

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

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

III
L'ORGANISATION
DU TEMPS

A. CHAHINE
7, RUE DE CONDÉ
PARIS



1928

PIERRE JANET

NOTION DU TEMPS
MEMOIRE ET DE LA
EVOLUTION DE LA

LES NOTES STENOGRAPHIQUES
DES CONFERENCES D'APRES
JOSY-RENDE THEODAT

PARIS
L'UNIVERSITE

Copyright by Editions A. Chahine 1928.

A. CHAHINE
1, rue de la Harpe
PARIS

L'ORGANISATION
D U T E M P S

13 février 1928.

XVIII. Les degrés du réel
dans les récits. —

Mesdames,

Messieurs,

A PRÈS-nos deux séances de récréation et de détente, nous reprenons aujourd'hui nos analyses sur les progrès de la notion du temps.

Quelques personnes trouvent ces études un peu difficiles et abstraites, d'autant que je suis obligé d'aller assez vite et de vous rappeler des notions acquises que beaucoup d'entre vous possèdent couramment, d'autres moins ; mais au fond ces études sont beaucoup plus simples que vous ne croyez ; il s'agit de faits d'une grande banalité qui existent dans toutes les consciences et sur lesquels seulement nous n'avons pas suffisamment attiré l'attention.

Aujourd'hui nous parlerons des croyances dans la mémoire et de la complication que les croyances apportent à nos souvenirs. Mais il suffit de regarder un peu en soi-même pour voir que la mémoire est remplie d'une foule de croyances que nous acceptons aveuglément comme des articles de foi et qui, peut-être, dans quelques siècles, seront trouvées profondément ridicules. Nous disons sans cesse, à propos des souvenirs, une

foule de proverbes : « Le temps passé ne revient pas. » « Tout vient à point à qui sait attendre »... Ce sont des croyances, croyances que le passé est détruit. Le temps est supposé détruire. Le temps est considéré par d'autres comme créateur. Nous sommes remplis de pareilles croyances au temps et nous les avons peu à peu acceptées aveuglément. La psychologie doit au moins les constater et elle doit se poser ce problème : Comment se sont-elles peu à peu introduites dans notre esprit ? Comment ont-elles pris cette forme absolument aveugle qu'elles ont aujourd'hui ?

Il est clair qu'il y a eu des époques où la mémoire ne contenait pas de pareilles croyances. Nous avons parlé d'une mémoire élémentaire qui était une action remise à plus tard, une action différée. C'est simplement une action qui attend des circonstances particulières pour se déclencher ; ce sont les phénomènes d'attente. Nous avons parlé de mémoire inconsistante chez ces individus qui racontent indéfiniment n'importe quoi sans se préoccuper le moins du monde de la vérité ou de la fausseté que cela peut avoir. Il y a donc eu des périodes sans croyance. La croyance s'est introduite peu à peu dans la mémoire et la psychologie doit se rendre compte de cette introduction.

Cette introduction a dû se faire à l'époque dont nous avons parlé ; elle s'est faite grâce au travail sur le présent. Quand le présent s'est constitué, il a mêlé intimement le récit et l'action. Ce mélange de récit et de l'action est au fond un phénomène de croyance telle que nous l'avons étudiée autrefois. Je suis obligé de faire allusion à d'anciennes études. La croyance est une méthode pour relier ensemble des paroles et des actions. La croyance n'est pas autre chose au fond qu'une promesse ou une menace, ou un engagement d'honneur, ou un pacte. Dire que l'on croit quelque chose, c'est prendre l'engagement de faire une certaine action dans certaines circonstances. S'il n'y a pas d'engagement de ce genre et s'il n'y a pas une action au bout

de notre croyance, il n'y a pas de croyance. La croyance n'existe que par ce qu'on appelle exécution de la promesse, vérification de la croyance.

Prenons la croyance la plus banale, la plus élémentaire du monde : « Je crois que l'Arc de Triomphe existe ». Cela signifie tout simplement : « Je vous promets que, sans quitter Paris, je vais vous conduire au monument qu'on appelle l'Arc de Triomphe ». « Je crois qu'il y a un escalier dans l'Arc » ; cela veut dire : « Je vous promets que je monterai avec vous l'escalier ». C'est une promesse au bout de laquelle il y a une action. Cette union de l'action et de la promesse, cette constitution de la croyance amène immédiatement des conduites sociales particulières. Il y a des hommes qui font des promesses, qui font des menaces, et il est intéressant pour nous que ces croyances, ces promesses, ces menaces puissent arriver à leur terme.

On m'a promis un château. Quel intérêt y a-t-il dans cette promesse ? C'est de recevoir le château. Si je ne le reçois pas, la promesse est un mot vide de sens qui n'a aucun intérêt. Mais comment est-ce que je puis recevoir le château ? A la condition que la personne qui a fait la promesse s'en souvienne, ou bien il faut au moins que je m'en souvienne et que je puisse le lui rappeler.

La mémoire est indispensable dans les croyances, dans les promesses, dans les pactes ; elle se lie avec eux. Du moment que nous avons l'évolution de l'exécution des actes, l'évolution de la promesse et de la croyance, nous avons un progrès de la mémoire qui est indissoluble.

Comme j'ai essayé de vous le démontrer, la mémoire n'a pas été constituée dès le début ; elle n'a pas eu dès le début son caractère et son utilité.

Aujourd'hui, dans les manuels, on vous répète tout le temps : « La mémoire est une faculté qui nous permet d'utiliser l'expérience ». C'est un enfantillage. L'utilisation de l'ex-

périence est une conduite très compliquée, très difficile et très tardive. Si on avait attendu l'utilisation de l'expérience pour avoir la mémoire, elle ne se serait jamais constituée. La mémoire a commencé pour des raisons beaucoup plus modestes. Elle a eu d'abord des buts très élémentaires, puis ces buts se sont compliqués à mesure qu'elle-même se perfectionnait. Il en est ainsi de toutes nos actions qui commencent modestement par acquérir quelques petits résultats immédiats et qui se développent de plus en plus. La mémoire a été au commencement le simple ordre donné à des absents. Le commandement, si utile avec les hommes, s'exerçait mal quand l'homme était un peu loin, quand le soldat n'était pas présent; il y a eu une complication du langage quand on a parlé à des absents. Il s'agit d'ordres donnés à des absents et il n'est pas question d'expérience.

La mémoire a été plus tard quelque chose de plus compliqué, elle a été la jouissance des absents : faire profiter les absents d'une émotion qu'ils auraient eue s'ils avaient été présents, raconter des triomphes, des batailles à des hommes qui n'y assistaient pas; faire jouir des absents comme tout à l'heure on se bornait à commander à des absents.

Plus tard, nous avons la liaison des actes passés aux actes présents ou des paroles passées avec les actes présents. La mémoire a été l'opération qui fait exécuter les promesses. A ce moment, la croyance s'y est introduite et cela d'ailleurs parce qu'il y a dans la constitution psychologique de la promesse et de la mémoire une grande analogie; ce sont des phénomènes psychologiques à peu près pareils qui se mélangent très facilement, qui se confondent l'un avec l'autre.

Qu'est-ce que la mémoire au début? C'est une action différée. C'est une action dont on exécute une première partie — la partie verbale — et dont on exécute la seconde partie plus tard. On exécute une action d'abord et on fera plus tard une autre partie de l'action.

Mais qu'est-ce que la promesse ? C'est la même chose. La promesse est une action coupée en deux dont on fait une première partie un jour et dont on fera la seconde partie plus tard. Elle dérive, d'ailleurs, comme vous le savez, du commandement, de l'ordre qui est aussi une action coupée en deux ; seulement, dans le commandement, l'action coupée en deux est séparée entre deux personnages également présents, le chef et le sujet, tandis que, dans la mémoire et dans la promesse, l'action est coupée en deux entre deux personnages qui ne sont pas présents tous les deux. La mémoire et la promesse sont donc une complication du commandement.

Il est vrai que si on va au fond des choses, la mémoire et la promesse qui sont toutes deux des actions différées ne sont pas tout à fait identiques. Il y a des complications dans la combinaison de l'action et de la parole.

Je dirai que, dans la mémoire, on commence par la partie motrice : je fais l'action et je n'en parle pas. Quant à la partie verbale, nous la remettons à plus tard. La sentinelle se défend de l'ennemi : elle fait l'acte moteur ; puis elle va au camp et fait le récit. La partie verbale est la seconde et la partie motrice la première.

Dans la promesse, c'est le contraire, la partie verbale est la première. Je vous parle d'aller à l'Arc de Triomphe : nous n'y sommes pas et nous ne pouvons pas y aller. Je vous parle de monter un escalier : vous ne le voyez pas et vous ne le montez pas. Nous mettons la partie motrice en second lieu.

On peut donc dire que, mémoire et promesse, c'est la même action, renversée, un peu différente. Cette différence n'est pas observée toujours, mais enfin elle donne aux esprits le sentiment d'une certaine distinction entre mémoire et promesse. Cette différence n'est pas très grande et il est tout naturel que, peu à peu, la croyance s'introduise dans la mémoire.

Nous avons cependant quelque peine à le comprendre car la croyance se traduit dans la vie pratique par une notion

très importante et très difficile : la croyance se traduit par la notion d'être et la notion de réel. Quand nous disons : « Je crois que l'Arc de Triomphe est à Paris », c'est une affirmation d'une existence et d'une existence réelle. La croyance, c'est la création de l'existence. L'être ne peut pas se définir autrement que par ce mot : l'être, c'est ce que l'on croit, il n'y a pas autre chose dans la notion d'existence.

