

COLLÈGE DE FRANCE
CHAIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ET COMPARÉE

1928

PIERRE JANET

L'ÉVOLUTION DE LA
MÉMOIRE ET DE LA
NOTION DU TEMPS

COMPTE-RENDU INTÉGRAL
DES CONFÉRENCES D'APRÈS
LES NOTES STÉNOGRAPHIQUES

I
LA DURÉE


A. CHAHINE
7, RUE DE CONDÉ
PARIS

L'ÉVOLUTION DE LA
MÉMOIRE ET DE LA
NOTION DU TEMPS

Compte-rendus des Conférences de
Monsieur Pierre JANET
au Collège de France

1926

**LES STADES DE L'ÉVOLUTION
PSYCHOLOGIQUE (5 fascicules)**

1927

**LA PENSÉE INTÉRIEURE
ET SES TROUBLES (6 fascicules)**

ÉDITIONS CHAHINE

ms. A.30.071



COLLÈGE DE FRANCE

CHAIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ET COMPARÉE

1928

PIERRE JANET

L'ÉVOLUTION DE LA
MÉMOIRE ET DE LA
NOTION DU TEMPS

COMPTE-RENDU INTÉGRAL
DES CONFÉRENCES D'APRÈS
LES NOTES STÉNOGRAPHIQUES

I
LA DURÉE

Copyright by A. Chahine, 1928

A. CHAHINE
7, RUE DE CONDÉ
PARIS

55014

CONTR

"Carol I" Bucuresti
Cota 555 36

1956

PC 151/10

B.C.U. "Carol I" - Bucuresti

C55014

Copyright by A. Chahine, 1928.

NOUS PRÉSENTONS AU LECTEUR UN COMPTE-
RENDU INTÉGRAL DU COURS DE MONSIEUR
PIERRE JANET, AU COLLÈGE DE FRANCE,

MONSIEUR PIERRE JANET, QUI A BIEN
VOULU EN AUTORISER LA PUBLICATION, N'A
PAS EU LE TEMPS NÉCESSAIRE POUR EN ASSURER
LA RÉVISION. NOUS AVONS FAIT TOUS NOS
EFFORTS POUR RÉALISER UNE REPRODUCTION
SCRUPULEUSE DE SES CONFÉRENCES, MAIS EN
AUCUN CAS L'AUTEUR NE DOIT ÊTRE RENDU
RESPONSABLE DES INEXACTITUDES QUI ONT PU
S'Y GLISSER.

MONSIEUR PIERRE JANET SE RÉSERVE
ÉGALEMENT LE DROIT D'UTILISER LA MATIÈRE
DE CES COURS POUR TOUTES PUBLICATIONS
ÉVENTUELLES D'ARTICLES DE REVUES OU DE
VOLUMES.

LA DURÉE

1^{er} Décembre 1927.

I. Le problème
psychologique
du temps —

Mesdames,

Messieurs,

NOUS nous retrouvons ensemble et nous recommençons une étude que nous avons déjà ébauchée il y a quelques années : l'étude psychologique du temps. C'était l'époque où M. Einstein était venu à Paris et où, de tous les côtés, on discutait les théories qu'il avait présentées sur la simultanéité, sur la durée des choses, sur les variations du temps qui s'allonge ou qui diminue suivant le point de vue duquel on le considère. Tout le monde parlait du temps ; nous étions obligés d'en parler aussi et nous trouvions intéressant de présenter quelques réflexions sur les humbles débuts du temps, sur le fait psychologique qui était le point de départ de toute ces théories scientifiques.

Cette étude reste cependant encore intéressante aujourd'hui. Il n'est pas mauvais de la préciser et de la compléter.

En outre, le problème du temps reste toujours à la mode ; dans les études des sociétés, dans les études psychologiques

ou philosophiques, toujours on s'occupe de la durée de la conscience, de la durée de l'esprit, de l'adaptation des êtres vivants au temps qui change. Ici même, l'année dernière, vous avez assisté à de très belles leçons de M. Le Roy sur l'évolution des êtres, leçons qui ont été publiées en grande partie dans la *Revue des cours et conférences* de M. Strowski.

Je n'ai pas l'intention de revenir sur l'enseignement de M. Le Roy. Nous parlerons peu du problème de l'évolution des choses à l'extérieur. Mais enfin, pour comprendre ces théories sur l'évolution que M. Le Roy continue cette année, il n'est pas mauvais d'avoir présent à l'esprit le point de départ de ces notions de progrès, de changement, qui se trouve dans certaines conduites psychologiques. C'est pourquoi nous avons le courage un peu téméraire de reprendre ensemble cette année le savoir humain, le savoir particulièrement psychologique sur les notions du temps.

Pour commencer nous avons à nous débarrasser d'un certain nombre d'idées générales, de principes relatifs à la méthode, qui nous gêneraient sans cesse dans l'examen des faits particuliers et nous allons reprendre aujourd'hui les derniers mots que je viens de prononcer devant vous : 1° : le mot « savoir » ; 2° : le savoir psychologique ; 3° : le savoir psychologique sur les notions du temps.

Je vous ai dit qu'il s'agit d'exposer le savoir humain, ce que les hommes savent sur le temps. Mais qu'est-ce donc que savoir et qu'entend-on par dire que l'on sait quelque chose ?

Le mot savoir désigne un certain nombre d'opérations que les hommes sont capables de faire ; savoir signifie que l'on peut faire certaines choses. D'ailleurs il y a bien des langues dans lesquelles on mélange le mot savoir et le mot pouvoir. En somme, dans notre civilisation, c'est presque toujours à cela que se résume le savoir de beaucoup d'hommes : conseiller, faire des leçons. Un homme sait quelque chose quand il peut faire une leçon sur cette chose.

L'enseignement est un fait psychologique important, qui s'est développé beaucoup plus tardivement qu'on ne le croit et qui est grave dans l'espèce humaine. L'enseignement se rattache à un ensemble de conduites qui dérivent de la vie sociale. Dans la vie sociale, nous sommes nombreux, nous n'avons pas tous le même âge et nous n'avons pas tous la même expérience, le même acquis dans la conduite, dans les manières d'agir.

L'enseignement se rattache à la transmission non pas précisément et seulement des connaissances, car ce ne serait pas clair, mais à la transmission des tendances acquises. Enseigner, cela veut dire : apprendre à d'autres ce que nous faisons nous-mêmes. Cette transmission des tendances est vieille comme le monde vivant, elle existe depuis qu'il y a des animaux qui ont des petits ; mais elle s'est faite de bien des manières différentes.

Pour les êtres les plus simples, la transmission des tendances se fait par un mécanisme purement physiologique. Les animaux transmettent les tendances à leurs descendants par l'hérédité et, au commencement, il n'y a pas d'enseignement, il n'y a que l'hérédité.

Au bout d'un certain temps, il y a eu une évolution : L'hérédité ne transmet que les choses qui sont devenues tout à fait corporelles, qui sont tout à fait enregistrées dans l'organisme, qui ont atteint les cellules germinales. Par conséquent l'animal ne transmet par l'hérédité que des tendances déjà bien vieilles, bien organisées. Il a été nécessaire, car le progrès réclame toujours la précipitation, de transmettre rapidement des tendances qui ne sont pas encore complètement organisées ; la transmission des tendances a pris alors une seconde forme, la forme de l'exemple et de l'imitation. Les animaux ont transmis à leurs petits leurs tendances acquises qui n'étaient pas encore tout à fait organiques mais qui étaient déjà très profondes ; ils les ont transmises par l'exemple et un instinct s'est formé qui est lui-même très compliqué, qui est

venu assez tardivement ; c'est l'instinct de l'imitation. C'est la seconde forme de la transmission des tendances.

Plus tard, quand s'est développé le langage — vous savez quelle importance nous y attachons — une troisième forme de transmission des tendances est survenue. C'est la transmission des tendances par les ordres et par l'obéissance. Les animaux adultes qui avaient déjà découvert des manières de se conduire avantageuses, ont ordonné aux plus petits, aux plus faibles de faire de même. C'est l'ordre qui a transmis ce que nous savions. L'ordre s'est développé, a pris toute espèce de formes de plus en plus compliquées ; il s'est lui-même transformé.

Enfin, très tardivement, la transmission des tendances est devenue l'enseignement, c'est-à-dire que, pour communiquer ce que nous pouvions faire, nous avons été obligés de transformer ce que nous faisons. Faire imiter par les autres son action suppose que nous faisons l'action telle qu'elle est ; naturellement, les autres nous imiteront comme il faut. Mais quand l'action est difficile et longue, il n'est pas commode de l'imiter, il n'est même pas commode de l'ordonner. Il a fallu la transformer, l'abréger en particulier, pour que l'initiateur puisse réussir à aller jusqu'au bout, sans se fatiguer, sans se distraire ; il a fallu la résumer et la présenter dans un certain ordre.

L'enseignement est une transformation des tendances, transformation faite en vue de la communiquer aux autres.

La principale transformation, c'est la réduction des conduites et des tendances en systèmes. Le système qui présente les choses dans un ordre particulier, qui met les choses les plus générales au commencement, les moins générales à la fin, n'est qu'un procédé d'enseignement. D'ailleurs, un très grand nombre des règles et des conduites qu'on appelle logiques, une partie immense de la logique, n'est pas autre chose que des procédés d'enseignement. La logique n'est pas faite pour nous faire découvrir le monde ; nous l'avons découvert avant qu'il y eût

une logique. Les animaux se servaient très bien des choses sans raisonner à leur sujet. La logique n'est pas faite pour agir ; elle est faite pour enseigner. Il faut des procédés particuliers, il faut des méthodes, il faut que les autres comprennent vite pour qu'ils retiennent, pour qu'ils puissent nous imiter. Et alors la logique a transformé la communication des tendances.

L'enseignement et savoir enseigner une chose est donc déjà important. Cela ne nous explique pas beaucoup ce que l'on sait, c'est une manière d'exprimer ce que l'on sait. Mais qu'est-ce que l'on transmet, qu'est-ce que l'on enseigne ?

Hélas ! je le dirai encore ici : nous avons un malheur dans l'humanité, c'est que, bien souvent, on enseigne une chose qui paraît au premier abord assez futile, on enseigne aux autres à enseigner. Une grande partie de notre temps se perd à former des professeurs ; le professeur forme d'autres professeurs et ceux-ci en forment d'autres. Il s'agit indéfiniment de parlote et de manières de parler. Mais ce n'est qu'un accident dans l'histoire de l'enseignement. C'est une des formes de généralisation de l'enseignement. Avant l'invention des appareils de T.S.F. et de beaucoup d'autres du même genre, il était nécessaire qu'il y ait beaucoup de professeurs. Je crains que plus tard — et c'est fâcheux pour ceux qui se destinent à l'enseignement — le nombre des professeurs n'aille en diminuant parce qu'ils vont devenir inutiles, parce qu'il suffira d'un professeur pour enseigner à beaucoup de gens par la transmission téléphonique, par les livres, etc. Mais enfin, pour l'instant, l'enseignement contient cette partie importante : apprendre aux autres à transmettre. Cela n'avance que peu la question.

Qu'est-ce que l'on transmet par l'enseignement ? Oh ! une chose bien simple : on transmet des croyances. Ne vous figurez pas que la croyance n'existe que dans le domaine moral ou religieux, elle est partout, nous ne faisons dans notre vie que des croyances. La science est un ensemble de croyances. La conduite politique, la conduite morale ne sont que des croyan-

55014

ces et, quand nous enseignons, ce sont toujours des croyances que nous communiquons. Nous disons aux élèves : « Il faut croire que... Ce sera bon pour vous, croyez comme cela ». Ce qu'on appelle démonstration, raisonnement, ne sont que des procédés pour faire entrer des croyances dans l'esprit des élèves.

Ici encore, permettez-moi de vous rappeler des vieilles notions que j'ai exprimées cent fois. La croyance est facile à connaître, elle est beaucoup plus simple qu'on ne croît. La croyance, c'est une certaine relation entre la parole, entre une formule verbale et les actions exécutées par nos membres. Quand on dit : « Je crois quelque chose », cela veut dire tout simplement : « Dans certaines circonstances qui n'existent pas aujourd'hui, je ferai certainement une chose ». La croyance n'est qu'un résumé d'action future ; c'est un ensemble de promesses, et quand nous communiquons aux gens des croyances, nous leur demandons d'avoir dans leur esprit un certain nombre de promesses. Promesses de quoi ? Il n'y a jamais de promesse sans qu'il y ait une action au bout. Promettre quelque chose, c'est toujours dire : « Je ferai cela » et, en définitive, si nous résumons tous ces intermédiaires — savoir qui veut dire enseigner, enseigner qui veut dire communiquer les croyances, croyance qui veut dire former des promesses, et promesse qui veut dire prendre la résolution de faire des actions—nous aboutissons tout simplement à communiquer des manières d'agir.

Supposons un individu qui soit très habile dans la fabrication des objets de porcelaine. Cet individu peut faire un enseignement qui consistera, même sans toucher à la porcelaine, à dire : « Croyez que pour réussir une assiette, il faut employer ceci et cela, il faut mettre la pièce au four dans telles conditions. Si vous ne le croyez pas, vous ne ferez rien de bien ; si vous le croyez, vous réussirez à faire une assiette ». Et, en définitive, l'ouvrier qui a reçu cet enseignement sait faire une assiette et l'enseignement a été bien fait. Il n'y a pas d'enseignement et par conséquent il n'y a pas de savoir si nous ne devons pas

aboutir à des actions. En un mot, comme le disait le vieux Bacon, « savoir, c'est faire » et nous devons toujours aboutir à faire quelque chose.

Nous voici immédiatement bien embarrassés. Nous avons émis une prétention énorme : le savoir sur le temps.

Le savoir sur le temps, cela consiste à faire quelque chose avec le temps, et la conduite avec quelque chose a toujours deux aspects : se défendre de quelque chose, ne pas se laisser détruire par cet être du dehors, lutter contre lui, et d'autre part s'en servir agréablement, en tirer bon parti. Si nous parlons de savoir sur le temps, il faut que nous arrivions à donner des manières de se défendre contre le temps et des manières de s'en servir.

Je redoute vos questions, car vous allez tout de suite me demander : « Mais enseignez-nous donc à ne pas vieillir, ce serait la meilleure chose à faire. Ne pas vieillir, c'est lutter contre le temps, c'est ne pas se laisser détruire par lui. Par conséquent, puisque savoir consiste à faire et puisque faire consiste à se défendre, enseignez-nous à ne pas vieillir ». Et vous ajouterez : « Après, vous pourriez nous enseigner à nous servir du temps ; par exemple, nous pleurons tous des parents et des amis qui sont disparus ; eh bien, si nous savions les retrouver ! Il s'agit tout simplement de retourner en arrière, d'utiliser le temps en le parcourant dans un autre sens ».

Au fond, vous aurez raison, mais je serai très embarrassé et je serai obligé de vous dire : « Je ne connais pas de procédés pour faire ces deux choses : se défendre contre le temps et s'en servir. Je suis soumis au temps et malheureusement, je vieillis comme les autres ; je ne sais pas marcher en arrière, je ne sais pas arrêter le temps ». Ce sont les poètes qui disent : « O temps, suspends ton vol »... Ils ne l'ont jamais suspendu.

L'enseignement et le savoir sur le temps se heurtent tout de suite à des difficultés formidables. Nous ne savons pas grand

chose et — ce sera peut-être, je vous le dis dès le début, le refrain perpétuel de notre enseignement — l'homme est très faible par rapport au temps. Le temps, c'est le grand mystère du monde. Chaque époque a considéré un mystère particulier. (Il y en a tant qu'on peut toujours choisir). On a successivement envisagé dans les choses tel ou tel aspect mystérieux et l'on a lutté contre ce groupe de mystères. La lutte n'a pas toujours été mauvaise et on a réussi plus ou moins à découvrir des conduites de défense et d'avantage. Sur le temps, nous sommes bien mal armés, nous ne savons pas faire grand chose.

Mais il ne faut pas pousser à l'extrême : Si nous ne savions rien faire du tout vis-à-vis du temps, nous n'en parlerions pas ; le mot n'existerait pas. Le langage, nous l'avons dit cent fois, n'est jamais qu'une manière d'ordonner une action. Faire un langage, c'est ordonner quelque chose ; ordonner quelque chose, c'est réclamer, exiger l'exécution d'un certain acte. Derrière tous les mots, il y a des actes que l'on ordonne. Or, le mot de temps existe, il existe beaucoup de mots qui ont rapport au temps, il existe énormément de notions sur la durée, sur le progrès, sur l'évolution, sur la mort, etc. Ces mots doivent correspondre à un certain nombre d'actions que nous savons faire par rapport au temps. C'est bien loin de ce que nous désirerions, mais désirer signifie déjà qu'on imagine et qu'on se représente l'action future. Il y a donc un commencement d'attaque contre le temps et, nous aurons perpétuellement à le dire, c'est le progrès de la civilisation et de la philosophie contemporaines que d'aborder hardiment le problème du temps.

Les notions sur le progrès, sur l'évolution, (depuis le XVIII^e siècle) montrent que l'homme s'occupe d'agir sur le temps, comme autrefois le premier géomètre s'occupait d'agir sur l'espace. Aujourd'hui, le savoir sur le temps est disséminé dans toutes les sciences et dans toutes les philosophies ; on peut dire que le temps est abordé de tous les côtés. Les mathématiciens, qui ne doutent jamais de rien, divisent le temps en petits mor-

ceaux, le calculent, l'additionnent, le multiplient, comme s'ils savaient faire tout cela. D'ailleurs, ils ne sont pas tout à fait ridicules ; ils ont inventé les pendules, ce qui est quelque chose, ils savent un peu mesurer le temps : C'est un petit commencement. Peut-être y a-t-il là-dedans beaucoup de convention et d'arbitraire, mais enfin il y a une mathématique du temps.

Il y a également une physique du temps. Les physiciens, avec l'audace qui caractérise les sciences, admettent comme donné le fait le plus incompréhensible du monde : le fait de la vitesse. C'est certainement une des choses que nous ne comprenons pas du tout : c'est admettre non seulement une notion de temps, mais une notion de relation entre le temps et l'espace, relation entre deux inconnues. Eh bien, on y arrive. Les physiciens s'occupent de la vitesse, la calculent, en imaginant de toutes les formes, de toutes les variétés.

Bien entendu, il y a une physiologie du temps. Oh ! elle n'est pas aussi ancienne. L'étude biologique du temps ne commence guère qu'avec les théories de l'évolution, à la fin du XVIII^e siècle ; avant cela elle n'existait guère, mais aujourd'hui, on en parle perpétuellement. Les acquisitions des êtres vivants, ce qu'on appelle les hérédités, les mutations, les changements gradués par adaptation, c'est une science physiologique du temps qui s'est développée.

Il y a une science sociologique du temps. Dans les sociétés, on constate des modifications des mœurs par rapport aux différentes périodes. Il y a des fêtes du commencement des saisons, de la fin des saisons.

Il y a donc dans toutes les sciences des considérations relatives au temps. La psychologie n'est pas en arrière ; il y a également une attaque faite par la science psychologique sur ce problème du temps.

Ici encore, il nous faut revenir à quelques notions générales qui sont connues de la majorité de ceux d'entre vous qui

suivent cet enseignement depuis longtemps, mais qu'il faut rappeler pour ceux qui n'y sont pas habitués.

Nous nous sommes placés depuis une trentaine d'années à un point de vue psychologique particulier. Il nous semble que la psychologie est une science particulière, spéciale ; ce n'est pas une science universelle, elle n'a pas la prétention de tout connaître. Qu'elle essaye donc de connaître quelque chose, ce sera déjà bien beau. Il ne faut pas confondre continuellement la psychologie avec la philosophie, la métaphysique, l'histoire, avec la physiologie. C'est une étude spéciale. Nous avons été, si je ne me trompe, égarés par la psychologie des philosophes, car les philosophes dans leurs premières études psychologiques ont abordé les faits d'une manière tout à fait dangereuse ; ils ont commencé l'étude par le sommet au lieu de commencer par la base, par la forme la plus compliquée de l'esprit humain. Je veux faire allusion à l'étude de la philosophie depuis les cartésiens sur la pensée. Descartes l'a répété et tous les cartésiens disaient de même, que la psychologie est l'étude de la pensée qui existe intérieurement dans l'homme.

L'année précédente, nous avons longuement étudié ensemble cette pensée psychologique intérieure de l'homme et nous sommes arrivés à des conclusions qui me paraissent en grande partie justes et utiles, quoiqu'elles rabaisent un peu ce qu'on appelle la dignité de la pensée : La pensée interne, c'est une manière de se parler à soi-même, une manière de s'enseigner à soi-même. Toutes les conduites sociales faites vis à vis des autres ont leur répercussion personnelle. Tout ce que nous faisons vis à vis des autres, nous le faisons vis à vis de nous-mêmes ; nous nous traitons nous-même comme autrui. De même que nous parlons aux autres, que nous enseignons les autres, que nous donnons des exemples aux autres, nous nous enseignons à nous-mêmes, et l'élève auquel le professeur enseigne le mieux, c'est lui-même.

— La pensée est un travail de parole, et la parole — c'est

toujours l'ancien problème — est un extrait d'action et par conséquent la pensée est encore un extrait de nos actes ; elle n'est pas grand chose, elle a pris cette forme (un peu particulière d'être cachée. Nous avons appris à parler, mais à parler tout bas, de manière que notre voisin seul nous entende et que les autres personnes qui nous environnent ne puissent distinguer nos paroles. Nous avons appris que l'on peut parler à soi-même sans faire beaucoup de bruit et sans que les autres entendent. C'est très pratique, c'est un moyen commode pour prendre des résolutions, pour exprimer nos hésitations, nos craintes, nos désirs, sans qu'ils soient gênés par la rivalité d'autrui. La pensée n'est pas autre chose qu'un dérivé de l'action.

Alors quelle singulière idée de commencer une science par une forme particulière et délicate, compliquée, de l'objet que l'on veut étudier. Si vous voulez étudier un corps au point de vue chimique, vous n'allez pas prendre le sel le plus complexe qui existe ; vous allez tâcher de prendre des formes élémentaires de ce corps. Commencer l'étude de la psychologie par la pensée, c'est renverser toutes les méthodes d'enseignement et c'est s'exposer à devenir incompréhensible. Nous avons donc été amenés — et c'est la suite d'un mouvement historique dont je vous ai souvent parlé, qui a commencé déjà avec Maine de Biran, qui s'est développé avec les savants américains, James, Baldwin et beaucoup d'autres, et qui a eu d'illustres représentants en France dont Bergson — nous avons été amenés à la considération psychologique des actions. La psychologie n'est pas autre chose que la science de l'action humaine. La pensée n'est qu'un détail et une forme de ces actions.

Mais ici, nous sommes arrêtés par un problème dont je me débarrasse tout de suite pour ne pas y revenir indéfiniment : ce que nous savons le moins quand il s'agit d'enseigner la psychologie, ce sont les commencements. On pourrait précisément parodier le vers célèbre et dire :

« Ce que je sais le moins, c'est mon commencement ».

Nous parlons toujours des actions, mais je vous avoue qu'il y aurait une belle étude à faire sur ce que c'est que l'action. Nous nous en servons et nous ne savons pas très bien ce qu'elle est.

Qu'appelle-t-on une action et une action psychologique ?

Au premier abord, l'action est caractérisée par un mouvement, un déplacement d'un objet physique qui traverse l'espace, qui va déplacer et transformer un autre objet. L'action, c'est le fait de se mouvoir. Mais si nous bornons à cela, nous allons immédiatement tomber dans la plus horrible confusion car, tout ce qu'étudient les sciences physiques et les sciences chimiques, ce sont des faits de ce genre. Le vent déplace des feuilles d'arbre, les pose ailleurs, il renverse des maisons ; un torrent d'eau peut démolir une digue. Il y a donc des actions partout et alors l'action psychologique ne pourra se distinguer.

Des études ont été faites à tous les points de vue pour tâcher de distinguer l'action de l'être vivant. Déjà les philosophes ont bien de la peine à distinguer le corps vivant du corps brut. Vous vous rappelez les leçons difficiles de M. Le Roy sur ce sujet. Si vous voulez distinguer le mouvement du corps vivant par rapport au mouvement du corps brut, vous verrez que c'est peut-être encore plus difficile et cependant il faudrait commencer par là pour distinguer l'être vivant.

Je n'entre pas dans les discussions que nous avons faites d'ailleurs souvent. Je m'arrête à une idée philosophique. Les sciences sont obligées de partir de la philosophie. Il y a, comme disait M. Meyerson, de l'irrationnel au point de départ de toute science et la psychologie part d'un certain irrationnel, c'est que l'action de l'être vivant a un caractère particulier, qui a été bien mis en évidence par les philosophes, en particulier par Bergson, le caractère de nouveauté, d'inattendu.

Si nous analysons un mouvement matériel, la physique nous enseigne qu'il n'y a rien de plus, le mouvement une fois terminé, qu'avant ce mouvement. Le corps a dépensé ce qu'il

avait en lui ; l'objet externe l'a reçu ; il n'y a rien de plus. Le mouvement ne contient rien de nouveau.

Le mouvement étudié par les sciences est un déterminisme qu'on a essayé de rendre mathématique. Le mouvement ne contient que des répétitions, des transmissions de mouvements précédents et de forces précédentes. La vie est caractérisée par une évolution et un progrès. Si on considère les choses à quelques années de distance, il y a changement : un vieillard n'est pas identique à un enfant et ce changement nous paraît difficile à percevoir parce qu'il se répartit sur beaucoup de temps, mais nous sommes forcés d'admettre que, à chaque année, à chaque mois, à chaque jour et à chaque action, il y a eu un petit changement. Une action d'un être vivant est une innovation perpétuelle. Il y a de l'innovation, de l'invention, de la découverte dans chaque action. C'est une notion philosophique vague et qui nous suffit pour distinguer théoriquement l'action de l'être vivant des autres actions physiques. Ce n'est pas une simple réaction ; c'est une réaction nouvelle avec une modification des choses.

Considérée à ce point de vue, la psychologie est l'étude de ces actions chez l'être vivant et en particulier chez l'homme.

Nous arrivons alors au dernier groupe : l'étude des actions sur le temps. Là, notre embarras continue et il augmente encore. Qu'est-ce qui caractérise le temps et qu'est-ce qui caractérise les actions sur le temps ? Quel genre d'action avons-nous fait qui ait abouti à des mots, à des langages sur le temps ?

Je vous propose, au moins pour le début, une notion un peu vague, qui se précisera peut-être un peu, sur la conception du temps, une notion un peu négative qui le sépare d'autre chose, sans dire ce que c'est. Les actions humaines et toutes les actions des êtres vivants sont caractérisées par des mouvements, par des déplacements du corps qui aboutissent à des déplacements d'objets. Quand l'un d'entre nous se lève de sa place et

va à la porte, il n'est pas au même endroit, il déplace le battant de la porte ; il y a donc un déplacement et un mouvement matériel, un mouvement physique. Les trois quarts des actions se réduisent à cela : elles sont des déplacements. Le langage, comme je vous l'ai dit, n'est qu'une allusion à des déplacements que l'on doit faire ou que l'on fait faire par les autres, et d'ailleurs le langage en lui-même contient des mouvements des lèvres, de la gorge.

D'une manière générale, appelons donc du mot espace ou du mot étendue, les propriétés des choses auxquelles nous pouvons nous adapter par des déplacements de ce genre.

Nous ne connaissons pas le monde dans lequel nous sommes placés. Nous n'avons que quelques idées vagues. Parmi ces idées vagues, la plus générale de toutes, la plus philosophique, c'est que le monde est compliqué et multiple. C'est là le grand problème : Pourquoi y a-t-il tant d'hommes autour de moi ? Bien souvent, cela finit par être gênant. Descartes nous dit : « J'existe » mais il ne nous dit pas pourquoi il existe des voisins si nombreux. C'est humiliant pour nous qu'il y ait tant de répliques de notre propre exemplaire. Et non seulement il existe d'autres hommes, mais il y a des milliards d'êtres vivants, des êtres physiques. Ce qui caractérise le monde, c'est la multiplicité. Notre lutte, notre adaptation est toujours une adaptation à la multiplicité. Il faut réagir à des circonstances variables. Dans la rue, nous rencontrons un objet, puis un autre, et un troisième. Il faut toujours réagir à des objets multiples et toutes les inventions de la vie sont des réactions à cette multiplicité.

Eh bien, je dirai que l'espace, c'est une forme, la plus commune, la plus simple, de cette éternelle multiplicité, à laquelle nous réagissons par le déplacement.

Comment avons-nous inventé cela ? Je n'en sais rien. Ce sont les premiers êtres vivants qui ont fait la découverte du mouvement des membres, du mouvement musculaire, de l'explo-

sif, comme disait Bergson, qui permet le mouvement. Nous luttons contre l'espace par le mouvement.

S'il n'y avait que cela, nous serions tranquilles et nous pourrions développer de plus en plus la géométrie et les sciences physiques, mais voici où l'embaras des hommes augmente : il y a dans le monde d'autres multiplicités que celle-là. S'il n'y avait comme multiplicité que les pierres de la rue, les trottoirs, les arbres, les maisons, on résisterait par le déplacement, mais il y a d'autres multiplicités. Voici un coin de rue. C'est un objet physique, il a sa place, il est matériel; nous luttons contre lui par des procédés usuels que nous connaissons. Il arrive subitement que ce coin de rue n'est plus le même ; la maison est renversée, il y a des pavés là où il y avait un trottoir; il y a devant nous des personnes quand il ne devrait pas y en avoir. En un mot, il y a dans le monde des changements, des multiplicités différentes de celles de l'espace.

Si je regarde une personne, je vois qu'elle est la même physiquement ; je la reconnais, je lui applique le même nom, j'ai la même attitude vis-à-vis d'elle et cependant, c'est ennuyeux à dire, je crois qu'elle a vieilli. Il y a un changement qui s'est fait en elle. C'est le même point de l'espace et ce n'est pas pareil.

Il y a dans le monde des différences qui ne sont pas des différences d'espace. Et comment les caractérise-t-on ? Pourquoi est-ce que je me rends compte que ce ne sont pas des différences d'espace ? C'est toujours pour la même raison que je viens de vous dire : Je puis par mon déplacement lutter contre les différences d'espace, les corriger. La différence dont je parle est une multiplicité que je ne puis pas corriger par mon déplacement.

Voilà un individu qui n'est pas celui que je voulais voir. Je vais corriger cette multiplicité en allant à une autre adresse, c'est-à-dire par le déplacement. Voilà un individu qui est bien le même ; il est vieilli, mais qu'est-ce que je peux faire ? J'ai beau me déplacer, prendre une autre route, aller à un autre

appartement, ce personnage restera changé et d'une manière qui résiste à mes mouvements.

En un mot, nous dirons d'une manière générale et sommaire : Il y a dans le monde des multiplicités qui ne sont pas motrices. Nous pouvons réagir contre les premières multiplicités par le déplacement et par le mouvement. Nous ne pouvons pas réagir de la même façon contre les secondes multiplicités. Par quoi réagissons-nous ? En général, nous ne savons pas quoi faire devant l'aspect vieilli d'une personne ; nous nous inclinons, ce n'est pas très fort, mais enfin nous essayons de faire quelque chose. C'est dans ce domaine que sont venues toutes les actions relatives au temps et, par conséquent, nous avons une étude des actions qui ne sont pas des actions motrices.

Nous allons être bien embarrassés. Est-ce que l'on peut étudier des actions qui ne sont pas motrices ?

Si elles n'étaient absolument pas motrices, on ne pourrait pas les étudier du tout. Nous tomberions alors dans la psychologie pure de la conscience ; mais celle-là, disions-nous, n'existe pas, ce n'est qu'une étude d'abrégi d'action, il faut toujours qu'il y ait des actes. Quand il n'existe rien qui soit accessible à la vue, aux sens, au toucher, quand il n'y a rien de moteur, la science perd ses droits. Il y a peut-être dans le monde des quantités de choses semblables et nous n'y pouvons rien ; nous ne les connaissons pas du tout. Mais précisément — et c'est une des raisons qui motivent le cours de cette année — dans les années précédentes, nous avons étudié des phénomènes psychologiques de ce genre, qui ne sont pas des mouvements ou des déplacements, mais qui sont des actions tout de même. Je vous rappelle nos longues études sur les sentiments.

Les sentiments ne sont pas des actes. Ce qui le prouve, c'est que, dans les mêmes circonstances, avec les mêmes mouvements, il peut y avoir des sentiments différents. Un individu peut traverser la salle de la même manière, arriver à l'autre extrémité de la même manière, en étant joyeux ou en étant triste.

La modification du mouvement ne caractérise pas les sentiments.

Mais il y a quelque chose cependant dans l'attitude de l'individu. Le vrai mouvement est un déplacement du corps dans son ensemble. Ce qu'on appelle action motrice, c'est le fait qu'un individu était à droite et qu'il est passé à gauche. Mais pendant son trajet, il a des modifications de la manière d'exécuter les actes, des attitudes, des régulations de l'action et nous avons longuement montré que tous les sentiments sont des régulations d'action. Vous vous rappelez une comparaison banale — je m'en permets quelquefois, elles illustrent et permettent de comprendre : on peut comparer l'homme à une automobile perfectionnée. Dans l'automobile, il y a un moteur, mais ce n'est pas tout ; pour que l'automobile marche bien, il y a des freins, un accélérateur, un appareil d'arrêt, un appareil de recul. En parlant de l'action des êtres vivants, nous ne parlons que du mouvement du moteur, mais dans l'homme, il y a des freins qui ralentissent, qui transforment l'action, la diminuent ; il y a des accélérateurs qui sont l'effort ; il y a des procédés de recul qui sont la tristesse, le chagrin, et les peurs de l'action ; il y a des procédés de terminaison triomphale qui sont la joie. Par conséquent, les sentiments nous donnent déjà un type d'action qui n'est pas une action motrice, un type de régulation de l'action.

