir le concept ou l'idée abstraite de la personne, et identifier les conditions de son individuation, celles qui permettent de dire en quel sens une personne reste la même dans le temps. L'aptitude mémorielle est assurément impliquée dans la définition du concept nominal de personne, parce que la personne selon Locke est non seulement un être conscient (ce qui implique la pensée) mais aussi intelligent, capable de raison. Or l'*Essai* montre abondamment qu'aux yeux de Locke il n'y a pas d'intelligence, ni de rationalité (ou de connaissance démonstrative) sans mémoire :

La mémoire est nécessaire à une créature raisonnable (...). Elle est d'une si grande importance, que si elle vient à manquer, toutes nos autres facultés sont, pour la plupart, inutiles (2.10.8).

Ce point est notamment illustré dans la discussion de la thèse cartésienne qui affirme que l'âme humaine pense toujours. S'il faut, pour justifier cette thèse, supposer qu'en certains cas l'âme pense, mais pour ainsi dire à part du corps, et sans y laisser aucune traces d'elle-même, cette supposition ne pourra servir à soutenir l'existence de quoi que ce soit qui mérite d'être appelé une personne humaine – car une pensée qui s'épuise dans l'instant, incapable de rétention ou de mémoire, est aussi peu une pensée que peut l'être un mouvement ou le souffle du vent sur un monceau d'atomes :

Quelques idées que l'âme puisse recevoir et considérer sans l'intervention du corps, il est raisonnable de conclure, qu'elle peut aussi en conserver le souvenir sans l'intervention du corps, ou bien la faculté de penser ne sera pas d'un grand avantage à l'âme et à tout autre esprit séparé du corps. Si l'âme ne se souvient pas de ses propres pensées, si elle ne peut point les mettre en réserve, ni les rappeler pour les employer dans l'occasion; si elle n'a pas le pouvoir de réfléchir sur le passé, et de se servir des expériences, des raisonnements et des réflexions qu'elle a faites auparavant, à quoi lui sert de penser? Ceux qui réduisent l'âme à penser de

cette manière, n'en font pas un être beaucoup plus excellent, que ceux qui ne la regardent que comme un assemblage des parties les plus subtiles de la matière, gens qu'ils condamnent eux-mêmes avec tant de hauteur. Car enfin des caractères tracés sur la poussière que le premier souffle de vent efface, ou bien des impressions faites sur un amas d'atomes ou d'esprits animaux, sont aussi utiles et rendent le sujet aussi excellent que les pensées de l'âme qui s'évanouissent à mesure qu'elle pense, ces pensées n'étant pas plutôt hors de sa vue, qu'elles se dissipent pour jamais, sans laisser aucun souvenir après elles.

Ce passage révèle bien combien la mémoire est cruciale pour la définition de l'être pensant intelligent, sans elle, sans la possibilité de concaténation, de comparaison de mobilisation et d'enchaînement des idées qu'elle permet, la pensée ne vaudrait pas mieux que la matière. On comprend aussi pourquoi Locke qui ne paraît pas enclin à croire en l'existence d'une mémoire désincarnée, ou purement intellectuelle, semble réticent à traiter comme une personne un être qui n'aurait pas encore, ou qui n'aurait plus du tout un corps apte à recevoir des traces mémorielles. Le fœtus évoqué par Descartes pense peut-être toujours mais il n'est pas encore une personne ; et le vieillard décrépît qui aurait non seulement perdu ses souvenirs, mais jusqu'à l'aptitude à recevoir des idées et à les emmagasiner n'en est plus une et n'est pas fort loin de la condition d'une huître.<sup>36</sup>

Une fois de plus il faut bien entendre l'implication de ces suggestions : la mémoire (la faculté mémorielle) est essentielle à la personne, parce que c'est un réquisit essentiel de l'intelligence et de la rationalité. Un être pensant mais inintelligent (ce que sont vraisemblablement nombre d'animaux) n'est tout simplement pas une personne, il ne tombe pas sous le concept de personne. Cela pourtant ne veut pas dire que la mémoire soit requise pour définir l'identité individuelle des personnes. Les critères définitionnels ne sont pas tous