La mémoire, ce n'est pas la même chose ; c'est le récit, c'est ce qu'on raconte. Il y a donc une opposition entre les deux et il faut transformer ce qu'on raconte en une existence. Il faut donner de l'existence, de la réalité au temps, et l'introduction de la croyance dans la mémoire, c'est tout simplement la construction du temps considéré comme quelque chose qui existe. Jusqu'à présent, le temps que nous construisions n'était, en somme, qu'une manière de parler, de raconter, de réciter. Il est vrai que nous l'avions perfectionnée. On racontait les phrases dans un certain ordre, il y avait de l'avant et de l'après, il y a eu des périodes dans le récit, mais tout cela reste du récit plus ou moins distinct et il faut maintenant que nous transformions le temps en une espèce d'être. Ce n'est pas facile. Comment l'opération peut-elle se faire et comment a-t-elle commencé ?

Elle a commencé à cause de cette période du temps sur laquelle nous nous acharnons depuis quatre ou cinq leçons, période la plus compliquée et la plus tardive de toutes : la période du présent. Le présent, c'est un récit, il n'y a pas de sentiment du présent si nous ne faisons pas le récit avec l'action, mais en même temps, dans le présent, il y a l'action des membres. Il y a donc à la fois le récit et l'action. Or l'action entraîne l'affirmation de l'existence et le récit va devenir une existence.

Sur ce point, nous n'avons pas d'hésitation, et je crois que cela remonte très loin et que, déjà, dans le passé, chez les petits enfants, le présent est considéré comme réel, le présent existe. Actuellement un événement tout à fait présent ne pro-

voque pas de doute, il est pour vous une réalité. La conférence que vous entendez est tout aussi réelle que le banc un peu dur sur lequel vous vous asseyez ; l'un existe comme l'autre, c'est la réalité présente. La notion du présent est devenue identique à la notion de l'être. Le présent existe, c'est incontestable ; il n'y a de difficulté que pour les malades dont je vous ai parlé il y a deux ou trois leçons et qui vous disent que le présent n'existe pas, qui transforment le présent en passé, pour lesquels le présent est irréal. Mais ne nous y trompons pas, ils emploient le mot présent à tort et à travers, pour faire comme les autres. En réalité, ils ne savent plus construire le présent, ils ne le font pas. Le présent suppose que l'action est terminée, que nous la sentons complète, et comme ils ne sentent pas que l'action est terminée et complète, ils n'ont pas de présent. S'ils avaient du présent, ils le diraient réel ; ils le savent très bien et c'est précisément ce qu'ils poursuivent.

Tout présent devient donc une réalité. Ici encore on pourrait ergoter, et il y a des points délicats. La réalité complète demande certains caractères. La réalité complète, c'est ce que je fais, ce que je touche, c'est mon action, mais il faut ajouter un mot de plus : C'est mon action perpétuelle et toujours possible.

Pourquoi est-ce que l'Arc de Triomphe existe pour nous ? C'est parce que nous pouvons monter dedans, le toucher, le regarder, tourner autour. Une seule fois ? Non. Nous pouvons tourner autour tant que nous voudrions et si vous avez une ombre d'hésitation sur l'existence de l'Arc de Triomphe, je vous dirai : « Allez-y. Ce n'est pas difficile, il n'y a qu'un effort moteur à faire et vous y serez n'importe quand, de jour, de nuit, à n'importe quel moment. Vous pouvez toujours vérifier son existence, c'est-à-dire que vous pouvez toujours faire l'action. »

Mais le présent offre une difficulté bien ennuyeuse. Il est fuyant, il est variable. Nous avons l'habitude d'appeler pré-

sent l'action complète, mais l'action complète est déterminée par les êtres que nous rencontrons, par les circonstances de la vie, et comme ces circonstances de la vie changent perpétuellement, mon présent change perpétuellement. La vérification du présent peut se faire actuellement tant que vous voudrez. Actuellement la conférence existe, exactement comme le banc, il n'y a pas d'hésitation, mais dépêchez-vous de faire cette vérification, parce qu'il va arriver fatalement un moment où vous serez dans la rue et alors vous pourrez encore revenir vérifier le banc, mais vous ne pourrez pas vérifier la conférence.

Il y a dans le présent une réalité complète mais momentanée ; c'est là une des difficultés. Les premiers hommes ne l'ont pas remarquée et les enfants le remarquent très médiocrement, ce qui fait que le présent est mélangé d'existence et de croyance d'une manière à peu près indubitable. La difficulté ne va commencer qu'avec les autres périodes du temps qui sont d'ailleurs les plus étendues, les plus considérables, les plus stables ; elle va commencer avec le passé et avec l'avenir. Nous pouvons les résumer d'un seul mot en les appelant les représentations ou les récits puisque ce sont des récits et que ce n'est que cela.

Tous les récits que nous avons rangés en avant et en après, que nous avons mis avant le présent et après le présent, existent-ils ? Correspondent-ils à des réalités comme le banc et l'Arc de Triomphe ? Est-ce que le passé existe ? Est-ce que l'avenir existe ? Où et comment existent-ils ? Quel genre de croyance leur attribuez-vous ?

Ici les difficultés sont considérables. Pour répondre, il faut d'abord se rappeler les différentes formes de croyance. Nous avons répété ici même dans bien des leçons autrefois, la distinction qui me paraît importante entre la croyance primitive, la croyance élémentaire que nous avons appelée croyance asséritive et la croyance réfléchié. La croyance élémentaire, c'est une affirmation qui est déterminée par nos passions, par nos sentiments actuels ; ce que nous sentons actuellement nous

entraîne à affirmer certaines choses. La croyance réfléchie est plus compliquée. Elle tient compte non seulement de nos tendances actuelles mais de toutes les tendances de l'organisme ; elle les évoque les unes après les autres.

Ces deux croyances ainsi construites différemment ont des caractères très opposés. La croyance asséritive est une croyance simple, elle est toujours la même. On croit ou on ne croit pas, et quand on croit, on croit toujours de la même manière. Nous en avons encore aujourd'hui un exemple dans les croyances religieuses, qui sont des croyances élémentaires, brutales. On croit ou bien on n'est qu'un incrédule à chasser, on n'est bon à rien, il n'y a pas d'intermédiaire. Les religions sont sévères, et celui qui doute, qui accepte certaines choses et rejette les autres, est insupportable, il est bon à brûler.

La croyance brutale s'est d'abord appliquée au passé et à l'avenir, et d'une manière assez facile. Je crois qu'il y a une période dans l'histoire, également une période dans l'enfance et une période dans les maladies de l'esprit, dans lesquelles le passé et l'avenir présentent une existence simple, une existence d'une seule espèce, absolument identique à l'existence du présent.

Prenez un individu tout à fait primitif, un de ces sauvages que décrit sans cesse Lévy-Bruhl. Quand ce sauvage fait un récit, tout le monde a remarqué qu'il est plongé dans son récit ; il l'accepte complètement, il le transforme en un être. M. Lévy-Bruhl s'en étonne bien souvent : le sauvage fait de ses récits des êtres réels. Le passé existe comme le présent, de la même manière ; il est confondu avec le présent ; quand on le raconte, on y croit, on se plonge dans ces récits. Le petit enfant fait de même, les malades font de même ; les malades qui ont des crises d'obsession ou des crises de délire, dans lesquelles ils racontent indéfiniment une scène de leur vie passée, dans lesquelles ils la jouent, croient aveuglément cette scène qu'ils racontent, qui est un récit ; ils sont convaincus qu'elle existe dans le présent ; c'est ce qu'on appelle l'hallucination. C'est une forme de

croissance et une forme de réalisation qui n'a pas été bien étudiée et qui est très mal comprise ; ce n'est pas du tout un trouble de la perception et de la sensation ; c'est un trouble de la croissance et de la réalisation.

Je vous racontais il y a quelque temps l'histoire de cette malade qui avait été bouleversée par la mort dramatique de sa mère. Quand elle avait une crise où elle jouait la mort de sa mère, elle donnait à cet événement une réalité présente, elle y était, elle le revivait. En somme, si elle avait pu parler et répondre à des questions, elle aurait dit qu'elle y croyait, cela existait, c'était un être.

On peut voir la trace de cette confusion du passé avec l'être, du passé avec le présent, dans beaucoup de croyances.

Si je ne me trompe, la croissance, si jolie et si intéressante à tous les points de vue, de l'immortalité des êtres, la croissance de la survivance après la mort a des origines très modestes ; elle s'est transformée par les religions et par les philosophies ; elle a peut-être quelque intérêt, elle correspond à des mystères sur le temps que nous ne connaissons pas du tout, mais je ne dis pas qu'elle soit fautive. Elle commence par des croyances naïves. Relisez les ouvrages de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, sur les origines de la croissance, sur la conduite vis-à-vis des morts. Ces conduites vis-à-vis des morts sont exactement des conduites vis-à-vis de l'être vivant. L'être mort pour le sauvé est un être qui existe encore aujourd'hui. Voyez par exemple, *les Fonctions mentales* (1910, p. 394, 354, etc.) : le mort vit encore ; tant que l'on pense à lui, on le fait exister dans le présent, on le confond avec le présent. Plus tard, on ne pensera plus à lui du tout ; par conséquent, on lui supprimera toute espèce d'existence, mais tant qu'on pense à lui on le fait exister comme nous dans le présent ; il est dangereux ou il est aimable, il faut s'occuper de lui, le soigner, c'est un être réel.