Si je ne me trompe, les notions, les petites conduites relatives au temps, vont entrer dans ce groupe. Le temps, c'est un groupe des sentiments, un groupe de ces phénomènes de régulation de l'action que nous avons à considérer. L'étude en est bien difficile et j'entrevois déjà une difficulté dont je voudrais dire quelques mots aujourd'hui car, sans cela, elle nous arrêtera constamment dans l'examen des faits psychologiques et surtout dans ce qu'on appelle la psychologie objective qui étudie l'action des autres. Cette difficulté c'est que nous sommes nous-mêmes des hommes et nous étudions un homme ; nous faisons nous-mêmes des actions pendant qu'il en fait une, et il y a un danger

perpétuel de mêler les actions que nous faisons avec celle qu'il fait. Nous sommes des hommes adultes et des hommes qui se croient civilisés et instruits; nous avons en tête bien des conduites compliquées et supérieures relatives au temps. Quand je regarde quelqu'un, j'emploie perpétuellement vis à vis de lui des expressions temporelles; par exemple, je dis: « Cette personne commence sa promenade ou termine sa promenade; cette personne continue à parler ». Nous avons la tentation de mettre dans l'individu que nous considérons ces idées temporelles que nous avons en nous-mêmes. Nous pouvons dire: « Cet enfant commence à parler » tandis que l'enfant ne sait pas qu'il commence. Nous pouvons dire: « Cet homme termine son travail » et l'homme ne sait pas qu'il termine.

Pour nous distraire un peu, permettez-moi de vous rappeler un passage qui m'a amusé dans un de ces romans qui empruntent beaucoup de descriptions à la vie psychologique. Ce roman qui date de quelques années déjà, a pour titre: « *La mort de quelqu'un* », de Jules Romains. Ce sujet est traité d'une manière bien amusante. L'auteur imagine que dans une très grande maison de Paris, immeuble à six étages bondé de petits locataires, est arrivé un évènement hélas ! banal: un locataire est mort. La mort de ce locataire détermine des réactions particulières dans toute la maison et même dans le quartier: on envoie des couronnes, on prend un air de pitié, de condoléances, on va à l'enterrement. Ces réactions sont nombreuses, elles durent pendant tout le roman. A la fin du roman, un individu quelconque, sous un prétexte, n'importe lequel, arrive dans la maison et vient causer avec le concierge. Il évoque, on ne sait plus pourquoi, le souvenir de ce locataire disparu, en parlant de la chambre probablement. Le concierge, en se frappant le front, dit: « Mais c'est vrai, il y a six mois que ce locataire est mort. On a même fait une collecte pour donner une couronne ». Et l'auteur ajoute une phrase que je trouve d'une profondeur psychologique très grande: « Le concierge, en disant ces mots,

ne remarquait pas que c'était pour la dernière fois qu'il en parlait et la dernière fois qu'il avait un souvenir de ce locataire». C'est très curieux, c'est très profond. Oui, c'est vrai, ce souvenir, ce petit émoi causé dans la maison par la mort de quelqu'un a duré six mois. Tout s'est refermé ; il n'y a plus rien. Le concierge en parle encore parce qu'on a attiré son attention de ce côté ; maintenant il va se taire et c'est la dernière fois qu'il en parle, « mais le concierge ne savait pas que c'était la dernière fois qu'il en parlait ». L'auteur qui l'observe le remarque.

Il ne faut donc pas que nous attribuions à autrui nos notions du temps, et quand nous commencerons dans la prochaine leçon l'étude des éléments de la durée, sachons que nous avons le droit de parler de phénomènes de temps et de dire : « Voici une circonstance où il y a un commencement, une durée », tout en disant qu'il n'y a pas chez le sujet d'action relative à ce commencement, à cette durée.

Voici, pour terminer, le plan général du cours :

Le temps nous présente des caractères complexes qui sont d'abord saisis dans leur ensemble d'une manière vague, ce qui provoque une réaction confuse et qui ensuite se précisent un peu lorsque nous distinguons dans le temps quelques petites propriétés particulières.

La première partie de ce cours portera sur le temps considéré en général et sur les réactions vagues vis à vis du temps. Nous l'appellerons l'étude de la durée.

Ensuite, nous verrons dans le temps une autre propriété un peu plus spéciale et bien curieuse : la propriété de la destruction, le temps qui détruit tout, le temps qui efface les choses, qui les fait disparaître, cette propriété extraordinaire qu'on appelle l'irréversibilité. La deuxième partie de ce cours étudiera les adaptations de l'être vivant et de l'homme à l'irréversibilité du temps.

Non seulement le temps détruit, mais il crée, le temps

fait naître ; il y a des naissances comme il y a des morts. La troisième partie étudiera cette autre propriété du temps qui est la création sous le nom de progrès.

Durée, mort et progrès : ce sont les trois parties que nous tâcherons d'étudier en réfléchissant au temps.

5 Décembre 1927

**II. Le sentiment
de la durée. —**

Mesdames,

Messieurs,

COMME nous l'avions indiqué dans notre première réunion, nous commençons l'étude psychologique du temps par l'étude de la durée des actes, l'étude des phénomènes psychologiques qui interviennent dans la formation lente et difficile de la notion de la durée.

La durée peut être conçue, pour un homme cultivé et adulte, de deux manières différentes :

D'une manière générale et vague, qui jouera le principal rôle dans les premières actions psychologiques en rapport avec le temps, la durée, c'est une forme vague du temps, c'est l'appréciation de cette multiplicité qui nous environne, qui nous gêne, dont nous avons parlé à propos du temps. Sous cette forme, la durée comprend bien des choses ; elle ne comprend pas seulement la continuation, elle comprend aussi les commencements et les terminaisons qui ont un rapport étroit avec la conception de ce qui dure.

Dans un sens plus précis, le mot durée correspond à un des aspects du temps, à la permanence de ce temps par opposition à la variété dont nous parlions dans l'ensemble du temps. Les choses qui nous environnent sont innombrables, elles sont perpétuellement nouvelles, changeantes ; nous essayons de nous y attacher. Comme nous le disions dernièrement, nous nous attachons à quelques unes d'entre elles par une réaction bizarre inventée par les premiers êtres vivants, par le mouvement ; le déplacement à droite, à gauche, en avant et en arrière, nous permet de tirer partie de certaines variations de l'univers. Mais il y a d'autres variations, d'autres multiplicités pour lesquelles le mouvement ne peut rien faire. Quand une personne change, qu'elle n'est plus la même, quand un endroit de la ville a été démoli, nous avons beau marcher, nous transporter à différents endroits, cela ne supprime pas la difficulté causée par cette multiplicité. C'est là ce que nous avons appelé le temps. Eh bien, la notion de durée indique une sorte d'arrêt dans ces changements perpétuels. Tout ne change pas de la même manière. Certaines choses changent un peu moins que d'autres ou bien, pendant une certaine période — et nous verrons comment il faut l'apprécier — les choses restent les mêmes. C'est cette notion de la stabilité par opposition à la diversité que l'on appelle du nom de durée.

Nous avons tous sur cette durée ainsi entendue énormément de pensées, d'idées et surtout de croyances absolument fermes. Nous croyons à la durée et nous y croyons d'abord même quand il s'agit d'objets physiques. Quand nous arrivons dans ce Collège de France, nous disons, sans trop regarder la poussière, qu'il est resté le même. C'est le même et par conséquent il a duré. Nous appliquons la notion de durée aux monuments, aux villes. Quand nous arrivons dans une ville étrangère que nous n'avons pas visitée depuis longtemps, notre première réflexion est de dire : « C'est la même ; voici la même place, les mêmes monuments ».

Les objets physiques paraissent durer, les objets vivants paraissent également durer. C'est le fond de la reconnaissance des personnes. Nous voyons un individu que nous connaissons l'année précédente et nous disons : « C'est le même individu ». Nous lui appliquons le même nom et nous sommes disposés à avoir vis-à-vis de lui la même attitude d'indifférence, ou d'hostilité ou d'affection, la même salutation comme nous l'avons souvent répété. Nous avons donc la notion que les êtres vivants qui nous environnent durent.

Cette notion est si importante qu'elle est devenue un des éléments de la conception de la vie. Les êtres vivants ont parmi leur caractère celui de durer.

Vous connaissez tous le livre du philosophe de Milan, le Professeur Rignano, qui a paru l'année dernière et qui a pour titre : « *Qu'est-ce que la vie ?* » Ce livre contient des idées très intéressantes et des conceptions à discuter. Il commence par une étude sur ce qu'il appelle le métabolisme des êtres vivants, c'est-à-dire sur le changement chimique qui se passe dans un organisme pendant qu'il agit et pendant qu'il se reconstitue. Quand un être vivant fait un acte quel qu'il soit, acte moteur ou simplement physiologique, il dépense quelque chose, il se décompose. Les éléments chimiques qui étaient amassés dans le muscle ou dans le nerf se brûlent et ne sont pas les mêmes, mais immédiatement après cette dépense ou cette combustion, il y a un second phénomène, c'est la reconstitution de la même substance chimique.

Le fond de l'ouvrage de Rignano consiste dans le développement de cette idée : ce qui caractérise la vie, c'est qu'elle reconstitue les substances qu'elle a détruites et qu'elle les reconstitue avec la même composition chimique, les mêmes qualités et les mêmes quantités. Il appelle cela un équilibre stationnaire du métabolisme. Ce mot stationnaire est une traduction du mot durée et le fond de la conception de la vie, d'après cet

auteur, c'est que la composition chimique dure, quoiqu'elle change perpétuellement.

Toutes les notions sur les fonctions vitales se rattachent à cette même idée, cela est incontestable. Nous admettons quelque chose de stationnaire dans toutes les fonctions. En somme, un homme digère aujourd'hui comme il va digérer demain. Les maladies elles-mêmes sont stationnaires.

Ce qu'il y a de plus embarrassant pour nous, c'est que nous appliquons cette appréciation de la durée même aux phénomènes psychologiques et, quand nous considérons des hommes extérieurement, nous admettons que les phénomènes psychologiques restent les mêmes, durent. C'est l'idée de caractère de chaque personne. Chaque personne a un caractère et nous ne pourrions pas nous conduire vis à vis d'elle, si nous n'avions pas la notion, la croyance que ce caractère est permanent, qu'il est aujourd'hui ce qu'il était hier. L'idée générale des tendances dans l'organisme psychologique, qui nous guide depuis des années, n'est pas autre chose que l'expression de la durée de certains phénomènes psychologiques. Dire qu'un homme a une tendance à la mémoire, à l'imagination, à la colère, c'est dire qu'il est capable aujourd'hui et demain des mêmes actes de mémoire, d'imagination, de colère que nous avons déjà observés avant lui.

Par conséquent, nous appliquons universellement à tous les êtres qui nous environnent, la notion de durée. C'est la forme la plus nette de ce qu'on peut appeler l'objet, l'extériorité. Non seulement nous pensons la durée en nous mêmes, mais nous l'extériorisons perpétuellement et nous disons que les êtres, quels que soient ceux que l'on considère, physiques ou vivants, matériels ou moraux, durent. Nous faisons de la durée une propriété du monde extérieur.

Mais est-ce là la notion psychologique de la durée ?
C'est une croyance et une croyance philosophique qui a

pénétré dans les sciences, qui les remplît. Mais est-ce là un fait psychologique ?

Immédiatement, nous sommes obligés de nous rappeler la précaution que je vous indiquais dans ma dernière leçon. La grande difficulté des études psychologiques, vous disais-je, c'est que l'individu qui étudie, l'observateur comme nous l'appelons, semble identique au sujet qu'il observe.

Le sujet que nous observons est un homme et un esprit et nous sommes nous-mêmes un homme et un esprit ; d'où une tendance presque invincible à considérer le sujet qui est devant nous comme identique à nous-mêmes, à lui prêter les mêmes fonctions, les mêmes croyances, les mêmes idées.

Vous savez que c'est la difficulté générale des relations sociales. Nous avons une peine énorme à comprendre qu'un individu d'un pays différent de nous, ne soit pas identique ; à comprendre qu'il juge, qu'il pense, qu'il ait des sentiments un peu différents des autres et des nôtres et à les accepter. Comprendre les différents caractères est très pénible.

Nous avons souvent étudié ensemble la difficulté qu'il y a à aimer quelqu'un qui est différent. Vous vous rappelez cette anecdote que je vous citais au sujet d'une jeune personne névropathe qui, après avoir lu un ouvrage, se mettait à pleurer amèrement et disait : « Ah ! quel malheur ! En lisant ce petit livre, j'ai eu un sentiment de plaisir et j'étais presque disposée à aimer l'auteur. Hélas ! cet auteur est protestant et je suis catholique. Ce n'est pas possible ; je ne puis pas m'intéresser à lui ». La différence des croyances religieuses, la différence de la moindre des choses empêche l'affection, la rend difficile.

Cela a été d'ailleurs le grand obstacle dans toutes les anciennes études qui ont été faites en psychologie. Pendant des années, les psychologues ne pouvaient rien comprendre non seulement à la différence des peuples, mais à la différence des maladies mentales, à la différence de l'enfant et de l'adulte et, aujourd'hui, nous arrivons à une petite découverte qui est bien

petite et bien simple : nous arrivons avec infiniment de peine à comprendre qu'un indigène d'une île sauvage ne soit pas identique à un homme civilisé et qu'un petit enfant de cinq ans ne soit pas pareil à un homme de quarante ans. Il a fallu plusieurs siècles d'études pour découvrir cela.

D'une manière générale, il ne faut pas attribuer aux autres ce que nous avons en nous-mêmes, et, de ce que nous avons en nous-même la notion de durée et la notion de durée perpétuelle appliquée à toutes les idées morales, ne croyez pas que cela implique chez le sujet que vous étudiez une pensée analogue relative à la durée. Notre sujet peut très bien — c'est difficile à comprendre — être un homme comme nous et ne pas penser la durée comme nous ; il peut avoir sur la durée d'autres pensées et, ce qui est plus terrible encore, il peut n'avoir pas de pensée du tout relative à la durée et cependant nous ressembler. C'est là la grande difficulté des observations psychologiques.

Mais alors, comment s'entendre et que faut-il appeler un phénomène psychologique relatif à la durée ?

Nous en revenons toujours à cette difficulté que nous avons déjà signalée dans la précédente leçon : il faut reconnaître un acte particulier dans l'individu qu'on étudie, un acte particulier qui soit relatif au temps et à la durée. Par exemple, aujourd'hui, pour venir à ce cours, vous avez déjeuné un peu plus tôt et vous avez regardé votre montre en venant. Vous avez fait un acte relatif au temps. Je dois le constater. Pourquoi cela ? C'est parce que vous n'avez pas fait cet acte hier, vous ne le ferez pas demain, que les circonstances sont les mêmes, mais qu'il y a eu un changement qui est l'heure du cours et que ce changement a déterminé un acte particulier. Il faut reconnaître un acte qui n'existait pas dans d'autres circonstances et qui n'existe que dans celle-là.

Il faut alors en second lieu un autre caractère qui se rattache à la notion générale du déterminisme. Il faut que ce

caractère reste le même toutes les fois que la même circonstance temporelle se représentera. Le fait de consulter votre montre pour arriver à un cours qui a lieu à une heure déterminée va recommencer régulièrement, dès que vous irez à un cours. C'est pourquoi, avec l'hypothèse nécessaire et avec les erreurs inévitables, nous dirons : « Vous avez une action relative à l'heure du cours, relative au temps. »

Ainsi, tant que vous n'observerez pas un acte particulier relatif à la durée, vous avez, vous, des idées de durée, mais il n'est pas sûr que le sujet que vous étudiez en ait. Nous avons de la peine à sentir cela, mais c'est une loi générale de l'observation de l'esprit. Nous avons l'habitude d'objectiver tout ce qui se passe en nous. Par exemple, nous objectivons les sentiments perpétuellement. Je vous décrivais dernièrement, à propos de la fatigue, un jeune homme qui conduisait une automobile, et ce jeune homme était très content au commencement, il était disposé à tout voir en beau et montrait la beauté du paysage. Au bout d'un certain temps, il prend un singulier langage, il dit : « Quel horrible pays nous traversons ; nous roulons maintenant indéfiniment entre des cimetières qui se succèdent ».

Cette idée n'était pas vraie du tout ; le paysage n'avait pas changé. Que se passait-il ? Il était fatigué, il avait des phénomènes de mélancolie, de tristesse caractéristiques et il les objectivait ; le paysage devenait triste.

Qui nous dit que cette notion de durée et toutes les notions qui s'y rattachent ne sont pas du même genre et que nous ne les objectivons pas ?

Cherchons donc s'il y a chez le sujet ces phénomènes caractéristiques, des actions spéciales en rapport avec la durée, qui n'existent pas quand il n'y a pas durée et qui n'existent que quand il y a durée. Alors nous dirons que le sujet fait quelque chose de psychologique par rapport à la durée et nous pourrons prendre ce quelque chose comme point de départ de la construction des idées plus compliquées.

À cette question que j'ai posée devant vous, il y a une réponse que les philosophes ont répétée depuis très longtemps, réponse simple et banale dont on s'est contenté pendant plusieurs siècles : c'est le fameux mot de « sensation ». Toutes les fois que l'on imagine qu'un individu extérieur a une conduite psychologique en rapport avec un certain fait que nous connaissons, nous disons qu'il en a la sensation.

Cette conception, il faut la faire remonter à l'origine, aux grands philosophes, surtout à Kant qui la retrouve déjà un peu dans Leibnitz mais qui l'a exprimée avec beaucoup de précision : l'espace, le temps surtout sont des caractères généraux de toute sensation. (Pour lui, « sensation » avait un sens beaucoup plus large que pour nous. Il désignait toute espèce de conduites psychologiques élémentaires). Le temps est un caractère de la sensation ; il n'y a pas de sensation sans qu'elle soit la sensation du temps.

Pour l'espace, on peut encore épiloguer un peu. L'espace ne s'applique pas à toutes les sensations. Nous avons des sensations dans le monde extérieur, sensations de lumière, d'objet qui sont soumises à la loi de l'espace ; mais il peut y avoir des sensations intimes, de douleur, par exemple, qui ne soient pas exactement soumises à la loi de l'espace.

Au contraire, toute espèce de sensation est dans le temps et nous ne pouvons pas y échapper. C'est une loi générale des sensations.

Cette thèse était exprimée sous une forme philosophique : le temps était la forme générale de la sensibilité, la forme a priori de la sensibilité. Mais après Kant, la plupart des philosophes et même des psychologues ont accepté la même notion en l'exprimant sous une forme un peu plus psychologique.

Le professeur Mach, de Vienne, physicien et psychologue extrêmement intéressant à bien des points de vue, présente justement sur la sensation de temps et de durée des idées assez brutales, assez caractéristiques ; il donne bien la traduction du

système de Kant en langage psychologique. Sur la philosophie de Mach, vous pouvez consulter une thèse française de M. Rouvier, qui a pour titre : « *La pensée d'Ernest Mach* » (1923). L'Auteur nous expose très bien comment le physicien de Vienne prétendait que le temps était une chose que l'on sent, une sensation exactement comme les autres ; il y a, disait-il, une aperception sensitive du temps.

Il est bien difficile d'admettre que le temps soit une sensation et une sensation comme les autres. Dire par exemple que nous voyons le temps en voyant une lumière, un papier, cela ne paraît pas bien clair au premier abord. Aussi ces philosophes sont-ils obligés de donner à la sensation du temps un siège un peu particulier et Mach obéit à loi générale. Il ne mettra pas toujours le temps dans les sensations externes, dans les sensations du goût, du toucher, de l'odorat ou de la vue. Il le mettra plus volontiers dans cette espèce de « caput mortuum », dont les philosophes ont abusé, que l'on appelle la sensibilité viscérale, et Mach nous dira que nous sentons le temps en sentant nos viscères. Nos viscères, si nous les sentons ne nous apprennent pas grand chose, et en eux-même, ils ne nous donneront que des sensations de tact, de chaleur, de douleur un peu identiques aux autres ; mais dans ces phénomènes viscéraux, il y en a une foule qui jouent un rôle dans le temps, en particulier le phénomène du rythme viscéral dont on a tant abusé. Le cœur bat régulièrement (tant de pulsations par minute) ; la respiration se fait entre seize et vingt par minute. Il y a donc des phénomènes rythmés à l'intérieur de nous-mêmes. Ce sont ces malheureux phénomènes rythmés de l'organisme qui ont été considérés par toute une école comme la sensation du temps. Nous sentons le rythme respiratoire, le rythme cardiaque et c'est cette sensibilité qui nous permet d'apprécier le temps.

L'objection est trop facile, c'est que le rythme est une chose horriblement compliquée, plus compliquée que la durée, c'est un phénomène dérivé. Il suppose non seulement la notion

de durée, mais la notion de commencement, de terminaison et la notion de répétition, et l'appréciation même du rythme suppose des individus qui connaissent déjà le temps et qui le connaissent très bien. C'est l'objection qui a été développée surtout par Bergson en disant que, pour connaître le rythme, il faut déjà être très avancé dans la notion du temps.

Le philosophe Mach comprend les choses d'une manière plus intéressante peut-être, mais bien plus vague. Ce que nos viscères nous donnent, c'est quelque chose de spécial ; c'est l'usure organique : « nous nous sentons vieillir », dit Mach.

Il y a du vrai là-dedans, mais nous sentons-nous vieillir à chaque seconde ou à chaque moment ? Est-ce que nous apprécions l'usure de chaque petite action ? C'est là ce qu'il soutient et, dans la thèse de M. Rouvier, il existe bien des passages intéressants sur ce point, sur la sensation de vieillissement, d'usure. Puisque, dit-il, au bout de quelques années, nous nous sommes senti vieillir, il faut naturellement diviser par le nombre de jours et le nombre de minutes ce sentiment d'avoir vieilli, et admettre qu'à chaque seconde, il y a eu le même sentiment de vieillir.

Ce sont là des raisonnements philosophiques tout à fait vagues qui consistent à passer théoriquement de l'ensemble aux parties et du terme d'une évolution au germe de cette évolution. Cela a été la faute de tous ceux qui parlent d'évolution et de progrès. Du fait que nous connaissons le terme, ils supposent qu'il suffit de diminuer pour en arriver aux éléments. Toute une philosophie et une philosophie vitale a été fondée là-dessus pendant très longtemps.

Vous vous rappelez les fameuses théories relatives à l'épigenèse. Quand on demandait : « Comment se fait-il qu'un homme soit né ? Comment se fait-il qu'un oiseau, un poulet par exemple soit sorti d'un œuf ? » — C'est, répondait-on, que vous ne savez pas voir. Vos yeux ne voient pas ce qui est petit ; dans l'œuf et dans le germe de la plante, il y a la plante et le poulet

en miniature ; ce poulet est microscopique, mais il grandira et deviendra un poulet adulte, et cela uniquement par le développement, par la superposition des parties. De même l'arbre sort d'un germe qui le contient. Les hommes sortent d'un germe qui s'appelait homunculus (tout petit homme), mais ce germe a grandi en conservant les mêmes proportions. On pouvait s'amuser à dire que, dans l'homunculus, il y avait non seulement l'image de l'homme qui a grandi mais aussi l'image de tous ses descendants de plus en plus petits. C'était ce qu'on appelle l'épigenèse.

Ce sont là des absurdités. La considération de l'être adulte ne nous fait pas du tout connaître l'être dont il est sorti. Considérez un chêne, examinez ce chêne ; est-ce que vous allez en déduire philosophiquement de quel germe il est sorti ? Allez-vous en déduire quelle était la graine du chêne ? Si vous n'avez jamais vu un gland, je vous en défie ; vous supposerez qu'il sort d'une citrouille, précisément parce qu'il est grand. Vous ne connaissez le fait du gland que parce que vous l'avez observé. Cela ne suffit d'ailleurs pas, car si vous ramassez des glands par terre, même près d'un chêne, vous ne savez pas que le chêne sort du gland. Il faut avoir semé des glands, il faut avoir vu la petite tige qui en sort, il faut avoir attendu dix ans, vingt ans, pour voir que cette petite tige a donné un chêne. Et alors, vous allez répéter comme une leçon apprise et sans remarquer l'étrangeté de cette leçon : « Le chêne sort du gland. » Il ne faut donc jamais tirer le germe du terme complet, et vous ne pouvez pas dire que la notion de durée dans l'être primitif soit la même chose que la durée. Vous n'en savez rien.

Cela n'a pas empêché cependant, malgré ces difficultés philosophiques, toute une génération, au siècle précédent et encore au début de celui-ci, de faire une série d'expériences psychologiques sur la prétendue sensation de durée. Je vous rappelle seulement ceux qui ont expérimenté les premiers, par exemple Stump en 1873, Czermack, Vierord, Buccola. Une foule d'au-

teurs qui dirigeaient des laboratoires de psychologie ont cherché à faire sentir la durée.

Pour produire une sensation, on expérimente d'une manière un peu naïve. On produit dans le monde extérieur le phénomène qui, chez nous, donne naissance à la connaissance du fait. Nous avons l'habitude de voir du bleu en présence de tel objet ; nous mettons ce bleu devant les yeux du sujet et nous lui demandons naïvement ce qu'il voit et ce qu'il sent.

Pour étudier le temps, on a produit des durées. Cela n'est pas très difficile. Il suffit de mettre un intervalle entre deux signaux pour produire la durée, et comme cette durée correspond à nos idées à nous, on interroge le sujet sur cette durée. On lui demande ce qu'il a senti, comment il l'a senti, si telle durée était plus longue qu'une autre. Une foule d'expériences ont été faites sur cette notion, ce qui fait que nous avons une période dans laquelle le point de départ de la durée est appelé une sensation, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue expérimental.

D'une manière générale, ceux qui suivent ces cours depuis longtemps savent que je n'ai pas beaucoup de sympathie pour la théorie des sensations. C'est une vieille théorie psychologique dont les expérimentateurs ignorent presque toujours l'origine. C'est en somme l'application de la théorie de Condillac dont nous sommes les disciples beaucoup plus que nous le croyons. Condillac pensait que ce que l'on appelle sensation, c'est un phénomène élémentaire très simple, le point de départ de tout. Sa statue n'a aucun phénomène psychologique, elle est absolument vide ; on lui ouvre l'odorat et elle sent odeur de rose. Elle est bien intelligente et bien maligne ! commencer la vie par se sentir odeur de rose, c'est très poétique, c'est très fort, mais ce n'est pas élémentaire du tout. Se donner à soi-même une qualité générale, cela suppose toute une évolution des sentiments, de la personnalité, ce que Condillac suppose admis et dont

il fait des phénomènes élémentaires, sans se douter de l'énorme difficulté qu'il y a pour en parvenir là. —

Il en est de même pour la sensation de durée. La durée, ce phénomène complexe et tardif dans l'évolution, que nous comprenons encore très mal car nos notions sur le temps sont très vagues, la durée ne doit pas être interprétée comme une sensation élémentaire ; ce serait d'une brutalité matérialiste. C'est supposer que les choses existent en dehors de nous exactement comme nous les pensons, c'est supposer qu'il y a de la durée extérieure ; c'est donner au monde une qualité morale inventée par nous.

Mais nous n'avons pas à insister sur ces réflexions historiques et ces difficultés philosophiques que je vous ai déjà indiquées à propos de la thèse de Mach ; le gros problème, c'est de se demander si cela correspond à l'observation des faits, si réellement il y a chez tous les hommes les plus simples, les êtres les plus élémentaires, des phénomènes psychologiques simples, élémentaires, des actions précises correspondant à ce que nous appelons la durée.

Cette discussion qui est très simple aurait dû être faite depuis longtemps, elle n'a commencé vraiment que tardivement. Il faut que je vous rappelle — nous aurons presque toujours à y faire allusion — un petit livre qui est un chef-d'œuvre, c'est celui de Guyau sur la genèse de l'idée de temps, publié en 1890. C'est peut-être là pour la première fois qu'il y a un doute sérieux émis sur cette prétention et, dans la préface de Fouillée, il y a une discussion de la thèse de Kant et des expériences de Vierord, discussion qui ouvre une ère nouvelle dans la psychologie du temps. Ce livre est fondamental ; c'est un de ceux que vous avez tous lu comme étude psychologique intéressante. Ces auteurs font remarquer pour la première fois ce qu'il est trop facile de développer, c'est que cette sensation du temps si elle existe est bien vague, bien irrégulière et bien fausse. D'abord, disent ces auteurs, il faut tenir compte de toutes les erreurs

d'appréciation de la durée, erreurs qui sont perpétuelles, qui existent à chaque instant. Nous apprécions très mal la durée, nous avons l'idée qu'une certaine période de temps dure longtemps quand elle est ennuyeuse, nous avons l'idée que cette même période dure très peu quand elle est agréable. Nous nous trompons très souvent sur le temps et ces erreurs sont quelquefois énormes.

Rappelez-vous en particulier les études si amusantes qui ont été faites sur les diverses intoxications, sur l'intoxication par l'opium, par la morphine et surtout par le haschisch, le livre si amusant de Moreau de Tours, ceux de Beaudelaire et de Théophile Gautier sur les illusions que procure le haschisch. Ces descriptions pittoresques sont déjà dans le livre anglais de Quincey. Les individus qui sont sous l'influence de la morphine ou du haschisch allongent énormément les périodes de temps ; ils nous disent qu'ils ont eu une ivresse qui a duré des centaines et des centaines de siècles ; en réalité elle a duré dix minutes et nous les regardons avec étonnement. Au contraire d'autres maladies raccourcissent énormément le temps.

Mais cette objection présentée par Fouillée et par Guyau, peut être je crois simplifiée et faite d'une manière plus générale et beaucoup plus importante.

Est-ce que l'idée de Kant, est-ce que les notions relatives au temps coexistent avec tous les phénomènes psychologiques ? Kant n'a pas la moindre hésitation : il n'y a pas de phénomène psychologique sans qu'il y ait du temps. Entendons-nous : sans qu'il y ait du temps scientifiquement, puisque, dans votre tête, vous êtes décidés à mettre du temps partout, c'est votre croyance. C'est comme si un croyant disait qu'il y a de la providence partout ; c'est une affirmation philosophique. Mais chez l'être que vous observez, en fait y a-t-il toujours du temps ?

Quand il s'agit des êtres primitifs, c'est très difficile à apprécier puisqu'ils ne le disent pas et ne peuvent rien nous montrer. Nous avons cependant déjà quelques indications. Voyez

ces êtres primitifs et simples qui traversent le temps sans avoir l'air de s'en occuper, voyez par exemple dans les asiles, les idiots et les déments qui restent des journées et des nuits entières sans dormir et absolument sans rien faire. Cependant ils ont un sourire sur la figure, ils ne paraissent pas mécontents, ils n'éprouvent pas ce que nous éprouverions nous-mêmes en ne faisant rien dans un temps aussi considérable.

C'est un sentiment que nous ressentons non seulement en présence des idiots et des déments, mais en présence des gens intelligents malades. Je me souviens de mes étonnements devant des individus tout à fait épuisés, asthéniques. Une jeune femme était obligée, pour son traitement, de rester couchée sans voir personne et cela pendant longtemps. J'éprouvais à son égard un sentiment de pitié maladroit et j'étais disposé à dire : « Elle doit s'ennuyer profondément ». Alors, avec beaucoup de charité, je lui proposais des distractions, je lui demandais si elle voulait lire un livre, s'occuper de quelque chose et elle me répondait naïvement : « A quoi bon ? » — Mais vous devez vous ennuyer ? — « Mais pas le moins du monde ».

Et ce fait a été le point de départ de beaucoup d'études que je vous ai présentées ici-même sur le phénomène de l'ennui. Il n'est pas si général qu'on le croit, il n'est pas lié à l'existence du temps, à l'absence d'occupation. Il indique des phénomènes d'excitation, d'agitation, il doit servir au diagnostic : il y a des individus qui ne s'ennuient pas quoiqu'ils soient dans des conditions où ils devraient s'ennuyer.

Mais ce qui est plus intéressant encore et plus net, c'est de considérer ces individus quand ils peuvent parler, quand leur intelligence est conservée, quand ils ont le souvenir de leurs autres périodes dans lesquelles ils connaissaient le temps, dans lesquelles ils l'avaient éprouvé, et qu'ils nous expriment leur opinion à ce sujet. J'ai eu l'occasion d'en décrire un très grand nombre ; dans tous les ouvrages, vous en trouveriez une foule

d'exemples dont un assez caractéristique publié dans « *Névroses et idées fixes* » en 1898, tome II.

Ces malades ont perdu le sentiment du temps après une émotion. La personne à laquelle je fais allusion était assez amusante ; c'est une jeune fille qui est devenue malade au moins en apparence à la suite d'une émotion singulière. Elle avait une conduite plus ou moins irrégulière et quoique jeune, elle avait un amant — ce n'est pas là ce qui nous intéresse. Quelque temps après, elle lit dans un journal un petit article assez banal dans lequel on raconte qu'une jeune fille dans la même situation qu'elle est arrivée par là à de très gros malheurs, pour elle et pour sa famille, et que cela a eu des conséquences lamentables. Immédiatement, elle fait un retour sur elle-même et trouve que sa situation est horriblement dangereuse. A ce moment, dit-elle, elle a senti dans sa tête quelque chose de dérangé et elle a immédiatement donné prise à une maladie extrêmement intéressante que nous avons décrite sous le nom de psychasthénie et maladie du doute, et cela a duré pendant des années. Cette maladie était caractérisée par la suppression d'une foule de sentiments ; nous l'avons étudiée il y a trois ou quatre ans à propos de la pathogénie des sentiments. Nous avons montré ce qu'est l'état de vide ou le sentiment du vide. Ces personnes ont perdu les sentiments ; elles n'aiment rien, ne détestent rien ; les objets leur paraissent indifférents, elles vont jusqu'à dire qu'ils sont irréels. Elles ont perdu le sentiment de la réalité.