---

<sup>36</sup> Cf. 2.9.15 : 'prenez un de ces vieillards décrépits à qui l'âge a fait perdre le souvenir de tout ce qu'il a jamais su: il ne lui reste plus dans l'esprit aucune des idées qu'il avait auparavant, l'âge lui a fermé presque tous les passages à de nouvelles sensations, en le privant entièrement de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, et en lui ôtant presque tout sentiment du goût; ou si quelques-uns de ces passages sont à demi-ouverts, les impressions qui s'y font, ne sont presque point aperçues, ou s'évanouissent en peu de temps. Cela posé, je laisse à penser, (malgré tout ce qu'on publie des principes innés) en quoi un tel homme est au-dessus de la condition d'une huître, par ses connaissances et par l'exercice de ses facultés intellectuelles. Que si un homme avait passé soixante ans dans cet état, (ce qu'il pourrait aussi bien faire que d'y passer trois jours) je ne saurais dire quelle différence il y aurait eu, à l'égard d'aucune perfection intellectuelle, entre lui et les animaux du dernier ordre.

impliqués au titre de critères d'individuation ou d'identité. Par exemple, il entre dans la définition du vivant d'être un être matériel, et automoteur mais, comme Locke le dit explicitement ce n'est pas la matérialité du vivant qui l'individue. Je crois qu'on peut dire de la même façon qu'une personne est un être corporel, sentant, intelligent, capable de mémoire et de langage, sans qu'aucun de ces traits ne servent proprement à l'individuation des personnes. Réciproquement, lorsque Locke rattache l'identité des personnes à la conscience, il n'entend pas du tout dire que la personne n'est qu'une conscience, car elle est aussi tout autant le substrat corporel et mental, avec l'ensemble de ses facultés qu'à chaque instant cette conscience s'approprie comme sien.

3. Notre lecture est-elle finalement assez robuste pour affronter les passages du chapitre 27 qui mettent en avant la définition juridico-religieuse de la personne ? Comme nous l'avons dit, cette définition, qu'on trouve au § 26 a beaucoup contribué à renforcer l'idée que Locke privilégiait un critère mémoriel de l'identité personnelle :

Le mot de personne est un terme de barreau qui approprie des actions, et le mérite ou le démérite de ces actions; et qui par conséquent n'appartient qu'à des agents intelligents, capables de loi, et de bonheur ou de misère. La personnalité ne s'étend au-delà de l'existence présente jusqu'à ce qui est passé, que par le moyen de la con-science, qui fait que la personne prend intérêt à des actions passées, en devient responsable, les reconnaît pour siennes, et se les impute sur le même fondement et pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes. Et tout cela est fondé sur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui est inévitablement attaché à la con-science; car ce qui a un sentiment de plaisir et de douleur, désire que ce soi en qui réside ce sentiment, soit heureux. Ainsi toute action passée qu'il ne saurait adopter ou approprier par la con-science à ce présent soi, ne peut non plus l'intéresser que s'il ne l'avait jamais faite, de sorte que s'il venait à recevoir du plaisir ou de la douleur, c'est-à-dire, des récompenses ou des peines en conséquence d'une telle action, ce serait autant que s'il devenait heureux ou malheureux dès le premier moment de son existence sans l'avoir mérité en aucune manière.

Il pourrait sembler que Locke veuille dire la chose suivante : si je n'ai pas et ne peux pas avoir présentement conscience d'avoir commis les actes qui me sont imputés, ceux-ci ne me sont pas à proprement parler, ou *justement* imputables. La mémoire semble donc ici requise absolument, si l'on veut que la punition, qu'elle soit humaine ou divine, fasse sens pour la personne punie, et partant soit juste. Mais ici encore il faut bien circonscrire la portée du critère mémoriel et distinguer la dimension d'imputation propre au jugement et la dimension de rétribution propre à la sanction. Lorsque Locke nous dit que la personne est un terme juridique, qui sert à l'appropriation des mérites et démérites, et que c'est la personne qui est l'objet de ce jugement, il veut souligner que la justice n'entend juger que des actions commises « en conscience », en l'occurrence, puisqu'il s'agit d'actions, le critère de conscience revient à l'idée que ces actions ont été accomplies de manière intentionnelle. C'est cette dimension de l'acte que la justice humaine cherche idéalement à déterminer, et c'est pour l'identifier qu'elle s'est attachée à dégager le concept de personne de celui d'homme ou de celui de corps (l'homme ou le corps étant susceptibles d'agir de manière non-intentionnelle).