Si nous étudions avec plus de précision des cas où cette notion se présente à nous, nous allons voir d'une manière très

intéressante la confusion du passé avec le présent. Je vous ai souvent renvoyé, dans mon dernier livre sur *l'Angoisse à l'extase*, à l'histoire de cette curieuse malade extatique, Madeleine. Dans bien des passages, vous verrez des problèmes relatifs au temps qui sont bien embarrassants. Cette femme a toujours l'aspect d'une prophétesse, elle ne parle jamais sans prophétiser ; du moins c'est nous qui disons cela, elle nous donne l'impression de prophétiser. Dans ses périodes de mélancolie, elle nous décrit la destruction de Paris par le feu, par l'eau et l'écrasement des Parisiens par des chevaux rouges. Elle emprunte des versets à l'Apocalypse et elle les applique à Paris. Pendant qu'elle raconte cela, elle constate que je reste assez calme, alors elle se fâche, s'indigne : « Mais allez-vous-en, sauvez-vous, vous allez être écrasé par les chevaux rouges et brûlé. » Je lui réponds tranquillement : « Mais vous m'avez dit que cela va arriver. Quand cela arrivera, nous prendrons nos précautions. » — « Mais non, Paris brûle dès maintenant, les chevaux rouges sont sur vous. »

Il n'y a pas de différence, dans son esprit, entre l'avenir et le présent ; c'est ce qui fait que, pour nous, elle a l'air de prophétiser. Je crois qu'il en est ainsi pour beaucoup de prophètes ; ils ont un trouble de la croyance que nous interprétons avec des idées qu'ils n'ont pas.

Chez cette même malade, je voudrais vous rappeler une discussion, qui n'a jamais abouti à son terme d'ailleurs, mais que je trouve au fond très amusante et très curieuse, sur la confusion du passé et du présent. Cette malade, surtout à l'époque des fêtes de Noël, présentait une extase extrêmement remarquable. Elle était la mère du Christ ; elle accouchait de Jésus-Christ, elle le nourrissait de son lait, le soignait, le dorlotait. Enfin nous assistions à la naissance du Christ. Un jour, après cette naissance, je me suis permis une question indiscrète : « Mais à quelle date sommes-nous donc ? » Elle répond bien tranquillement, peut-être avec étourderie : « Nous sommes en 1898 », ce qui était exact. — « Alors, lui dis-je, cette naissance du Christ est une

répétition, c'est une seconde naissance du Christ, un autre Christ, si vous voulez, ou le même. Je ne m'y oppose pas. Un de plus, cela ne fera pas de mal. »

La voici tout à fait désolée et embarrassée : « Ce que vous me dites-là n'est pas possible. Il n'y a qu'un Christ et c'est la vraie naissance du Christ. Qu'est-ce que vous racontez avec vos répétitions ? » — « Mais enfin, vous venez de me dire que nous sommes en 1898, c'est-à-dire dix-neuf siècles après la naissance du Christ. En général, un intervalle de dix-neuf siècles sépare les êtres les uns des autres. »

Elle n'a jamais compris ce que je voulais dire. Elle finissait par me renvoyer en me disant : « Vous m'embrouillez avec vos dates. » Mais oui, je l'embrouille parce que j'applique à ces récits un critérium, une méthode qui n'est pas la sienne. Elle a dit : « Nous sommes en 1898 » comme elle aurait dit n'importe quoi. Pour elle, c'est un signe qui caractérise ce qu'on appelle le présent, et, suivant une règle que nous avons étudiée, elle transporte le présent au moment de son récit, elle crée un présent fictif. Mais nous autres, nous savons très bien que le présent créé dans l'histoire est fictif et nous le rattachons par un lien. Nous pouvons bien employer le verbe au temps présent en disant : « Jésus-Christ naît, les anges l'appellent, etc. » Nous employons le présent, mais en rattachant ce présent fictif au présent réel et en distinguant l'un de l'autre. Elle ne le fait plus ; pour elle, tout est sur le même plan, tout est crû de la même manière.

Il y a donc une période dans l'évolution de la mémoire où le passé et l'avenir ont la même réalité que le présent. C'est la période glorieuse, c'est la période où le temps était devenu un être. C'est là qu'il devient le Temps, qu'il devient Chronos, qu'il est un personnage. Il est personnifié, transformé en un être réel et il devient absolument vrai, comme tous les autres êtres, de la même manière.

Mais cette conception élémentaire peut-elle durer indéfiniment ? Est-ce qu'elle ne se heurte pas à toutes sortes de dif-

ficultés dans notre action présente ? Est-ce que vraiment les morts continuent à vivre autour de nous de la même manière que les vivants ? Evidemment non. Ils vivent dans nos récits, ils ne vivent pas de la vie extérieure ; ils déterminent des paroles, ils ne déterminent pas des mouvements des membres ou des actions. C'est une promesse incomplète dans laquelle la seconde partie, l'exécution, n'arrive jamais et cette déception perpétuelle nous embarrasse, surtout lorsque nous vivons en société. Un individu isolé peut bien se faire des illusions sur la persistance du passé. Cette jeune fille que je viens de décrire peut bien, lorsqu'elle est toute seule, rêver que la mort de sa mère est encore un événement présent, mais tous ceux qui l'entourent ne veulent pas entendre cela ; ils ne parlent pas de la même manière et lui disent : « Mais il n'y a pas de cadavre sur le lit. » Tout le monde la contredit, on l'appelle malade, folle. Les autres personnes s'y opposent et nous ne pouvons pas faire vivre le passé, l'avenir, comme nous voulons, à cause de la société, parce qu'il faut que la croyance soit la même chez tous pour que nous puissions parler, nous faire des promesses réciproques.

Je ne serais pas étonné qu'il y ait eu une seconde période, que nous voyons encore un peu de temps en temps autour de nous, une période exagérée en sens inverse, dans laquelle les hommes ont été amenés à dire : « Le passé n'existe pas. L'avenir n'existe pas. C'est de l'irréel. C'est absolument supprimé. » Et nous voyons cela réapparaître dans beaucoup de maladies mentales : les différentes périodes se brouillent et sont toutes sans valeur.

Reprennez à ce propos d'autres ouvrages, notamment le livre très intéressant, surtout au point de vue philosophique, de Blondel : *La Conscience morbide* (1914). Au commencement (p. 45 et surtout p. 216) il nous décrit des malades très curieux qui ont une conception du temps très différente de la nôtre. Dans le temps que décrivent ces malades, il n'y a plus de périodes, plus de passé, plus d'avenir, plus de présent. « Le temps, disent-

ils, est un tunnel indéfiniment prolongé, un interminable souterrain qui ne présente aucune sortie, aucune issue, aucune variété. Le temps s'étend indéfiniment, on ne sait pas comment on peut en sortir. Tout est pareil et au fond, rien de tout cela n'existe. Le temps est une perpétuelle illusion.

Ces malades sont expliqués par M. Blondel d'une manière assez curieuse. Il leur applique la théorie de Durkheim sur le caractère social de toutes les idées humaines et il prétend que ces malades ont perdu le caractère social du temps. Ils ne divisent plus le temps par des cérémonies religieuses, par des époques, par des dates connues comme nous le faisons d'ordinaire. C'est assez vrai si l'on veut, mais pourquoi font-ils cela ? C'est parce qu'ils n'ont plus de croyances particulières relatives au temps ; ils n'appliquent plus aux différentes périodes du temps les croyances que nous appliquons d'ordinaire. Pour eux, le temps n'est plus un être ; ce n'est pas un être diversifié ayant des périodes différentes ; ce n'est pas un Dieu comme Chronos qui fait des actions à un moment et qui en fait d'autres à un autre moment. Le temps n'est plus que le récit indéfini, il a perdu toute la réalité.

Entre ces deux extrêmes, il faut pourtant s'arrêter à un point intermédiaire. Les hommes ne peuvent pas osciller perpétuellement en disant : « Le temps passé est une réalité et un être comme le présent », ou bien « le temps passé n'est rien du tout ». Il y a un progrès nécessaire ; c'est un progrès de précision, de distinction, comme nous en avons toujours et dans toute l'évolution de l'humanité.

Il faut distinguer les époques les unes des autres. C'est ainsi qu'intervient cette seconde forme de croyance, la croyance réfléchie. Elle tient compte des paroles des autres, des sentiments que nous avons eus à différentes époques de la vie, d'une foule de choses différentes, et par conséquent, elle devient variée. Au lieu de la croyance brutale que nous avons au commence-

ment, toujours la même, nous avons des croyances infiniment diverses.

C'est très difficile à comprendre. En réalité, les doctrines religieuses ont raison : on croit ou on ne croit pas ; un être existe ou il n'existe pas ; c'est réel ou c'est irréel. C'est très logique, mais ce n'est pas pratique. Dans la pratique de la vie, nous sommes obligés de croire plus ou moins, de croire d'une manière ou d'une autre et, ce qui est étrange, nous sommes obligés d'admettre des êtres de différents degrés ; nous admettons des réalités plus ou moins fortes, plus fortes les unes que les autres et par exemple, aujourd'hui, nous disons sans le comprendre : Le présent existe d'une manière très forte, mais il existe tout de même. Le passé, c'est très embarrassant ; nous n'insistons pas. Direz-vous : « Le passé existe ? » Oui, mais d'une manière encore moins forte que pour l'avenir. C'est une existence atténuée. Je ne comprends pas, vous non plus. Cela ne fait rien, l'humanité a une foule de choses qu'elle ne comprend pas.

Nous avons des conceptions d'existence graduée par rapport aux différentes périodes du temps. Si nous ne comprenons pas, nous pouvons du moins savoir pourquoi nous parlons comme cela et de quoi cela dépend. Qu'est-ce qui nous amène à ce langage si peu logique ? Je crois que ce sont les conditions de la vérification des promesses. Toutes les croyances sont soumises à des vérifications, sont des promesses qu'on va vérifier. Les promesses les meilleures, les plus fortes, celles qui constituent les bonnes existences, les vraies réalités, sont des promesses que l'on peut vérifier par des actes moteurs de mes bras, de mes jambes. L'existence de l'Arc de Triomphe ne présente pas de difficulté parce que je vous promets qu'il existe et vous pouvez le vérifier en y allant vous promener. C'est une question de marche et nous savons faire la marche par des procédés différents. Il n'y a donc pas d'hésitation.