Parmi ces phénomènes de la perte des sentiments, il y en a un qui devient aujourd'hui extrêmement intéressant : cette même personne, au milieu de toutes ses plaintes, non seulement disait : « Les objets qui m'entourent sont irréels », mais elle ajoutait : « C'est très drôle, les journées ne durent plus » — Qu'est-ce que cela veut dire ? — « Eh ! bien, disait-elle, je constate qu'il est le soir, je constate que l'horloge marque telle heure, et chaque fois cela me surprend parce qu'il ne s'est rien écoulé depuis le matin. Comment ! On va se coucher ? Mais il n'y a

pas d'intervalle avec le fait de se lever. Il s'est écoulé huit jours, dites-vous, mais c'est la même chose que l'évènement précédent. Nous sommes huit jours auparavant, il n'y a pas eu le temps». Et cela a continué pendant très longtemps. J'ai pu observer longtemps l'affirmation sans bien comprendre le fait. Elle ne sent pas le temps, c'est pour elle une chose qui n'existe pas, qui a disparu et qu'elle ne peut plus sentir.

Vous retrouverez une foule de malades de ce genre. Tous les malades qui ont le sentiment du vide sous n'importe quelle forme ont cette même perte du sentiment du temps, une foule d'obsédés par exemple répètent que le temps n'existe plus, qu'il a disparu pour eux. Une foule d'individus qui ont le sentiment de l'irréel vous disent que c'est tout naturel que les choses soient irréelles puisqu'elles ne peuvent pas durer.

Voilà des individus qui n'apprécient pas la longueur du temps, qui n'apprécient plus l'intervalle qu'il y a entre deux phénomènes. Comment pourrait-on alors expliquer la théorie de Kant et comment pourrait-on dire : « Ces individus doivent sentir le temps dans chaque phénomène ? »

En effet, regardons les vivre. Ces gens-là ont un état viscéral à peu près normal, ils ont un cœur qui bat de la même manière que précédemment et à la même vitesse, ils ont une respiration qui est excessivement normale, leurs phénomènes viscéraux sont normaux et puisque, d'après les philosophes (Kant, Vierord) ce sont ces phénomènes viscéraux qui donnent le sentiment de durée, ils devraient compter leur durée exactement de la même manière que nous.

Il est vrai que Mach s'est appuyé sur le phénomène du vieillissement, de l'usure organique. Mais alors, vous admettez donc que ces gens-là n'ont pas de vieillissement? Vous n'avez qu'à les regarder dans un asile. Ils y resteront pendant des années et des années. On observe en ce moment deux jumelles dont je vous ai souvent parlé, dont on a commencé l'étude à dix-huit ans. Elles ont maintenant quarante-deux ans. Elles ne sont pas

les mêmes qu'à dix-huit ans, il est évident qu'elles ont vieilli et même se sont beaucoup transformées, ce qui n'empêche qu'elles n'ont aucune notion du temps. C'est même amusant de les entendre. Quand elles parlent maintenant, à quarante-deux ou quarante-trois ans, elles se plaignent exactement de la même manière et des mêmes choses dont elles se plaignaient à dix-huit ans. Ce sont les mêmes cris, les mêmes réclamations, les mêmes plaintes contre la même personne qui a disparu et qui est morte depuis très longtemps et dont elles répètent toujours le nom. Elles sont immobilisées, elles n'ont pas de sensation du temps et n'ont pas de conduites en rapport avec le temps, mais physiologiquement leur corps a vieilli et s'est transformé exactement comme les autres. Par conséquent, nous ne pouvons pas expliquer par le vieillissement et par l'usure organique cette disparition du sentiment du temps. Il faut chercher s'il n'y a pas autre chose, si ces gens-là n'ont pas perdu avec le temps certains autres phénomènes psychologiques.

Je vous renvoie sur ce point à l'étude que nous faisons ici même sur le sentiment du vide et je vous fais remarquer qu'ils ont perdu énormément de sentiments ; on n'observe pas cette perte du temps isolément ; quand elle existe, il y a presque toujours en même temps la perte du réel, de l'objectivité, il y a des illusions sur les objets artificiels, sur la perte de l'affection ; il y a une perte d'un grand nombre de sentiments.

Nous sommes disposés par cette remarque à dire que le temps doit se rapprocher du groupe général des sentiments. En effet, il y a dans l'esprit humain deux conduites sur lesquelles nous avons longuement insisté il y a des années : les conduites que nous appelons « primaires » et les conduites que nous appelons « secondaires ».

Les conduites primaires sont par convention les conduites déterminées par le monde extérieur. Lorsqu'un contact arrive à notre corps, lorsqu'un son frappe notre oreille, une lumière notre vue, il y a une stimulation qui vient du dehors. A cette sti-

mulation, nous répondons par un mouvement particulier, un mouvement organique. On nous dit : « Bonjour », nous répondons : « Bonjour », ce qui est un mouvement de la langue. On nous appelle, nous marchons, ce qui est un mouvement des jambes. Il y a des actes primaires qui sont déterminés par la stimulation extérieure et qui amènent un mouvement.

Eh bien, je ne crois pas que l'on puisse trouver un seul acte primaire qui soit en rapport avec le temps. Il n'y a aucune excitation physique, aucune excitation matérielle qui détermine un acte en rapport avec le temps. Toute espèce d'excitation physique détermine en nous une réaction motrice qui est une adaptation à l'espace et ne contient pas d'adaptation au temps. Pour qu'il y ait adaptation au temps, il faut quelque chose de nouveau, de surajouté. Il existe alors ce que nous appelons les actes secondaires.

Les actes primaires, ces mouvements, ces actions déterminés par la stimulation extérieure sont accomplis d'une manière particulière, plus ou moins bien, plus ou moins mal. Nous réagissons comme nous pouvons aux excitations externes. Cette réaction elle-même devient le point de départ d'une conduite particulière. Quand nous avons fait une conduite, quand nous avons répondu un mot, nous pouvons très bien avoir en dedans de nous une espèce d'appréciation ; nous dirons à propos de ce que nous venons de faire : « J'ai fait une bêtise » ou bien « j'ai fait une bonne action ». C'est une réaction à l'exécution de l'acte.

Si vous voulez étudier ces actes primaires et secondaires du point de vue physiologique, je vous renvoie à un des physiologistes qui en ont parlé les premiers, Sherrington, le professeur de philosophie d'Oxford, qui a étudié ce qu'il appelle les reflexes exteroceptifs et proprioceptifs. Les premiers ont un point de départ externe, les seconds ont un point de départ dans l'exécution même de l'action. Ce que nos sujets ont perdu, ce sont les

actions secondaires et le temps rentre dans le groupe des actions secondaires.

Quel genre d'action faut-il imaginer pour correspondre à la durée ?

On pourrait peut-être, au moins pour exprimer les faits que l'on peut observer, rattacher la durée à tout un groupe d'actions secondaires très simples, ce que nous avons étudié sous le nom d'action de l'effort.

Quand un acte s'exécute, il s'exécute avec la force qu'il a emmagasinée. Chaque tendance a une force particulière. Chez un être très primitif, la tendance se décharge, et c'est tout. Vous avez connu les expériences de Sherrington sur les animaux auxquels on a coupé le cerveau et la communication du cerveau avec la moëlle. La moëlle contient des centres qui agissent et se déchargent. L'expérience de Sherrington est faite sur un reflexe devenu célèbre après lui, le « scratch-reflex » (reflexe de grattage) : sur un chien décérébré, si on irrite les poils d'un point de la peau, la patte postérieure vient gratter ce point, c'est le reflexe de grattage. Si on répète l'excitation de ce point de la peau, le grattage continue ; au bout de quelques excitations, il va cesser. La moëlle épinière avait une certaine charge à ce point pour faire le grattage, elle a épuisé cette charge et c'est fini. Il faut attendre une demi-heure pour que ce point soit à nouveau chargé et pouvoir recommencer.

Si au contraire l'animal a son cerveau, le reflexe ne s'épuise pas aussi vite. Après la période d'épuisement, vient une période où le reflexe continue. Il continue parce que le cerveau lui envoie une force accessoire. Nous avons étudié cela sous le nom de phénomène de l'effort. L'effort, c'est pour nous l'éveil d'une seconde tendance à propos de la première, seconde tendance qui ajoute sa force à la première.

Vous voulez faire lire un enfant. La lecture chez lui à une charge très légère ; il lira quelques lettres puis s'arrêtera. Si vous lui promettez des confitures, il en lira quelques autres.

Que s'est-il passé ? La charge de l'alimentation par les confitures vient s'ajouter à la tendance précédente.

Dans la durée et dans la prolongation des actes, il y a un phénomène d'effort. Chose bizarre mais qu'il faut constater, les actes deviennent difficiles par le simple fait qu'ils durent. Faire une action pendant un quart d'heure, ce n'est pas la même chose que la faire pendant une demi-heure. Continuer le même acte toute la journée, c'est quelque chose de plus que de le faire pendant cinq minutes. Le temps ajoute une difficulté.

Les premiers êtres n'ont pas réagi à cette difficulté ; ils arrêtaient l'action : arrive que pourra. Le chien décérébré essaye de se gratter et l'insecte qui est là peut continuer ses ravages. Mais l'animal à un plus haut degré de développement ajoute un effort et perpétue l'action.

Nous pouvons dire que le commencement de la durée, le premier acte qui est fait relativement à la durée, c'est l'effort de continuité, l'effort de la continuation. C'est là une explication très élémentaire et très incomplète et j'en vois tout de suite la difficulté : c'est que l'effort n'existe pas seulement dans la continuation, dans la durée, il existe dans bien d'autres circonstances. Lorsqu'un individu soulève un fardeau pénible, trop lourd, il fait un effort, exactement comme l'homme qui continue une action. Lorsqu'un individu a été affaibli par la maladie, il ne peut plus marcher de la même manière, il fait un effort pour quelques pas et ce n'est pas une question de durée, cela est incontestable ; l'effort est une manière générale de réagir qui s'applique à beaucoup de choses en plus de la continuation, de la durée. Mais la durée y est déjà contenue et il se fera plus tard une sorte de subdivision, de classification ; les hommes vont être amenés par la société même à distinguer leurs efforts.

Lorsqu'il s'agira d'un effort pour soulever un objet pesant, nous serons d'accord ; tout le monde nous dira : « Mais oui, cet objet est réellement pesant » et l'objet extérieur aura un aspect particulier. Il y a une objectivité de la perception.

Quand il s'agit au contraire d'une faiblesse, de la maladie, nous serons seuls à trouver que le mouvement est difficile. Faire deux pas pour le malade qui se lève est une chose pénible, il a un gros effort à fournir. Celui qui est près de lui et qui se porte bien ne fait pas d'effort.

Nous distinguerons donc les efforts qui nous sont personnels, qui ne dépendent que de nous et des efforts qui dépendent des autres, quand ils sont rattachés à des objets extérieurs.

Il y a une troisième catégorie d'efforts, ceux que tout le monde fait, car la continuation est générale et sociale. L'effort pour écouter une leçon pendant une heure est un effort général. Tout le monde a le même sentiment de fatigue et de travail, mais cependant cet effort n'est pas objectif parce que l'on ne voit pas l'objet extérieur qui cause cet effort. Le professeur est le même qu'au commencement. Quelque chose a changé qui n'est pas l'aspect extérieur.

Il arrivera donc au bout d'un certain temps que cet effort vague qui correspondait à une foule de choses, va se subdiviser et donnera peu à peu naissance au sentiment d'effort physique en rapport avec les objets, au sentiment d'effort physiologique en rapport avec l'état interne, et au sentiment d'effort de durée en rapport avec ce phénomène mystérieux qui est le temps. Cette précision se fera peu à peu ; elle commencera déjà avec les phénomènes de commencement et de terminaison que nous étudierons dans la prochaine leçon.

8 Décembre 1927.



**III. Le sentiment
de commencement
et de terminaison.**

Mesdames,

Messieurs,

QUAND nous avons parlé de la durée et de l'acte de la continuation qui en est l'essentiel, nous avons été obligés de faire une sorte d'abstraction nécessaire. Nous avons parlé de la durée en elle-même, isolée, comme si on pouvait la comprendre de cette manière. Mais la durée se place dans un ensemble de choses; elle se place au milieu de cette énorme multiplicité à laquelle nous réagissons précisément par le mouvement des membres et par les conduites temporelles. La durée n'existe que par contraste avec l'ensemble de cette multiplicité. C'est une unité par opposition à des choses et à des conduites qui sont multiples.

Cela est tellement vrai que la durée ne peut être précisée que par une sorte de comparaison avec quelque chose qui la précède et quelque chose qui la suit. Sans ces deux points, l'un du commencement, l'autre de la fin, il ne serait pas possible,

comme on le verra plus tard, de mesurer la durée. Il faut qu'elle ait des termes ; elle n'existe donc pas sans ces deux termes que nous pourrions appeler son commencement et sa terminaison.

De même que nous avons essayé de comprendre les actes élémentaires qui déterminent la durée elle-même, il faut, pour la compléter, nous entendre sur les actes qui donnent naissance à ces idées si importantes de commencement et de terminaison.

Pour examiner ces conduites, je rappelle une fois de plus, car je crois que c'est nécessaire, le point de vue auquel nous nous plaçons. L'observateur est nous, qui regardons agir le sujet, et nous avons les notions de commencement et de terminaison : nous savons qu'il commence, nous savons qu'il finit, et si nous ne le savions pas, nous ne pourrions pas faire l'observation. Le problème est de savoir si le sujet, lui, fait quelque chose en rapport avec le commencement et en rapport avec la terminaison.

Oh ! ce n'est pas facile à voir et, dans toutes ces notions sur le début de l'esprit humain, il y a beaucoup d'embarras. Voici de quelle manière nous pourrions le caractériser.

Les actes ordinaires sont déterminés par certains objets ; par exemple le sujet commence à manger, à se promener, à s'habiller. Ce sont les objets, la nourriture, le vêtement, la promenade, la rue qui déterminent des actes et ces actes varient en rapport avec ces objets.

Y a-t-il en plus dans la conduite un détail, un geste particulier qui ne sont pas en rapport avec l'alimentation, le costume, la promenade, mais qui sont en rapport avec le fait observé par nous, du commencement et de la terminaison. Y a-t-il des actes qui appartiennent au commencement et qui n'appartiennent pas à l'acte de manger, qui sont supplémentaires, qui s'y ajoutent sans aucune nécessité ? Voilà comment le problème se pose.

La réponse est d'abord facile si nous ne nous mettons pas trop bas dans la série animale et dans la série des hommes, si nous considérons des hommes civilisés et des actions élevées.

Dans la conduite élevée, les actes de commencement et les actes de terminaison sont perpétuels. Il suffit de vous les rappeler par un mot ; ils existent tout le temps. Considérons par exemple des cérémonies, des assemblées délibérantes, des congrès, des assemblées parlementaires, n'importe lesquelles. Vous savez comment les choses se passent. Toujours, au début de l'assemblée, il y a un ensemble de gestes habituels, rituels ordonnés par la tradition, qui n'ont rien à faire avec le sujet du Congrès. Il y a un tambour qui bat le rappel, un officier qui présente les armes, il y a surtout un président qui se lève et qui dit : « Messieurs, la séance est ouverte — le Congrès commence — l'Exposition est ouverte ». Puis, quand la conclusion arrive, quand l'exposition est finie ou quand le Parlement se dissout, le même président se lève et dit : « La séance est close ». Mais qu'est-ce que ces mots sacramentels ont à faire avec le Congrès lui-même ? On parle dans le Congrès d'une question scientifique ou d'une question de traité international. Ces mots « séance ouverte » n'ont rapport à rien du tout. Ils vont se retrouver dans une foule d'autres réunions qui n'ont pas le même objet et qui ont tout justement le même caractère de commencer. Nous voyons donc dans les séances de Congrès et dans les séances du Parlement, des gestes d'ouverture et de clôture.

Dans les religions extrêmement cérémonielles et qui ont conservé les rites, cela a énormément d'importance. Il n'y a pas de cérémonie religieuse où il n'y ait un introït, un commencement, et qui ne se termine par une formule quelconque.

Je vous rappelle à ce propos les travaux si intéressants de M. Mauss sur les religions de l'Inde, sur le vieux brahmanisme, sur le bouddhisme ; il a longuement étudié les formules, cérémonies d'introduction au Temple et formules de clôture.

Le prêtre doit se purifier, il doit purifier les objets sacramentels, il doit surtout les sanctifier et les déclarer saints et sacrés avant de commencer. La cérémonie ne se fait qu'avec les objets qui ont été en quelque sorte introduits et présentés par des gestes de commencement. Il y a également toutes les cérémonies de clôture. On ne liquide pas une cérémonie sans supprimer certains caractères sacrés qui ont été introduits dans la religion. Les gestes de commencement et de terminaison jouent un rôle énorme, extrêmement considérable.

Mais dans la vie sociale, cela est perpétuel. Il existe chez les peuples les plus sauvages des cérémonies de naissance, des baptêmes de différentes espèces, des initiations à la vie de l'adolescence ou de la jeunesse ; il y a des cérémonies de mariage, avant le mariage. Il y a aussi des divorces et des cérémonies de clôture et de séparation. Hélas ! les hommes ont même imaginé des cérémonies de terminaison de la vie. On dit : « C'est fini », on le déclare ; il y a une cérémonie d'enterrement qui est une clôture de l'ensemble des actes de la vie.

Dans la vie sociale, cela existe même dans les relations que nous avons entre nous. Quand nous nous abordons, quand nous commençons une conversation, nous disons « Bonjour » et nous tendons la main. Nous avons des gestes pour dire « Bonsoir », « Allez-vous en », pour prendre congé et de nouveau pour tendre la main.

Dans la littérature qui ne fait que copier la vie, il y a des introductions, des conclusions, des tables des matières. Voilà un point de vue qui nous montre donc qu'il existe des actes d'introduction et de terminaison, et nous le voyons dans les faits compliqués.

Je crois que nous pouvons tirer une autre preuve d'un autre groupe d'actes tout à fait inverses. Si nous considérons des actes très élémentaires chez des individus primitifs, nous

sommes frappés, nous qui observons, de voir qu'ils n'ont pas d'actes d'introduction et d'actes de clôture. Il y a dans la conduite primitive une absence de ces actes, qui nous frappe et qui quelquefois frappe le sujet lui-même. Nous remarquons ce fait dans ce groupe d'actions primitives que nous avons étudiées ici sous le nom d'actes explosifs.

A un moment donné, quand la stimulation est suffisante, le réflexe se fait sans prendre aucune précaution pour nous dire « Je commence » ou pour nous dire « J'ai fini ». Il existe et c'est tout, et ce réflexe sera toujours le même, à propos de la même stimulation, sans aucune variante en rapport avec le commencement ou la terminaison.

Il y a énormément d'actes explosifs ; tous les actes primitifs sont de ceux-là. Toutes les fois qu'il y a une décadence de l'esprit, dans toutes les névroses, dans toutes les psychoses où nous voyons l'esprit rétrograder, revenir aux actes primitifs, nous allons retrouver nos actes explosifs, sans préambule et sans conclusion. C'est le grand caractère de l'acte épileptique, cet acte explosif que rien ne fait prévoir, que le sujet lui-même ne prévoit pas, qui n'a pas de commencement et qui se clôture sans qu'on sache pourquoi.

Je vous rappelle nos études d'autrefois sur la curieuse névrose qu'on appelle les états mélancoliques. En règle générale, le mélancolique agit peu ou même pas du tout. Les actes chez lui sont supprimés pour une raison générale que nous avons longuement étudiée, à cause du sentiment de la peur de l'action. Au moment d'agir, il est arrêté par la peur d'agir et il lutte pour ne pas le faire. Un mélancolique est bien tranquille sur son fauteuil quand on ne lui demande rien ; il n'a même pas d'angoisse. Les angoisses, les troubles, même les colères et les désordres vont commencer parce qu'il faut faire un acte, parce que quelqu'un l'aborde et lui tend la main. En règle générale, le mélancolique n'agit pas. Le premier infirmier venu vous dira

tout de suite. Ah ! mais si, il faut faire attention à ce malade, il a au contraire des actes dangereux et rapides ». C'est ce qu'on appelle les raptus mélancoliques. Voilà un mélancolique bien tranquille et triste. Tout à coup, le voici qui saute à bas de son lit, se précipite sur un vêtement et va le déchirer en petits morceaux ou qui casse un carreau. Il fait du mal, à lui-même quelquefois. Puis, quand l'action est terminée, il se couche tranquillement et ne s'occupe de rien. Il n'a pas commencé, il n'a pas eu le désir de faire du mal, il n'a pas eu de formule pour nous avertir qu'il avait envie de faire quelque chose, il ne prévient pas qu'il a fini ; c'est à nous de le constater. Il n'y a ni commencement, ni terminaison.

Nous voyons donc les deux extrêmes ; chez l'individu très évolué, civilisé, qui est capable de langage, de gestes cérémoniels, il y a énormément d'actes de commencement et de terminaison. Chez l'individu très primitif, réduit aux actes élémentaires, il n'y a pas d'actes de commencement et de terminaison.

Entre les deux, il y doit y avoir un stade où se forment ces actes, et cela est nécessaire, car les cérémonies d'introduction et les cérémonies de clôture ne sont que des formules verbales, des gestes symboliques qui rappellent des conduites plus élémentaires. S'il n'y avait pas des conduites élémentaires de commencement, nous n'aurions pas la formule : « La séance est ouverte » ; cette formule sort de quelque chose et ce sont ces premiers actes qu'il faudrait connaître, qui nous indiqueraient précisément ce que l'homme a fait quand il a découvert le commencement et la terminaison.

C'est ici que nous sommes très ignorants ; nous avons beaucoup de difficulté à nous représenter ces premiers actes parce que nous en sommes très loin, parce que nous les avons énormément métamorphosés. Une série de réflexions doit nous indiquer dans quel sens il faut nous orienter dans ces études,

que vous continuerez, je l'espère, car je vous indique seulement des directions d'étude.

D'abord une réflexion générale sur l'exécution de l'action va nous avertir qu'il doit y avoir des actes de ce genre. L'exécution d'une action est un ensemble de mouvements compliqués, répétés de toute manière, qui ne sont pas tous les mêmes. L'exécution d'une action présente des difficultés spéciales à certaines périodes que nous, adultes, nous avons appelées commencement et terminaison.

Considérez simplement un appareil mécanique, une locomotive, un train. Est-ce que le mécanisme et le fonctionnement de la locomotive sont toujours les mêmes dans le parcours du train ? La plus simple réflexion nous montre que non. Au cours du chemin, quand le train marche depuis déjà un quart d'heure, la locomotive a une conduite spéciale. Pourquoi cela ? C'est en vertu d'une règle générale qui est également une règle de psychologie : c'est qu'un acte ne se termine pas brusquement. Lorsque nous faisons une action, nous dépensons de la force dans ce que nous faisons, mais il y en a toujours de trop et la force que nous mettons de trop va jouer un rôle dans les mouvements successifs ; c'est ce qu'on appelle d'un seul mot : l'élan. C'est ce que nous avons appelé la continuation ; c'est le point de départ de l'habitude. Quand la locomotive a marché un quart d'heure elle a de l'élan. Les forces dépensées précédemment ont laissé un résidu et ce résidu joue un rôle dans le mouvement des roues consécutif. Il ne faut pas dépenser autant de force pour faire un kilomètre au bout d'un quart d'heure que pour faire les premiers cent mètres. S'il y a une difficulté au début, c'est parce qu'il n'y a pas d'élan.

Ajoutez à cete règle générale de mécanique, un ensemble de considération qu'on pourrait indéfiniment allonger : c'est qu'au début, les moteurs, les engrenages ne sont pas échauffés,

ne sont pas huilés, n'ont pas frotté les uns contre les autres : il y a des grincements, des frottements qui rendent les premiers roulements plus difficiles que les suivants.

Au point de vue psychologique, le caractère général de l'action morale, de l'action psychologique, c'est, disions-nous, l'invention. L'invention est une nouveauté particulière dans chaque action et cette invention, cette nouveauté n'est pas la même à tous les moments de l'action. Beaucoup de nos actes se composent de petits mouvements répétés et toujours les mêmes et les dames ont bien de la patience lorsqu'elles cousent, lorsqu'elles tricotent ; le vingtième mouvement n'est que la répétition du dix-neuvième et du dix-huitième ; les premiers mouvements pour coudre et pour tricoter sont plus compliqués que le vingtième ou le cinquantième. Il y a dans ces premiers mouvements le commencement de l'acte, la nouveauté : on change, on se met à tricoter tandis que précédemment on lisait ; c'est une invention.

Il y a donc au commencement absence d'élan, absence de frottement, ou présence d'un frottement exagéré et absence de graissage, de préparation des rouages ; il y a au commencement nouveauté plus grande, ce qui fait que le début de l'acte est forcément plus difficile que la suite.

Mais tout le monde le sait, tout le monde l'a vérifié ; nous savons tous que ce qu'il y a de plus difficile, c'est de commencer. Il est certainement vrai qu'il y a toute une pathologie spéciale qui est la pathologie du commencement.

Si vous retournez alors aux malheureux psychasthéniques dont je vous parle perpétuellement, vous allez voir chez eux des obsessions, des phobies, des manies de toute espèce, ayant rapport au commencement. On résume tous ces troubles sous un terme général : le misonéisme (la haine et l'horreur des nouveautés), fréquent chez les névropathes.

Je vous ai donné souvent des exemples pittoresques de ce genre. Voici un pauvre homme qui est très embarrassé parce qu'il doit aller ce soir à une représentation, et il ne peut pas s'y décider. Cependant, on apprend de lui qu'il va très souvent au théâtre et qu'il a été déjà autrefois voir le même spectacle. Pourquoi ce soir ne veut-il pas y aller ?

« Oh ! dit-il, ce n'est pas à cause de moi, mais on m'a tout changé, on m'a bouleversé. Figurez-vous que, quand j'ai été voir cette pièce, j'étais seul dans une baignoire et je l'ai vue étant seul ; mais maintenant, il y a une personne qui m'accompagne, quand je l'ai vue autrefois seul, c'est un terrible changement. Si encore c'était une pièce nouvelle que je n'aie pas vue seul, je pourrais commencer avec une autre personne, mais revoir avec une autre personne une pièce que j'ai déjà vue seul, c'est trop fatigant, trop pénible pour moi ».

C'est ce qu'il appelle lui-même la manie du précédent. D'ailleurs, tout vous indique qu'il passe son temps à cette singulière question : quand il s'agit de faire quelque chose, il se demande s'il y a un précédent. Il n'y a que les magistrats qui pensent comme cela ; ils cherchent toujours s'il y a un précédent à l'acte qu'ils ont à faire. Le malade quand il trouve un précédent fait l'action ; quand il n'y en a pas, il ne la fait pas.

C'est très compliqué, car dans la vie, il y a très souvent des actes qui n'ont pas de précédent, surtout lorsqu'on devient méticuleux et qu'on recherche les détails de l'action. La peur de l'acte sans précédent est une forme du misonéisme.

D'ailleurs, les troubles arrivent toujours quand on commence quelque chose. Ces malades font une crise de nerfs au commencement d'une action ; ils n'en font pas quand ils continuent l'action. Il y a ainsi un ensemble de troubles en rapport avec le commencement. Il en est exactement de même pour la terminaison.

Nous ferons les mêmes réflexions sur la locomotive à

propos de l'arrêt qu'à propos du démarrage. Quand la locomotive part de la gare, il lui manque ce que nous appelons le graissage et l'élan; c'est ce qui rend le démarrage difficile. Quand il s'agit d'arriver à une station, il y a une nouvelle difficulté, c'est qu'il y a trop d'élan antérieur, trop de graissage et tous les rouages ne demandent qu'à continuer à tourner car ils sont échauffés. C'est un nouveau changement que d'arriver à arrêter la machine ; cet arrêt exige un travail spécial.

Nous allons faire les mêmes réflexions au point de vue de la pathologie. De même qu'il y a des gens qui ne savent pas commencer, il y en a beaucoup qui ne savent pas finir. La terminaison est pour eux aussi difficile que le commencement ; c'est même très dangereux pour un conférencier. Il y a des gens qui, lorsqu'ils vous parlent, vous tiennent par le bouton de la redingote et qui ne peuvent pas s'arrêter. Beaucoup de maladies, la plupart même, ne sont que des absences de terminaison. Ces malades ont commencé un sentiment d'amour ou de haine. Mais il ne faut pas aimer indéfiniment une jeune personne qui vous refuse, il faudrait changer. Il ne faut pas conserver une haine indéfinie qui est encore plus blâmable que l'amour indéfini. Vous avez entendu bien souvent l'histoire de cette pauvre jeune femme qu'on avait amenée à la Salpêtrière parce qu'elle avait été surprise devant une tombe qu'elle agonisait de sottises et à laquelle elle donnait des coups de pied et des coups de poing. Le gardien avait trouvé cela inconvenant. Cette jeune femme se défendait en disant : « J'ai parfaitement le droit, cette tombe est celle de ma belle-mère ; elle est morte il y a un an, mais cela ne fait rien, il faut tout de même que je continue à l'agonir de sottises. C'est tout naturel. Nous trouvons cela absurde. Dans quelques leçons, nous aurons à en parler, quand nous arriverons à ces fameuses conduites de la mort. Je m'excuse d'avoir à traiter ce sujet, mais c'est à mon avis très important dans la question du temps. Cette jeune femme ne savait pas faire la conduite de la

mort. C'est une des graves conduites de terminaison, une des plus compliquées, des plus difficiles.

Il y a tout un groupe de phénomènes pathologiques que nous avons étudiés autrefois en les appelant des réminiscences traumatiques. Dans le cours de la vie, il y a des années, s'est passé un évènement terrible. Cet évènement, vous y avez mal réagi ; vous avez été maladroit, vous n'avez pas répondu ce qu'il fallait répondre et même, ce qui est plus grave, vous avez peut-être commis une mauvaise action. Il est évident que c'est fâcheux, mais il ne faut pas oublier que le temps s'écoule, s'en va, que la sottise faite il y a un mois n'est pas du tout pareille à une sotise faite aujourd'hui. Les malades ignorent cette différence et on voit des hommes qui, au bout de vingt ans, sont encore à regretter ce qui s'est passé à ce moment : « Je me suis mal conduit il y a vingt ans ». Mais peu importe la mauvaise conduite d'il y a vingt ans ! conduisez-vous bien aujourd'hui, c'est tout ce qu'on vous demande.

Tout à l'heure, je vous parlais de ces individus qui conservent la haine, le regret des morts. Nous avons décrit ici même cette malade que j'ai été voir il y a très longtemps et qui m'était indiquée comme une névropathe. C'était une jeune fille de vingt-sept ou vingt-huit ans. Je la trouvai en deuil et pleurant à chaudes larmes. Le premier mot par lequel elle m'accueillit fut : « Ma mère, ma pauvre mère ». Elle avait un aspect si sincère que je crus avoir commis une maladresse et que la mère venait de mourir. Je commençai à faire des excuses : « Mais quand donc cela est-il arrivé ? — « Il y a seize ans ». Et elle pleurait indéfiniment.

Ici encore, il y a absence de conduite sur le passé, sur la mort, absence de terminaison.

Les deux études concordent et nous arrivons à cette idée générale : il y a des difficultés dans le commencement de l'action ; il y a des difficultés dans la terminaison et les malades

sont arrêtés par ces difficultés, et ce qui les arrête, c'est qu'il y a une action à faire au commencement et à la fin. Les primitifs, les explosifs ne la font pas. Mais les hommes l'ont imaginée.

Pour comprendre cette action du commencement, revenons un peu sur les notions générales de l'action.

Un acte est le déclenchement d'une tendance. Une tendance contient en elle une disposition à faire une série de mouvements successifs dans un certain ordre, mais en même temps, la tendance contient ce que l'on peut appeler la charge. Il est nécessaire en psychologie d'introduire ces idées de force, de puissance, de faiblesse. Les psychologues ont eu trop peur des considérations de la force et de la faiblesse ; ils ont craint d'introduire de la métaphysique, mais il n'y a pas moyen de faire une étude de l'électricité ou de la vapeur ou une étude de l'action humaine sans parler de la force. Il y a nécessairement une force qui se dépense.

La tendance possède une certaine force qui va être dépensée dans l'action, mais quand l'action présente des difficultés particulières, la force préparatoire, la force précédente ne suffit pas ; il est nécessaire d'y ajouter quelque chose.

Dans la dernière leçon, je vous disais que la continuation demande une dépense et qu'il faut ajouter un effort pour continuer. Il y a de même un effort à ajouter pour commencer. Le commencement de l'action suppose une modification de l'acte par un accroissement de force. Cela ne se fait pas toujours ; les explosifs s'en passent. Pourquoi ? Pour une excellente raison : c'est que l'acte explosif est un acte violent qui dépense beaucoup plus de force qu'il n'en faut. L'épileptique qui saute à bas du lit ou qui se jette par la fenêtre dépense une force énorme dans cet acte-là ; cette force est tellement grande qu'elle passe par-dessus les difficultés du démarrage, elle ne les sent pas.

Mais, une des grandes lois de la vie, c'est l'économie. Nous avons été amenés à économiser le plus possible la force que

nous dépensons pour les actes et nous préparons pour l'action la force juste nécessaire. Nous avons à écrire une lettre ; il ne s'agit pas de se fatiguer pour trois mois en écrivant cette lettre, mais de dépenser juste ce qu'il faut.

Mais quand vous commencez la méthode d'économie, vous allez être arrêtés par les questions de démarrage. Vous connaissez le mécanisme des automobiles. Les automobiles très simples n'ont que la force du moteur ; il faut donc que le moteur soit un peu plus fort qu'il ne faudrait afin qu'il puisse démarrer. Si le moteur était économique, s'il n'avait que juste la force pour marcher avec élan, il ne démarrerait pas. Quand on a voulu construire des automobiles économiques, on les a réduites à la force juste suffisante, mais il a été nécessaire d'ajouter un mécanisme de démarrage et les automobiles perfectionnées ont un moteur de démarrage ; c'est très souvent un moteur électrique qui contient de la force accumulée qui se dépensera au moment de démarrer pour ajouter à la force ordinaire du moteur.