Toutefois, et c'est un second point tout à fait distinct du premier, la sanction (postérieure à l'acte) ne pourra exercer justement sa fonction rétributive que si la personne consciente à laquelle elle s'applique non seulement est la même que celle qui a commis l'acte intentionnellement, mais aussi si elle peut se souvenir l'avoir commis, qu'elle peut en faire l'aveu, sinon aux autres, du moins à elle-même. Or la justice humaine, ne pouvant sonder les cœurs ni préjuger de la sincérité de tous, juge souvent sur la base de témoignages et de preuves externes, et peut donc prononcer sa sanction sans les aveux de la personne jugée, en présumant la conscience et l'intention. Il peut arriver qu'on punisse, ici-bas, un homme pour des actes qu'il n'a pas conscience d'avoir commis ou qu'il n'a pas commis en conscience, et qu'il ne peut donc ni confesser à autrui ni s'avouer à lui-même<sup>37</sup>. Dans les deux cas la sanction humaine ne jouera pas son rôle rétributif.

Dans le premier cas (lorsque l'acte a été commis consciemment mais par la suite entièrement oublié) l'imputation est juste mais la rétribution qu'elle comporte est non

---

<sup>37</sup> Le cas de l'ivrogne évoqué au § 22 pourrait donner matière aux deux interprétations : soit l'ivrogne agit comme un somnambule, c'est-à-dire sans aucune conscience de ce qu'il fait, et donc comme s'il était 'hors de soi' ; ou bien, comme tendent à la supposer les lois humaines, l'ivrogne agit en conscience mais sans être en mesure de se souvenir par la suite de ses actes.

seulement subjectivement inefficace, mais laisse aussi le coupable dans l'illusion de l'innocence bafouée. Dans le second cas (lorsque l'acte a été commis dans un état d'inconscience, par exemple dans un état de somnambulisme) la punition humaine est doublement inadéquate, puisque la rétribution est non seulement inefficace, mais procède d'une fausse imputation (on punit la personne pour un acte qu'elle n'a pas commis intentionnellement – même s'il peut être prouvé que le corps vivant auquel elle se rattache en a été factuellement l'instrument). Dans les deux cas (l'amnésie ou l'absence de conscience) les punitions humaines paraissent injustes, et c'est en un certain sens pour réparer cette injustice que Locke suppose qu'au jour du jugement, Dieu non seulement sonde les cœurs de chacun, décèle la moindre once d'insincérité, d'oubli plus ou moins volontaire ou de refoulement, mais restitue à chaque personne la mémoire de tous les actes dont il doit répondre, fût-il nécessaire pour cela de donner aux hommes de nouveaux corps, porteurs de traces cérébrales appropriées, et ceci afin de donner à la sanction ultime sa pleine valeur rétributive.

### *Conclusions*

L'interprétation proposée ici du rôle respectif de la mémoire et de la conscience continuée dans la constitution de l'identité personnelle me paraît posséder un certain nombre de vertus herméneutiques. Elle donne au chapitre 27 une cohérence interne qu'il serait difficile de lui reconnaître si on s'en tenait à la lecture traditionnelle. Elle permet en particulier d'immuniser le propos contre les objections classiques de circularité et d'incohérence, maintes fois réitérées contre Locke. Elle permet aussi de mettre mieux en harmonie ce chapitre 27 avec l'ensemble de l'*Essai*, et particulièrement avec les analyses lockéenne de la conscience du temps du chapitre 14, celles de la pensée et de la mémoire des chapitres 2.1 et 2.10. Finalement cette lecture nous paraît pouvoir se recommander aussi par le fait qu'elle est mieux ajustée au contexte particulier dans lequel Locke introduit en 1694 ces considérations sur l'identité personnelle et aux intentions métaphysiques et religieuses qui sont les siennes. Si Locke lui-même n'est pas très explicite sur ce contexte et sur ces intentions, ceux-ci ne sont guère difficiles à dégager, au moins en termes généraux.