Mais prenons une autre description, un autre récit dans lequel je vous fais également une promesse. Je vous affirme que

le printemps existe. Cela vous paraît facile à accepter. Il a une existence. Toute promesse implique acte de vérification ; donc le mot printemps implique que nous verrons de la verdure, que nous verrons des fleurs, que nous pourrons cueillir des fleurs.

Essayez donc maintenant d'aller vérifier, promenez-vous dans Paris et cherchez les fleurs des marronniers. Vous ne les trouverez pas, vous direz : « Ce monsieur se moque de moi. Comment peut-il dire que le printemps existe puisque ce n'est pas vérifiable comme l'Arc de Triomphe. » Vous viendrez vous plaindre, je vous dirai : « Vous avez tort. Il y a un acte à faire pour vérifier ma promesse ; vous ne l'avez pas fait, vous n'avez fait que des marches, des promenades dans Paris pour chercher des marronniers en fleurs ; ce n'est pas cela qu'il fallait faire. Il faut faire un acte très curieux. Nous y avons insisté dès les premières leçons : c'est l'acte d'attendre. Attendez tranquillement le mois d'avril et le mois de mai. Ce n'est pas une promenade, c'est un autre acte : l'acte de l'attente. Si vous attendez cette époque, vous verrez que j'ai raison. »

Nous avons donc une deuxième catégorie d'existences, les existences qui se vérifient par des actes d'attente, ce qui n'est pas identique à l'acte de marche, à l'acte moteur. Comme, par définition, l'existence et la réalité étaient surtout caractérisées par l'acte moteur, vous commencez déjà à être ennuyés et vous dites : « Singulière existence qui ne se vérifie que par l'attente. » Mais vous n'êtes pas au bout de vos misères. Il y a d'autres choses qui ne peuvent même pas se vérifier par un acte d'attente. Je vous dirai par exemple qu'un congrès a eu lieu en Hollande dans la jolie ville de Groningue, et vous me demanderez : « Est-ce que vous le croyez ? »

— Oui, je le crois, cela est réel, cela a une existence.

— Eh bien, me direz-vous, nous allons vérifier, nous irons à Groningue. C'est un peu plus loin que l'Arc de Triomphe, mais ce n'est pas impossible.

Je vous ai raconté que l'Université était merveilleuse-

ment décorée avec des dahlias magnifiques répandus par milliers. Vous demanderez à entrer et vous ne les verrez pas. Vous direz : « Voilà une promesse, une existence qui ne se vérifie pas ». Nouvelle difficulté. Vous viendrez vous plaindre à moi. Je pourrais vous dire : « Utilisez l'acte d'attente, restez dans votre chambre, attendez patiemment ». Mais attendre quoi ? Est-ce que ce congrès avec les dahlias va recommencer ? Mais non, vous pouvez attendre longtemps, des mois, des années, il ne recommencera pas, et alors, là encore, l'embarras vient. Voilà une promesse et une existence non vérifiées et non vérifiables, et vous me direz : « Cela n'existe pas ».

Cependant je me défendrai et je vous dirai : « Si cela n'existait pas, je pourrais raconter sur le Congrès de Groningue tout ce que je veux, n'importe quoi, sans aucune difficulté, et vous n'avez qu'à essayer. Je m'en vais vous dire que ce Congrès a été très gai et qu'il s'est terminé par un bal masqué où toutes les dames sont venues avec des perruques vertes et bleues. Si je vous raconte cela, il y a dans la salle des personnes qui vont protester avec indignation : « C'est ridicule, c'est absurde, ce n'est pas réel. » Je ne peux donc pas raconter ce que je veux. C'est que je suis tenu par quelque chose, c'est que le passé n'est pas à ma disposition. Ce qui n'est pas à ma disposition, c'est ce qui existe. Alors le passé existe, il faut donc qu'il existe d'une manière quelconque.

La vérification va se faire ici par une troisième sorte d'action bien plus fragile, bien moins commode ; elle va se faire par des manières de parler. Le récit n'est qu'une parole, c'est vrai, mais la parole peut varier ; on peut faire des paroles d'une manière différente, et il y a en particulier des paroles que nous avons appelées autrefois des paroles consistantes. Pour faire le récit du Congrès de Groningue, je suis obligé de parler toujours de la même manière ; je ne peux pas raconter un jour une histoire et le lendemain une autre, je suis obligé d'être fidèle dans mon récit, de faire attention à l'opinion des autres membres

du Congrès parce que, si je dis des bêtises, ils vont me contredire et, ce qui est encore plus ennuyeux, il y a des comptes-rendus publiés. Ce sont des paroles de témoins, d'autres individus qui ont été là. Je suis obligé de tenir compte des paroles de ces témoins et par conséquent des documents publiés. En un mot, je suis obligé de donner à ma parole une certaine consistance et de la mettre d'accord avec les paroles des autres.

C'est là une manière de vérifier. Il est vrai qu'elle est bien mauvaise. C'est déplorable de ne pouvoir jamais transformer les billets de banque en or véritable. C'est bien fâcheux de ne jamais transformer les récits en actions, car l'action, c'est l'or, et le récit, c'est le papier monnaie.

Quand il s'agit du passé, eh bien, vous êtes réduits au papier monnaie, il n'y a pas moyen de le transformer en or ; vous êtes tout au plus capables de garantir plus ou moins votre papier monnaie, de lui donner un change à peu près stable. Vous ne pouvez pas faire mieux, il faut vous en contenter ; mais c'est tout de même une forme d'existence.

Cela vous montre donc quelque chose de curieux, c'est que les notions que nous avons sur l'existence sont graduées. On existe plus ou moins. Il y a des choses qui existent faiblement, ce sont les choses que nous pouvons vérifier par l'attente. Il y a des choses qui existent très faiblement, ce sont les choses que nous pouvons vérifier par la consistance du langage et non par autre chose.

Immédiatement, nous sommes obligés de tirer une conclusion et nous distinguerons différentes catégories de réalités. Le présent nous satisfait ; il est vrai qu'il est ennuyeux parce qu'il est changeant, mais enfin, au moment où il existe, nous dirons qu'il est bien réel, qu'il a le maximum de réalité.

L'avenir, eh bien, c'est déjà assez satisfaisant, parce que nous pouvons l'atteindre par l'acte de l'attente. Nous pouvons rester tranquille, il viendra. Nous l'attendons ; nous nous faisons cette idée de l'avenir. Quant au passé, il existe un peu parce

que nous ne sommes pas libres de dire n'importe quoi, parce qu'il y a un consensus entre les hommes, parce que les hommes lui créent une certaine existence par leurs vérifications et discussions, mais c'est une bien petite existence. Nous arrivons donc à cette conception : le temps se divise en périodes qui ont des degrés différents d'existence et de croyance.

Mais il y a plus que cela encore et bien plus embarrassant. Parmi nos récits, il y en a encore d'autres qui ne sont pas seulement des récits d'avenir, des récits de présent et des récits de passé. Perrault, dans ses contes, nous rapporte des histoires sur la Belle au bois dormant. Qu'est-ce que cette histoire ? C'est un récit. Tout récit doit avoir un certain genre d'existence, vérifiable par le mouvement, vérifiable par l'attente, par le consensus des hommes. Mais qui ferez-vous parler ? La Belle ? Vous ne pouvez la rencontrer. Promenez-vous, vous ne la trouverez pas. Vous ne pouvez pas l'attendre, vous ne pouvez même pas vous entendre sur elle. Alors voilà un récit bien plus fragile encore que tous les autres, bien plus délicat. Il y a encore cependant quelque chose. La Belle au bois dormant nous est très sympathique, elle nous procure quelques satisfactions quand nous voyons son histoire et d'avance, quand nous parlerons à un enfant ou à quelqu'un d'autre, nous lui dirons : « Je vais vous raconter l'histoire de la Belle au bois dormant et je vous avertis qu'elle vous amusera, qu'elle vous fera plaisir ».

Le sentiment est plus ou moins communicable ; c'est encore un peu de réalité, et nous appelons imagination les récits qui ne peuvent plus se vérifier que par une communauté de sentiment, que par une excitation de sentiment.

Mais on va encore plus loin. Il y a des récits comme ceux des philosophes par exemple, ces pauvres gens qui travaillent pour faire des récits qui ne servent à rien du tout ; leurs récits sont compliqués, difficiles, et ils vous avertissent : « Faites bien attention, vous allez travailler sur mon livre, il ne vous amusera même pas du tout, il ne vous procurera aucune joie, aucune

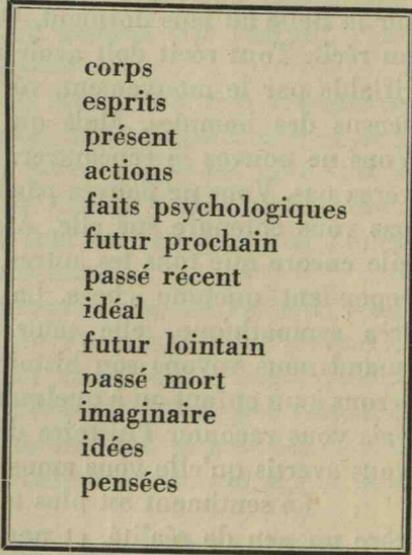
émotion ; lisez-le tout de même si vous voulez, mais je ne prends aucun engagement ni de vérification motrice, ni de vérification par l'attente, ni par le consensus des hommes (les philosophes ne s'entendent jamais). Nous appelons cela des idées : nous arrivons à des idées. Ce sont des récits encore plus fragiles qui ne se rattachent à la réalité que par des liens très ténus et hypothétiques, et qui viendront peut-être plus tard.