Les hommes, quand ils ont commencé à économiser ont fait des actes de démarrage, ont ajouté quelque chose.

Quand on dessine le schéma de l'action, il faudrait se rendre compte de cela. Je m'excuse des schémas, on peut les considérer comme faux, mais ils fixent les idées et je voudrais vous donner par là l'idée de la conception de l'action avec des phénomènes de démarrage.

Si nous considérons l'acte explosif tout à fait simple, sans aucune précaution, nous dirons qu'il a un point de départ que nous appellerons une stimulation. La force développée sera la dépense (fig. 1).

Dans la dernière leçon, je vous ai fait remarquer qu'il fallait ajouter de la force à certains moments de l'exécution parce que celle-ci devient de plus en plus difficile à mesure qu'elle se continue, ce qui fait que le premier progrès donnera

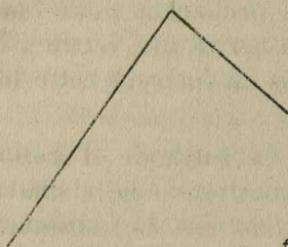


fig. 1

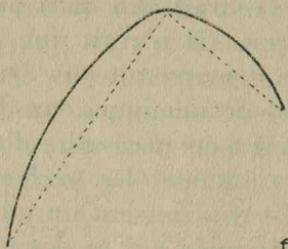


fig. 2

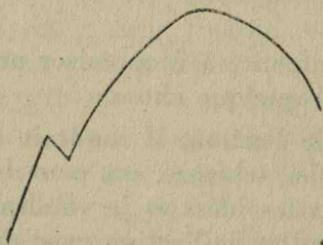


fig. 3

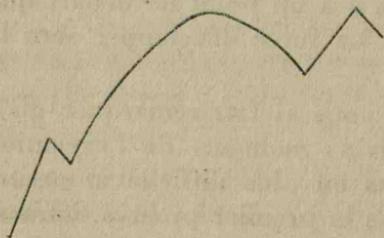


fig. 4

la forme suivante: au lieu d'une ligne droite, nous ferons une ligne courbe qui monte et qui descend. C'est de la force de continuation qui a été ajoutée (fig. 2).

Quand la perfection sera plus grande, nous ajouterons un mécanisme de démarrage ; nous aurons alors cet acte avec un commencement et l'exécution ; nous aurons un progrès au commencement, une augmentation de force au départ (fig. 3).

Quand nous avancerons encore plus, nous aurons un progrès à la fin pour l'acte de terminaison, une dépense supplémentaire. Ce sera la forme de l'acte perfectionné (fig. 4).

Considérons par exemple les phénomènes de langage et de commandement. Le langage dans notre interprétation, est sorti de l'ordre. Les êtres vivants, même les animaux, donnent des ordres les uns aux autres.

Qu'est-ce que l'ordre? C'est un perfectionnement de l'imitation qui prend comme point de départ l'exécution d'une action par autrui. L'imitation, théoriquement, ne devrait se faire que lorsque l'action est terminée, mais il y a avantage à ce que l'imitation commence tout de suite. Quand un animal dirige un troupeau, il veut que le troupeau se sauve et échappe au danger, il ne faut pas qu'il se mette à marcher quand le chef a déjà couru pendant un kilomètre ; ce serait très dangereux. Il faut que le troupeau coure dès que le chef commence à courir. Cet acte de démarrage va être le phénomène qui déclenche la conduite de l'imitation. Cela est tellement vrai que tous les animaux qui ont besoin de se faire imiter et d'exiger des actes d'imitation, se mettent à augmenter cet acte de démarrage.

Le schéma du commandement va être plus compliqué, il va être double parce qu'il s'agit de considérer la conduite chez le chef, et la conduite chez le sujet, qui n'est pas la même. Au point de vue de ces gestes de démarrage et de terminaison, ce qui caractérise le chef c'est qu'il ne fait pas l'essentiel de l'action. Le chef reste debout en disant : « Marchez ». Lui ne marche pas, il ne fait pas l'essentiel, il supprime cette partie centrale de l'action, mais ce qu'il fait au contraire fortement, c'est le geste du début.

Le chien se met à aboyer fortement quand il a trouvé la trace du gibier, seulement comme il ne sait pas commander, il continue à courir lui-même ; tandis que le chef humain qui a trouvé la trace de l'ennemi, commande de marcher et ne bouge pas, et le schéma de la conduite du chef va être le suivant : exagération énorme de l'acte de démarrage, suppression presque complète de l'acte du milieu, au contraire conservation du triomphe (fig. 5).

Si vous considérez au contraire le sujet qui obéit, vous aurez un schéma inverse. Il ne répète pas le commandement,

il ne doit pas faire fortement l'acte de démarrage ; il n'y a donc pas du tout de commencement ou à peine, mais exagération de l'acte du milieu et très peu d'acte triomphal (fig. 6).

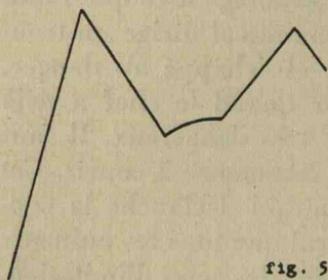


fig. 5

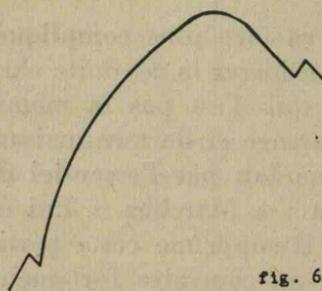


fig. 6

Cette différence entre les deux schémas tient tout justement à l'exnorme proportion que prennent les actes de démarrage. Ces actes de démarrage — actes de commandement qui sont le point de départ de l'ordre — deviennent le germe du langage. Le langage n'est qu'une collection de commandements perpétuels. Dès que nous ouvrons la bouche et dès que nous parlons à quelqu'un, nous lui commandons, et comprendre quelqu'un c'est faire une série d'actes d'obéissance ; c'est ce qui d'ailleurs rend pénible la parole et le geste d'écouter, c'est ce qui complique les choses. Ces commandements ne se font que par des exagérations de ces gestes de démarrage.

S'il y a des actes de début élémentaires, il y a également des actes de terminaison.

Ceux d'entre vous qui suivent ces leçons depuis plusieurs années se rappellent toutes celles d'il y a trois ans sur les sentiments, en particulier sur l'état de joie.

Qu'est-ce que l'état de joie ? C'est une manière de vivre, de se conduire, c'est l'abus, la répétition perpétuelle de l'acte terminal de triomphe. Un individu joyeux est celui qui triomphe tout le temps, quand il a raison de triompher ou même quand il n'a pas raison, à propos de tous les actes qu'il fait ; il en tire un triomphe même quand il ne fait pas l'acte, lorsqu'il ne fait que

se le représenter. Un joyeux, quand il se représente l'avenir, l'envisage toujours comme une série de succès. L'individu mélancolique au contraire se représente toujours une série d'échecs. Nous avons appelé cela la pensée catastrophique ; c'est celle de ces hommes qui ne peuvent pas envisager une action devant eux sans se représenter qu'elle va tourner en catastrophe. Je vous rappelle un exemple quelconque : une jeune fille, dans une maison de santé, était couchée. Je viens lui annoncer une nouvelle très bonne, lui dire que le ménage de son frère vient d'avoir un bébé et que, pour lui faire plaisir, on a l'intention d'amener le bébé avec la nourrice et la grand'mère. Je la croyais très contente, mais elle proteste immédiatement : « Ne faite pas une chose pareille. ce serait trop horrible. S'ils viennent me voir, l'automobile heurtera un arbre dans l'avenue et tout le monde sera écrasé, l'enfant, la mère, la nourrice ». Elle se représente toujours ce qui va arriver comme une catastrophe.

Il y a donc une différence suivant la représentation de l'échec ou celle du triomphe. Les joyeux passent leur temps à triompher à propos de toutes les actions et cela amène une conséquence assez curieuse ; c'est que les individus mélancoliques qui ont peur des effets de leurs actions n'agissent pas, mais que les joyeux qui entrevoient le triomphe à toutes leurs actions n'agissent pas non plus parce que, pour eux, l'action est terminée par un succès avant d'être commencée, sans qu'ils aient rien fait. Ils veulent qu'on apprécie leurs travaux qui ne sont pas écrits, tous les grades qu'ils n'ont pas obtenus ; ils veulent toujours qu'on triomphe avec eux quand ils n'ont pas de raison pour triompher.

Ces actes de triomphe, de terminaison, comme les actes de démarrage et de commandement, ont dans la vie une importance énorme. Continuellement, nous avons ainsi à démarrer ou à triompher, toujours en raison du principe de l'économie. C'est parce que nous préparons trop peu de force ; si nous plaçons une force énorme dans chaque action, elle enlèverait tous

les obstacles, il n'y aurait pas de précaution à prendre, mais nous agissons économiquement ; c'est le fond de la vie, c'est la loi perpétuelle.

Agissant économiquement, nous sommes arrêtés par les difficultés du commencement et de la fin et nous y ajoutons quelque chose. Ce sont ces actes là qui, peu à peu sont devenus des formes perfectionnées.

Vous avez vu que l'acte du commencement est devenu l'ordre, puis le langage ; l'acte de terminaison est devenu la cérémonie de triomphe. On ne termine pas une guerre sans faire défiler les hommes et sans passer sous l'arc de triomphe ; on fait des gestes de terminaison ; ils se sont développés et ont joué dans l'humanité un rôle considérable.

Si nous résumons la précédente leçon avec celle-ci, nous dirons que la conception de la durée prend son point de départ dans trois conduites qui se mêlent intimement : conduite de continuation, conduite de démarrage et conduite de triomphe.

Nous avons d'abord ces trois genres de conduite sans rien comprendre, nous les avons par le fait même qu'il faut agir. Ce sont ces trois conduites qui sont devenues le point de départ des idées sur la durée et qui se sont tellement développées.

Ces trois conduites sont-elles tout à fait différentes les unes des autres ?

J'hésite sur ce point. Au fait ces trois conduites se ressemblent ; elles sont toutes les trois des efforts. L'effort n'est pour nous qu'une addition de force. La tendance primitive a une force mesurée économiquement ; nous y ajoutons de temps en temps un petit supplément. Nous faisons de même dans les dépenses ; nous avons préparé une somme d'argent pour payer une cérémonie, mais il y a des pourboires, des gratifications, une foule de choses qui s'ajoutent.

Il est probable qu'au commencement, tout cela se con-

fond plus ou moins. Pour les petits enfants et pour les individus arriérés, il n'y a pas ces nuances des différentes terminaisons, des commencements ou des continuations. C'est ce qui nous explique la conduite des névropathes ; certains ne font pas du tout cet acte de démarrage et cet acte de terminaison.

Nous avons étudié les premiers ; ceux-là ne font rien du tout, c'est plus simple, mais il y a des névropathes qui commencent à agir lorsqu'ils sont convalescents. C'est là que nous allons voir cette confusion à laquelle je viens de faire allusion. Il y a des individus qui ne savent pas distinguer le commencement de l'effort et la terminaison ; pour eux tout cela est pareil : « J'ai l'intention de faire un travail. Eh bien, soyez content, c'est merveilleux. » — Non, je ne suis pas content : Ce n'est qu'une intention, une velléité. Et puis, après, où est-il ce travail ? Quand est-il commencé ? Quand est-il continué ? Cela leur est égal ; c'est pareil, c'est déjà fait. C'est le triomphant perpétuel, le vaniteux, le glorieux, qui mêle tout et qui n'a pas de précision psychologique dans sa conduite.

Nous avons ce mélange dans beaucoup de sentiments, dans le sentiment d'affection en particulier qui n'admet pas l'entrée en matière, les présentations, les débuts, les succès tardifs, la continuation, l'acquisition de l'intimité.

Ces malheureux qui gémissent indéfiniment en disant : « Je n'arrive pas à l'intimité », ne savent pas que l'intimité ne se crée pas en cinq minutes ; il y a une série d'actions, d'opérations successives qu'il faut savoir commencer, continuer et terminer. Ils veulent que tout soit fait en une seule conduite ; c'est un commencement de confusion dans l'esprit.

Il y a donc une analogie entre ces différentes conduites. Cependant, il doit y avoir une différence. Je dis : il doit y avoir. C'est plutôt en raison d'une réflexion théorique : En somme, de cet effort primitif sont sorties toutes les sciences mathématiques et toutes les notions sur la durée. Les notions sur la durée impliquent commencement, terminaison, intermédiaire ; puis-

que cette séparation s'est faite, il a bien fallu qu'au commencement, il y ait des raisons de séparation.

Il est donc probable que ces trois formes de l'effort ne sont pas tout à fait identiques ; c'est bien vraisemblable d'ailleurs. Le mécanicien vous le dira et le chauffeur d'une locomotive le sait très bien ; il y a dans le démarrage du début quelque chose de particulier : il faut telle pression de vapeur puis, quand le train aura roulé pendant longtemps et que la machine commencera à se fatiguer, il faudra telle autre pression. Puis, quand je vais arriver à la fin, il faut que je me réserve de la force ; le freinage terminal en exige. Il y a des trains qui ne peuvent pas s'arrêter parce que précisément leur force est trop faible. Il y a des individus qui continuent leurs actes indéfiniment parce qu'ils n'ont pas cette force supplémentaire qu'il faut ajouter.

Il est donc probable qu'il y a trois efforts différents. Peut-être sont-ils assez faciles à distinguer. L'effort de continuation est un effort à peu près régulier qui ne doit pas être très considérable, qui reste le même pendant la même durée et par conséquent, suppose l'acte de continuation.

Au contraire le démarrage demande plutôt une quantité de force immédiate. Pour démarrer, c'est ennuyeux, au moment où on n'est pas prêt à marcher, il faut faire le plus fort, le plus dur. C'est très différent de la continuation.

La conduite de terminaison exige également une force, mais combien différente des autres. C'est une force de freinage et surtout c'est une force qui est employée à faire des gaspillages. Lorsque l'on freine une machine, la force de l'élan se gaspille, se répand en chaleur, en étincelles sous les roues et il faut l'employer. Les automobiles perfectionnées ont des mécanismes de récupération. Il faut savoir profiter de cette force qui se perd ; c'est le gaspillage caractéristique du triomphe.

Il y a donc des petites différences dans l'acte du commencement, dans l'acte de la continuation et dans l'acte de la

terminaison. Ces petites différences sont au début peu sensibles ; beaucoup d'individus les confondent ; plus tard l'attention s'y ajoutera, on saura que l'on fait l'un ou l'autre et, bien mieux, on va mettre des mots particuliers. On saura dire : « Je commence », « Je termine », par un signe quelconque, par un aboïement, et nous arrivons tout tranquillement à ce que nous disions au commencement, quand le président annonce que la séance est ouverte ou que la séance est close. Ce sont ces actes qui sont le point de départ des notions de commencement et de terminaison.

Qu'est-ce que cela nous apprend sur la durée elle-même et sur le commencement et la fin des choses ?

Hélas ! dès maintenant, nous devons faire une réflexion qui va, toutes les leçons, être répétée : nous ne savons rien sur les choses.

Quand nous parlons des propriétés physiques des choses, le cartésianisme nous a habitués à un certain doute que nous conservons. Nous disons par exemple : « Ce papier est blanc, mais c'est une sensation ; en dehors de moi, il y a autre chose, il y a des vibrations d'une manière particulière. » Ce n'est pas très clair, cette histoire qui remonte à Descartes, mais enfin nous la répétons parce qu'on nous l'a enseignée dès l'enfance.

Cette différence de l'apparence sensorielle et de la réalité externe, nous ne l'appliquons pas facilement au temps. Pour le temps, nous sommes tous entraînés à croire que dans la réalité objective il y a réellement du temps. Je n'en sais rien, car le temps n'est pour nous que cette collection de petites actions que je viens de vous décrire, qui sont faites à propos de la difficulté de la conduite. C'est là le germe sur lequel se bâtiront toute la science, toute la métaphysique.

Pour continuer ces études, nous trouvons devant nous une notion qui me paraît extrêmement embarrassante et par dessus laquelle, si nous en avons la liberté, il vaudrait bien

mieux sauter ; mais mon devoir est de vous dire que je n'y comprends rien et de chercher à ma place : c'est la fameuse notion de changement. Le changement est le point de départ de toutes les sciences du temps. Il doit y avoir une conduite du changement. Nous ne la connaissons pas.

Nous tâcherons dans la prochaine leçon d'étudier ensemble le changement et le rythme.

12 Décembre 1927.

**IV. Le changement
et le rythme —**

Mesdames,

Messieurs,

A PROPOS de notre dernière leçon sur les commencements et les terminaisons, j'ai reçu une lettre intéressante d'une des personnes qui me font l'honneur d'assister à ce cours. Cette personne me rappelle que, pour vous expliquer le commencement, j'ai comparé l'activité humaine avec une automobile qui fait l'acte de démarrage et que j'ai réclamé la nécessité d'une force supplémentaire pour faire ce démarrage. Cette personne me fait remarquer qu'il n'y a pas en général de moteur spécial pour le démarrage, que l'on se sert du moteur général, mais qu'on utilise sa force d'une manière particulière grâce au mécanisme du changement de vitesse.

Cette observation est juste ; je voulais vous la rappeler. Seulement, elle ne change pas beaucoup la comparaison que je faisais. Il reste toujours que, pour démarrer, on a besoin, par un mécanisme spécial, d'ajouter une force particulière à la force générale du moteur lorsqu'il est en marche.

Après cette remarque, nous arrivons à la leçon d'aujourd'hui qui porte sur la notion de changement et la notion du rythme. Je vous ai prévenus que cette étude ne serait pas bonne à mon avis, qu'elle était fort difficile, fort confuse et que nous n'arrivions pas à des résultats bien satisfaisants.

Cette confession vous consolera peut-être, mais en même temps, pour vous consoler davantage, je vous dirai que dès la prochaine leçon nous parlerons de la présence et de l'attente et nous aurons affaire à des notions plus précises. Cependant, nous avons le droit de ne pas parler uniquement de la science faite, des notions réellement acquises, mais de disserter quelque peu, de rêver, si vous voulez, sur la science future et sur la direction des études que les jeunes entreprendront si les vieux n'en sont pas capables.

La notion de changement est une des notions les plus générales, les plus banales qui existent. Dans notre étude du monde nous l'employons perpétuellement : nous ne pouvons pas parler des choses sans les mettre à une date donnée. Dès que nous introduisons le temps, nous sommes forcés de parler de changement. Cela est si vrai que M. Bergson, quand il parlait du temps, finissait par dire qu'il n'y a pas autre chose dans le temps que le changement lui-même.

Comme il arrive presque toujours, cette notion générale est très mal connue. Nous nous appuyons sur cette notion du changement précisément parce qu'elle est banale ; tout le monde l'emploie et nous ne savons pas trop à quoi cela correspond. Quand nous essayons d'expliquer ce que nous entendons en disant que le monde change, que les hommes changent, nous prenons tout simplement d'autres mots.

J'ai été frappé de cette remarque quand j'ai essayé d'expliquer moi-même le changement en rencontrant toujours des mots qui signifient eux-mêmes le changement. Si je vous disais que, le changement, c'est la modification des choses, que c'est la transformation des choses ; si au lieu du mot « changement »

j'employais les mots : « le même, l'autre, le différent », au fond ce serait toujours pareil. Ces mots-là n'existent que par rapport au changement ; ils le supposent, ils n'ont pas de sens eux-mêmes. Employer ces mots-là, ce n'est expliquer rien du tout.

Par conséquent, il est très difficile de s'entendre sur le mot changement. Nous en parlons cependant et même nous compliquons la notion de changement. Non seulement nous admettons que les choses changent, mais nous avons la prétention de discerner des changements différents les uns des autres ; nous disons que le changement lui-même change et nous avons l'air de comprendre quelque chose.

Nous disons qu'il y a des changements qui sont réguliers, des changements qui sont irréguliers. Cela suppose déjà des notions de changement et de comparaison. Nous disons qu'il y a des changements progressifs, qu'il y a des changements régressifs dans un sens particulier, en employant toujours les mêmes idées vagues.

Parmi ces différents changements, il y en a un qui joue dans la science contemporaine un rôle de premier ordre, qui est encore une idée vague de changement. C'est le changement rythmé. Le rythme est tout simplement une espèce de changement ou, si vous voulez, c'est un mélange de changement et de non-changement ; c'est un mélange de changement et de stabilité. L'objet qui rythme, les phénomènes rythmés nous présentent alternativement — c'est encore un mot qui signifie changer — des phases où il y a identité et des phases où il y a diversité : Nous dirons par exemple : « Le printemps vient d'une manière rythmique, tous les ans ». Cela veut dire que la même époque du printemps se répète, qu'elle est la même, mais qu'elle est séparée de la suivante par la période désagréable de l'hiver.

La psychologie est obligée, c'est un peu son devoir, d'analyser et de comprendre les idées qu'on emploie dans l'explication des choses et qui sont devenues banales. Elle est obligée surtout — ce qui est bien plus grave — d'en chercher l'origine

dans l'individu lui-même, car en somme les individus qui parlent continuellement de changement et de rythme, sont des hommes qui ont en eux-mêmes, dans toute leur activité, leur sensibilité et leur conduite, le rythme et le changement.

Cette idée de changement, c'est là le problème psychologique. Mais je me hâte d'ajouter que ce problème, nous l'imaginons beaucoup plus que nous ne le trouvons. Dans les études psychologiques et dans les études scientifiques, tous les savants de l'univers emploient les idées de changement, mais il y a bien peu de psychologues qui aient essayé de les expliquer. C'est une recherche à faire.

Le changement, le rythme se présentent, si on les prend au premier abord, de la façon la plus claire, comme des propriétés extérieures, comme des propriétés des choses.

Qu'est-ce qui est rythmé ? ce sont les saisons ; ce n'est pas nous, c'est quelque chose d'extérieur. Qu'est-ce qui change ? C'est le temps, la lumière, la pluie, le vent, des choses extérieures. Par conséquent, le changement et le rythme se présentent à nos yeux comme des événements ou des propriétés des choses, propriétés externes ; on pourrait même dire que leur aspect le plus net existe dans le monde physique, où il est certainement le moins embrouillé.

Dans le monde physique qui nous entoure, il y a des changements. Les saisons sont des changements du monde physique. Nous n'avons qu'à considérer même des montagnes : elles s'usent par le sommet, elles diminuent, elles changent. L'aspect des forêts, l'aspect des rochers, l'aspect du bord de la mer, tout cela change.

Les sciences qui se sont occupées du monde physique ont sans cesse porté sur cette conception du changement dans le monde physique. La philosophie s'est toujours occupée d'expliquer ce changement comme s'il existait, comme s'il était quelque chose d'externe. Ce problème d'expliquer le changement du

monde physique existe depuis la plus haute antiquité. Vous vous rappelez un exemple qui est assez pittoresque et qui peut même nous servir : vous savez les légendes relatives au vieil Héraclite. On nous représente le philosophe grec assis au bord d'un fleuve et pleurant démesurément. On lui demande : « Pourquoi pleurez-vous ? » Il répond : « Il y a devant moi une chose épouvantable, c'est ce fleuve qui passe, et j'ai remarqué avec désespoir qu'on ne peut pas se baigner deux fois dans les mêmes eaux ». Il remarquait donc le changement qu'il trouvait épouvantable, qu'il ne pouvait pas supprimer, qui était perpétuel.

La physique, l'astronomie d'abord qui a étudié toutes les révolutions des étoiles, des planètes, n'ont été que la science du changement : changement de température, de courant électrique, etc.

De nos jours, ce changement physique a pris une forme particulièrement intéressante ; il a été expliqué presque toujours sous la forme précise du rythme. Le changement rythmé a paru beaucoup plus intelligible que le changement ordinaire. Il était plus précis évidemment, mais plus complexe. On a tout ramené à des rythmes. Les lois de la physique nous expliquent tous les phénomènes par cette singulière conception de l'ondulation et de la vibration. Nous aimons à expliquer par ce qui est obscur. La vibration est un changement rythmé que l'on substitue aux changements irréguliers et qui paraît les expliquer. Toute la science physique s'est construite sur l'interprétation du changement admis comme un postulat, et du changement rythmé, comme un postulat un peu plus précis que le reste. Nous sommes dans un monde qui a la singulière habitude de changer et de vibrer et nous sommes obligés de le constater.

Quand les sciences de la biologie sont arrivées à se constituer — car elles sont venues après l'astronomie et la physique — les savants qui ont construit la biologie n'ont toujours eu que le même but, c'est de faire une science analogue aux précédentes, ayant la même précision, et on a essayé de construire

la biologie sur le modèle des sciences physiques et astronomiques. Or, ce modèle, c'était la théorie du changement et la théorie du changement rythmé. Vous voyez tout de suite que la biologie, les sciences sociologiques et la physiologie ont toujours entrevu, dans leurs objets d'étude, des rythmes et des changements réguliers.

Qu'il y ait des changements dans la vie, personne n'en doute. La naissance même et la mort sont des changements. Le passage de l'enfance à l'adolescence, à la maturité, à la vieillesse sont des changements et même au fond des changements réguliers puisque tous les hommes y passent les uns après les autres. Il y a donc régulièrement ces phases qui se succèdent, exactement comme des vibrations et des ondulations.

Dans le mécanisme des fonctions physiologiques, on a constaté les mêmes changements rythmés et encore plus visibles. Toutes nos fonctions vitales sont des fonctions rythmées. La respiration se fait par des phases régulières, en moyenne seize par minute, qui sont des phases d'expiration et d'inspiration, dilatation et compression du thorax et mouvements réguliers du diaphragme. La circulation — cela a été la grande découverte de la fin du XVII^e siècle — est un battement rythmé ; c'est une pompe qui a des phases de compression et de décompression, et des phases régulières, qui se manifestent par le battement du pouls et par le battement du cœur. Les fonctions intestinales avec le péristaltisme, sont toujours des changements qui se répètent à différentes heures de la journée, avec une certaine régularité, un certain rythme. Toute la physiologie a été fondée sur le rythme et il semble vraiment que les physiologistes aient un vague espoir d'arriver à la vibration vitale, exactement comme la théorie de la lumière. On va faire la science de la vie en parlant des vibrations.

Si, au lieu de considérer la vie d'un individu isolé, nous passons à la vie d'une société, nous avons dans la sociologie exactement les mêmes remarques à faire.

Les arts sont une partie importante du développement des peuples. Depuis quelque temps, on explique beaucoup les arts, on les étudie et qu'a-t-on retrouvé ?

On a retrouvé dans les arts le changement régulier, la recherche perpétuelle d'un changement régulier. Les plus anciennes architectures nous présentent des colonnes, des fenêtres, des portes qui sont symétriques, une certaine répétition dans le changement et le rythme.

Bien entendu il y a un art où cette question du rythme prend une importance beaucoup plus grande. La musique est un art très ancien que l'on retrouve même chez les populations sauvages ; elle contient différentes parties, mais une partie importante est le rythme. Il y a du rythme dans toute espèce de musique.

Je vous signalerai à ce propos un ouvrage assez récent, que vous connaissez bien car il est très important. C'est l'ouvrage de M. Delacroix : « *Psychologie de l'art* » (1927). Le chapitre sur le rythme à la page 255 n'est pas sans intérêt. Il nous montre l'importance du rythme dans la musique, sa grande valeur ; il nous fait remarquer que le rythme autrefois avait peut être plus d'importance encore que maintenant. Aujourd'hui, l'importance du rythme est en décroissance à cause de l'addition d'autres éléments dans la musique comme la mélodie par exemple, comme la variété des timbres, mais primitivement, le rythme était tout ou presque tout en musique. Les populations très sauvages font de la musique sur une seule note ; elles ont un bruit quelconque déterminé par un tam-tam, qu'elles répètent d'une façon rythmée. Elles accompagnent la musique de mouvements des bras et des jambes, de danses variées qui sont des mouvements rythmés.

Le rythme existe dans les beaux-arts et de plus en plus, on essaie d'expliquer les arts par le rythme. Cela est si vrai que nous nous trouvons en présence de certaines théories des arts particulièrement curieuses. Ce sont les théories des arts qui,

pour avoir une apparence très scientifique, rattachent les arts à la physiologie, essayent de retrouver dans les arts les mêmes rythmes, les mêmes régularités et les mêmes variations qui existent dans les fonctions vitales.

M. Becq de Fouquières, M. de Bucher en Allemagne, expliquent la poésie, les rythmes, la longueur des vers, la musique par des phénomènes respiratoires : L'homme respire de telle manière, il chante et il fait des vers, non pas pour s'amuser, non pas d'une manière originale, mais parce qu'il respire d'une certaine façon ; il traduit le rythme respiratoire dans la poésie et dans la musique. Dans la peinture et dans l'architecture, il y a encore des phénomènes de rythme et de changements empruntés à nos organes, au rythme nécessaire de nos yeux et de nos oreilles.

Cette revue rapide nous montre donc comment, dans les sciences externes, on admet comme un principe que le changement et le rythme existent, qu'ils sont extérieurs, que nous n'avons qu'à les constater un peu mieux avec plus de précision et, si nous regardons bien, nous retrouvons ce rythme dans tous les objets externes, même dans les beaux-arts, même dans les actions des sociétés.

Quand, un peu plus tard, les sciences psychologiques se sont constituées, il me semble que, pour la même raison de désir scientifique et de désir de précision, on a tout d'abord appliqué à la psychologie cette même méthode, cette même tendance, et on a étudié la psychologie avec les notions préalables de changement et de rythme empruntées aux beaux-arts, à la sociologie, à la biologie, à la physique et à l'astronomie et d'ailleurs ayant comme point de départ la contemplation même du monde. Les premiers psychologues ont admis comme acquis qu'il y avait du changement et du rythme en psychologie, qu'ils n'avaient pas à l'expliquer : cela existe parce que cela existe, parce que les astres tournent en ellipse, nous n'y pouvons rien ;

les choses sont ainsi et la psychologie n'a d'abord étudié que des rythmes et des changements préexistants.

C'est l'étude qui a montré, dans les conduites psychologiques et dans les passions, des évolutions rythmées. Les passions ont un commencement, un milieu, une fin ; cela a été décrit bien souvent ; elles ont des ondulations, des oscillations rythmées, régulières. Les activités humaines ont des phases de facilité, de difficulté, des périodes qui précèdent et qui suivent. On les a retrouvées dans toutes les conduites. Bien mieux, on a retrouvé ces phénomènes de changement et de rythme dans la perception elle-même, ce qui d'ailleurs correspondait aux idées usuelles qu'on voit le changement à l'extérieur et qu'on n'avait qu'à le constater.

Rappelez-vous les anciennes études faites par Titchener et reprises en 1909 par le psychologue allemand très intéressant Koffka. D'après lui, nous introduisons dans les choses un rythme qui est indispensable. Nous le savons vaguement, car tout le monde a remarqué l'aspect particulier que prennent des bruits monotones. En chemin de fer par exemple, quand nous écoutons le bruit du roulement, nous sommes assez disposés à dire que ce roulement chante ; nous y mettons une certaine petite chanson monotone ; il est régulier, il est continu, mais nous le supprimons, nous le transformons : il ne nous paraît pas continu, nous le brisons en y mettant un rythme auditif, imaginaire.

Les expériences de Koffka sont très intéressantes sur ce point. On fait regarder à un sujet un papier qui est rayé. Toutes les lignes sont à la même distance l'une de l'autre (cinq millimètres), ce sont des petites lignes noires sur un fond blanc et, quand le sujet les regarde, il vous dit que le papier est rayé par bandes de trois ou quatre lignes séparées par un blanc plus considérable. Il met les lignes par groupes et par groupes tous pareils.

La même illusion apparaît au moyen de lignes lumineu-

sés sur un fond gris et dans toutes les expériences de perception. Nous rythmons notre perception, nous y mettons de l'ordre dans le changement. Il en est résulté que tout mouvement psychologique a été rythmé dans ce sens et qu'on explique tous les faits par des changements de rythme des fonctions physiologiques exactement comme on faisait pour les beaux-arts.

Je vous signale à ce propos un article intéressant qui a paru il y a peu de temps dans le *Journal de Psychologie*, (page 719, 15 octobre 1927), du grand physiologiste Pawlof, sur l'origine du sens du rythme. Cet auteur admet le rythme comme un fait universel ; il existe dans notre esprit, mais d'où vient-il ? Il vient des phénomènes de rythme dans l'organisme. Notre pensée est rythmée, notre perception est rythmée, mais ce n'est pas difficile à expliquer : elle est rythmée par la circulation, par la respiration. Les œuvres d'art ne font que reproduire le rythme vivant du sang. Il y a dans les articles de M. Pawlof, des graphiques très amusants sur des mesures musicales et en même temps des mesures de la circulation et de la respiration. Il trouve une analogie très curieuse entre l'état de la respiration d'un individu et l'état de la phrase musicale qu'il écoute ou qu'il récite. Les deux sont du même genre.

Si nous poursuivons cette étude dans le même sens, nous en arrivons donc à cette conception : l'étude du changement et du rythme en psychologie n'est qu'une étude secondaire. La psychologie doit se borner à constater du rythme qui existe dans l'esprit parce qu'il existe partout, tout simplement. Il vient de l'extérieur et on l'y applique. Voilà le mouvement de la science contemporaine depuis plusieurs siècles, eh bien, nous le constatons ; on peut même dire qu'on l'admet puisqu'il a apporté des découvertes intéressantes et qu'il a rendu des services.