On sait que Locke, après la première édition de l'Essai s'était engagé dans une réflexion profonde sur le christianisme qui conduisit en 1695 à la publication anonyme du *Christianisme raisonnable*. Il ne fait pas de doute que la question de l'identité était à ses yeux directement liée à la question religieuse de la survie post-mortem et de la rétribution des biens et maux de cette vie au jour du jugement. Certes Locke évite soigneusement dans l'Essai de s'engager officiellement sur le terrain de la théologie. Même dans ce chapitre 27 les mentions de la résurrection sont lapidaires. Locke évoque le dogme dans le livre IV de l'Essai comme l'une de ces vérités « au-dessus de la raison », que nous ne pouvons reconnaître qu'en vertu de la foi (elle-même rationnellement motivée) que nous avons en la vérité des Ecritures, mais qu'aucune démonstration ni aucun jugement rationnels ne peuvent directement prouver ou rendre probable. On peut dire néanmoins que la résurrection revêt chez Locke une importance philosophique toute particulière en raison du rôle qu'elle joue dans l'institution d'une morale « eudémoniste » fondée sur la considération de la sanction ultime, au jour du jugement, de tous nos actes et de toutes nos volitions.<sup>38</sup> On peut estimer que Locke ait ressenti après la première édition de l'Essai la nécessité d'ajouter quelques éléments de discussion destinés, non pas à rendre raison philosophiquement de la résurrection, mais à montrer que les doctrines de l'Essai, et particulièrement la critique du libre-arbitre, et l'agnosticisme revendiqué sur la nature de la substance pensante (est-elle ou non matérielle ?), n'avaient pas pour effet de rendre le dogme de l'immortalité impensable ou contradictoire, et partant menacer la possibilité et l'idée même d'une action morale. Le chapitre sur l'identité personnelle est très certainement écrit pour conjurer ces menaces, dont Locke commence en 1694 à percevoir qu'elles sont susceptibles de nourrir d'âpres critiques chez ses adversaires.

La question de la résurrection jette une lumière très vive sur ce que Locke cherche réellement à penser en cette matière d'identité personnelle. Ce qui paraît clair, est qu'on ne peut se satisfaire, pour rendre raison philosophiquement de la fonction morale et rétributive que remplit le dogme de l'immortalité de penser l'immortalité comme simple survivance substantielle de l'âme hors du corps. L'âme n'est pas pour Locke inconditionnellement pensante. Elle pourrait survivre au corps et néanmoins rester inerte, dénuée de pensée, tout

---

<sup>38</sup> Cf. le chapitre 2.21

comme le corps peut exister sans mouvement...<sup>39</sup> En somme la subsistance nue d'une substance, celle-ci fût-elle immatérielle, ne répond pas aux requisits moraux de l'immortalité, et c'est la raison pour laquelle il importe tant à Locke de dire qu'il faut autre chose que l'identité de substance pour soutenir l'identité de la personne. Ce qui compte, c'est qu'après la mort, c'est-à-dire après la destruction du corps et des traces mémorielles dont il est porteur notre « conscience », notre « même conscience continuée » puisse revenir à elle, renouer avec son cours inexorable, comme elle l'a fait déjà plusieurs fois en cette vie après un long sommeil sans rêve, et recevoir alors la juste rétribution de ses pensées et de ses actions. Il est au pouvoir de Dieu de la pourvoir d'un nouveau corps porteur de traces mémorielles adéquates, lui permettant de renouer par le souvenir avec ce qu'elle fut, pour être non seulement jugée justement, mais aussi justement rétribuée de ses actions. Il faut bien prendre la mesure de la contrainte théorique qui est celle de Locke, et qui motive certainement l'introduction de ce chapitre : continuer à penser quelque chose comme la possibilité doctrinale de la résurrection dans un contexte où il apparaît de plus en plus probable qu'il n'y a pas pour l'homme de pensée, ni de mémoire sans corps, et qu'il est donc fort probable que notre âme cesse de penser à la mort, lorsque le corps se dissout, tout comme elle cesse temporairement de penser dans le sommeil<sup>40</sup>. Comme l'écrit Locke en 4.3.6 lorsqu'il