En exprimant des idées, nous prenons la précaution de dire : « Je ne vous demande pas d'y croire, je ne vous demande pas non plus de le nier. Faites ce que vous voudrez, c'est une idée, ce n'est rien de plus ».

Et puis, en dehors de tout cela, il y a des idées qui sont tellement légères, tellement fragiles que nous n'osons même plus les exprimer et que nous nous dispensons de les exprimer devant les autres. Ces idées tout à fait fragiles qui existent uniquement dans notre esprit et qui ne sont plus exprimables, nous les appelons tout simplement des pensées.

Ce qui fait qu'en résumé on pourrait vous dire que les existences, les réalités par rapport au récit se subdivisent en une quantité de degrés variables suivant la précision de l'intelligence. Nous pourrions énumérer les titres suivants (fig. 14) :

Pour faire la classification de la valeur des récits, nous mettrions en premier lieu les corps ; c'est la réalité la plus vérifiable, par des mouvements. Ensuite, les esprits, réalité vé-



corps
esprits
présent
actions
faits psychologiques
futur prochain
passé récent
idéal
futur lointain
passé mort
imaginaire
idées
pensées

Fig. 14

rifiable par des conduites sociales. Les esprits des autres ne sont pas vérifiables par tous les mouvements, il y a des mouvements de mes membres qui n'aboutiront à rien, mais les conduites sociales nous mettent toujours en rapport avec les esprits. Après cela, nous mettrons les évènements présents, les choses présentes et à qui nous donnons même, quoique évènements, une réalité très grande ; il est vrai qu'il s'agit d'une réalité momentanée, tandis que le corps et l'esprit sont des réalités qui sont tout le temps vérifiables. Ensuite viendront nos propres actions, puis les évènements psychologiques, nos douleurs, nos sentiments, nos joies et nos tristesses. Nous mettrons après, quelque chose de déjà moins réel : le futur prochain, l'avenir immédiat, ce que l'on se borne à attendre, ce qu'aucune action ne permet de rendre réel. Puis viendra le passé récent, ensuite l'idéal, vérifiable encore par des attentes et des espoirs, puis le futur lointain, qui devient un récit uniquement verbal, qu'on n'attend plus comme le futur prochain, le passé lointain ou le passé mort, l'imaginaire, l'idée, la pensée.

Voilà les subdivisions, les classifications que l'humanité a été amenée à faire quand elle a essayé de donner de la réalité à ses récits. Ces subdivisions sont très compliquées, elles sont difficiles à mettre en pratique et vous ne serez pas surpris que les pauvres hommes se trompent très souvent quand il s'agit de placer un récit dans telle ou telle catégorie.

Dans la prochaine leçon, nous étudierons la valeur des récits, et les délires de mémoire qui en résultent.

16 Février 1928.

**XIX. Les appréciations
des récits et les délires
de mémoire. _____**

Mesdames,

Messieurs,

AUJOURD'HUI encore, nous allons prendre une observation clinique comme point de départ. Cette observation nous servira à poser le problème, ou même, c'est le malade lui-même qui nous posera la question, que nous cherchons à résoudre.

Il y a longtemps — car j'ai publié l'observation en 1898, dans *Névroses et Idées fixes* (2^e volume, p. 167) — on avait amené à l'hôpital un pauvre jeune homme de vingt-huit ans, qui racontait des histoires assez bizarres. Ce garçon était fils d'une pauvre famille de paysans qui l'élevait avec peine et qui s'épuisait pour lui payer quelque instruction. Jusqu'alors il n'avait pas bien réussi car, à vingt-huit ans, il était simplement maître d'études à Paris dans une pauvre institution libre où il était très mal nourri et où on lui payait de temps en temps quelques sous.

Malgré cette situation fâcheuse, ce jeune homme était très heureux car il se berçait d'une foule de rêves et d'ambitions chimériques. Il était extrêmement bavard et racontait à qui voulait l'entendre son histoire arrangée à sa façon. Cette histoire était la suivante.

Dans une ville voisine du village où étaient ses parents présumés, il y avait autrefois une très belle dame qui était mariée avec un très riche commerçant et qui n'avait pas d'enfant. Cette dame a eu des sentiments tendres pour un banquier voisin qui était également immensément riche. De ces amours est né un garçon qui était lui, seulement cette naissance n'a pas pu être avouée, la mère a dissimulé la grossesse et la naissance et elle a placé l'enfant chez de pauvres paysans d'un village voisin.

Là, elle s'intéressait à son éducation, elle venait le voir très souvent, elle lui racontait toute sa vie, tous ses sentiments et ses doléances, elle lui expliquait tout sur son mari et son amant, elle lui expliquait la fortune de l'un et de l'autre, leurs différents placements et l'espoir qu'elle avait qu'il en jouirait un jour.

En même temps, cette dame, qui me paraissait décidément avoir des sentiments un peu légers, continuait les relations avec le riche banquier et elle eut un second enfant, cette fois une fille. Ce second enfant fut également dissimulé et placé dans un autre village voisin de là. La dame s'intéressait aux deux enfants et venait voir son fils en lui rappelant qu'il avait une sœur élevée à côté, qu'il devait s'intéresser à elle et s'occuper de son avenir. La fillette, de son côté, s'en occupait elle-même et peut-être un peu mieux : elle s'échappa du village où elle était placée, arriva à Paris, réussit à entrer au Conservatoire et elle était devenue une des actrices les plus célèbres de Paris.

Le temps marcha. Le mari mourut, le banquier mourut également. La dame hérita des deux, ce qui lui faisait une fortune colossale. Enfin, elle mourut à son tour.

Depuis ce moment, notre jeune homme était préoccupé d'un double problème, très intéressant et important, qui justifiait son attention et son travail. Ce double problème, c'était tout d'abord de reconquérir sa fortune : Puisque sa mère véritable avait fait de tels héritages et qu'elle avait toujours manifesté l'intention de lui donner cet argent, puisque sa mère lui avait donné tous les détails au point de vue légal, au point de vue des notaires et au point de vue des placements, il était tout naturel qu'il recueillît cette fortune, et d'ailleurs, la situation qu'il avait rendait ce désir légitime.

D'autre part, il désirait une autre chose également juste, c'était de retrouver sa sœur pour lui donner peut-être une partie de l'argent, pour s'intéresser à sa situation et pour se faire une famille. Comme il savait que sa sœur était une très grande actrice à Paris et qu'il connaissait son nom, il avait écrit à cette dame une foule de lettres pour lui demander de nombreux renseignements.

Lassée par cette correspondance, l'actrice en question avait fini par consentir à une rapide entrevue. Il avait été chez elle, et sans aucun trouble lui avait proposé de lui rendre un frère. L'actrice — ce qui est surprenant — ne fut pas très séduite par cette proposition, hésita à prendre le frère et ergota avec lui, lui démontrant par $A+B$ qu'il se trompait et que sa sœur devait être une petite actrice dans un des cafés-concerts de Montmartre. Notre jeune homme n'était pas content du tout, car il préférait avoir pour sœur la grande actrice qu'une actrice aussi inférieure, mais il persévérait dans son idée et espérait la convaincre.

Il passait son temps non pas à préparer des examens — ce qu'il aurait dû faire — mais à écrire à tous les notaires de la région, à tous les maires, pour avoir des copies d'état civil, des copies de testaments et pour retrouver sa fortune et tâcher de persuader l'actrice en renom qui ne voulait pas le croire.

Cette situation était bizarre. C'est ce qu'on appelle au-

jourd'hui un délire d'interprétation et de revendication. Il est probable que le malheureux a mal fini, mais, à l'époque où je le considérais, il était au début du délire et on pouvait plus ou moins le métamorphoser : il suffisait de le faire reposer pendant quelque temps et surtout de le nourrir mieux, de lui imposer quelques règles d'hygiène qu'il n'avait pas. Au bout de quelque temps, il avait l'esprit plus calme, il était capable de discuter et de comprendre. Alors, à ce moment, il acceptait des argumentations et même il se laissait fortement ébranler ; il finissait par reconnaître tout ce qu'on voulait, par admettre qu'il avait beaucoup rêvé, que toute son histoire n'était pas réelle et qu'il ferait bien mieux de s'occuper d'autre chose.

Mais un beau jour, il m'interpella et me demanda de lui rendre un service qu'il trouvait lui-même extrêmement simple : « Je suis maintenant rétabli et guéri, mais j'ai bien peur de retomber rapidement. Pour ne pas retomber, je voudrais une précaution. J'ai cherché dans tous les traités de psychologie le moyen de me reconnaître au milieu des imaginations et des souvenirs. Je ne l'ai pas trouvé. J'espère que vous voudrez bien m'indiquer un signe simple, toujours le même, un critérium au moyen duquel on puisse distinguer nettement, une fois pour toutes, ce qui est imagination et ce qui est souvenir. Indiquez-moi ce signe. »

Je vous avoue que je suis resté très interloqué et qu'en effet, j'ai remarqué avec lui que les traités de psychologie étaient bien pauvres sur ce point et qu'on ne lui indiquait pas le signe qu'il désirait. Je lui ai donné beaucoup de conseils. Mais j'ai eu l'occasion de réfléchir avec vous sur ce problème et c'est ce problème que nous retrouvons aujourd'hui : Faut-il distinguer les imaginations et les souvenirs et comment les distinguer?

Ce problème, qui nous paraît important et qui, à ce garçon, paraissait également très important, n'est pas connu par tout le monde. Bien des gens se figurent que ce problème n'existe pas ; je viens d'en avoir une preuve à l'instant même.