Cela n'empêche que nous avons quelques scrupules. D'abord, vous prenez comme point de départ une notion bien incompréhensible et que vous n'expliquez pas du tout. Vous

avez un formidable postulat, ce postulat du changement et du rythme que rien n'a expliqué et que vous ne pouvez même pas traduire en d'autres mots, car tous les mots ont la même signification. D'autre part les notions générales sur l'acquisition des connaissances et sur le rôle de l'esprit et de la psychologie tendent à faire admettre de plus en plus que nous ne connaissons pas le monde. Les anciens avaient sur ce point des illusions énormes. Nous ne connaissons pas les choses et il peut y avoir dans l'univers une foule de choses importantes, il peut y avoir une foule d'évènements que nous ne connaissons pas du tout. Nous savons de plus en plus qu'on ne voit dans l'univers que ce que l'on veut voir ; on ne voit en somme que ce qu'on sait déjà.

Si on vous présente des choses absolument inconnues qui échappent à toute espèce de théorie, vous ne les voyez pas. C'est comme le sauvage qui n'a pas d'admiration devant les merveilles scientifiques parce qu'il ne les comprend pas. Il faut que nous ayons déjà des idées, des conceptions sur un objet pour le percevoir. En somme nous ne voyons que ce que nous savons.

Il ne faut donc pas dire que nos connaissances viennent du monde extérieur. Il est beaucoup plus juste de dire qu'elles viennent de nous et que nous les plaçons avec plus ou moins d'illusions dans le monde extérieur.

La notion générale du changement et du rythme est une notion spirituelle, psychologique ; nous avons en nous le changement et le rythme et c'est parce que nous les avons en nous que nous les appliquons aux choses ; nous les objectivons. Et alors, que signifie dans cette conception toute cette psychologie à la façon de M. Pawlof et cette psychologie de Koffka sur la perception du changement extérieur, sur la perception du rythme ? Elles me paraissent constituer un formidable cercle vicieux ?

En somme, vous cherchez l'origine de la notion de changement et de rythme et vous étudiez l'esprit qui doit la produire, qui doit en être l'origine. Vous mettez dans cet esprit cette

notion du rythme empruntée à l'astronomie, tout simplement, vous supposez qu'il y a déjà dans l'esprit le changement et le rythme que vous avez vu dans les astres et dans les vibrations. Vous tournez sans cesse et vous n'expliquez rien du tout. La notion de changement doit sortir de l'esprit et ne pas y revenir.

Il faudrait donc, dans l'analyse psychologique constater ce changement et ce rythme, et les conduites qui les amènent. Plus tard, on les objectivera si on peut, mais c'est une autre question.

Si je ne suis pas trop paradoxal, je crois qu'il y a dans l'étude scientifique du changement un malentendu fondamental. On part du terme au lieu de partir du commencement ; on part de la notion compliquée devenue scientifique du changement et du rythme, et c'est cette notion elle-même qu'on transporte dans les commencements.

Il faudrait donc nous débarrasser de nos idées scientifiques sur la vibration et de nos idées scientifiques sur les changements du monde pour voir si, dans la conduite humaine, il y a quelque chose qui peut servir de point de départ à ces notions sur la vibration et sur le rythme.

Quelques auteurs en ont parlé, mais beaucoup moins qu'on ne le croit, car vraiment, on dirait que l'on fuit le problème. Quand on en parle, ce qui arrive rarement, nous retrouvons perpétuellement cette même solution contre laquelle nous nous sommes un peu révoltés : nous retrouvons l'éternelle réponse par la sensation. Le changement dit-on, commence dans l'esprit, le rythme commence dans l'esprit, on le sent. Vous trouverez en particulier cette expression de sensation dans le livre dont je vous ai déjà dit la très grande valeur, le fameux ouvrage de Guyau sur la genèse du temps et surtout dans la préface du petit livre, écrite par Fouillée. Il y a un moment très rare où les auteurs se doutent bien que ce n'est pas clair, qu'il y a là une difficulté. Alors ils expliquent ceci : Notre mot abstrait «changer» exprime aujourd'hui une comparaison et nous porte à croire

que l'être a besoin d'une comparaison d'images pour s'apercevoir du changement. Il y a l'indéfinissable sensation de perdre une chose et d'en acquérir une autre. Il y a la sensation interne du changement. Nous ne trouvons pas d'autre réponse chez tous les philosophes : c'est toujours l'explication par la sensation. Plus tard on la développera comme on voudra. On connaît mieux les développements que le commencement.

Cette explication par la sensation, vous savez qu'elle ne nous plaît pas ; nous croyons qu'il y a là un malentendu général qui trouble la psychologie depuis un siècle, mais, dans le cas actuel, ce malentendu est encore plus visible que dans tous les autres. Voilà une bien singulière sensation que la sensation du changement ! Je m'étonne que Guyau et Fouillée l'aient écrit sans l'ombre d'un scrupule, et qu'ils n'aient même pas ajouté qu'ils ne comprenaient pas.

La sensation, dans le langage ordinaire, c'est un état statique. On sent quelque chose, il y a un organe qui est construit et il y a un phénomène déterminé que l'on sent. Sur la table, nous avons du rouge et à côté du vert ; nous avons deux sensations, l'une rouge, l'autre verte. Si nous passons de la première à la seconde, nous avons d'autres sensations, mais nous n'avons de sensation que de l'une et de l'autre.

Quelle singulière idée, de mettre une sensation intermédiaire qui n'est ni rouge, ni verte, qui ne correspond à aucun organe, qui ne correspond à aucune conduite particulière ! Vous supposez là une sensation que personne n'a eue. Bien souvent, nous répétons que l'on vieillit sans s'en apercevoir. Bien souvent, nous répétons qu'un homme change de caractère et qu'il ne le sait pas, qu'il ne le sent pas. Nous répétons que les passions disparaissent sans que les hommes en aient le sentiment. Les différences, les changements, les vibrations, les rythmes sont des choses qu'il faut découvrir, qu'il faut étudier ; on ne les sent pas. Mais il est évident que bien des gens peuvent, sans avoir l'oreille musicale, écouter un morceau de musique et ne pas le

comprendre, ne pas en saisir le rythme. Vous admettez donc là une explication par la sensation, explication bizarre qui correspond à des sensations absolument inconnues, que personne n'a jamais vues.

Quand M. Pawlof nous dit par exemple que tous les phénomènes psychologiques viennent de la sensation du rythme cardiaque, j'ai envie de lui répondre qu'il y a bien des hommes qui ont existé avant le XVII^e siècle, que ces hommes avaient déjà beaucoup de phénomènes psychologiques, et qu'ils ne connaissaient pas le battement de cœur, qu'ils n'en avaient aucune idée, qu'ils ne soupçonnaient pas qu'il y ait une palpitation cardiaque et qu'ils ont cependant pensé et senti. C'est de la théorie que de vouloir rattacher ces phénomènes psychologiques à des découvertes scientifiques ; elles ont été construites bien postérieurement. Expliquer le changement et le rythme par des sensations, c'est, suivant le mot du moyen-âge : *obscurum per obscurius*.

Il y a une chose que j'aime mieux, qui est déjà un peu plus précise, c'est la remarque qu'ont faite tous les artistes, en particulier les musiciens, que le rythme correspond toujours à des sentiments. Nous savons qu'en musique, le rythme permet d'exprimer des sentiments de joie, de tristesse. Il y a des morceaux qui sont excitants et qui sont de l'effort, des morceaux entraînants ; d'autres au contraire sont des morceaux exprimant le repos, le calme, la fatigue. Le sentiment en musique est une idée vague mais qui me paraît déjà plus juste, car dans le changement, nous retrouvons des sentiments. Le changement s'accompagne et il est presque toujours en rapport avec des sentiments, très souvent le sentiment de la tristesse. Le changement au fond est assez triste ; presque toujours, sous toutes ses formes, c'est la disparition. Quitter un endroit, c'est quitter ce que l'on aime ; comme on le répète toujours, changer c'est mourir un peu.

Le sentiment que nous avons étudié assez longuement n'est pas une sensation, c'est une conduite, une action et une régulation de l'action. C'est dans cette voie, je crois, qu'il faudra orienter vos recherches.

Que pouvons-nous dire à ce sujet qui repose sur quelque vérité ?

Eh bien, le souvenir du vieil Héraclite qui pleure devant son fleuve, nous incite à étudier un sentiment particulier, le sentiment de la tristesse, de la mélancolie. Quelles sont les conduites qui sont au fond de ce sentiment ?

Quand nous avons examiné la tristesse et la mélancolie, il y a quarante ans, nous avons été amené successivement à certaines idées qui me paraissent intéressantes. Le fond de la mélancolie est une peur de l'action. Si on l'analyse, on retrouve au fond d'elle ce que nous avons appelé ensemble la réaction de l'échec. Le mélancolique fait perpétuellement la réaction de l'échec. Parlez à une personne d'une action future; si elle est triste, elle vous répondra : « Ce n'est pas la peine, elle n'apportera que des désastres ». Ce sont les pensées catastrophiques ; et la notion de l'échec, quoiqu'elle même peu claire, me paraît particulièrement intéressante dans les questions de changement.

La notion de l'échec, direz-vous, c'est quelque chose d'extérieur, exactement comme le changement. En somme, l'échec nous vient de l'extérieur. Peut-être. Je n'en suis pas très sûr. Il y a évidemment des circonstances et des échecs qui sont déterminés uniquement par le monde extérieur. Un oiseau, comme nous le disions, il y a quatre ans, rentre à son nid pour nourrir ses petits; chemin faisant, il est tué d'un coup de fusil, il tombe. C'est un échec il n'a pas fait l'action ; mais c'est un échec brutal que l'oiseau n'a pas remarqué. Les hommes qui parlent d'échec ont autre chose que cela ; ils ont une conduite de l'échec que nous devons expliquer sans quoi nous n'arriverions jamais à concevoir ce que c'est que l'échec. Avant l'échec, l'insuccès, faits extérieurs, il y a la réaction de l'échec, fait

intérieur. Cette réaction, on nous la fait faire quelquefois, elle nous est parfois imposée par les autres. Lorsqu'un individu se présente à un examen et que le jury lui dit qu'il est refusé au baccalauréat, c'est le jury qui lui commande de faire la réaction de l'échec ; c'est évident. Mais ce n'est pas toujours ainsi ; dans des bien des cas, nous nous esquivons sans faire la réaction de l'échec.

Cependant, sans réaction de l'échec, il n'y aurait pas de terminaison, et sans terminaison, la vie serait impossible. On ne peut continuer indéfiniment le même acte quand il n'aboutit à rien ; on y épuiserait ses forces et, au lieu de gagner au changement d'action, on ne changerait pas. L'échec est la grande occasion du changement.

La réaction de l'échec comporte en effet deux sortes d'actions : d'abord un arrêt de l'acte que nous faisons. Quand nous marchons dans la forêt dans une direction que nous croyons bonne, si au bout d'un certain temps nous disons qu'elle ne sert à rien et qu'elle ne nous conduit pas où nous voulons aller, nous arrêtons notre marche : c'est la première partie de l'échec. C'est parce qu'il y a un arrêt que les mélancoliques n'agissent pas, parce qu'ils arrêtent perpétuellement leur action. Comme ils font la réaction de l'échec, ils arrêtent toujours l'action qu'ils sont en train de faire même dès le commencement, même dans le désir, même dès la première érection de l'acte.

Mais il y a d'autres terminaisons que l'échec. Il y a des terminaisons par le succès et celles-ci comportent également un arrêt. Un individu qui a réussi s'arrête exactement comme l'individu qui a un échec. Dans le succès, l'arrêt est définitif. Si nous sommes reçus au baccalauréat, quel bonheur, nous pouvons oublier tout ce que nous avons appris ; nous pouvons supprimer la réflexion et c'est ce que pratiquent largement les candidats. Au contraire si nous sommes refusés, c'est très ennuyeux, d'abord parce que nous avons perdu notre parchemin, mais sur-

tout parce que nous ne pouvons pas oublier, il faut travailler encore.

Il me semble que c'est dans la réaction de l'échec que l'être vivant commence à changer ; il invente l'acte de changement, il le fait.

« Mais, direz-vous, fait-il quelque chose de précis, un acte qui soit surajouté aux conduites ordinaires ? » Je crois que oui, mais ce n'est pas facile à discerner. Pour le comprendre, prenons un exemple un peu grossier. Au lieu de considérer les simples tristesses, je voudrais que nous reculions nos études jusqu'à celles que nous avons faites si souvent ici même sur le phénomène de l'émotion. Nous avons parlé longuement de l'émotion il y a quatre ans, et je vous en ai indiqué une interprétation particulière. Mais puisque l'on change en vieillissant, je peux bien changer mes interprétations. D'ailleurs, c'est le droit que je me suis toujours réservé ici.

Je vous ai dit que l'émotion est une réaction sentimentale anticipée. En général, toutes les réactions sentimentales viennent après ou pendant l'action. Le sentiment de la fatigue vient quand nous avons travaillé un certain temps. Le sentiment de la mélancolie qui est un sentiment d'échec vient quand nous avons fait un acte qui n'a pas réussi. Le sentiment de la joie qui est une réaction de triomphe vient également après l'acte. Les sentiments sont des régulations de l'action, ils comportent donc l'action, c'est un fait certain ; mais il y a des cas où nous sommes pressés et où nous abrégeons cette réaction.

Vous savez ce qu'on appelle la tachygénèse dans le développement des embryons. L'embryon répète l'évolution de la race et l'évolution des animaux précédents, mais il la répète très vite. Eh bien, dans l'émotion, nous répétons ces régulations de l'action, mais nous les répétons trop vite. Dans l'exemple célèbre que donnait William James, au coin d'un bois nous nous promenons et nous rencontrons un gros ours, cette rencontre implique l'idée du combat, de la lutte et, immédiatement, nous som-

mes envahis par une émotion intense : nous avons l'impression que nous sommes mangés. C'est aller un peu trop vite, vous ne l'êtes pas encore. Mais le fait d'être mangé est un échec. Vous faites la réaction de l'échec avant d'avoir commencé. D'ailleurs, il y a bien des gens qui se déclarent battus dès qu'ils commencent le combat, avant même de le commencer ; c'est la réaction de l'émotion. L'émotion comporte donc une réaction anticipée.

J'ai maintenant un peu de scrupule de conscience.

Est-ce que cette émotion née de l'anticipation et cette anticipation sont fréquentes ?

Le vantard anticipe le triomphe, le peureux anticipe la défaite. Le vaniteux parle tout le temps de ses triomphes avant qu'il n'ait commencé. Ce n'est pas de l'émotion, c'est un sentiment. L'émotion implique quelque chose de plus, c'est une réaction particulière. Reportez-vous à d'anciennes études. Vous les trouveriez peut-être même dans mon premier livre sur l'automatisme psychologique ; vous les trouveriez déjà dans la conception de l'émotion. Je disais autrefois (p. 457) : « Un grand caractère de l'émotion qui est frappant, c'est qu'elle est désorganisatrice ». Toutes les fois que vous voyez un individu émotionné, vous remarquez qu'il ne fait pas l'acte qu'il devrait faire, qu'il n'en est plus capable. A un examen, il ne sait plus répondre, il n'a plus de mémoire ; un timide ne sait plus parler ni marcher correctement.

Déjà autrefois, un médecin anglais, Laycock, décrivait comme une curiosité les individus émotionnés qui se remettent à parler patois, oubliant les langues qu'ils avaient appris à parler. Lorsqu'on est ému pour écrire une lettre, on fait des fautes d'orthographe.

Cette notion de désorganisation n'a-t-elle pas quelque intérêt ? A mon avis, elle en a autant que les conduites d'organisation. La vie comporte déjà des désorganisations. Considérez les notions amusantes que nous donnent les biologistes sur les insectes. Voici une chenille qui est un organisme compliqué,

avec des pattes, des muscles, des viscères et qui vit correctement. Tout d'un coup cette chenille a assez de manger des feuilles, elle se met en chrysalide. Faites donc l'anatomie de la chrysalide. Qu'est-ce que vous trouverez ? La chenille a trouvé bon de perdre ses organes, elle s'est réduite en une sorte de bouillie informe. Les muscles ont disparu, les viscères se sont transformés, il n'y a pas de pattes ; la chenille s'est désorganisée, et c'est avec cette bouillie informe qu'elle va se réorganiser en papillon.

Il y a des exemples bien curieux aussi dans les insectes parasites, dans les animaux élémentaires comme les petits crustacés qui vivent dans la mer, qui nagent et qui ont des organes. Quand ils parviennent à pénétrer dans un ver, par exemple, ils se désorganisent et ne sont plus qu'une bouillie informe. Puis survient dans cette bouillie une idée baroque, l'idée de la génération et des amours. Alors cette bouillie informe trouve bien de se réorganiser dans un être complet qui perce la paroi du ver et qui s'en va chercher aventure ailleurs.

Il y a donc dans l'évolution de la vie des désorganisations comme des réorganisations.

Dans la psychologie, il doit exister des phénomènes de ce genre. La désorganisation a de l'importance, elle existe dans toutes les émotions.

Alors, nous nous posons une question : Mais c'est très singulier de désorganiser quelque chose ; à quoi cela peut-il bien servir ? Car tout le progrès de la vie a été l'organisation ; pourquoi des fonctions désorganisatrices viennent-elles apparaître ?

Si nous y réfléchissons ou si nous rêvons sur ce point, nous nous dirons que ce n'est pas si étonnant. En somme, les procédés perfectionnés ne sont pas toujours les meilleurs. On se sert des procédés perfectionnés quand on peut, quand on a le temps, quand on est dans des circonstances favorables.

Il y a des cas où il vaut mieux recourir aux procédés primitifs. Sans doute, vous savez faire des calculs arithmétiques et vous savez raisonner par l'algèbre, vous savez même compter

de tête ; mais quand vous êtes au marché avec des paysans, il faut aller vite dans les petits comptes et vous comptez sur vos doigts comme le primitif.

Nous savons rédiger les belles formules et cependant il y a des cas où nous répondrons un mot vulgaire, brutal.

Il est quelquefois bon de revenir en arrière, de se simplifier. Il est surtout une circonstance où il faut savoir revenir en arrière, c'est quand il faut changer. Le changement est une propriété primordiale de la vie, de la pensée ; à chaque action, nous avons un petit côté nouveau, mais ce caractère de la pensée, le changement disparaît dans l'acquisition et l'évolution des tendances. A mesure que nous avons pris des habitudes, que nous nous sommes perfectionnés, nous avons restreint la propriété de changer. Quand nous sommes âgés, quand nous avons trop de théories en tête, nous ne savons plus changer.

Je me souviens d'un de mes anciens maîtres, le Professeur de philosophie Dastre, dont j'ai eu l'honneur d'être le collaborateur pendant deux ou trois ans. Il nous disait un mot qui nous a amusés pendant longtemps : « A quoi reconnaît-on un homme intelligent ? A ce simple phénomène : c'est que, passé l'âge de vingt ans, il peut encore apprendre quelque chose ». C'est un caractère extrêmement précieux. Le changement est en opposition avec la stabilisation ; nous ne changeons que lorsque nous sommes primitifs, nous ne changeons plus lorsque nous sommes civilisés.

L'émotion est un retour en arrière, c'est un retour à la phase de changement, à la phase d'inspiration personnelle. On ne change qu'en se désorganisant et en revenant en arrière. Il y a donc dans l'esprit des procédés de régulation de l'action qui cherchent à l'arrêter bien plus qu'à la détruire, de manière à laisser aller la spontanéité originelle.

Ces procédés ne sont pas suffisants. Il faudra choisir parmi les mouvements involontaires qui se font de tous les côtés, il faudra reconstruire : On reconstruira plus tard.

Terminons par un exemple. Vous connaissez tous les jolies expériences du psychologue de Harvard, les expériences de Yerkes sur les animaux. Il met dans une cage un animal et, derrière les barreaux de la cage, la nourriture qu'il désire. Comment cet animal va-t-il se comporter. S'il est bête, il va se jeter contre les barreaux pour chercher à manger et répétera ce même mouvement indéfiniment jusqu'à ce qu'il meure. Si l'animal est évolué, intelligent, il va faire autre chose ; il va s'agiter démesurément, il va avoir des sortes de convulsions, il mordra, griffera, se frappera contre les barreaux de tous les côtés de la cage. Puis, dans ces mouvements involontaires, incoordonnés, irréguliers, il y en aura un qui sera précieux ; ce mouvement sera adapté : L'animal touchera au loquet et il ouvrira la porte. A partir de ce moment, l'animal est renseigné ; la prochaine fois, il touchera le loquet et ouvrira la porte, et il ne se fixera qu'après une période, un acte particulier qui est ce que j'appelle l'acte de changement.

Il y a donc chez les êtres, dans les esprits, des actes particuliers qui sont les actes de changement. Ces actes de changement sont caractérisés par la brutalité avec laquelle on arrête l'acte et par la désorganisation des actes et des tendances pour laisser venir la spontanéité originelle. C'est dans l'acte de l'échec, dans l'acte de la tristesse que réapparaît le mieux l'acte du changement et au fond, nous pouvons peut-être conclure que le vieil Héraclite avait raison en pleurant auprès de son fleuve qui passe. C'est en pleurant que l'on conçoit le mieux le changement et l'évolution.

15 Décembre 1927.

**V. La présence
et l'absence —**

Mesdames,

Messieurs,

NOUS allons étudier aujourd'hui deux notions que je considère comme importantes : la notion de la présence et la notion de l'absence.

Ces deux notions me paraissent le point de départ d'une foule d'opérations psychologiques qui jouent le plus grand rôle dans l'édification du temps, en particulier dans l'édification de la mémoire. Cependant on ne leur donne pas d'ordinaire l'importance qu'elles méritent, la plupart des traités de psychologie ne les mentionnent pour ainsi dire pas. C'est parce que, pendant très longtemps, on a confondu les notions d'absence et de présence avec des opérations psychologiques diverses, en particulier avec la perception. Nous aurons à voir si cette confusion est absolument légitime.

Dès le début, nous nous heurtons à une difficulté ordinaire que nous connaissons bien, c'est la difficulté du langage. Le langage psychologique n'est qu'un développement du langage

vulgaire qui est une psychologie antérieure au langage. Ce langage est rempli d'inexactitudes. Le mot présence se rapproche étroitement d'un autre terme : le terme « présent ». On dit qu'un individu est présent quand il est en ma présence, et le mot « présent » éveille l'idée qu'on résume sous ce terme : le « moment présent » ; ce qui fait que la présence et le présent sont très souvent assimilés.

Cependant il y a une différence importante. La présence est une notion beaucoup plus simple, plus primitive que le présent. Voici comment on pourrait peut-être les distinguer.

Dans ces deux notions entrent, mélangées, des idées relatives à l'espace et des idées relatives au temps. Un individu présent est un individu qui est dans le même espace que moi : il y a une question d'espace. Mais en même temps vous comprenez bien que cet individu doit être dans cet espace au même moment que moi, sans quoi il n'est pas présent pour moi. Il y a donc également dans la notion de présence une idée de temps. Les deux idées sont perpétuellement confondues.

Au commencement, dans les premières notions relatives à ces idées, on insiste sur le caractère de l'espace, on tient compte du même espace sans se préoccuper du même temps, qui existe évidemment mais dont on ne parle pas, dont on ne s'occupe pas.

Dans la seconde période, quand les idées sur le temps sont beaucoup plus développées, on s'occupe également du moment présent, on tient compte du temps et en particulier d'une de ces idées tellement compliquées qui sont construites sur le temps : l'idée de la simultanéité.

Il y a donc une première période où on parle de la présence dans l'espace sans faire attention qu'il y a du temps, et une seconde période où on parle de la présence dans le temps, en supposant à demi qu'il y a une question d'espace.

Aujourd'hui, nous nous occupons surtout de la présence la plus simple, celle qui existe dans l'espace, et ce n'est que

plus tard que nous reprendrons les idées du moment présent et de la simultanéité.

Il faut aussi tenir compte de la méthode que nous avons toujours appliquée et de cette distinction de l'observateur et du sujet observé : l'observateur qui a des idées élevées, des notions scientifiques sur le temps, et le sujet observé qui est supposé ne pas les avoir.

Au point de vue de l'observateur, la présence paraît une chose excessivement simple. Nous regardons deux individus et nous disons qu'ils sont en présence l'un de l'autre. Cela nous paraît très facile parce que nous avons des notions sur la limitation des actions humaines ; non seulement nous savons que les hommes agissent, mais nous savons qu'il agissent à certaines distances. S'il s'agit par exemple de caresser une personne ou de lui donner des coups de poing, je ne puis faire ces deux actes que si cette personne est à la portée de mon bras, c'est une question de dimension de mes membres ; et il en est de même pour les actes qui ont rapport au toucher : je ne puis pas toucher cette personne et je ne puis pas être touché par elle si elle n'est pas à une certaine distance qui ne doit pas être trop grande.

Cette remarque très simple a permis de distinguer deux situations et deux manières d'agir. Il y a des objets qui sont à la portée de mes membres et de mes sens ; ce sont les objets qui sont autour de moi. «Autour de» ne signifie pas autre chose que cela : ils sont à une distance telle, dans des conditions telles que mon bras et mes sens peuvent les atteindre, et que, réciproquement, ils peuvent m'atteindre. Voilà ce qu'on appelle la présence.

Au contraire, quand ces conditions ne sont pas remplies, on dit qu'il y a absence. Un individu qui est trop loin dans la cour et que je ne peux pas toucher est absent. Il n'est pas important à ce point de vue que la distance soit elle-même très grande, il suffit qu'un mur me sépare de lui. Quand je ne peux pas exercer mon action sur un individu, il est absent et cela va de soi.

A considérer les choses de cette manière très simple, l'idée objective de la présence et de l'absence. est rattachée à la notion de la limitation des actions et des sens humains. Cette limitation elle-même porte sur les conditions de notre perception. Nous savons très bien que le tact demande une condition particulière, c'est qu'il y ait excitation sur la périphérie du corps. Nous savons que les autres sens : le goût, l'ouïe, l'odorat, la vue, demandent de la même manière des stimulations sur la périphérie du corps. Les conditions de mon action sont au fond les mêmes que les conditions de ma perception, et alors cette première notion objective sur la présence et l'absence s'est transformée inévitablement en une autre : la présence et l'absence sont des conséquences de la perception. Quand la perception peut s'exercer, les gens sont présents. Quand la perception ne peut pas s'exercer, les gens sont absents.

Cela paraît excessif, même à ce point de vue objectif et scientifique qui est un peu abstrait et un peu faux comme nous l'avons toujours dit. Il y a énormément de difficultés : La notion de présence n'est pas si nette que cela. D'abord nos sens et nos actions sont très différents les uns des autres par leur portée. Il y a des actes comme le toucher, la caresse ou les coups qui ne peuvent s'exercer qu'à la longueur du bras. Il y a des actes comme la parole, la vision qui s'exercent de très loin. Il y a alors des conditions où certains actes sont possibles, où certains autres ne le sont pas.

La vision par exemple va nous mettre dans l'embarras. Supposez qu'au travers de la fenêtre, nous puissions voir la rue et les gens qui passent. Ces gens sont-ils présents à ce cours ? C'est embarrassant. Ils sont d'un côté présents parce que mes actes visuels s'exercent sur eux, mais d'autre part je ne puis pas les toucher, leur parler et alors, il y a présence d'un côté, absence de l'autre. Déjà l'embarras commence.

A cette première difficulté, on peut répondre assez simplement. Vous savez que l'humanité a pris l'habitude d'accor-

der une importance particulière, exceptionnelle, à certains actes plutôt qu'à d'autres. Les actes proprement visuels, la direction du regard, l'adaptation du cristallin sont des choses dont on ne s'occupe que peu. Il y a des actes qu'on a mis au premier plan. L'acte qui domine l'humanité depuis notre époque, c'est le langage et, pour nous, l'acte important, c'est de parler aux gens et, de même, qu'ils puissent nous parler. Les conditions de la parole sont devenues les conditions essentielles de l'action.

Les gens à qui je veux parler et les gens qui peuvent me parler sont des gens présents. Ne nous occupons pas trop des difficultés du toucher et de la vision. C'est sur ce point moyen que nous nous entendons. Vous pouvez être présents dans cette salle quoique je ne puisse pas vous toucher. Les individus dans la rue ne sont pas présents pour moi parce que je peux bien les voir, mais je ne peux pas leur parler et ils ne peuvent pas me parler. On s'est entendu là-dessus. Est-ce suffisant ?

Cela a déjà changé un peu la notion de limitation de l'action, mais les difficultés vont sans cesse surgir.

Un de vos amis est parti de Paris ; il est à New-York. Est-il pour vous présent ou absent ? Vous allez répondre tout de suite : « Non, il est absent ». Vous n'avez donc aucune action sur lui et lui n'a aucune action sur vous ?

Me voici tout de suite embarrassé, parce que vous pouvez lui écrire une lettre et lui peut vous répondre. Cela mettra évidemment un peu de temps, mais enfin il y a une action sur lui. Vous pouvez le faire changer de conduite, il peut vous résister et par conséquent votre action n'est pas absolument supprimée, elle n'est pas limitée à son égard. La correspondance a déjà bien transformé l'absence, mais les progrès de la science ont été plus loin encore : vous pouvez lui envoyer une dépêche. Par ce moyen, vous aurez de l'action sur lui et lui sur vous, et très rapidement.

Depuis, on a inventé le téléphone. Avec le téléphone, vous pouvez lui parler et le faire agir presque aussi vite que s'il était

dans la salle. Voilà encore une transformation et une complication.

Enfin, les appareils de T. S. F. nous embarrassent prodigieusement parce qu'ils vont créer des situations tout à fait ambiguës qui seront des hëmi-présences et des hëmi-absences. Les personnes qui m'entendent au travers de cet appareil sont-elles présentes pour moi ou sont-elles absentes ?

D'un côté elles sont présentes puisqu'elles m'entendent. ce sont des assistants du cours, et, si l'on définit la présence par l'audition, elles sont présentes. Mais il y a une petite difficulté. Si le cours les ennuie et leur paraît faux elles ne peuvent pas m'interrompre ; je ne puis pas leur parler. Cette situation est une présence d'un côté et une absence de l'autre.

Et l'on inventera encore autre chose. Plus tard, il y aura la télévision ; on verra les gens et peut-être que réciproquement, ils pourront se faire voir. Dès cette époque, il faudra bien changer nos idées, car la présence et l'absence se transformeront.

Cela nous montre que les idées objectives sur la présence et sur l'absence ne sont pas aussi simples et aussi brutales qu'on le croit. Ce ne sont pas des idées qui résultent nettement d'une perception, d'une situation que l'on voit, que l'on constate. Ce sont des interprétations qui résultent de la situation actuelle des sciences et de la situation actuelle de notre action. Peut-être un jour pourrons-nous agir sur la lune : la lune deviendra tout à fait présente. Les choses peuvent se transformer et ces idées sont déjà très insuffisantes et très vagues.

Si ces idées objectives sont vagues, cela nous enseigne qu'elles ont été construites, qu'elles sont le résultat de l'évolution scientifique, de l'interprétation philosophique et qu'elles ont des points de départ dans des choses beaucoup plus simples et dans des conduites humaines. Il faudrait rechercher au-dessous, chez le sujet que nous observons et chez le sujet supposé simple, des conduites de présence et d'absence.

Les anciens philosophes ne s'en occupaient pas tellement

ils trouvaient les choses simples. Ce n'est qu'à une époque relativement récente que l'attention a été attirée sur les sentiments de présence. On a remarqué ces sentiments dans un cas tout à fait spécial qu'on a considéré comme particulièrement amusant quoique, peut-être, il ne méritait pas un tel honneur. On a constaté les sentiments de présence chez les personnes troublées ou exaltées par des sentiments religieux, chez différents mystiques dans des crises particulières de consolation et d'extase. On a remarqué le sentiment de la présence de Dieu chez une foule de religieux de n'importe quelle religion et une foule de philosophes, dans des périodes très variées de l'histoire.

Le sentiment de la présence de Dieu a été remarqué déjà dans les anciennes religions de l'Inde à bien des reprises, et dans les religions latines. Vous vous rappelez la sybille de Cumès : « *Deus, ecce deus !* ». Il a été plus tard remarqué dans les extases philosophiques de Plotin. Plus tard, il a joué un grand rôle dans la religion chrétienne où une foule de personnages ont été convaincus — et l'ont dit avec éloquence — qu'ils étaient en présence de Dieu. Vous vous rappelez en particulier les beaux morceaux de Sainte-Thérèse d'Avila. A ce moment-là, ces mystiques se sentaient en présence de Dieu.

Ce sentiment de présence a beaucoup intéressé l'esprit philosophique parce qu'il se présentait d'une manière anormale, il se présentait par rapport à un objet qui, par définition est invisible, à Dieu, que les hommes ne voient pas même quand ils y croient, et alors on est surpris de ce sentiment de présence. La surprise est toujours le commencement de la science et de l'étude, et l'attention s'est dirigée vers ce sentiment de présence.

On l'a un peu étudié chez les mystiques eux-mêmes et chez les différents individus anormaux, mais il faut faire une première remarque : c'est que ce sentiment de présence est beaucoup plus général qu'on ne le croit. Il n'existe pas uniquement par rapport à la divinité, mais il existe par rapport à une foule d'autres objets. Ces individus ont la faculté précieuse de rendre

présentes bien des choses qui, pour nous, ne le sont pas et on observe qu'ils ont devant eux la présence d'êtres qu'ils aiment ou qu'ils détestent, ou même d'objets.