---

<sup>39</sup> Cf. l'important fragment daté d'avril 1682 des *Journaux de Locke*, cité dans Fox Bourne, où l'on voit comment l'approche quasi mortaliste de la résurrection qui y est défendue permet de mettre en cohérence un ensemble de thèmes métaphysiques, qui apparaissent en différents endroits de l'*Essai* : la possibilité de la matière pensante (en 4.3.6) ; le privilège de la conscience dans la définition de l'identité personnelle en (2.27), et l'affirmation anti-cartésienne qu'il n'appartient pas plus à l'âme de penser toujours qu'au corps de toujours se mouvoir (2.1) : *'The usual physical proof (if I may so call it) of the immortality of the soul is this: matter cannot think, ergo, the soul is immaterial; nothing can really destroy an immaterial thing, ergo, the soul is really immortal. (...) Since, then, experience of what we find daily in sleep, and very frequently in swooning and apoplexy, etc., puts it past doubt that the soul may subsist in a state of insensibility, without partaking in the least degree of happiness, misery or any perception whatsoever (and whether death, which the scripture calls sleep, may not put the souls of some men at least into such a condition, I leave those who have well considered the story of Lazarus to conjecture), to establish the existence of the soul will not prove its being in a state of happiness and misery, since it is evident that perception is no more necessary to its being than motion is to the being of body. Let, therefore, spirit be in its own nature as durable as matter, so that no power can destroy it, but that omnipotence that at first created it, they may both lie dead and inactive, the one without thought, the other without motion, a minute, an hour and to eternity, which wholly depends upon the will and good pleasure of the first Author. And he that will not live conformable to such a future state, out of the undoubted certainty that God can—and the strong probability, amounting almost to certainty, that he will—put the souls of men into a state of life or perception after the dissolution of their bodies, will hardly be brought to do it upon the force of positions which are, by their own experience, daily contradicted, and will at best, if admitted for true, make the souls of beasts immortal as well as theirs.'*

<sup>40</sup> La comparaison de la mort et du sommeil, sur laquelle Locke revient souvent, s'autorisant du texte des Évangiles (cf. la note précédente) est une thèse socinienne et mortaliste caractéristique. Les sympathies de Locke pour le socinianisme ne sont guère contestables, mais leur importance pour sa pensée philosophique ont été très



explique pourquoi, même si notre âme était matérielle et que la pensée lui était surajoutée par un *fiat* divin, nous devrions continuer à croire en l’immortalité :

Celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des êtres sensibles et intelligents, et qui nous a conservés plusieurs années dans cet état, peut et veut encore nous faire jouir d’un pareil état de sensibilité dans l’autre monde.

Ajoutons que l’immortalité comprise comme un état de conscience indéfiniment continué, plutôt qu’à travers la subsistance inerte d’une hypostase, exige la réalisation de l’un des *puzzle cases*: le cas d’une même conscience que Dieu affecte successivement à deux vivants corporels, un prince et un savetier: un *soma psukhikon* et un *soma pneumatikon*, corps glorieux élevé au ciel.<sup>41</sup>

---

discutées. Cf. pour une vue nuancée, John Marshall, ‘Locke, Socinianism, ‘Socinianism’, and Unitarianism’, *English Philosophy in the Age of Locke*, ed. M. A. Stewart, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 158–159.

<sup>41</sup> Cf. § 15, et le manuscrit, contemporain de la seconde édition de l’*Essai*, *Adversaria theologica* 94, in V. Nuovo éd., *John Locke Writings on Religion*, Oxford, 2002, p. 29, dans lequel Locke médite sur les différents termes grecs utilisés dans les Écritures pour désigner l’âme – corps ‘psychique en cette vie’, ‘corps pneumatique’, en l’autre.