Il y a un moment, une personne me demandait le sujet de mon cours d'aujourd'hui et je lui ai indiqué la distinction des imaginations et des souvenirs, la localisation des récits dans telle ou telle classe de la réalité et de l'existence. Cette personne resta très étonnée et dit : « Quelle singulière manie de couper les cheveux en quatre ! En réalité, ce problème n'existe pas, nous savons tous très bien comment une imagination se distingue du souvenir ; nous ne nous trompons jamais sur ce point. »

Il n'est pas si facile que vous croyez de distinguer les imaginations et les souvenirs. Il y a là un problème pratique que nous résolvons dans la vie sans grande difficulté d'ordinaire, parce que nous avons certaines bonnes habitudes, un certain automatisme de l'affirmation, mais qui, au fond, repose sur une difficulté tellement grave qu'à mon avis elle n'est jamais résolue, qu'elle est toujours laissée plus ou moins dans le vague et qu'il y a une part d'arbitraire extrêmement considérable. Une foule de choses nous prouvent qu'il y a là une opération, une acquisition de l'esprit.

Une première preuve, ce sont les expériences bien vieilles maintenant, qu'on reprend un peu aujourd'hui ; je veux parler des expériences de suggestion. La suggestion consiste à faire faire des actions, à commander et à obtenir des actions. Or, reportez-vous quarante ans en arrière, regardez les descriptions de suggestion données par Bernheim autrefois ; vous verrez une catégorie très curieuse de suggestions qu'il appelle les suggestions de souvenirs, les suggestions de mémoire. Vous savez même qu'à l'époque, il y eut à l'École de Nancy un grand enthousiasme pour l'étude de la suggestion et qu'on tira du phénomène de la suggestion des conséquences médico-légales. Un professeur de Nancy, Liébault, tirait de ces suggestions de souvenirs des conséquences très importantes au point de vue de la jurisprudence.

La jurisprudence se fonde sur le témoignage et le magistrat interroge des témoins qui sont censés raconter leurs souve-

nirs, et ce sont leurs souvenirs qu'on leur demande, ce ne sont pas leurs imaginations. Le magistrat n'hésite jamais. Le langage d'un témoin se rapporte à des souvenirs, il croit cela incontestable. Or, disaient Bernheim et Liébault, on peut parfaitement suggérer des souvenirs, et des individus très sincères, qui ne mentent pas, vont affirmer sous la foi du serment, qu'ils ont assisté à certaines scènes, qu'ils ont vu certaines choses, qu'ils ont entendu certaines paroles ; ils déclareront que ce sont des souvenirs quoique, en réalité, ce soient de pures imaginations qu'on leur a suggérées.

Le fait que l'on peut suggérer des souvenirs et les faire affirmer montre que l'on fait faire au sujet une action qui joue un rôle dans cette affirmation du souvenir, dans cette croyance au souvenir.

Le même fait se rencontre perpétuellement chez les malades. Le jeune homme dont je viens de vous parler est un malheureux qui se plaint lui-même avec intelligence de faire mal une certaine action : « Je fais mal l'opération de distinction des souvenirs et des imaginations. Apprenez-moi à faire cette action », exactement comme il aurait dit : « Apprenez-moi à écrire ou à danser ». Pour lui, cette action d'affirmation du souvenir et de la distinction de l'imagination, est un acte véritable.

Autrefois on discutait peu sur ce problème car, comme la personne dont je vous parle, on le croyait très facile à résoudre. C'était l'explication donnée dans la philosophie de Cousin. Garnier soutenait qu'il y avait une perception du passé. Or, disait-il avec naïveté, on perçoit ou on se souvient ; ce sont deux opérations qui ne peuvent pas se confondre. Vous percevez cette lampe, vous ne vous souvenez pas d'elle. Quand on se souvient, c'est comme si on voyait du bleu à la place du rouge, c'est quelque chose de très distinct. Il y a une perception du souvenir et de sa date.

En général à ce moment-là, on expliquait que cette dis-

inction se fait par la force de l'image. La perception nous donne une lumière crue et brutale qui est très visible, très facile à distinguer. L'image d'une lampe que nous avons vue chez nous ne nous donne que quelque chose de faible, de vague, et cette différence d'intensité suffit à faire la distinction.

Depuis cette époque, cette argumentation a été discutée de toutes les manières ; c'est une des grandes parties de l'œuvre de Bergson d'avoir insisté sur ce point que l'intensité d'un phénomène est une chose purement apparente et variable. Il suffit de voir moins clair, il suffit de devenir à moitié aveugle pour que la lampe ait un éclairage très faible, ce qui n'empêchera pas d'en faire une lampe présente, d'en faire une perception. Il suffit que l'image soit excitée par un trouble pathologique quelconque, le plus souvent sous l'influence de l'alcool, pour devenir intense, et alors vous aurez le problème de l'hallucination visuelle ; des individus auront des images très intenses qui ne sont que des souvenirs et ne sont pas des perceptions.

Par conséquent, cette vieille interprétation est un peu tombée dans l'oubli. Elle a été ressuscitée dernièrement, on a fait quelques efforts pour cela. Je voudrais vous signaler l'article de M. Bard qui a paru dans le *Journal de Psychologie* le 15 février 1922 : « *Physiologie de la perception du temps* ». C'est très intéressant, comme toutes les spéculations qui ont été faites sur le temps et tous les essais d'interprétation. M. Bard soutient un fait qu'il appelle physiologique et j'ai bien peur que ce ne soit rempli de difficultés. Comme nous le verrons dans la prochaine leçon, il est bien difficile de se débarrasser de la philosophie et de la métaphysique. M. Bard prétend que chacun des phénomènes de notre existence porte en lui-même sa date ; il a une date d'apparition. Nous ne sentons pas de la même manière quand nous avons dix ans et quand nous avons soixante ans. Il y a une différence énorme dans le ton, dans la qualité de la sensation. Nos sensations s'altèrent, se modifient, se transforment, les sentiments avoisinants ne sont pas les mê-

mes, les sensations viscérales, auxquelles on accorde une telle importance, ne sont pas les mêmes et. par conséquent, une perception faite à l'âge de dix ans est, qualitativement, très différente d'une perception faite à l'âge de soixante ans.

Cette nuance persiste dans la mémoire et tous nos souvenirs traînent avec eux une qualité spéciale. C'est un peu la fameuse théorie du psychologue allemand Wundt, appelée théorie du signe local. Wundt soutenait autrefois que chacune de nos images visuelles qui se passent à droite ou à gauche. influe sur telle ou telle partie de la rétine, que chacune de nos sensations a une qualité spéciale suivant qu'elle s'imprime dans la rétine au centre, ou bien à la périphérie, à droite ou à gauche ; c'est ce qu'on appelait autrefois le signe local. D'après cet auteur, le signe local existe sur tout notre corps. Si je vous pince à l'extrémité de l'index, vous crierez tout de suite que vous êtes pincé à l'index. Si je vous pince au genou, vous direz que c'est au genou. « Comment pouvez-vous le dire ? répondait Wundt. C'est parce que la sensation au bout de l'index n'est pas la même que la sensation sur le genou. »

Cette théorie des signes locaux dans l'espace a fait fortune, un peu plus qu'elle ne valait d'ailleurs, et elle s'est étendue au temps. D'après M. Bard, dont je vous cite l'article, il y a des signes locaux temporels comme des signes locaux spatiaux. Par conséquent un souvenir d'avant-hier remontera à un signe local d'avant-hier, un souvenir d'il y a vingt ans remontera à un signe local d'il y a vingt ans et nous percevrons immédiatement l'un et l'autre.

L'auteur croit que son explication est très physiologique. Je crains que cela ne soit très philosophique car cette imagination des signes locaux temporels est une théorie, c'est une affirmation. En réalité, on ne nous le démontre pas, nous ne sommes pas du tout capables de dire très nettement : « Voici une sensation d'avant-hier et voici une sensation d'il y a vingt ans », et nous ne pouvons pas expliquer la différence. D'ail-

leurs, toute la pathologie proteste contre ce mot. S'il y avait de tels signes locaux, des signes indiscutables et qui se transportent au travers du temps, il n'y aurait pas d'erreurs temporelles. L'histoire du malade précédent le prouve surabondamment. Ce garçon est sincère puisqu'il demande à se corriger et à se guérir, mais il va recommencer trois jours après à nous raconter que sa mère est venue lui parler, qu'elle lui a indiqué le chiffre du coffre-fort, le numéro des titres et les endroits où on peut les trouver. Il a, dit-il, des souvenirs très exacts de l'endroit où tout cela s'est passé, du son de la voix de sa mère et il ne se trompe pas, dit-il, sur les numéros de titres. Mais comme jamais sa mère n'est venue lui parler de tout cela, qu'il ne connaît pas la dame, qu'il ne l'a jamais vue, qu'il n'a aucun souvenir, il est incontestable qu'il voit des signes locaux dans des phénomènes qui n'en sont pas.

Il y a donc là une affirmation qui est très contestable, malgré la vérité de cette différence des sensibilités et surtout des conduites au cours de l'évolution des hommes. Il n'y a pas là l'élément d'une appréciation de la mémoire. Non seulement cette opération de classification existe, mais, je dirai plus : cette opération que nous faisons sans nous en douter est extrêmement difficile. Pourquoi ? Parce qu'elle est l'occasion d'innombrables erreurs. Au lieu de répondre avec la personne dont je vous parlais : « Personne ne confond l'imagination et la mémoire ; cela va tout seul, tout le monde les distingue très bien », je vous dirai avec notre scepticisme habituel : « Au contraire, mais nous tous, nous confondons perpétuellement les différents récits les uns avec les autres ; nous les mettons à des places erronées dans le temps et dans les degrés de l'être. L'opération de la distinction dont vous parlez est une opération très difficile ».