Vous trouveriez des descriptions de ces phénomènes dans beaucoup d'ouvrages. Je vous signale des résumés dans mes travaux sur les névroses et les idées fixes. Dans mon dernier livre *l'Angoisse et l'Extase*, cette personne que je décrivais sous le nom de Madeleine avait au suprême degré le sentiment de la présence de Dieu. « Comment voulez-vous, disait-elle, que j'aie la moindre incertitude sur la volonté de Dieu, puisqu'il est sans cesse à mes côtés et qu'il m'exprime directement ses pensées et ses sentiments ». Cette même personne, nous l'avons remarqué au cours de cet ouvrage, fait le même raisonnement et les mêmes sentiments par rapport à toutes sortes de personnes ; en particulier elle me faisait l'honneur de les avoir pour moi. Elle me voyait sans cesse près d'elle, elle me sentait même quand je n'y étais pas. « Toujours vous êtes présent ; je fais mon adoration sous vos yeux, comme la Sainte-Vierge adorait Jésus en présence de son protecteur et de son guide, le bon St-Joseph » ; et cette présence devient de plus en plus claire : « C'est comme si réellement je vivais avec vous. Vous présidez à tout, je dors sous votre regard, je m'éveille vous sentant présent, vous voyant ; ce que je fais, je l'accomplis d'après vos ordres, immédiatement j'entends votre voix me commander. »

C'est la présence appliquée à moi exactement comme au bon Dieu. C'est très honorable. Ce sentiment est tellement net chez elle qu'il détermine des attitudes et des conduites particulières. Quand j'arrivais auprès d'elle assez subitement pendant une de ses extases, je lui demandais ce qui s'était passé en mon absence depuis la matinée. Alors elle refusait de me répondre en me disant : « C'est ridicule de me demander cela ; vous êtes près de moi depuis plusieurs heures, vous avez tout vu, tout entendu, pourquoi voulez-vous que je le répète. »

Beaucoup de personnes étaient présentes de cette manière.

De temps en temps des objets étaient rendus présents. Elle avait la faculté d'assister aux cérémonies de Notre-Dame sans bouger de la Salpêtrière, elle transportait près d'elle des autels et des cathédrales. Tout ce qu'elle voulait devenait présent.

Il faut donc laisser de côté les discussions religieuses à ce propos ; le sentiment de présence est beaucoup plus large. C'est une attitude dans certaines maladies mentales, attitude qui s'exerce sur toutes sortes de personnages et d'objets.

Mais je crois qu'on peut aller plus loin que cela.

En somme, pourquoi donc chercher le sentiment de présence chez des individus anormaux et dans des conditions anormales, comme si nous ne l'avions pas en nous-mêmes ?

Est-ce que le sentiment de présence est une rareté ? Je crois au contraire qu'il est la chose du monde la plus banale. Ce sentiment de présence nous l'avons toujours quand les gens sont présents. En ce moment, non seulement vous me voyez et vous m'entendez, mais vous me sentez présent. Vous dites en vous-mêmes que je suis présent et je le dis de même pour vous. Ce sentiment de présence existe dans toute la vie ; quand nous sommes dans la rue, dans notre chambre, il existe pour des objets.

Dans le cas des perceptions mystiques, il est devenu anormal parce qu'il s'exerce dans d'autres conditions ; mais les individus de ce genre n'ont pas d'étonnement. Ils ne trouvent pas que ce soit une révélation que de voir apparaître une personne à laquelle ils pensent. Ils disent tout tranquillement : « Mais c'est la même chose que quand vous êtes là. Vous prétendez être arrivé, mais je vous ai vu et senti présent depuis plusieurs heures ».

Je ne vois pas la différence qu'il y a entre les deux sentiments de présence. C'est un phénomène général qui existe chez nous tous dans des conditions particulières et qui prend des formes nouvelles dans les cas anormaux, mais il faut savoir qu'il existe dans la forme générale et commune. Il est vrai que cette

forme commune se montre associée à un autre phénomène psychologique : le phénomène de la perception.

Ces deux choses sont si bien associées que, comme je vous le disais, les anciens psychologues les ont confondues et ils ont dit : « Il n'y a pas lieu de faire un cours sur la présence, c'est le même cours que la perception. Quand la perception s'exerce, il y a présence ; quand la perception ne s'exerce pas, il y a absence. »

Est-ce la même chose ? Cette hypothèse est-elle d'accord avec les faits que je viens de vous rappeler ? Est-elle d'accord avec les observations relatives à la présence que nous avons vues chez les mystiques et chez les malades ?

Pas tout à fait. Je crois que cette idée générale ne peut pas englober tous les faits. Les mystiques — et je mets dans ce mot de mystiques toute espèce de sentiment de présence sans perception — les mystiques viennent de nous présenter un sentiment de présence tout à fait spécial, extrêmement intense, mais sans perception. Ils ont séparé les deux. Nous ne pouvons donc pas dire que c'est la perception qui détermine la présence puisqu'ils n'ont pas de perception, puisqu'ils sont dans des conditions où la perception est impossible.

Je ne suis pas présent près de ma malade quand elle l'affirme. La perception est impossible et la malade est dans des conditions où elle est irréalisable.

Je vous ai raconté bien souvent — le fait illustre ces notions et peut vous servir d'exemple et d'aide-mémoire — une observation qui m'avait bien amusé autrefois. Une malade de l'hôpital avait réussi, faute de surveillance, à s'échapper et à sortir sans être vue par personne. Elle s'apprêtait à sortir dans Paris, n'importe où. Le lendemain, elle me racontait son escapade avec un petit air piteux : « Vous ne vous figurez pas ce qui m'est arrivé, une chose invraisemblable. Vous qui ne venez presque jamais à l'hôpital l'après-midi, vous avez trouvé bon de

venir ce jour-là. Vous avez passé sur la place juste quand je sortais ; je vous ai rencontré, vous m'avez fait un signe en me disant de rentrer tout de suite. C'est bien ennuyeux de vous avoir rencontré juste à ce moment-là. »

Inutile de vous dire que je n'y étais pas. Par conséquent, il y a un sentiment de présence avec obéissance, avec transformation de la conduite, dans des conditions où la perception ne peut pas s'exercer du tout. Voilà une séparation (il y en a bien d'autres) du sentiment de présence et de la perception.

Il y en a une autre qui me paraît tout à fait caractéristique. Je vous répète incessamment qu'un des troubles pathologiques les plus intéressants pour l'analyse psychologique est celui que nous avons désigné sous le nom d'état de vide, cette espèce de rétrécissement de l'esprit qui supprime un grand nombre de phénomènes et qui en particulier supprime les sentiments.

Ces individus sont très nombreux. On observe ces sentiments de vide dans beaucoup de neurasthénies, en particulier dans les débuts des mélancolies, non pas quand la mélancolie est complète où alors survient le sentiment de la peur de l'action, mais au début. On les voit surtout malheureusement au commencement des démences précoces où ils prennent une très grande importance.

Ces sentiments suppriment une foule de phénomènes psychologiques. On peut alors observer dans quelques cas une forme très singulière de la perception. C'est l'inverse de la perception des mystiques. Tandis que les mystiques ont le sentiment de présence sans avoir la perception, ces malades ont la perception, mais ils n'ont pas le sentiment de présence, et c'est bien plus embarrassant encore pour le médecin.

Vous connaissez ces malades qui, dans les hôpitaux, réclament tout le temps qu'on leur amène leurs enfants, leurs maris. Quand on obéit à leur désir, elles prennent un air mécontent, attristé, et répondent : « Vous vous moquez de moi, ce ne sont pas mes enfants, ce n'est pas mon mari ». On a beau insister,

ces malades répètent tout le temps la même chose et ne veulent pas embrasser les leurs ou leur parler.

Cette négation formelle a été bien souvent remarquée ; on en a fait un symptôme mélancolique. Dans quelques cas, cela prend une forme amusante. J'ai souvent insisté ici sur le cas d'une jeune fille de vingt-trois ans que je désignais dans mes livres par les initiales Zn. Au début d'une démence précoce, cette jeune fille avait perdu le sentiment de la présence de ses parents, des personnes qui l'environnaient ; elle faisait des efforts pour le retrouver, par conséquent elle avait des doutes. Elle venait accompagnée de sa sœur. Elle passait son temps à examiner cette sœur, soulevait ses jupes pour chercher la marque du linge ; lui faisait ouvrir la bouche pour chercher des dents aurifiées. Quand on lui demandait pourquoi, elle répondait : « Mais enfin, je voudrais savoir si c'est réellement ma sœur. J'ai beau regarder. Ce sont bien les mêmes dents aurifiées, ce sont bien les mêmes marques de linge, mais cela ne fait rien, ce n'est pas elle ». — Mais où est donc votre sœur ? — « Elle est je ne sais pas où, elle est absente. Malgré que cette personne soit là, ma sœur est absente ». Et elle s'entêtait indéfiniment dans cette idée bizarre, nous répétant toujours que sa sœur n'était pas là tandis que pour nous elle était présente.

Il y a une forme de troubles mentaux aujourd'hui un peu à la mode et dans lesquels ce sentiment du vide par rapport aux personnes, qui est la suppression de la personne, détermine un langage amusant et toute une interprétation. C'est ce qu'on pourrait appeler le délire des sosies.

Vous savez la mésaventure de ce pauvre Sosie, quand il était au service d'Amphytrion. On a voulu lui prouver qu'il était divisé en deux personnages, qu'il y avait un autre Sosie qui faisait une foule de sottises, tandis que lui, qui avait tout à fait la même allure, ne pouvait pas se rendre compte de ce qu'avait fait son pareil. Cette comédie a laissé un mot dans le langage. Qu'est-ce qu'un Sosie ?

C'est un personnage qui a tous les traits que nous avons nous-mêmes, qui nous ressemble admirablement dans tous les détails, mais qui n'est pas nous.

On trouve dans beaucoup de maladies mentales ce que l'on peut appeler le délire des sosies. Dans le premier et le second volume de *l'Angoisse et l'Extase* est relatée l'observation d'une femme d'une quarantaine d'années que je désigne sous le nom de Clarisse. Elle a depuis quinze ou vingt ans un délire bien compliqué que l'on qualifie aujourd'hui de délire schizophrénique. Elle partage sa vie en deux périodes ; elle se suppose divisée en deux. D'un côté, une de ses personnes à elle est une jeune femme tout à fait honnête, convenable et sage, même timorée, qui ne ferait pas de mal à une mouche, qui se conduit très bien et qui est à soigner dans une maison de santé. Mais de l'autre côté, le second personnage qui est aussi elle-même, qui est absolument identique à elle-même, a une vie désordonnée. Cette seconde personne est la maîtresse d'un chef d'une bande d'apaches qui s'appelle la bande des chauves-souris ; la nuit, elle s'échappe pour rejoindre son amant et, avec lui, elle se livre à des débauches, passe son temps à torturer affreusement les pauvres bourgeois, à commettre toute espèce d'abominations. Mais ce qui est le plus compliqué, c'est que les différentes personnes qui l'entourent, les gardes et les médecins, jouent un rôle dans ces deux vies. Elles ont elles-même deux personnages. Chez une même garde, il y a d'après elle une personne sage, honnête et dévouée et bien tranquille ; il y a également un autre personnage, une femme débauchée et cruelle, associée avec un lieutenant quelconque de la bande des chauves-souris et qui fait toute la nuit des abominations.

Il serait très important en pratique de pouvoir distinguer à qui l'on a affaire. Quand la garde s'approche d'elle, la malade voudrait bien savoir si c'est la personne dévouée, ou si c'est la maîtresse du lieutenant des apaches. Comment les distinguer ?

Quand Clarisse se porte assez bien, qu'elle est relativement calme, elle peut faire la distinction ; c'est difficile mais elle y arrive ; il y a des petits signes auxquels on reconnaît la bonne garde, par exemple un petit bouton de la main gauche. Le sosie n'a pas ce même signe, ce qui fait que l'on tâte le pouce de la main gauche, on vérifie à qui l'on a affaire. Mais toutes les fois qu'elle est malade, troublée, aux approches des règles par exemple, les choses se gâtent ; l'abominable sosie a trouvé moyen d'imiter même le bouton. Alors, il n'y a plus de distinction possible. On ne sait plus à qui l'on a affaire, de là le plus grand trouble.

Ce délire des sosies joue un très grand rôle dans beaucoup de maladies, en particulier dans le délire de persécution. Il est extrêmement important, on ne le connaît pas suffisamment. Il a un rôle considérable dans la notion des personnes qui nous entourent, mais ce délire des sosies n'est qu'une forme du sentiment du vide.

Pourquoi cette malade a-t-elle tant de peine à tâter le petit bouton de la main gauche et à distinguer la garde de son sosie ? C'est parce que la garde elle-même, la bonne garde, n'est pas présente, parce que la malade n'a pas le sentiment de présence et comme le doute s'exerce sur tous ceux qui l'approchent, elle n'a de sentiment de présence pour personne.

Nous avons donc une deuxième forme du trouble du sentiment de présence. Dans la première, le sentiment de présence apparaît chez les mystiques sans qu'il y ait perception. Dans la seconde, le sentiment de présence disparaît quoiqu'il y ait perception.

Ce deuxième point est très facile à constater et les premiers observateurs qui voyaient ce sentiment du vide et ce délire des sosies, avaient une réponse élémentaire bien facile. Ils nous disaient : « Vous n'y êtes pas parce qu'ils ne vous reconnaissent pas. C'est comme si un de mes amis se présentait à moi avec un changement considérable de physionomie et comme si je ne le

reconnaissais pas. C'est simplement un défaut de reconnaissance. »

Mais ce n'est pas exact. Quand on examine ces malades, on voit que leur perception est très bonne. Ils ont une vue parfaite, ils voient tous ces détails, et tous ces détails sont exactement les mêmes que dans la perception normale. Cette jeune fille qui vérifie la marque du linge et les dents aurifiées, est obligée de reconnaître elle-même que c'est absolument pareil, et elle termine son examen en disant : « C'est tout de même une très bonne imitation de ma sœur. Il n'y a pas en somme de détail qui me choque. Je voudrais en trouver et je n'en constate aucun ; c'est exactement elle. » Elle est donc reconnue. Ce n'est pas un ami que nous ne reconnaissons pas. La perception est totale, et cependant il n'y a pas le sentiment de la présence.

Nous voici donc en face du problème : il y a des cas où le sentiment de présence existe sans la perception ; il y en a d'autres où le sentiment de présence disparaît, quoique la perception soit complète.

Je crois qu'il faut en conclure qu'il y a là une analyse nécessaire. Nous ne pouvons pas expliquer le sentiment de présence par la perception pure et simple.

Toutes les fois que nous reprenons un sujet ancien — et j'ai, autrefois, ici même, fait cette leçon sur la présence — nous sommes obligés d'ajouter quelques petits perfectionnements. C'est l'évolution même des choses. J'ai un repentir à ce propos et il me semble que, dans toutes les leçons anciennes sur la présence et l'absence, je tombais trop dans le travers ordinaire d'expliquer la présence par la perception. Nous avons étudié ici, il y a quelques années, ce que j'appelle l'acte de la salutation. Je vous disais que ce qui caractérise notre attitude vis-à-vis d'une personne particulière, ce n'est pas uniquement le discours que nous lui tenons, ce n'est pas uniquement les actes que nous faisons vis-à-vis d'elle, c'est que tous ces actes et tous ces discours sont combinés avec une attitude spéciale. Nous ne parlons

pas à tout le monde de la même manière ; nous parlons à un ami d'une façon particulière, avec des familiarités, avec des gestes, des ellipses que nous n'employons pas avec un inconnu. Nous ne parlons pas à un supérieur comme à un inférieur. Chaque personne exige une attitude spéciale que nous avons appelée la salutation. Cette signature vis-à-vis d'une personne accompagne toutes nos actions ; elle est plus forte au commencement, plus forte à la fin de la conversation, mais elle existe tout le temps.

Je vous disais : « Ce qui explique le sentiment de présence de quelqu'un, c'est la salutation que nous faisons à cette personne ». Cette salutation est caractéristique pour telle ou telle personne. C'est ce qui amène l'intelligence du nom propre. Le nom propre n'existerait pas sans la salutation, et cette salutation explique la présence.

Mais non, pas tout à fait. La salutation est évidemment un acte perceptif un peu plus compliqué que les autres. La salutation n'est pas le discours ordinaire, c'est quelque chose de propre à chaque individu, mais c'est encore une perception. L'acte de la salutation implique la reconnaissance de la figure, du nom, c'est une perception comme les autres.

Est-ce que nos individus qui ont le vide n'ont pas l'acte de salutation ? Mais si, ils l'ont tout aussi bien que les autres actes perceptifs.

Dans le second volume de *l'Angoisse et l'Extase* qui paraîtra, je l'espère, l'année prochaine, vous verrez la description un peu plus longue de cette intéressante malade que j'appelle la dormeuse, Lætitia, qui a dormi cinq ans pendant la guerre et qui avait des sentiments de vide extrêmement curieux. Il est évident qu'elle a la salutation. Quand on vient la voir, quand j'arrive, elle dit mon nom, elle prend même vis-à-vis de moi l'attitude correcte, elle fait la salutation. Quand ses frères viennent la visiter, elle a l'attitude qu'elle doit avoir vis-à-vis d'eux, elle fait l'acte de salutation très correctement.

Cela ne l'empêche pas de nous répéter perpétuellement que nous n'existons pas et que nous ne sommes pas présents. Je vous ai rappelé la façon dont elle congédie les gens et dont elle termine la conversation : après avoir consenti à causer pendant un quart d'heure, elle est fatiguée, elle s'arrête et dit : « Pourquoi voulez-vous que je vous parle ? Vous n'existez pas, moi non plus. Bonsoir ». Elle se rendort, et cela indéfiniment. Elle a le sentiment du vide, elle supprime notre présence et elle a cependant la salutation.

Je crois qu'il faut avoir le courage d'en sortir. L'acte de présence n'est pas une perception, c'est quelque chose d'autre, qui se rattache à la perception mais qui n'en est pas, et alors nous sommes obligés de revenir à ces sentiments dont je vous parle depuis le début de ce cours, à ces sentiments qui accompagnent l'action.

Nous avons décrit, il y a quatre ans, quatre groupes de sentiments principaux, que nous appelions les sentiments de l'effort et de la fatigue qui existent pendant l'exécution de l'action, et les sentiments de terminaison que nous avons appelés la réaction de l'échec et la réaction de triomphe. Dernièrement encore, ici même, quand nous parlions du commencement des actes et de leur terminaison, je vous ai rappelé les notions sur la réaction de l'échec et la réaction de triomphe.

Ces réactions élémentaires qui accompagnent les actes, leur commencement et leur terminaison, sont à mon avis d'une importance considérable et déterminent l'évolution de l'esprit. C'est là-dessus que se construisent la pensée et l'intelligence humaines.

Laissons de côté les sentiments qui accompagnent l'exécution des actes, sentiments de fatigue et d'effort. Ils existent même dans les cas de non-réussite. Cette jeune fille fait des efforts pour retrouver sa sœur et ne la retrouve pas. La continuation des actes n'implique pas la présence. Ce qui l'implique, c'est la terminaison des actes et nous ne terminons nos actes

que sur des objets qui existent et qui sont présents. Quand nous voulons donner des coups à une personne, nous ne sommes pas satisfaits en tapant contre le mur, il faut que nous tapions sur la personne elle-même. Quand nous voulons la caresser ou lui donner un ordre, ou lui parler, nous voulons sa présence, nous ne sommes satisfaits que par sa présence.

Toutes les fois que nous avons fait à propos d'une action les réactions terminales, nous nous sommes convaincus de la présence. Dans les réactions mélancoliques, par exemple, une personne nous fait un mauvais compliment ou nous refuse quelque chose ; nous faisons à ce propos une réaction d'échec. La réaction de l'échec implique la présence, nous ne sommes pas attristés par quelqu'un qui n'existe pas. Nous n'avons pas d'échec si l'examineur ne nous dit pas que nous sommes refusés. Il y a de la présence réelle dans l'échec.

Il en est de même dans le triomphe. Nous faisons l'acte de triomphe quand réellement nous arrivons à la consommation de l'action.

Je vous ai toujours répété l'importance de ces phases de l'action. Leur étude a commencé avec le grand physiologiste Sherrington. Bien entendu, tous ceux d'entre vous qui s'occupent un peu de psychologie ou qui ont à poursuivre des études de psychologie, connaissent par cœur l'ouvrage de Sherrington: *Integration of the nervous system* (L'intégration du système nerveux). Il commence par distinguer les actes à leur début, et les actes à leur consommation. Nous avons eu l'occasion ici même de montrer qu'il y a des phases intermédiaires, mais les phases de l'action sont tout à fait importantes.

Eh bien, quand il y a consommation, il y a présence ; c'est là le phénomène important et nous pouvons faire un pas en disant : Le sentiment de présence se rattache au fond à la consommation de l'action. Quand l'action ne peut pas être terminée, nous disons que l'objet est absent. Je voulais parler à une personne, je cherche à lui dire ce que je voulais lui dire. Je ne

peux pas consommer l'acte, par conséquent, je dis qu'elle est absente. L'absence se lie à l'absence de consommation. Quand j'ai le sentiment que l'acte est consommé en mal ou en bien, comme échec ou comme triomphe, je dis qu'elle est présente.

Cette distinction amène d'abord toute espèce de conduites. Il n'y a pas seulement des questions de perception, il y a des conduites de présence, et ces conduites sont très importantes.

Rappelez-vous nos leçons de l'année dernière, quand nous avons cherché à interpréter la pensée. Je me suis arrêté pendant deux leçons sur une opération psychologique dont on ne parle pas assez dans les cours de psychologie, qui était le point de départ de la pensée, que nous avons appelée entre nous l'opération du secret, avec son appendice, la conduite du mensonge, et je vous ai dit, malgré les protestations que je soulevais, que le mensonge et le secret sont des éléments essentiels du développement de la vie morale.

La conduite du secret est une conduite particulière, une conduite d'absence, tandis qu'au contraire la suppression de la conduite du secret est une conduite de présence. Mais nous avons tous des conduites de présence et d'absence, avec la présence ou l'absence du secret. Personne ne peut se vanter qu'il vit toute la journée dans une maison de verre ; nous n'acceptons pas cela, nous voulons de temps en temps qu'on ne nous voie pas ; nous avons des actes que nous faisons en secret et que nous ne ferions pas en public. C'est en particulier la conduite de la pudeur.

Quand on étudie cette conduite, on se contente ordinairement de la rapporter grossièrement aux phénomènes sexuels. Autrefois, je vous ai même montré des observations curieuses dans lesquelles on voyait disparaître la pudeur et, en même temps, les sensibilités sexuelles ; inversement, les deux réapparaissent en même temps. Mais, de cette coïncidence, il ne faut pas conclure que la conduite de la pudeur soit uniquement une conduite sexuelle. Nous avons des pudeurs pour autre chose,

notamment pour les conduites excrémentielles, pour beaucoup d'actions, pour beaucoup de pensées. La pudeur est la conduite du secret ; c'est tout simplement l'habitude de ne pas agir de la même manière quand quelqu'un est là et quand quelqu'un n'est pas là.

Ces conduites du secret sont très caractéristiques chez les individus qui ont le sentiment du vide et qui suppriment la présence. Nous remarquons tout de suite que les conduites du secret et de la pudeur ont disparu. Ces jeunes femmes dont je vous parle, qui ne veulent pas croire à la présence des gens, sont impudiques et pas uniquement au point de vue sexuel. C'est une question de perte de présence.

De même qu'il y a des conduites pour la présence, il y a de conduites pour l'absence ; elles sont très curieuses, très nombreuses. Nous nous conduisons d'une manière particulière quand quelqu'un est absent. Je voudrais vous en signaler au moins une. Je choisis celle-là parce que j'en aurai besoin dans les leçons prochaines sur la mémoire et qu'il y a là encore un fait psychologique insuffisamment étudié qui est très grave, très important. C'est ce que j'appelle les conduites différées.

Les conduites différées sont des conduites spéciales. Il y a quelques années, quand nous avons fait nos premières études sur la durée, j'avais pris un exemple qui, pendant quelque temps, vous avait amusés. Puisqu'il vous plaisait, on peut le répéter. Je me servais de l'exemple d'une maîtresse de maison qui offre un grand dîner et qui est très ennuyée parce qu'il y a un invité en retard. Nous verrons dans la prochaine leçon les conduites vis-à-vis de ce malheureux invité.

Maintenant, je suppose qu'on a fini par se mettre à table. La maîtresse et tous les invités ont une conduite particulière. On réserve la portion de ce Monsieur qui n'est pas là, on met au chaud sa part de poisson, de gâteau ; c'est une conduite différée. La maîtresse de maison voulait offrir cette part au person-

nage présent, elle ne peut pas la lui offrir puisqu'il n'est pas là. Elle la lui offrira plus tard.

Il y a même dans la conversation qui se fait à table, une foule d'attitudes qui sont différées. On commence un sujet de conversation et on s'arrête en disant : « Ah ! mais non, c'est Monsieur Un Tel qui donnerait le renseignement que nous désirons. Il faudra répéter cette question quand il sera là ; nous recommencerons la conversation plus tard.

Une foule de conduites sont ainsi différées. N'en prenons qu'un exemple et citons-le rapidement. Il reviendra plus tard.

J'aime bien les actes vulgaires dans l'étude de la psychologie ; ce sont les plus importants ; ils sont plus intéressants que les actes de laboratoire. Il y en a un que nous connaissons tous, c'est ce qu'on appelle la commission. Voilà un personnage de la famille qui sort. Un autre lui dit : « Vous sortez ? Moi, je n'ai pas envie de sortir. Mettez cette lettre à la poste ». On lui donne une commission. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire : ordonner un acte différé. L'acte devrait être fait par la personne qui veut mettre sa lettre à la poste, mais comme elle n'est pas dans les conditions où elle peut le faire, comme la poste est absente, elle prend l'intermédiaire, c'est-à-dire la personne qui sort, et elle lui fait faire l'acte différé.

Les actes différés et les commissions sont des conduites d'absence, de même que la pudeur, tandis qu'au contraire, l'exécution de certains actes, des salutations particulières, l'absence du secret, sont des actes de présence.

D'où viennent ces actes ? Ils viennent précisément des sentiments dont je viens de vous parler. Il y a le sentiment que l'action est terminée et que l'on peut la terminer en présence d'une personne. On sait très bien que l'on réussira à faire cette action. Il n'est pas toujours nécessaire qu'on la fasse : pour avoir le sentiment de la réussite, on imagine la réussite. Ou bien, avec

une personne, on sent très bien qu'on court à un échec, qu'elle vous refusera ce que vous demandez. Le sentiment de l'échec, le sentiment du succès et, en général, les actes de terminaison, sont des réactions qui s'ajoutent à toutes sortes d'actions. Quand ces réactions s'ajoutent à des conduites banales, elles donnent simplement la joie ou la tristesse, quand ces réactions s'ajoutent à des actes de salutation, elles donnent la présence ou l'absence, et, pour étudier jusqu'à quel point elles peuvent donner la présence ou l'absence, il faudrait étudier les conditions de ces actes de terminaison.

En général, nous n'avons des terminaisons que lorsqu'il y a des circonstances extérieures favorables. Les conditions externes sont prédominantes pour l'homme normal. Nous ne terminons un acte de salutation que lorsque la perception est nette.

Mais il y a aussi des conditions internes qui, chez nous, n'ont pas grande importance mais qui vont prendre de l'importance chez d'autres. Il faut que nous ayons la santé et la force suffisantes pour faire les actes de terminaison. Il faut que nous n'ayons pas trop de croyances, pas trop d'enthousiasme qui nous poussent à faire les actes de triomphe même quand l'action ne réussit pas.

Les conditions internes s'ajoutent aux conditions externes. Chez le sujet bien portant, ce sont les conditions externes qui dominent. Chez l'individu anormal, ce sont les conditions internes ; il fait les actes de présence beaucoup trop tôt, en rapport avec son état de force et avec l'état général de l'organisme.

La présence et l'absence sont donc une des conséquences importantes des sentiments et en particulier des sentiments de terminaison. Nous avons besoin de les connaître pour étudier dans la prochaine leçon deux conduites capitales qui sont encore des points de départ de la mémoire : la conduite de l'attente et, quoique le sujet soit triste, la conduite de la mort.

19 Décembre 1927.

VI. L'attente

Mesdames,

Messieurs,

NOUS continuons aujourd'hui l'étude de la présence et de l'absence en parlant de l'attente.

La présence et l'absence, dont nous nous sommes entretenus dans la précédente leçon, ont toutes les deux des avantages et des inconvénients.

Il y a des avantages à la présence quand il s'agit d'une personne que nous aimons et qui nous aime : elle nous reconforte, nous assiste, nous aide à vivre. Au contraire, quand il s'agit d'un ennemi qui nous gêne, qui nous nuit dans nos actions, qui nous empêche de vivre, nous n'aimons pas sa présence ; au contraire, ce qu'il nous faudrait, c'est son absence.

Du moment qu'il y a des avantages et des inconvénients, il en résulte des désirs, des souhaits variés. Naturellement les hommes souhaitent certaines présences ou certaines absences et ils désirent réaliser l'une ou supprimer l'autre.

Des souhaits correspondent toujours à des actions. Le

souhait n'est pas autre chose qu'un commencement d'action qui se réalise incomplètement. Du moment que nous souhaitons la présence ou l'absence, c'est que nous faisons ou voulons faire quelque chose pour amener l'une ou pour amener l'autre.

Mais comment pouvons-nous agir, quelle est notre action sur la présence ou sur l'absence des gens ou des choses ?

Rappelez-vous les notions générales que nous avons données au commencement des études sur la présence et l'absence. Je vous disais : Ces deux caractères des choses sont complexes, sont mixtes ; ils dépendent à la fois de conditions d'espace et de conditions de temps. Pour être présent devant telle personne, il faut se trouver dans un certain point de l'espace et, en même temps, dans un certain moment du temps.

Quand il s'agit des conditions d'espace, nous sommes très forts, ou nous croyons être très forts. Les êtres vivants ont trouvé des procédés qui leur permettent de lutter plus ou moins bien contre l'espace. Nous avons à notre disposition le mouvement qui change les conditions d'espace. Par le mouvement, nous pouvons jusqu'à un certain point modifier les présences et les absences ; nous pouvons aller rejoindre une personne qui nous plaît et la rendre présente quand elle ne l'est pas ; nous pouvons au contraire nous écarter d'une personne qui nous déplaît, nous en aller ou même la renvoyer d'une façon ou d'une autre et par conséquent réaliser son absence.

Malheureusement, cela suffit très rarement car la présence et l'absence dépendent d'autres conditions qui ne sont pas des conditions d'espace. En ce moment, il ne fait pas chaud, et nous sommes dans l'hiver ; nous souhaiterions tous la présence du printemps et nous voudrions par quelque action réaliser le printemps. Or, nous sommes obligés de rester à Paris. Comment pouvons-nous nous y prendre pour faire que le printemps soit présent tout en restant à Paris ? Nous aurons beau faire des mouvements quelconques, nous aurons beau aller dans telle rue plutôt que dans telle autre, nous serons toujours dans

l'hiver et nous ne ferons pas que le printemps soit présent. Les hommes n'ont pas encore trouvé de mouvements habiles qui puissent lutter contre la succession des saisons et contre le temps qu'elles réclament pour se dérouler.

Il y a donc des événements que nous ne pouvons pas rendre présents comme nous voulons. Supposons une réunion, une déclaration, une nomination, une réponse qui ne nous sera donnée qu'au printemps ; vis-à-vis de cette réponse, de cette nomination, nous sommes exactement dans la même situation que par rapport au printemps. Il n'y a pas de démarche : nous ne pouvons rien faire pour changer l'ordre du temps.

Cependant, si nous ne pouvions rien faire, nous n'en parlerions pas ; n'oublions pas que la parole n'est qu'un extrait de l'action et que nous ne parlons absolument que des choses que nous faisons. Les choses que nous ne faisons en aucune manière n'excitent aucune parole. Il y a une foule de choses dont nous ne parlons pas probablement et ces choses-là n'existent pas pour nous. Existence, réalité, tout cela implique l'action. Si nous n'agissons pas du tout vis-à-vis des conditions de temps, nous n'en parlerions pas. Mais nous faisons bien plus qu'en parler, nous les désirons.

Désirer, comme je viens de vous le dire, c'est encore commencer l'action. Il y a donc des actions que nous commençons, que nous essayons de faire par rapport à ces conditions de temps. Ces actions, non seulement existent, mais nous en savons la difficulté ; nous savons qu'elles présentent beaucoup d'occasions d'attention, de fatigue et de maladie et nous les avons même désignées par un mot. Ces actions par lesquelles nous cherchons à modifier les conditions de temps par rapport aux présences et aux absences, nous les appelons l'attente.

D'une manière objective, pour le témoin objectif que nous supposons toujours quand nous étudions ces choses, l'attente n'est pas autre chose qu'une conduite qui a pour objet de rendre le présent absent et l'absent présent. Cela n'implique

pas ce que fait la personne qui attend, mais cela implique l'idée que nous avons en la considérant.

L'attente existe, nous en parlons à chaque instant et je crois que les trois-quarts de notre vie sont remplis par l'attente, car nous passons notre vie à attendre quelque chose, jusqu'à ce que nous ne puissions plus attendre du tout.

Il y a non seulement des attentes, mais des maladies de l'attente, il y a des troubles déterminés par elle et qui sont innombrables. Bien entendu, comme dans toutes les maladies possibles, il y a des exagérations; il y a des individus qui attendent beaucoup trop, qui ne font jamais d'actions momentanées, actuelles, mais sont toujours à attendre l'action future. C'est un caractère des névroses. Quand il s'agit de commencer une action, ces malades vous disent : « Je commencerai cette action quand il arrivera ceci ou cela. S'il y avait un magicien qui mette en ordre mon atelier, qui mette en ordre ma bibliothèque, qui me mette ma plume à la main, alors je commencerais le travail, mais il n'est pas encore là ». Les gens qui attendent le miracle sont innombrables ; ils passent leur vie à cela, malheureusement. Il y a exagération de l'attente dans le sens heureux.

Mais l'attente est encore bien plus exagérée dans le sens malheureux. Il y a des gens qui attendent des catastrophes. Ce sont tous les mélancoliques, tous les faibles, tous les inquiets. Ils attendent un malheur. Ils ne l'ont pas ; pourquoi sont-ils désolés ? Parce qu'ils l'attendent et ils s'épuisent ainsi à l'attendre. L'attente les fatigue énormément, on le voit tout de suite. Il y a des individus qui ne peuvent pas attendre parce que cela les rend malades. Nous connaissons bien ces personnes qui ont une crise de nerfs quand on les fait attendre un peu ; quelques minutes d'attente les troublent, déterminent une dérivation des forces et un accès nerveux. Certains individus deviennent obsédés, mélancoliques, rien que parce qu'il faut attendre.