Pour voir ces erreurs et ces difficultés, reportez-vous au tableau que nous avons fait dans la dernière leçon. Nous avons dit que les différents récits et par conséquent les différentes représentations, se répartissaient dans un certain nombre de classes

beaucoup plus nombreuses qu'on ne le croit généralement, dont nous n'indiquons que les principales. Je vous disais qu'elles se répartissent en corps, en esprits, en présent, futur prochain, en idéal, en passé récent, en futur lointain, en passé lointain ou mort, en imagination, en idée, en pensée. Ce sont là des classes caractérisées par des conduites particulières dans lesquelles nous sommes obligés de répartir toutes ces phrases qui nous viennent à l'esprit, car toutes ces phrases sont des récits que nous faisons à tort et à travers, à propos d'une foule de choses, et si nous voulons ne pas paraître absolument fous, nous sommes obligés de les mettre dans une de ces classes et de donner à notre récit une allure, une conduite particulière. Je ne dois pas parler de la même manière quand il s'agit d'une chose imaginaire et quand il s'agit d'un récit récent, d'un passé récent. Je ne dois pas parler de la même manière d'un futur lointain et d'un présent. C'est une manière de parler parmi les hommes, une manière de paraître intelligent et correct. Il y a là une distinction.

Eh bien, cette classification ne serait pas toujours exacte, et nous pouvons distinguer dans l'observation des malades et même des gens bien portants, deux groupes d'erreurs que nous appellerons la surestimation des récits, et la sous-estimation des récits.

Imaginons une flèche qui partirait du bas de notre liste et qui se dirigerait vers le haut. Il arrive que des récits qui étaient placés en bas sur la liste soient passés en haut, qu'ils soient montés. Qu'est-ce que cela signifie ?

Il faut se reporter à la distinction que nous faisons toujours ici depuis le commencement de ce cours entre l'observateur et le sujet observé. L'observateur est supposé par théorie un homme raisonnable, instruit et capable d'avoir des idées correctes. Lorsque le sujet exprime un récit, l'observateur qui écoute le récit le situe lui-même à une certaine place. Par exemple, quand notre jeune homme nous raconte ses histoires sur

sa famille, nous qui l'écoutons, nous n'hésitons pas et nous disons : « C'est du roman, c'est de l'imaginaire. Vous avez une imagination suffisamment forte et vous avez construit un joli roman. Ecrivez-le et publiez-le si vous voulez, mais c'est tout ce que vous pouvez en tirer ». Tandis que lui nous présente cette imagination comme étant un passé récent, il l'affirme comme des souvenirs et, de temps en temps, il l'affirme comme du présent, il le transforme en présent. Il donne donc à ses récits une situation particulière.

Inversement, nous avons d'autres malades qui font justement le contraire, dont nous plaçons les récits à une situation élevée, que nous considérons comme du futur prochain ou comme du présent et qui, eux, les placent en bas.

A mon avis, cette erreur dans un sens ou dans l'autre est beaucoup plus importante qu'on ne le croit ordinairement. Elle donne naissance à des délires; elle est l'origine de beaucoup de délires ambitieux ou de délires mélancoliques et si nous savons très bien pourquoi le malade localise dans un sens ou dans l'autre, nous pourrions comprendre les délires, nous pourrions comprendre l'évolution des idées que le malade exprime dans ces délires, car il y a des idées.

Je vous rappellerai à ce propos une étude déjà ancienne qui a été faite par le professeur Pick, de Prague, qui n'est pas connue suffisamment, sur le phénomène qu'il appelle la *confabulation* et ses rapports avec la localisation des souvenirs. Ce travail a été publié en Allemagne en 1906 et dans les *Archives de Psychologie* de Genève en 1906.

Nous savons ce que nous avons appelé la *fabulation*, nous l'avons étudié il y a quelques leçons. La *fabulation*, c'est la construction de souvenirs sans aucune espèce de critique et sans aucune espèce de rapport avec le présent.

M. Pick signale une variété de la *fabulation* qu'il appelle la *confabulation*. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Lorsque nous faisons un récit, nous sommes obligés par les lois de la mémoire, par ce que j'ai appelé l'observation de soi-même à laquelle nous sommes contraints, de donner à ce récit une certaine cohérence, une certaine unité. Vous savez que nous sommes obligés de tenir au courant notre observation. Je vous ai rappelé le cas d'un élève en médecine que le chef de service a chargé de prendre une observation. Cet élève qui était paresseux n'a pas suivi le malade pendant deux ou trois jours et il a laissé des blancs dans l'observation. Le chef de service le reprend et le gronde ; l'élève ne veut plus recommencer mais comme il est très paresseux, il cesse à nouveau de suivre son malade régulièrement ; seulement la seconde fois, il fait quelque chose de plus. Avant l'arrivée du chef, il se précipite sur la feuille d'observation et il remarque avec terreur qu'il y a au moins trois ou quatre journées dans lesquelles la température n'est pas notée, dans lesquelles l'état du malade n'est pas décrit et, bien vite, il griffonne n'importe quoi pour remplir les vides de l'observation. C'est là encore un trouble dans les récits dont il faut tenir compte : nous comblons les vides de l'observation.

Eh bien, observe M. Pick, cette supercherie qui est faite consciemment par l'élève dont je vous parle, le malade la fait inconsciemment toutes les fois qu'il a des lacunes dans sa mémoire. Or, toutes les erreurs dont je viens de vous parler qui consistent à mettre des souvenirs trop haut ou trop bas, ces erreurs dérangent l'histoire de la vie, elles compliquent les choses. Par exemple, notre jeune homme raconte que, lorsqu'il avait l'âge de quinze ans, sa mère venait à tel endroit, lui donnait rendez-vous, en dehors de la ferme où il était, pour lui parler d'histoires d'argent et qu'il restait absent deux ou trois jours. Il s'expose, en disant cela, à ce que son père véritable le contredise et lui fasse remarquer qu'il ne s'est pas absenté du tout : « Tu étais présent à la ferme à ce moment-là ». Alors, immédiatement, son esprit construit une histoire pour justifier le récit et la place du récit. C'est la confabulation, c'est-à-dire

la fabulation ajoutée à un récit pour le mettre en ordre. C'est l'élève qui griffonne une observaion fausse. Cela est perpétuel dans les récits de ce genre. Le malade remplit les vides de son histoire par une histoire imaginaire quelconque.

Dans le récit de ce jeune homme, il y a perpétuellement des confabulations semblables. Il a écrit à tous les maires du département. Quelques-uns, avec une complaisance naïve, lui ont répondu et lui ont envoyé la copie qu'il a d'ailleurs payée sur son maigre salaire, de certains feuillets de l'état-civil.

Je lui fais observer que ces feuillets ne justifient pas du tout son histoire, qu'ils sont en contradiction complète avec ce qu'il raconte. Immédiatement, voilà un nouveau chapitre du roman. Mais vous ne savez donc pas que le banquier en question et sa maîtresse avaient intérêt à dissimuler telle ou telle date et que, par conséquent, comme ils étaient fort riches, ils ont soudoyé un employé de la mairie et ont fait déchirer un feuillet de l'état-civil.

Ce chapitre ne figurait pas dans l'histoire précédente, il est surajouté pour les besoins de la cause. C'est une confabulation. Par conséquent l'interprétation des délires suppose connues toutes ces lois de la situation des récits, et de la nécessité de les rattacher les uns avec les autres.

Nous avons d'abord une première catégorie de faits qui sont des faits de surestimation. Ces surestimations sont extrêmement variées et ce serait toute l'aliénation qu'il faudrait étudier car ils portent sur tous les degrés.

Je vous ai renvoyé la dernière fois à un livre très intéressant que vous avez tous lu : « *La conscience morbide* », de M. Blondel (1914). Dans ce livre, il y a énormément de faits pathologiques très joliment décrits, dont l'interprétation serait peut-être un peu discutable car elle est empruntée aux thèses de Durkheim et de Bergson, mais les faits sont très bien étudiés.

M. Blondel nous démontre très bien qu'il y a des mala-

dies dans lesquelles se confondent perpétuellement le corps et l'esprit. On passe de l'un à l'autre avec une facilité étonnante. Il est des gens qui forcent la réalité et qui transforment les phénomènes spirituels en phénomènes corporels. Il y a des gens qui abaissent la réalité et qui transforment les phénomènes corporels en phénomènes spirituels.

M. Blondel nous parle surtout du langage et, sur ce point, j'aime beaucoup ce genre d'étude puisque la question de la parole et du langage domine toute la psychologie. Il montre qu'il y a des variétés infinies de langage. Il y a le langage que nous entendons quand quelqu'un nous parle directement. Il y a le langage que nous imaginons, que nous soupçonnons. Je devine ce que dit le sujet qui parle tout bas. Il y a le langage que nous prononçons nous-même, le langage que nous prononçons extérieurement, celui que nous prononçons intérieurement, le langage qui remplit notre pensée. Il y a toute espèce de formes intermédiaires et, comme le montre M. Blondel, les malades se trompent perpétuellement sur la place du langage dont ils parlent. En réalité, ce sont eux qui ont parlé et ils disent que ce sont les autres ; ils attribuent aux autres, ils objectivent, ils réalisent extérieurement leur propre langage. Ou bien, ils ont imaginé le langage et ils croient l'avoir dit eux-mêmes. Il y a un changement perpétuel dans cette classe et dans cette valeur des langages, comme des récits.