Il y a donc des actes d'attente qui doivent être graves

puisqu'ils provoquent des troubles par leur exagération ou bien par leur impuissance, leur difficulté.

Mais que faisons-nous quand nous attendons ? Quittons le point de vue objectif où nous disons que l'attente est simplement la préparation de la présence et tâchons de nous placer au point de vue qui est celui de la psychologie : cherchons ce que fait cet individu qui attend.

L'étude de l'attente a été indiqué par bien des philosophes : elle n'est pas, je crois, poussée très loin, mais enfin elle a commencé et je vous rappellerai quelques indications bibliographiques. Déjà Bain, dans le livre sur *Les émotions et la volonté*, en parlait (p. 370) ; Ribot, dans *Psychologie de l'attention* (1889, p. 32), Lange, le philosophe allemand, le regretté Marillier (*Remarques sur le mécanisme de l'attention, Rev. philosophique de 1889*), en discutent. Vous trouveriez des indications dans les *Principes de psychologie* de W. James (1^{er} volume, p. 445).

Dans un ouvrage que nous avons eu l'occasion d'étudier il y a quatre ou cinq ans, quand nous parlions des sentiments, et qui a un titre bizarre : *L'Antagonisme émotionnel*, publié à Florence en 1905, un auteur italien, Montanelli, s'était placé au point de vue de l'étude et de la théorie viscérale des sentiments, et s'était proposé un problème assez amusant. Il voulait faire une étude statistique des résultats obtenus par différents expérimentateurs dans la mesure des sentiments au point de vue psychologique et au point de vue physiologique. Montanelli avait remarqué des sentiments antagonistes qui s'opposent deux à deux, la joie et la tristesse, le courage et la peur. Il en tirait la conclusion logique que les phénomènes physiologiques devaient s'opposer deux à deux et que l'on devait avoir dans la joie des phénomènes physiologiques opposés à ceux de la tristesse. Il a donc fait un tableau des différents états de sentiments en les opposant deux à deux.

Ce livre est rempli de documents et bourré d'expériences, hélas ! pour arriver à un résultat purement et simplement négatif, à savoir qu'on trouve tout ce qu'on veut dans tous les sentiments et qu'il n'y a pas plus d'opposition dans l'état physiologique que dans l'état psychologique.

Il y a un chapitre sur l'attente. Comme l'attente est rarement étudiée, vous verriez dans ce petit livre les phénomènes d'attente au point de vue physiologique, toutes les modifications que l'attente détermine.

Je trouve également un passage dans « *La synthèse mentale* » de Dwelshauvers (1908) sur la durée. Ce n'est pas très précis.

Je trouve encore un article publié par un auteur américain, Pyle : « *Etude expérimentale de l'expectation* » (ce qui est le phénomène de l'attente), *American Journal of Psychology*, 1909. Cet article est assez complet.

Je crois que jusqu'à présent, le plus grand nombre de documents est réuni dans une thèse française qui a été publiée par Mlle Morand : « *Le Problème de l'attente* », qui a paru en partie dans *l'Année psychologique* de 1914-1919. Cette étude est assez complète, en se plaçant du moins au point de vue des étapes physiologiques qui accompagnent ou qui paraissent accompagner les phénomènes d'attente. La notion même des conduites psychologiques de l'attente y est à mon avis peu indiquée, mais la plus grande partie des renseignements se trouve dans ce travail.

Dans cette étude, vous voyez d'abord un premier effort de précision sur le phénomène de l'attente. Mlle Morand cherche à distinguer l'attente d'une foule de choses qui sont voisines. Cette préoccupation est intéressante et pourrait donner lieu à un certain nombre d'analyses psychologiques. L'auteur remarque, d'une manière intelligente d'ailleurs, que l'attente est mêlée d'incertitude, qu'il n'y a jamais de netteté dans le phénomène de l'attente.

Ce caractère me plaît ; il se rattache à nos anciennes études sur l'effort et cette ressemblance montre qu'il y a dans l'attente un phénomène d'effort. Dans l'effort, il y a toujours un phénomène d'incertitude ; nous ne savons jamais si un effort réussira, c'est là ce qui distingue l'acte fait avec effort de l'acte automatique, fait brutalement sans y ajouter d'effort. Quand nous sommes habitués à une action, toujours la même, qui est l'acte de manger du pain par exemple, nous n'avons pas d'hésitation ; nous savons que le pain entrera dans la bouche, sera mastiqué, digéré, nous sommes bien tranquilles et nous ne nous proposons rien du tout comme problème sur la mastication du pain. Tandis que, dès que nous faisons un effort pour quelque chose, il y a de l'incertitude.

Cet auteur distingue également l'effort de l'impatience. C'est très juste. L'impatience est déjà une variété, une complication de l'attente ; c'est une attente mal faite, pénible et qui se complique de laisser-aller ; on abandonne l'attente et on la reprend. En somme, l'attente se produit avec difficulté, c'est ce qu'on appelle l'impatience.

A un degré plus fort, l'attente va se mêler de colère. Il y a très souvent de la colère dans l'attente ; d'ailleurs, il y a très souvent de la colère dans toutes les actions qui ne réussissent pas. La colère est une des formes de l'effort ; c'est une exagération de l'action. Quand l'action ne marche pas, il y a deux conduites à tenir : ou abandonner l'action, ce qui est la forme de la paresse et la forme de la fatigue, ou au contraire la changer par une augmentation.

Or, il n'est pas toujours facile d'augmenter l'action correctement ; en général, on l'augmente trop, on y ajoute un afflux de forces mal dirigées, mal coordonnées ; la colère est fréquente. L'attente est un phénomène qui donne de la colère. Quand nous avons à attendre une personne pendant très longtemps, nous sommes d'abord impatients, ensuite nous devenons

irrités contre elle. Si elle arrive trop tard, elle va être mal reçue parce qu'elle est attendue avec colère.

Une comparaison plus difficile et intéressante est la comparaison de l'attente avec l'attention. Ici, les difficultés sont plus graves parce que les deux conduites sont très voisines l'une de l'autre.

Certains auteurs, Rignano en particulier, sont assez disposés à les confondre. Ils montrent, ce qui est juste, que l'attention sort de l'attente. Mais ce n'est pas exactement la même chose. Dans l'attention, l'effort se localise sur les actions actuelles : faire attention à quelque chose, c'est agir actuellement et avec plus de force que précédemment, c'est modifier les mouvements et notre conduite actuels; tandis que, dans l'attente, il ne s'agit pas d'une conduite actuelle (au lieu de l'augmenter, nous allons voir qu'on la diminue); il s'agit d'une conduite future et l'attente n'augmente pas les phénomènes actuellement réels de notre conduite.

C'est ainsi que beaucoup d'auteurs ont essayé de préciser ce que c'est que la conduite de l'attente; ils l'ont distinguée des autres; elle-même, on ne nous dit pas très bien ce qu'elle est.

Voici dans quel sens je vous proposerai de diriger l'interprétation.

L'attente est un phénomène qui modifie l'exécution de l'action ; elle ne modifie pas l'action elle-même. Il n'y a pas de mouvements particuliers à faire dans l'attente, le mieux est de ne pas en faire du tout car ils ne servent à rien; ils indiquent des déperditions de force: les impatiences, les colères, ne servent pas précisément à l'attente. Ce que l'attente modifie, c'est la façon dont l'acte s'exécute ; elle rentre par conséquent dans le groupe si intéressant des phénomènes de sentiment; c'est une régulation de l'action.

En quoi consiste cette régulation ? Elle me paraît consister en ceci : C'est une séparation, la plus grande possible, entre la stimulation et la consommation de l'acte. Rappelez-

vous ces notions générales précises sur l'action : l'action commence à propos d'une excitation sur la périphérie du corps, excitation que nous avons appelée stimulation : vous frappez le tendon rotulien et le réflexe se produit. Quand il s'agit de manger, vous mettez dans la bouche l'aliment ; la mastication et la déglutition se produisent. La stimulation amène l'action et, pour les physiologistes, les choses ne doivent pas se séparer.

Nous avons introduit une notion de plus en disant que l'action se produit par phases. La dernière des phases de l'action, c'est ce que Sherrington appelait la consommation. Il y a entre la stimulation et la consommation une relation déterminée suivant les actions que nous considérons. Cette séparation entre les deux est plus ou moins grande. Quand il s'agit d'un réflexe, il y a tant de centièmes de seconde entre la stimulation et la consommation du réflexe. Quand il s'agit d'une visite à faire en ville, il y a tant de minutes ou tant de quarts d'heure entre la stimulation qui est l'appel et la consommation de la visite.

Eh bien, l'attente consiste à augmenter artificiellement, par une régulation de l'action, cette séparation entre la stimulation et la consommation. Le procédé qu'on emploie à ce propos me paraît être le dédoublement de la stimulation. Si on frappe un coup suffisant sur le tendon rotulien, le réflexe se produit, il y a une stimulation ; mais nous savons cependant qu'il y a un principe de physiologie qu'on appelle l'accumulation des stimulations. Si on frappe sur le tendon rotulien un coup trop faible, le réflexe ne se produit pas et l'on est obligé de recommencer. Si vous n'attendez pas trop pour recommencer (parce que l'effet du premier coup serait annihilé), vous pourrez frapper deux ou trois coups faibles et ces deux ou trois coups faibles vont produire le même effet qu'un coup fort. La stimulation se conserve, s'accumule et elle produit le réflexe tout de même.

On dirait que l'attente a utilisé ce procédé des stimulations insuffisantes : elle a séparé la stimulation en plusieurs,

en mettant une stimulation insuffisante, puis une seconde, une troisième.

D'ailleurs, dans la physiologie, nous connaissons beaucoup de phénomènes de ce genre ; c'est ce qu'on appelle les stimulations excitantes et les stimulations déchaînantes, les stimulations préparantes et les stimulations réalisantes. Dans beaucoup de vaccinations par exemple, il y a une première injection qui ne fait que préparer le sujet ; la seconde déchaîne la réaction. Il y a donc des stimulations qui sont distinctes les unes des autres.

Dans l'attente, nous avons séparé en deux le phénomène de la stimulation. On nous parle d'une personne, nous rentrons dans un salon et on nous dit qu'elle est invitée à dîner. Immédiatement cela déchaîne l'acte de voir cette personne, de lui parler ; puisqu'on nous a parlé d'elle, nous avons immédiatement des actions correspondant à celles que nous appelons les actions de salutation. Voilà l'action déchaînée.

Mais la personne n'est pas là. Nous ne pouvons pas faire l'acte : à ce moment là, nous faisons quelque chose qui est précisément l'attente. L'acte de salutation de cette personne, l'acte de dîner avec elle va se faire à une seconde stimulation qui est la vue de la personne. Les deux stimulations sont séparées l'une de l'autre.

Il est possible de séparer des stimulations de ce genre, puisque les réflexes même en donnent l'exemple. Seulement, il y a à cela un très gros inconvénient, une très grosse difficulté, dont précisément je viens de vous parler à propos du réflexe rotulien. Il ne faut pas que l'effet de la première stimulation soit entièrement perdu quand arrivera la seconde, parce que la seconde stimulation dans ce cas rencontrera un sujet qui est neuf, qui n'est pas préparé. Dans les réactions physiologiques de vaccination ou d'anaphylaxie, il ne faut pas attendre dix ans après avoir fait l'injection préparante, pour faire l'injection déchaînante parce que la préparation sera épuisée ; c'est comme

si l'on recommençait. Il faut conserver l'effet de la première stimulation, c'est-à-dire conserver l'action.

Mais on vient de vous dire que cette action ne doit pas être faite : il faut conserver l'action non faite, non consommée ; c'est ici qu'intervient ce que nous appelons les phases de l'action.

L'action commence à un certain degré, à une phase que nous appellerons la phase d'érection jusqu'à la stimulation déchainante. C'est là l'état de l'attente.

L'attente est donc une régulation active de l'action, qui sépare les deux stimulations, l'une préparante et l'autre déchainante, et qui maintient l'action entre les deux, à la phase de préparation ou à la phase d'érection. C'est ce travail qui constitue l'attente : préparation, conservation, et déchainement de l'action.

Regardez dans la thèse de Mlle Morand les exemples qu'elle prend et qu'elle soumet à l'expérience. Elle n'analyse pas complètement ces différentes phases d'attente mais elle emploie des mots différents. « L'essentiel dit-elle, dans une expérience d'attente, c'est la consigne ». Pour elle, la consigne, c'est l'ensemble de l'ordre qu'on donne au sujet. On met celui-ci devant l'appareil enregistreur, on lui dit : « Vous serrerez telle manette entre les doigts quand vous entendrez telle sonnette ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

La consigne contient deux choses que l'auteur me paraît mélanger. Elle contient d'abord la première stimulation, c'est le discours qu'elle fait. Elle dit au sujet : Faites ceci ou cela. Préparez-vous à serrer l'instrument quand vous verrez une lumière. Mais c'est une stimulation, une excitation particulière à l'action. Ce qu'elle appelle la consigne est donc une première stimulation. Ensuite elle veut que le sujet continue cette action, qu'il garde tout le temps l'attitude d'un individu qui serre l'appareil. Le sujet tient la manette entre les doigts et est tout prêt à la serrer. C'est une préparation. Vous voyez donc qu'il y a dans la consigne les deux premiers éléments.

Puis vient ce qu'on appelle le signal. Le signal c'est la seconde stimulation, à l'heure où l'action doit être faite.

Ce phénomène compliqué dont nous parlons, repose sur une loi psychologique qui est au fond très importante, dont nous n'avons pas encore dit grand chose : la loi de préparation. Un acte élémentaire est toujours prêt. Nos réflexes rotuliens sont toujours prêts à être déclenchés, ou à peu près. Mais un acte supérieur n'est pas toujours prêt. Il dépend de certaines attitudes du corps, de telles dispositions des sens. Pour que je réagisse à une lumière, il ne faut pas que je lui tourne le dos ; si le signal lumineux est faible, je ne réagirai pas. Cette disposition du corps et des sens est bien plus grave qu'on ne croit. Il faut en outre que les objets dont j'ai besoin ne soient pas occupés à autre chose. Si je dois réagir avec la main droite en serrant un instrument, il ne faut pas qu'elle soit occupée à tenir une plume et à écrire ; quand j'entendrai la sonnette, il faudra que je lâche la plume et que je prenne la manette. Il faut donc préparer les sens et préparer les mains.

Le physiologiste Sherrington a insisté sur l'état du système nerveux et il a parlé d'une disposition anatomique très importante dont on ne tient pas souvent compte et qu'il appelle le « common path » (le sentier commun). Les différents organes du système nerveux sont plus ou moins séparés à leur point de départ dans le cerveau, mais remarquez que les différentes fibres qui partent du cerveau sont à ce moment très nombreuses ; elles convergent comme dans un entonnoir pour arriver au bulbe où elles sont déjà beaucoup moins nombreuses, pour se rendre enfin dans la moëlle épinière et dans les nerfs où elles sont alors en petit nombre.

Comment est-ce possible ? Ce n'est possible qu'à une condition, c'est qu'il y ait à la terminaison, des fibres qui servent à plusieurs usages ; sans cela, nous n'en finirions jamais : il faudrait dans la main autant de fibres qu'il y en a dans le cerveau puisque nous faisons tout avec la main, il faudrait un

cerveau énorme autour de la main et du bras. Il y a donc des nerfs qui sont communs.

L'auteur anglais tire deux conclusions physiologiques très intéressantes du « common path » : c'est qu'il faut nécessairement que certaines actions s'arrêtent pour que d'autres puissent commencer, parce que les sentiers sont déjà occupés par certains actes et ne peuvent pas être occupés par un autre ; il faut donc que nous maintenions vide le sentier qui conduit à l'endroit, et la préparation suppose encore une rapidité du système nerveux dans une certaine fonction.

Il y a enfin une condition qui me paraît capitale, plus grave que toutes, c'est la condition de force. Comme M. Bergson l'a répété et ce qui a un peu étonné au commencement, les actes sont des phénomènes explosifs ; dans un acte, nous déchargeons la force ; mais qui dit explosion dit charge. Il faut donc que l'instrument soit chargé.

On répète toujours : « Il faut à la chasse garder son fusil chargé ». Mais dans la vie, il en est de même ; quand on a une action à faire, il faut avoir la force de l'exécuter ; si vous déchargez votre fusil d'avance, quand arrivera le moment de l'action, vous ne ferez rien de bon. C'est d'ailleurs ce qui arrive très souvent dans l'attente ; les individus qui attendent se déchargent pendant l'attente et n'arrivent plus à rien. Vous connaissez les malheurs de ceux qui attendent l'amour et qui ne sont plus capables quand arrive le moment. Il faut se conserver chargé.

Toutes ces conditions, attitude des sens, attitudes du corps, des muscles, du sentier commun dans le système nerveux et surtout conservation de la charge, sont des préparations. L'attente consiste à faire toutes ces préparations et à ne pas faire la décharge, à ne pas faire la consommation ; c'est là ce qui constitue la préparation de l'acte et l'attente.

Cette préparation est plus ou moins difficile et précisément parce qu'elle est difficile, elle présente les accidents dont

je viens de vous parler. Un individu qui attend trop longtemps, Mlle Morand le montre très bien, présente une erreur constante, c'est la décharge prématurée : le sujet doit presser la manette de l'appareil enregistreur quand arrivera un signal ; très souvent les sujets, surtout les sujets qui ne sont pas en très bonne santé ou qui ne sont pas exercés, déchargent tout le temps ; ils serrent leur manette avant le signal, sans faire attention au signal : c'est la décharge prématurée. Et, quand arrive le signal, certains n'ont plus de force et pensent à autre chose.

C'est tout ce travail qui nous permet de faire l'attente. Comment se fait-il que tout ce travail compliqué puisse lutter contre la durée et contre la présence ou l'absence ?

C'est le mystère de la métaphysique. Nous avons réussi à faire ce travail, il a été préparé de bien des manières et il a fini par réussir plus ou moins bien. Il est probable que, pendant la période où nous faisons l'acte de l'attente, le monde, de son côté, fait quelque chose.

Vous vous rappelez l'exemple célèbre de Bergson et de son verre d'eau sucrée. Il fait remarquer qu'il y a des circonstances où nous avons beau faire et beau dire, nous sommes obligés d'attendre. Il veut boire un verre d'eau sucrée et il met du sucre dans un verre d'eau. Pour que le sucre fonde, il faut faire quelque chose ; ce quelque chose, c'est l'attente, et, pendant qu'il attend, il se fait un travail de dissolution.

Il en est ainsi dans tous les événements du monde. Le monde travaille de son côté pendant que nous restons à l'état de préparation et, au bout d'un certain temps, si nous sommes toujours prêts, si l'attente n'a pas été épuisée, nous pouvons réussir à faire l'action terminale.

Cette action que les animaux et les hommes ont inventée, s'est préparée très lentement ; il a fallu des siècles et des siècles pour que les êtres vivants sachent attendre. Vous n'avez qu'à écouter aujourd'hui les individus qui nous entourent. On peut les classer d'après le développement de l'attente : les faibles,

les arriérés ne savent pas attendre du tout, d'autres savent attendre un peu, d'autres beaucoup, et cela correspond à une évolution des conduites très différente.

Sur ce point, Rignano donne des renseignements assez justes. L'attente est sortie d'une conduite animale : l'acte de faire le guet, de guetter une proie qui sort du terrier. Le fait de restreindre le mouvement, de ne pas sauter tout de suite sur le terrier dès que l'animal sent l'odeur de sa proie, est un acte d'attente qui commence; seulement il est déterminé par des conditions uniquement physiques, et plus tard, il existera même en l'absence de ces conditions.

L'attente a évolué, elle se complique. Nous pouvons signaler chemin faisant un phénomène curieux que nous connaissons tous et qui est le phénomène de la recherche. C'est une complication de l'attente. Dans l'attente simple, nous ne bougeons pas, nous ne faisons rien pendant que nous attendons. Quelqu'un doit venir ; nous pouvons rester assis dans un fauteuil et ne pas bouger le moins du monde ; c'est l'attente simple. Mais, dans certains cas nous ne pouvons pas y tenir et nous faisons nous-mêmes quelques pas au-devant de lui, nous allons ouvrir la fenêtre pour voir s'il arrive, nous allons regarder dans l'escalier pour voir s'il monte. Nous faisons des actes qui vont favoriser la stimulation déchaînée. En effet, si nous allons au-devant de celui que nous attendons, nous le verrons un peu plus tôt, nous favorisons la stimulation déchaînée.

Il en est ainsi dans toutes les recherches. Vous voulez trouver un papier que vous avez égaré, c'est un phénomène d'attente, car vous ne l'avez pas en ce moment-ci sous les yeux, mais vous y pensez ; vous pouvez attendre qu'il vienne tout seul, ce sera rare, et alors vous êtes obligé de l'aider à venir en préparant la vue de ce papier, en modifiant l'attitude des autres papiers, en enlevant ceux qui sont dessus pour arriver à le mettre en évidence. C'est exactement comme lorsque vous allez dans

l'escalier voir si la personne que vous attendez arrive. Il y a ainsi des phénomènes qui sont des modifications de l'attente.

Mais je voudrais vous parler d'une question qui me paraît plus importante que tout et qui me servira de point de départ, quand nous commencerons, dans trois semaines, les études sur la mémoire.

L'attente que nous avons expliquée doit se terminer d'un moment à l'autre ; elle se termine comme un acte quelconque. Nous avons étudié les terminaisons de l'action par le succès ou par l'échec : il y a des succès de l'attente, il y a des échecs de l'attente. L'un et l'autre sont très marqués et très importants parce que l'acte de l'attente est lui-même important et fatigant. Il y a des succès d'attente qui nous réjouissent plus que le succès de l'acte pur et simple. Mais il y a surtout des déceptions et des insuccès de l'attente ; ils sont très pénibles et même je dirai presque très dangereux. En effet, l'attente augmente le travail et la dépense des forces ; attendre est très fatigant, très troublant, et si vous avez attendu pour rien du tout, sans arriver à pouvoir satisfaire l'attente, vous avez dépensé vos forces pour rien et vous risquez un épuisement très grand.

Comme nous avons dans la vie énormément d'attentes, nous sommes exposés à beaucoup de déceptions et par conséquent à une usure des forces qui serait terrible. Il est nécessaire de parer à ce danger et d'éviter les déceptions trop graves, les attentes inutiles. Il faut supprimer les attentes, de même que dans certains cas il a fallu les produire.

Il y a un cas malheureusement très fréquent dans lequel les attentes prolongées sont tout à fait inutiles et sont même dangereuses ; c'est le cas auquel je faisais allusion dernièrement en vous parlant des conduites de la mort. Quand nous assistons à des morts, quand nous voyons des morts et quand nous mourons nous-mêmes, il n'y a plus d'attente. Les conduites qui sont préparées vis-à-vis d'une personne, les conduites qui doivent lui parler, l'aider, ou qui doivent la renvoyer ou lutter contre elle,

deviennent radicalement inutiles, et vous avez beau y ajouter de l'attente, vous n'arriverez jamais à rien.

Les êtres primitifs, les animaux encore aujourd'hui ne savent pas se conduire dans cette circonstance. Que fait un animal vis-à-vis de la mort ? Je ne crois pas me tromper en disant que le chien qui aime beaucoup son maître se borne à attendre. Pour le chien, la mort du maître est une absence qu'il ne comprend pas, qu'il trouve ridicule, mais il lutte contre elle par le procédé classique de l'attente.

Il va alors se produire deux choses. Ou bien cette attente va s'épuiser et les tendances auxquelles l'attente se joint n'ayant aucune espèce d'exercice, vont peu à peu diminuer et disparaître et l'attente se terminera par l'oubli. L'oubli sera favorisé quand il aura un autre maître qui s'occupera de lui, auquel il s'intéressera.

Ou bien, s'il ne peut pas oublier — et cela arrive — il va s'épuiser et il mourra. C'est un animal qui ne sait pas faire la conduite de la mort.

Les hommes, au contraire, ont une conduite de la mort. Cela paraît surprenant, car nous entendons la mort comme un phénomène purement physiologique, comme un phénomène brutal qui nous frappe de l'extérieur et pour lequel nous n'avons rien fait. On dit habituellement que nous mourons bien tout seuls et sans y rien faire. La mort précisément supprime les fonctions et les actions, celle-là comme les autres. Par conséquent, la mort se ferait toute seule. C'est un peu exagéré et il doit y avoir, même dans notre mort à nous-mêmes une question d'adaptation et de conduite. Il y a des conduites de la mort.

Nous les voyons quelquefois exagérées par la maladie. Je vous ai souvent rappelé une impression qui m'avait frappé. Dans la même matinée, je voyais deux personnes différentes, l'une une névropathe atteinte d'obsession presque mélancolique et qui avait la malheureuse habitude de mourir tous les deux jours ; c'était très fatigant, surtout pendant qu'elle mourait com-

plètement: c'étaient des désespoirs, des gémissements, des appels au secours, des réclamations de ses parents, du médecin, de ses enfants, du prêtre, puis elle agonisait et elle mourait. Malheureusement, le médecin qui l'observait ne trouvait rien et on ne remarquait aucune espèce de trace de phénomène physiologique qui indiquât un danger quelconque. J'étais même très souvent impressionné par cette agonie jouée avec exactitude, et je recherchais pour la centième fois s'il y avait une raison. Il n'y en avait aucune.

Dans la même matinée, je voyais un magistrat fort distingué, homme d'une soixantaine d'années, qui mourait d'une pneumonie ascendante. D'après mon impression, je me suis cru obligé de dire à sa famille qu'à mon avis, c'était fini et que, dans la journée probablement, il mourrait. Le souffle pneumonique avait monté, il n'y avait pas de doute.

Son attitude était extrêmement bizarre. Cet homme très tranquille et très gai me reprochait tout le temps de l'empêcher de se lever; il voulait aller prendre les épreuves d'un de ses livres pour les corriger et il voulait retourner au travail. Il était d'ailleurs très gai avec ses enfants, ce qui n'a pas empêché qu'il est mort à six heures du soir.

Il y a une attitude de mort sans mort, et il y a une mort sans attitude de mort, ce qui nous montre qu'il y a des conduites particulières de la mort. Comme toujours, les conduites personnelles sont auparavant sociales et, avant d'avoir une conduite vis-à-vis de notre propre mort, nous avons des conduites vis-à-vis de la mort des autres. Nous voyons mourir bien des gens, malheureusement, c'est une des nécessités de la vie et nous savons nous tenir à la mort des personnes; nous nous conduisons d'une façon particulière. C'est l'enterrement, ce sont les cérémonies, ce sont des symboles que nous ajoutons à des conduites profondes. Ces conduites profondes sont faites au moment de la mort et après la mort, et nous les rendons visibles à l'extérieur. Mais la véritable conduite de la mort, vis-à-vis d'un indi-

vidu, me paraît pouvoir être exprimée par le mot de liquidation, de détente.

Nous avons dans l'esprit une quantité énorme de tendances prêtes à fonctionner. C'est la salutation dont je vous ai parlé qui les résume; il y a des conduites d'affection, d'antipathie, de haine. Il y a des devoirs vis-à-vis de ces personnes, des remerciements, des invitations, des réponses. Tant que la personne est vivante, nous conservons toutes ces conduites-là. Si je revois cette personne, je la saluerai de telle manière, je lui dois telle chose, je lui rendrai tel service ou je lui demanderai tel service. Tant qu'un individu est vivant, nous avons quelque chose de vivant en nous-mêmes par rapport à lui; mais quand il est mort, nous savons par une triste expérience qu'il ne faut pas conserver tout ce fatras de dispositions vis-à-vis de lui. On ne détecte plus un mort, c'est ridicule. Quand la malade dont je vous ai raconté l'histoire, allait encore, sept ou huit mois après la mort de sa belle-mère, insulter sa tombe, c'était absurde. La haine est une défense, mais contre une personne qui est morte, cela ne sert à rien. Il est de même absolument fou de conserver de l'amour pour une personne qui est morte. L'amour est une disposition à lui rendre service, à jouir soi-même de ses propres joies : « *gaudere felicitate aliena* »; c'est une disposition à une foule d'actions vis-à-vis de cette personne. Mais toutes ces actions sont perdues; elles n'arriveront jamais à l'exécution; par conséquent elles ne sont plus bonnes à rien; peu à peu, nous les perdrons toutes, mais nous n'allons pas faire comme le chien qui attend sur la tombe de son maître indéfiniment et s'épuise à attendre.

Les individus intelligents sont malheureusement des cœurs secs et des ingrats. Après la mort d'une personne, on ferme et c'est fini. Nous avons un acte essentiel, caractéristique de la mort, c'est l'héritage. Quand un individu est mort, on hérite de lui et tout est là. L'héritage, c'est la suppression radicale de toutes les précautions que l'on prenait vis-à-vis des proprié-

tés et des droits. Cet individu avait tel poste, il jouait tel rôle, il avait telle fortune, tels vêtements; pendant sa vie nous sommes décidés à respecter tout cela. Il a ce poste, nous ne le prenons pas, puisqu'il l'a déjà; il a des titres, on les lui laisse; on le salue de ce nom-là et on ne s'affuble pas soi-même de son titre; on s'incline devant le droit de propriété générale, on ne met pas ses vêtements.

Il est mort. A son enterrement, on parle déjà des dispositions que l'on prendra pour nommer quelqu'un à sa place; on ne discute d'ailleurs que de cela pendant les enterrements; on s'occupe toujours de l'héritage de ses fonctions et les héritiers partagent ses vêtements. Tout de suite, on supprime toutes les actions que l'on faisait.

C'est un acte que cette suppression. Je vous ai déjà dit un mot à ce propos en parlant de l'émotion. Non seulement nous devons faire des actions et les préparer, mais il faut savoir les supprimer, et il y a des cas dans lesquels nous faisons la dissolution des tendances. L'émotion les fait rétrograder, elle ne les supprime pas entièrement. La mort de quelqu'un, qui est une émotion, va plus loin et supprime les conduites. Cette suppression est faite plus ou moins complètement : la mort supprime la plupart des actions, mais est-ce qu'elle en laisse ?

Elle laisse les conduites verbales. Nous prenons les titres, les vêtements, nous continuerons pendant quelque temps à parler de la personne.

Cette conservation des conduites verbales va être précisément le point de départ de la mémoire, mais avant d'étudier cette organisation de la mémoire, nous résumerons ces études sur la durée en examinant la durée intellectuelle.

22 Décembre 1927.

VII. La durée intellectuelle

Mesdames,

Messieurs,

DANS la première partie de ces leçons, nous avons étudié ensemble un problème plus simple que celui de la mémoire; nous avons cherché quels étaient, dans la conduite des êtres vivants, les faits les plus élémentaires qui pouvaient servir de point de départ à la notion de durée, à cette notion élémentaire sur laquelle se construisent toutes les idées relatives au temps.

Nous avons d'abord remarqué une première chose, c'est que, dans les actes simples de mouvement, dans le mouvement considéré en lui-même tel qu'il existe dans les actes élémentaires qu'on appelle réflexes, il n'y avait rien de particulièrement caractéristique qui eût rapport au temps et à la durée. Un mouvement réflexe a une certaine intensité, une certaine direction, une certaine forme, mais tout cela se rattache plus ou moins à l'espace et ne se rattache pas au temps.

Comment peut-on imaginer qu'il y a des actes élémen-

taires qui ne contiennent pas le temps et que, par conséquent, il y a des êtres simples, primitifs, qui ne se comportent d'aucune manière par rapport au temps, qui ne connaissent pas, psychologiquement, le temps ?

Cette idée était déjà formulée dans le livre remarquable de Guyau. Vous le trouverez dans la préface, à la page 12, et dans le texte même, vers la page 10. Il y a des êtres qui ne comprennent pas et qui n'ont aucune conduite relative au temps.

Cela est-il intelligible? Oui, à la condition que vous distinguiez soigneusement le point de vue de l'observateur et le point de vue du sujet observé. L'observateur est rempli par des conceptions métaphysiques et scientifiques ; il est convaincu d'avance que le temps existe partout, qu'il s'applique à tout et alors, naturellement, l'observateur se figure que le temps s'applique également au sujet qu'il considère. Au point de vue philosophique, il est absurde de dire qu'il y a des êtres en dehors du temps.

Mais nous nous plaçons au point de vue psychologique et nous cherchons les conduites de cet être vivant. Or il y a certainement chez un être vivant des conduites qui ne s'appliquent pas à tous les caractères du monde. Il y a des êtres vivants qui ne se conduisent d'aucune manière par rapport aux étoiles, et cependant les étoiles subsistent. Il y a de même des êtres vivants qui ne se conduisent psychologiquement d'aucune manière par rapport au temps quoique le temps les englobe ainsi que bien d'autres choses.

Le temps n'apparaît à notre avis qu'un peu plus tard, lorsque ces actes sont modifiés par des régulations particulières. Il apparaît à l'époque de la formation des sentiments, en même temps que les différents sentiments. Le commencement du temps est un sentiment plus ou moins vague. Ce sentiment primitif doit se rattacher plus ou moins au phénomène de l'effort; il est un commencement d'effort. Il est une des formes de l'effort, qui en a d'ailleurs beaucoup.

Le premier effort qui a rapport au temps, c'est l'effort de continuation. Plus tard, cet effort se systématise dans des formes particulières. L'effort n'est pas exactement le même au commencement de l'action et à la fin de l'action. Il y a donc, dans ces sentiments primitifs, des sentiments relatifs au commencement, des sentiments relatifs au milieu et à la continuation de l'action, et des sentiments relatifs à la terminaison de l'action.

Ce sont ces sentiments très vagues, très confus, qui servent de point de départ aux constructions que l'on fera plus tard sur la durée et sur le temps. Les premières constructions qui se bâtissent sur eux sont d'ailleurs bien simples et déjà plus intelligibles. Ce sont les phénomènes de présence et d'absence, les conduites de l'attente, les conduites du rythme, qui sont déjà des conduites adaptées au temps, parce qu'elles sont adaptées aux premiers sentiments de continuation, de changement, de terminaison.

Cette affirmation qui a rempli les six ou sept leçons que nous avons faites jusqu'à présent, paraît en elle-même assez simple et cependant, si on y réfléchit, elle se heurte à des conceptions philosophiques qui sont très répandues, qui jouent un très grand rôle, aujourd'hui surtout.

Prenons par exemple les philosophies si importantes que nous a présentées M. Bergson dans ses différents ouvrages où il parle sans cesse du temps. Pour M. Bergson, le temps, la durée sont des choses fondamentales; tout est fondé sur elles et la connaissance de la durée est le point de départ de toute l'évolution spirituelle.

Est-ce que M. Bergson adhérerait complètement à l'en-seignement que nous venons de faire? S'il avait fait ce cours à ma place, il l'aurait fait certainement avec beaucoup plus d'éloquence, mais est-ce qu'il aurait expliqué exactement comme moi, toutes ces choses?

Je n'en suis pas convaincu. Il se serait arrêté tout de suite

par une des réflexions qui remplissent tous ses livres. Vous la trouverez bien développée dans « *l'Évolution créatrice* », p. 61. En particulier, il serait arrêté par cette remarque primordiale : la notion de durée, nous aurait-il dit, est plus compliquée que cela ; elle implique nécessairement les notions de l'avant et de l'après. Quand il n'y a rien avant et quand il n'y a rien après, quand vous ne distinguez pas ces deux choses, il n'y a pas de durée. Or, à quelle condition peut se faire une pareille distinction ? Il faut que l'avant et l'après soient en quelque sorte réunis sous nos yeux pour que nous puissions les comparer. Or, ce qui est avant a la singulière propriété d'être disparu, de n'exister plus du tout au moment où vous considérez ce qui est après. Pour que vous puissiez faire la comparaison de l'avant et de l'après, il faut que, d'une manière quelconque, vous ayez conservé ce qui est avant, et vous ne pouvez le conserver que par une opération psychologique bien connue qui est l'opération de la mémoire. En somme, vous avez commencé votre cours par des sentiments et vous n'avez pas dit un seul mot de la mémoire ; c'est un singulier oubli.

Je lui répondrai : Ce n'est pas tout à fait un oubli ; c'est peut-être plus grave qu'un oubli, c'est un crime intentionnel. Je sais très bien que tous les auditeurs d'un cours qui entendent parler de la durée, du temps, aspirent à ce que l'on parle de la mémoire. Les malheureux ! Les ai-je tenus en haleine pendant longtemps en ne leur disant pas un mot de la mémoire !

Autrefois, j'ai commis un crime du même genre en faisant deux années entières le cours sur les éléments de la psychologie sans prononcer le mot de conscience, et j'en étais très fier, car on pouvait tout justement remettre à plus tard le problème qui embarrasse les débuts de la psychologie.

Vous voulez que le temps commence par la mémoire. Est-ce que vous ne mettez pas un peu la charrue avant les bœufs ? Vous placez au commencement des opérations terminales et très compliquées ; vous allez introduire dans la notion

du temps des choses qui ne sont bonnes que dans la philosophie ultérieure et qui vont colorer tous vos systèmes. Je ne suis pas étonné que le temps vous paraisse un phénomène essentiellement psychologique, essentiellement spirituel, que plus tard, vous alliez me refuser le temps pour les objets matériels quand vous avez commencé par lier le temps avec la mémoire. Il est bien évident que vous en tirerez tout ce que vous voudrez.

Mais est-ce légitime et surtout est-ce nécessaire?

Je reviens encore une fois à la discussion que j'avais pris la précaution de vous indiquer sommairement au commencement du cours ; c'est que la conception de l'évolution réclame certaines précautions nécessaires. L'évolution consiste à expliquer les choses par les premières apparitions de ces choses, à marcher graduellement du commencement vers la fin, à évoluer en un mot ; mais prenez bien garde à ce que vous appellerez les premiers commencements des choses. Il ne faut désigner de ce nom que des faits observés et des faits observés en tant que primitifs. Vous n'allez pas d'avance faire des théories *a priori* sur le commencement des choses.

Dans l'exemple du chêne et du gland, je vous disais : *A priori*, rien ne vous affirme que le gland soit le germe du chêne ; vous n'en savez rien. Ce n'est qu'en vérifiant grâce à des expériences qui consistent à semer le gland, à voir grandir le chêne, que vous pouvez affirmer une chose pareille. D'avance, vous ne savez pas si le chêne sort du gland, ou d'autre chose, ou de n'importe quoi et si vous parliez *a priori*, vous seriez entraînés à mettre dans le germe du chêne toutes les propriétés du chêne, et vous diriez en particulier : « Le germe du chêne doit contenir des fleurs puisque le chêne en contient », et ce serait, comme je vous le disais à ce moment là, la théorie de l'homunculus (théorie des petits germes).

Si vous parlez de la mémoire au point de départ de la durée, est-ce que vous ne commettez pas une erreur du même genre ? Sans aucun doute, la mémoire est extrêmement impor-

tante dans le temps. Nous annonçons tout justement que la deuxième partie de ce cours, la plus étendue, sera consacrée au rôle de la mémoire. Il est incontestable qu'elle joue un grand rôle. Je vous accorderai même que, chez un individu adulte et civilisé de notre époque, il n'y a pas de temps sans mémoire. La mémoire est nécessaire pour l'évolution du temps, mais est-elle nécessaire pour son commencement?

Je n'en sais rien du tout. C'est une question d'observation, et si nous constatons des germes de temps sans mémoire, nous devons les constater et les accepter, de même que nous constatons un gland qui est le point de départ du chêne et qui n'a pas de fleurs, même pas de feuilles.

A cela, Bergson répondrait, dans différents passages de son livre : « C'est peut-être vrai au point de vue de l'observation. Mais cela nous amènerait à des conséquences inacceptables, absurdes. Vous allez être obligé d'admettre une durée qui n'a pas d'avant et qui n'a pas d'après et qui par conséquent est identique à un espace, car ce qui sépare l'espace de la durée, c'est précisément l'avant et l'après. Si vous ne parlez ni de l'un, ni de l'autre et si vous ne parlez pas de mémoire, votre durée est une étendue quelconque et une étendue spatiale aussi bien qu'une étendue temporaire. Vous êtes en plein dans des absurdités ».

Ici encore, j'aurais le désir de dire que cela m'est égal et que les absurdités doivent exister dans l'évolution de l'esprit humain. On admettait autrefois qu'il n'y a pas de croyances absurdes, que les hommes sont régis par le principe d'identité, de contradiction et que ce principe empêche absolument les absurdités. Hélas ! il y a une foule de croyances absurdes. Encore aujourd'hui, il y a des gens qui ont été jusqu'à dire — et cela ne les gênait pas du tout : « Nous croyons des absurdités. Cela ne nous empêche pas de les croire très bien et de raisonner sur elles ». L'absurdité est une constatation terminale, lointaine et d'ailleurs bien variable. Ce qui est absurde aujourd'hui

sera peut-être très raisonnable demain et inversement. Il ne faut pas être trop logique, car la logique est extrêmement relative.

Quant à la confusion du temps et de l'espace, elle ne me gêne pas tant que cela. Pourquoi voulez-vous donc qu'au début des conduites vivantes, il y ait de la distinction et de la précision ? La distinction et la précision sont des phénomènes ultérieurs et tardifs ; ils n'arrivent que peu à peu. Tous les mouvements ont commencé par être des mouvements confus ; ils contiennent les deux directions et, peu à peu, la direction se resserre et alors elle se divise en deux directions, l'une à droite, l'autre à gauche. Les premiers actes sont des actes vagues et confus ; ils contiennent l'une et l'autre.

Pourquoi voulez-vous qu'au commencement, les premiers êtres distinguent le temps et l'espace ? Aujourd'hui même, êtes-vous si forts pour les distinguer ? Est-ce que nous n'arrivons pas à des théories mathématiques qui embrouillent terriblement le temps et l'espace, qui les mélangent tant et plus ? Il n'y a pas de difficulté à admettre qu'au commencement, ces deux modifications de l'acte étaient mélangées l'une avec l'autre.

Je vous renvoie à ce propos à une discussion très bien faite dans les ouvrages de Baldwin concernant la pensée spirituelle et le corps matériel. Aujourd'hui, dans notre esprit, nous sommes convaincus qu'il y a une distinction très nette entre ce qui est pensée et ce qui est corps. Nous séparons l'esprit et le corps ; nous séparons la pensée et la matière. Mais est-ce que cette séparation a toujours été faite ? Est-ce que les premiers hommes étaient forcés de penser matériellement s'ils ne pensaient pas spirituellement ? On disait : « Les premiers sauvages sont des matérialistes ». Pauvres gens ! Ils n'étaient pas plus matérialistes que spiritualites. Ils étaient l'un et l'autre, simultanément ; ils mélangeaient la conception de la matière et de l'esprit, et Baldwin décrit très bien une longue période dans

laquelle il y a des conduites qui sont vaguement adaptées à cette confusion de l'esprit et de la matière; la distinction ne se fera qu'ultérieurement.

Je ne serais pas du tout surpris que les premières conduites relatives à la durée soient un mélange confus de temps et d'espace. Guyau, dans l'ouvrage dont je vous parlais, le disait déjà; pour lui, au commencement, l'espace et le temps sont confondus.

S'il en est ainsi, peu nous importe que nous ne puissions pas les distinguer. Nous vous accordons très bien que les premiers sentiments de durée ne les distinguent pas. Dans le sentiment vague de continuation dans le temps, il y a un mélange de continuation dans l'espace; si l'individu marche, cette continuation porte sur des kilomètres, mais en même temps, il y a une continuation dans le temps car ces kilomètres représentent des heures et vous savez très bien qu'aujourd'hui encore les paysans mélangent les deux expressions; ils vous diront simultanément : « Cet endroit est à six kilomètres ou cet endroit est à une heure ». Tout cela s'embrouille.

Nous pouvons très bien maintenir ce que nous disions sur le commencement de la durée. Elle débute dans des phénomènes qui ne contiennent pas la mémoire. La mémoire n'a pas cette nécessité fondamentale qu'on a supposée. C'est quelque chose de beaucoup plus tardif et de plus évolué.

Mais il est incontestable que les notions primitives de durée et les sentiments de continuation, de terminaison et de commencement ne suffiraient pas et que ces sentiments ne sont que des germes qui évoluent ultérieurement, qui se développent surabondamment. Nous sommes au commencement d'une évolution; nos ancêtres ont mis des siècles à parvenir au point où nous sommes et nos descendants se moqueront de nous et nous traiteront de sauvages. Ils auront de tout autres conceptions et de tout autres phénomènes psychologiques; il faut nous en ren-

dre compte. Ce que nous avons à comprendre, c'est la série des opérations qui se sont ajoutées à ces premières notions.

La construction de la durée élémentaire se fait déjà d'une manière assez compliquée avant d'arriver à la mémoire que nous aurons à considérer plus tard, et, avant d'y ajouter la mémoire, je crois qu'il faut y ajouter autre chose de beaucoup plus simple : la conscience.

Ah ! ici encore, je vais me faire agonir de sottises par les philosophes.

« Ajouter la conscience, et vous parliez de psychologie depuis quelque temps ! me direz-vous. Vous parliez de conduites psychologiques : ces conduites psychologiques devaient contenir la conscience, puisque la conscience est la définition même du fait psychologique. »

Ici encore, ce sont des notions embrouillées qui ont amené pendant beaucoup trop longtemps la séparation des physiologistes et des psychologues et qui ont rendu les études beaucoup trop difficiles.

Le mot conscience est un mot terrible quand on l'applique à des phénomènes psychologiques. C'est un mot très difficile parce qu'il contient tout ce qu'on veut ; comme il n'est pas précis, chacun l'interprète à sa façon.

Dans le mot « conscience » exactement comme dans le mot « temps », vous pouvez mettre des notions métaphysiques générales. Vous pouvez déjà soutenir a priori que tout ce qui existe dans le monde est conscient. Et, forts de ce principe que vous avez posé tout à fait par imagination, vous en concluez évidemment que les phénomènes de continuation, d'effort, de commencement, sont des phénomènes conscients. C'est certain, c'est un raisonnement purement logique, mais nous n'en savons absolument rien : ce sont des affirmations.

La conscience peut s'entendre autrement, d'une manière beaucoup plus précise. La conscience désigne pour nous un cer-

tain aspect perfectionné des conduites psychologiques. Toutes les fois que nous disons : « J'ai bien conscience de quelque chose », nous voulons dire : « Je fais plus que de le croire, je fais plus que de faire cette promesse, je la fais d'une manière particulière ».

La conscience est un perfectionnement des conduites psychologiques. De cette manière, le mot « conscience » et les mots inverses de « subconscience » et d' « inconscience », doivent être compris d'une manière toute relative. Tout, dans ce monde, est relatif et, quand on prend des notions absolues, on s'embrouille et on ne comprend plus rien du tout.

Les phénomènes psychologiques forment une longue hiérarchie. On pourrait les marquer au tableau par une série de lignes superposées les unes aux autres. Tout phénomène psychologique qui est supérieur à un autre, qui est à une ligne supérieure, tout phénomène qui contient une opération psychologique perfectionnée, surajoutée à la précédente, est un phénomène conscient par rapport à l'autre. Tout phénomène inférieur est un phénomène subconscient par rapport au premier.

Dans l'exemple que je prenais précédemment, le sujet qui vous dit : « J'ai conscience de l'importance de ma promesse », est un individu qui a plus conscience que celui qui fait la promesse étourdiment. La promesse étourdie sera subconsciente par rapport à la promesse réfléchie et par rapport à la promesse avec affirmation intelligente.

Il y a ainsi un sens variable du mot « conscience ». Si vous voulez préciser davantage les choses, nous arriverons à dire que certaines opérations, les opérations du niveau moyen de l'esprit par exemple, les opérations de la croyance réfléchie, seront désignées comme particulièrement conscientes.

Si vous voulez être plus sévères, vous pourrez dire que vous placerez la conscience au-dessous, dans ce niveau que nous avons appelé ici même, le niveau socio-personnel. Les régulations de l'action, les efforts pour vivre, l'instinct vital donnent

de la conscience aux phénomènes. Un animal qui fait un réflexe quelconque, même si ce réflexe lui fait du mal, n'est pas conscient. Cet animal qui gouverne son réflexe, qui l'arrête par l'instinct vital de manière à ne pas se nuire à lui-même, est un individu conscient. La conscience prend ainsi un sens relatif et, de cette manière, elle peut s'appliquer à des phénomènes de continuation et d'effort qui, primitivement, n'étaient pas conscients.

Cette interprétation de la conscience explique un mot qui devient aujourd'hui à la mode et qui me paraît très important, beaucoup plus profond que le mot vague de conscience; c'est le mot qui avait été employé surtout par M. Claparède, le distingué psychologue de Genève, le mot de « prise de conscience ». Je voudrais vous rappeler les travaux de M. Claparède sur ce sujet : « *La Psychologie de l'enfant* » (Genève 1916) ; « *La Psychologie de l'intelligence* », dans la revue « *Scientia* » « *La Pensée et le langage chez l'enfant* » (1923, p. 296) et « *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* » (1924, p. 31).

Cet auteur emploie perpétuellement le mot « prise de conscience ». Cette expression me plaît beaucoup; c'est quelque chose de plus que le simple phénomène psychologique. Un enfant commence à marcher; il n'a pas encore conscience qu'il marche; ce n'est qu'au bout de quelque temps qu'il va faire une découverte formidable : il s'apercevra qu'il sait marcher, et cette découverte se caractérisera par le besoin de marcher, par la réclamation d'aller se promener, par le désir de ne plus rester dans son lit. Il sait qu'il peut marcher, il a pris conscience de la marche. *Comment? En arrêtant.*

L'enfant parle, il baragouine des sons quelconques longtemps avant de savoir qu'il sait parler; il ne se sert pas de la parole, il l'a et il ne l'emploie pas; ce n'est qu'au bout d'un certain temps qu'il découvre qu'il sait parler, qu'il commence à utiliser la parole, à s'en servir d'une manière spéciale.

Il en est ainsi pour tous les phénomènes psychologiques. On peut dire qu'un ouvrage de psychologie devrait, à tous les chapitres, avoir deux études : l'étude du langage d'abord, langage inconscient qui s'exécute en tant que langage, et puis la prise de conscience du langage et les modifications que cette prise de conscience amène au langage; la marche subconsciente et la marche consciente; la mémoire subconsciente et la mémoire devenue consciente, avec prise de conscience, et ainsi pour tous les chapitres, même pour le raisonnement, car enfin, il y a des êtres qui raisonnent et qui ne savent pas qu'ils raisonnent; ils font de la prose sans le savoir et ce n'est qu'au bout d'un certain temps qu'ils le savent.

Il y a eu la prise de conscience par rapport au temps comme il y a eu la prise de conscience de la marche, du langage et du raisonnement.

Dans ce sens, le mot « prise de conscience » s'applique à énormément de choses. Tous les raisonnements mathématiques d'aujourd'hui, toutes les discussions sur la théorie de M. Einstein, sont des prises de conscience du temps. Tout ce que l'on peut raisonner, tous les systèmes philosophiques sont des prises de conscience du temps.

Mais en psychologie, il faut d'abord attacher la plus grande importance au commencement de cette prise de conscience, aux premiers perfectionnements qui se surajoutent aux sentiments d'effort, de continuation, aux phénomènes élémentaires.

A ce point de vue, j'attirerai votre attention sur deux ou trois choses qui sont les premières complications de la durée et qui la précisent, peut-être avant qu'on y mette la mémoire.

D'abord, un caractère important de la pensée est l'objectivation ou l'extériorisation, la représentation de l'action extérieure; ensuite la dénomination, l'emploi du langage. Un acte n'est pas encore conscient, il n'est pas nommé, il n'est pas distingué des autres mots. On peut avoir des mots pour les autres

conduites ; pour lui on le fait sans le nommer ; ce n'est que lorsqu'on est déjà développé qu'on le nommera.

Viennent ensuite les conduites intellectuelles. C'est là un problème bien difficile. Je vous avais annoncé vaguement l'intention que j'avais de reprendre l'année prochaine les conduites intellectuelles et l'intelligence élémentaire que nous avons étudiées en 1912. En regardant mes anciennes notes, j'ai vu que je vous donnais pour comprendre l'intelligence un exemple un peu enfantin. Il faisait image et il expliquait comment je voulais comprendre l'intelligence.

Il s'agissait d'une vieille dame de soixante-dix-sept ans qui était restée physiquement très valide et même forte. Cette dame, à une foule de points de vue, méritait infiniment d'égards et de respect ; non seulement son âge, mais sa fortune, sa situation personnelle les exigeaient. C'était la veuve d'un homme politique de grande importance ; elle était mère et grand-mère de grands personnages ; elle-même avait joué dans la carrière un rôle à peu près politique qui avait été de très grande valeur ; elle était très connue, avait déjà mérité tous les hommages possibles et avait une très grande surface au point de vue social. D'ailleurs elle était violente et un peu colère et elle exigeait tous les honneurs, sachant au besoin les réclamer.

Mais d'autre part, un certain affaiblissement déterminé par la névrose lui donnait une conduite plus modeste. Elle faisait et elle disait une foule de bêtises qu'il aurait mieux valu supprimer. Elle voulait manger et même un peu boire d'une manière tout à fait fâcheuse. A ce point de vue, il fallait au contraire lui manquer de respect et l'arrêter, la gouverner en somme. Une garde qui était placée auprès d'elle avait reçu des instructions en ce sens.

Mais un jour cette garde arrivait chez moi au désespoir en me disant : « La situation qu'on me donne n'a pas le sens commun ; les ordres que vous m'avez donnés sont absurdes et

par conséquent inexécutables. D'un côté vous réclamez pour la malade tous les respects possibles et tous les égards, et vous me dites que je dois la considérer comme ma supérieure, donc je dois lui obéir. D'autre part, vous me dites de la surveiller constamment, de l'empêcher de faire une foule d'actions et de lui commander perpétuellement une foule de choses. Mais commander implique une supériorité ; si je lui commande, c'est moi qui suis la maîtresse et pas elle. Comment voulez-vous que je m'en tire ? ».

Eh bien, je me permettais de considérer cette garde comme très bête, car je pensais, à part moi, que les femmes sont parfaitement capables de se conduire en apparence comme des petits moutons mais d'être au fond tout à fait entêtées et d'arriver à tout ce qu'elles veulent. Il est vrai que cette conduite des femmes se fait d'ordinaire vis-à-vis des Messieurs et qu'elle est plus difficile vis-à-vis d'une vieille dame ; mais enfin la garde aurait pu y parvenir. Voilà ce que j'appelle l'intelligence. Qu'est-ce donc d'après mon exemple bizarre ?

C'est que, vis-à-vis de cette dame, nous avons nécessairement deux conduites que la garde trouvait contradictoires : celles du respect et celle du commandement. Il fallait lui commander et en même temps la respecter. Comment se tirer d'affaire ?

Les brutaux et ceux que j'appelle les inintelligents font l'une ou l'autre : « Ou je commande, ou j'obéis. Ou je la traite brutalement avec mépris, ou je la traite avec respect. »

Je compare cela aux appareils enregistreurs qui se trouvent dans les gares. Il y a deux boutons : un qui vous donne du chocolat, l'autre de la poudre de riz ; on presse l'un ou l'autre mais pas entre les deux ; on ne peut pas combiner les deux.

L'intelligence consiste justement à combiner les deux, à inventer des conduites intermédiaires entre les deux termes extrêmes qui paraissent inverses, conduites qui ne soient ni

A ni B mais qui soient entre les deux. Bien plus, il faut que ces conduites intermédiaires se rapprochent tantôt de A, tantôt de B. C'est ce que l'on appelle une relation fonctionnelle.

L'intelligence ainsi entendue intervient dans la notion primitive de la durée et lui ajoute certains caractères.

Le premier caractère est l'extériorité. Bergson nous répète dans tous ses ouvrages que la durée est un phénomène psychologique, un phénomène spirituel. Il ne peut exister que dans des êtres intelligents et toutes les fois que vous supposez durée, vous supposez intelligence. Et il va jusqu'à dire avec une tranquille audace : « Les choses extérieures ne durent pas ; elles ne durent que lorsque nous nous mettons à leur place. »

Je vous ai raconté dernièrement son exemple célèbre du verre d'eau sucrée. Il montre que le verre d'eau sucrée le fait attendre, parce qu'il y a quelque chose en face de lui qui lui résiste. Toute la page est charmante, mais tout cela partait de la construction philosophique.

Peut-être y arriverons-nous à la fin de ce cours, peut-être arriverons-nous à ces idées philosophiques sur le temps. Mais ce n'est pas du tout ainsi que l'humanité primitive se conduit, c'est d'une manière beaucoup plus simple. Elle commence par faire des efforts vagues de continuation et, dès qu'elle précise ces efforts, elle les justifie par des objets extérieurs, et il n'y a pas pour l'homme de distinction possible du temps et de l'espace. Il n'y a pas de notion de durée si on n'applique pas la durée aux choses. Pour les êtres simples encore aujourd'hui, le temps est extérieur, le temps dure, les objets se prolongent ; la journée est longue, la conférence est longue. Il y a de la durée dans toutes les choses.

Cette objectivation est extrêmement générale car tout ce que nous considérons nous paraît avoir une durée, et ces sentiments de commencement, de terminaison, de changement que nous avons, nous les appliquerons perpétuellement à ce qui nous environne. Nous disons : « Le monde change, le temps

change, les objets vieillissent, les plantes apparaissent en bourgeons, en fleurs, en graines, puis elles disparaissent; tout change», et nous ne disons pas: « C'est moi qui change; c'est moi qui fais l'acte de changer ». C'est même une découverte psychologique que d'arriver à trouver, comme nous avons essayé de le faire, le germe psychologique du changement et les premières conduites qui l'amènent, tellement nous sommes habitués à mettre le changement dans les choses.

D'où cela vient-il ? Pourquoi cette première prise de conscience qui objective le temps et la durée ?

Je crois que cela dépend d'un caractère général des premières actions des être vivants. Les premières actions des êtres vivants sont des actions externes, elles sont des actions motrices. N'oublions jamais la grande différence qui domine tout cet enseignement, entre les actions motrices des bras et des jambes et les actions verbales. L'humanité se construit sur cette différence de la parole et du mouvement des membres.

Au commencement chez le nourrisson et pendant très longtemps chez les hommes primitifs, chez les animaux, il n'y a que des mouvements extérieurs. Cette régulation que nous avons appelée commencement, terminaison, continuation, ne se fait pas sur des paroles ; ce n'est que beaucoup plus tard qu'on continuera ou qu'on arrêtera des paroles.

Ce qu'on appelle l'objectivation primitive, c'est simplement le mélange avec des mouvements. Quand nous disons : « L'objet est à tant de distance de moi », c'est comme si nous disions : « L'objet est séparé de mon contact par tant de mouvements de mes jambes et de mes bras ». Cela n'a pas d'autre sens. Tous les mouvements primitifs sont extérieurs et se présentent comme extérieurs.

Eh bien, puisque la durée ne s'applique primitivement qu'à des mouvements extérieurs, elle se mêle avec eux et ne les quitte jamais. Plus tard, on appliquera la durée à des paroles qui, elles, peuvent être intérieures, mais il n'en est pas ques-

tion au commencement et, pendant des siècles entiers, la durée s'est appliquée à des mouvements des jambes et des bras ; par conséquent, elle est devenue objective, comme ces actes eux-mêmes. La durée se présente comme caractère des objets parce qu'elle est primitivement inséparable des actions sur les objets ; c'est un des caractères nécessaires de la perception elle-même.

Mais quels sont les actes intelligents qui vont s'appliquer maintenant à ces notions de durée ?

Ce sont tous les actes élémentaires. Nous allons construire des adaptations intermédiaires entre tel ou tel sentiment. Je vous ai décrit trois sentiments fondamentaux : continuation, commencement, terminaison. Je ne vous ai pas indiqué leur ordre, mais je crois qu'au début il n'y en a pas ; les animaux primitifs tentent vaguement un effort d'une qualité spéciale quand l'acte commence, on sent vaguement un effort et un triomphe d'une qualité particulière quand l'acte se termine ; cela arrive quand cela veut, n'importe quand. La continuation est également un effort d'une qualité spéciale, plus ou moins pénible, tandis que la terminaison est un effort plus agréable qu'un autre.

Tout cela est pêle-mêle. Peu à peu, on y met un certain ordre qui est le résultat de l'expérience, pour ainsi dire. On réussit davantage en faisant d'abord l'effort de commencement, puis l'effort de continuation, puis l'effort de terminaison. On ne réussit pas, l'action est mauvaise quand on commence par le triomphe. Des individus qui immédiatement se mettent à triompher à propos d'une action ne réussiront pas ; ils disparaîtront, mourront ; il faut qu'ils sachent mettre une certaine succession dans ces choses. La succession apparaît, mais elle apparaît sans conscience de la succession.

Je ne dis pas du tout qu'il y ait là de l'avant et de l'après. Je dis qu'il y a une conduite dans un certain ordre. Quand un petit enfant apprend à têter, il est bien certain qu'il y a des mouvements qui se font dans un certain ordre ; s'il faisait les

mouvements du pharynx avant ceux des lèvres, il n'arriverait à rien. Il faut que les mouvements aient un ordre déterminé, la déglutition implique un ordre. Mais la déglutition d'un enfant qui tète n'implique pas qu'il y ait mémoire et n'implique pas qu'il sache immédiatement ce que c'est l'avant et l'après, le présent, le futur et le passé. Il y a succession, sans qu'il y ait avant et après.

Voilà l'intelligence qui se met dans ces premiers actes dont nous parlons. On peut la retrouver dans différents exemples, notamment dans le rythme. Le rythme, dont je vous ai parlé, nous a paru une espèce de sentiment général et vague, analogue et apparenté au sentiment du changement.

Mais il y a un sentiment déjà plus intelligent, plus délicat, qui est intermédiaire entre deux autres, c'est le sentiment de la fatigue.

Qu'est-ce que la fatigue ? Nous l'avons longuement étudié ensemble : c'est la conduite du repos qui s'intercale dans les autres actions. Le repos n'est pas l'arrêt définitif, c'est l'arrêt momentané. Savoir se reposer, ce n'est pas supprimer l'action, c'est la conserver, c'est se dire qu'on va continuer, qu'on la fera tout à l'heure ; c'est l'arrêter, la faire d'une manière particulière, au ralenti, la faire autrement.

La conduite de la fatigue est donc une conduite déjà plus intelligente que la conduite de l'effort ou de la terminaison.

Le rythme est un phénomène de fatigue. Le rythme, ce sont tout simplement les intervalles d'activité avec demi-repos et reprise d'activité. Dans nos lectures, dans notre travail, dans les conférences que nous suivons pendant une heure, il y a du rythme ; il y a une activité qui dure un certain temps, qui s'interrompt et qui reprend. Le rythme est déjà une forme intermédiaire et perfectionnée.

A la fin de la dernière leçon, je vous avais esquissé quelques réflexions générales sur les actes de la mort et je vous disais que ces actes devaient être signalés dès le début parce que

nous nous en servirons après les vacances, quand nous parlerons de la mémoire.

La mort dont je vous parlais, était déjà une conduite très simple, très élémentaire. J'avais réduit la conduite de la mort à son essentiel : celle de l'héritage ; tandis que vis-à-vis d'un individu quelconque, nous avons des respects, des égards pour ses droits, ses propriétés, sa volonté, son alimentation, quand il est mort, nous faisons un effort intelligent pour supprimer tout cela, et nous nous précipitons au contraire pour prendre tout ce que nous respectons.

Ces conduites de la mort qui sont déjà une complication intelligente, peuvent se développer, évoluer et devenir encore plus intelligentes. Hélas ! le perfectionnement intellectuel de la conduite de la mort n'est pas précisément gai. Savez-vous ce que c'est et savez-vous la belle découverte que les hommes ont faite ? C'est l'acte de tuer.

Je m'étonne d'une chose, c'est que les sociologues et les politiciens qui parlent perpétuellement de ces meurtres, de ces homicides et de ces lois, ne remontent pas à l'origine et ne cherchent pas suffisamment la psychologie de la mort et de l'acte de tuer. C'est très compliqué et assez intelligent, et c'est tardif.

« Mais, direz-vous, ce n'est pas tardif, puisque les animaux tuent leur proie et la mangent ». Le meurtre a commencé, dit-on, dans l'humanité, bien avant Adam et Ève ; il a commencé avant Abel. Il existait chez tous les êtres vivants qui se tuent les uns les autres.

Permettez-moi de préciser un peu les choses : ils ne se tuent pas, ils se mangent. C'est différent. Un tigre qui mange un chevreuil ne fait pas l'acte de tuer, il fait l'acte de manger. Quand vous mangez une huître, une salade, vous ne vous croyez pas un meurtrier car il n'y a que la réaction alimentaire, que l'acte de manger. L'acte de tuer implique une observation aigüe, intelligente, sur les bénéfices de la mort.

Tout à l'heure, je vous disais que le vivant réclame

une foule de droits ; il exige de notre part une foule d'actions. Ces actions peuvent être agréables dans bien des cas ; dans d'autres elles sont désagréables et, quand l'individu est mort, nous poussons un cri de soulagement, nous sommes débarrassés d'une foule de choses.

La mort simplifie, hélas ! c'est une très grande simplification du monde ; c'est le phénomène essentiel dans l'évolution des choses. S'il n'y avait pas la mort, le monde serait bien embrouillé de toutes manières. L'individu finit par remarquer que, par rapport à lui, la mort de Un Tel simplifierait beaucoup sa conduite et alors il découvre le moyen de réaliser cette mort simplificatrice.

L'acte de tuer est une découverte intelligente, un perfectionnement des conduites de la mort.

Le dernier perfectionnement intellectuel qui ne tarde pas à commencer est encore bien plus compliqué et, cependant, il est précoce. Une découverte étrange qu'a faite l'humanité est qu'elle pouvait se tuer elle-même et qu'on pouvait se supprimer soi-même. Comment est-ce possible ?

D'abord à cause de la règle générale qui fait que l'on répète toujours sur soi-même les conduites vis-à-vis des autres, si on sait tuer les autres on sait se tuer soi-même. Ensuite parce que nous pouvons nous trouver vis-à-vis de nous-mêmes dans la même situation que vis-à-vis des autres. Nous-mêmes pouvons être aussi gênants, aussi ennuyeux qu'un individu extérieur quelconque. De même que nous souhaitons la disparition d'un tiers, nous devons arriver à souhaiter notre propre disparition, comme celle d'un personnage particulièrement fatigant : nous faisons alors la découverte de l'acte de suicide.

Les auteurs qui ont parlé du suicide, Durkheim en particulier, se placent à toutes sortes de points de vue compliqués, mais ils oublient complètement le point de vue psychologique. Comment Durkheim a-t-il été capable de découvrir dans les statistiques que le suicide ne se produit pas dans les maladies

mentales ? Voilà à quoi mènent les statistiques. Il a trouvé à lui tout seul que le suicide n'était pas un acte pathologique, mais uniquement un acte normal.

C'est une absurdité. C'est un acte évidemment lié à toutes sortes de troubles mentaux et qui réclame des perturbations particulières.

Vous voyez donc déjà que les sentiments primitifs de continuation, de commencement et de terminaison qui font la durée, peuvent se compliquer, s'objectiver, se dénommer, s'intellectualiser.

Un travail ultérieur va se faire quand les hommes découvriront la plus grande manifestation de l'intellectualisation, la manifestation de la mémoire, dont nous commencerons l'étude dans la prochaine leçon.



Imp. Dousset, 47 bis, Avenue de Clichy, Paris