Cela d'ailleurs ne nous surprend pas. Qu'est-ce que le langage des autres ? Le langage des autres n'est pas différent du nôtre. Ce sont des récits que l'on me fait au lieu d'être des récits que je fais. Les récits que l'on me fait doivent être placés dans toutes ces divisions : présent, passé récent, passé lointain, futur, etc. Nous devons les catégoriser exactement comme nos propres récits et, sur ce point, les illusions portent sur les récits des autres comme sur les nôtres.

Ces erreurs de surestimation sont plus ou moins considérables suivant que l'on franchit plus d'espace dans le tableau

dont je vous parle. Il y a des erreurs pas très grandes et que tout le monde présente; ce sont les erreurs qui consistent à passer du futur lointain au futur prochain, erreurs d'espérance; une chose est en effet un futur mais un futur lointain et, si nous sommes bien disposés, si nous avons le caractère heureux, nous rapprocherons ce futur lointain et nous le mettrons prochain. Ce n'est pas toujours très mauvais, c'est quelquefois utile pour nous encourager et nous faire travailler, mais c'est très souvent une erreur.

Prenons par exemple les illusions de fortune du commerçant qui commence à travailler. Il se représente qu'il va gagner énormément d'argent. Si vous lui demandez : « Quand aurez-vous cette fortune ? » Il vous répondra modestement : « Il me faudra bien six mois ». Peut-être faudra-t-il quarante ans.

A propos de cette localisation, de cette erreur entre le futur lointain et le futur prochain, nous trouvons tout de suite une petite difficulté psychologique que je veux vous signaler. Il y a quelques années, nous faisons ici un cours, non pas sur la mémoire, mais sur la croyance. Un des auditeurs, avec beaucoup d'amabilité et en même temps de compétence m'a envoyé une lettre très intéressante et très curieuse sur cette place que je donnais au réel. Il m'a fait une objection que je trouve en somme assez juste.

« Quand vous parlez des troubles pathologiques, vous signalez assez facilement le passage du futur lointain au futur prochain et vous pouvez signaler également le passage du passé mort au passé présent, vous aurez des exemples innombrables de ces deux choses. Mais faites bien attention que, dans votre tableau, il y a entre le futur lointain et le futur prochain des intervalles, des termes intermédiaires, et vous avez mis le passé récent entre le futur lointain et le futur prochain. Par conséquent, votre commerçant qui a un peu trop d'ambition et qui place sa fortune trop tôt dans le futur prochain quand elle est lointaine, devrait en réalité, au début de son illusion, avoir une

autre erreur : dès qu'il commence à se tromper, il devrait parler de passé récent et non pas de futur prochain. En un mot, vous placez l'idéal et le passé récent entre les deux futurs, et et il me semble plus sage et plus conforme à l'observation, de mettre les futurs ensemble, le futur prochain et le futur lointain l'un près de l'autre, et le passé récent et le passé lointain également l'un près de l'autre. »

Cette objection m'a beaucoup intéressé. Je crois d'ailleurs qu'à bien des points de vue, elle est juste et, si vous voulez, vous pourrez changer le tableau dans ce sens : réunir les futurs ensemble, réunir les passés.

Pourquoi est-ce que je maintiens cette classification ? C'est en nous plaçant au point de vue du nombre des sentiments qui accompagnent les récits.

Le passé récent, le passé qui est arrivé ce matin ou qui est arrivé la veille est encore gonflé de ces récits. Quand nous avons perdu une personne chère, cette mort est encore imprégnée des sentiments violents, importants, plus importants que ceux qui accompagnent le futur lointain. La mort d'une personne qui est arrivée hier est plus impressionnante pour moi qu'un futur qui arrivera dans dix ans. Le futur lointain est plus loin que le passé récent. C'est parce qu'il y a mille autres influences qui se combinent. Le passé et le futur sont déjà distingués dans notre esprit par d'autres opérations que la croyance. Nous avons construit le passé et le futur par des opérations de langage que nous avons étudiées dans les précédentes leçons, en particulier les opérations de l'avant et de l'après. Nous savons qu'il faut raconter telle histoire avant telle autre ou après telle autre.

Cette classification du passé et du futur est déjà faite et, pour la détruire, pour démolir ce qui est futur et ce qui est passé, pour confondre les uns avec les autres, il faudrait un trouble un peu plus considérable. Donc, il s'agit-là de troubles légers qui n'atteignent pas encore la construction de l'histoire

et qui ne démolissent pas ce que nous appelons futur et ce que nous appelons passé.

Mais il y a bien d'autres troubles dans la surestimation des récits. Nous avons aussi le trouble du passé. Le passé qui devrait être lointain est présenté comme récent. Cela arrive perpétuellement. C'est tout le groupe des obsessions, c'est tout le groupe des phénomènes d'accrochage de la pensée.

Je vous ai décrit il y a quelques leçons une jeune fille en larmes, désolée, parce que, disait-elle, sa mère était morte. Nous pensions, nous, témoins, que la mère était morte la veille et la jeune fille, au milieu de ses sanglots, nous disait : « Elle est morte il y a seize ans ». Alors nous ne comprenons plus parce qu'elle se conduit pour une mort ancienne comme une personne se conduirait pour une mort récente. Une foule de phénomènes anciens restent ainsi beaucoup trop récents. Voilà une illusion constante.

Il y en a une autre sur laquelle je voudrais vous dire quelques mots parce qu'elle est beaucoup plus importante.

La catégorie la plus grave de ces groupements des récits, c'est la catégorie du présent. Le présent pour nous paraît une chose si grave qu'on ne confond pas le présent.

Hélas ! Il y a bien des surestimations qui amènent la confusion d'un récit ancien ou d'un récit futur avec le présent. C'est tout le chapitre si grave de l'hallucination. Vous savez combien les aliénistes ont de la peine à étudier les hallucinations. Depuis déjà plus de cent ans, on discute sur ce phénomène et on ne le comprend pas toujours très bien.

Je crains que ce phénomène ne soit extrêmement complexe et qu'on ne l'étudie d'une manière trop brutale. L'hallucination est rapprochée de ce qu'on appelle les images et les perceptions. Suivant la définition d'Esquirol, l'hallucination est une perception sans cause extérieure. Laissez donc de côté toutes ces difficultés relatives à la perception. L'hallucination n'est pas un chapitre de la perception, c'est un cha-

pitre de la croyance et de la foi. La foi poussée à l'extrême, la croyance complète impliquent le présent. Croire profondément à quelque chose, en lui donnant le plus grand degré de croyance, c'est le transformer en réalité, c'est lui donner le maximum de réalité. Or, le maximum de réalité, c'est le présent. Par conséquent, transformer un récit en lui donnant le maximum de réalité, c'est en faire une aventure présente. Mais, une aventure présente, c'est ce que l'on voit, c'est ce que l'on entend, et par conséquent la croyance complète va créer l'hallucination.

L'étude de l'hallucination implique une étude approfondie de la croyance et de ce phénomène embrouillé qu'on ne soupçonne pas, qu'on appelle la présentification. L'hallucination est une présentification exagérée et fautive, qui tend à rendre présent ce qui est lointain. Vous n'avez qu'à voir l'évolution de l'hallucination et vous en aurez mille exemples.

Voilà un pauvre vieillard qui tombe en enfance. Comme il a toujours été un scrupuleux, il s'est toujours reproché une foule de choses. En particulier, il a eu autrefois l'obsession d'avoir eu des conduites sexuelles peu convenables. Il s'est reproché à lui-même d'avoir trop aimé ses deux nièces. Maintenant, qu'est-ce qu'il vient dire ? : « Je refuse de me promener dans le parc parce que, malheureusement, les arbres du parc sont habités par des individus désagréables qui me crient tout le temps aux oreilles que j'ai violé mes deux nièces. C'est un peu exagéré de me le crier tout le temps quand je me promène dans le parc ».

Vous allez dire : « Il est halluciné, persécuté ». Non, il est croyant, voilà tout. C'est un individu qui, maintenant, croit à ses obsessions, il y croit fortement et alors, elles deviennent des réalités présentes.

Vous aurez donc ainsi de perpétuelles erreurs sur la sur-estimation des récits. Vous aurez également des sous-estimations des récits et les gens vont descendre dans la série des phénomènes ; le passé récent va devenir un passé lointain.

Vous vous souvenez de cette femme qui est veuve et qui est gémissante parce que, dit-elle, elle n'a plus aucun sentiment pour son mari qui est mort : « Mon mari est mort il y a trois mois, et je me comporte comme une veuve dont le mari est mort il y a vingt-cinq ans. Il me semble qu'il est mort il y a vingt-cinq ans ; j'en fais un passé lointain, mort, tandis que je devrais en faire un passé récent. »

Vous connaissez ces individus découragés du travail qui disent : « Je me présente à un examen, je passerai au mois d'août, mais en réalité je ne serai reçu qu'au mois d'août dans trois ans ; cela recule indéfiniment, je n'ai pas l'espoir de réussir bientôt. » Ils reculent le futur prochain.

Le plus bel exemple, nous le connaissons, c'est le recul du présent lui-même. Tandis qu'il y a des gens qui rendent présents des récits qui devraient être futurs ou passés, il y a des gens qui suppriment le présent et qui transforment le présent en passé. C'est l'illusion du déjà vu, l'illusion de prophétie, de description ; toujours le présent recule, il se transforme indéfiniment.

Ces illusions sont-elles uniquement pathogéniques ? Est-ce que nous n'avons rien de pareil ?

D'abord, je prétends que nous les avons toutes et que nous avons des dispositions à tout cela. Mais il y a mieux que cela ; il y a certaines idées que nous croyons correctes et qui impliquent précisément des illusions de mémoire. Nous avons étudié différentes variétés des idées sur le temps et sur le passé. En voici encore une que nous ajoutons incidemment pour arriver peut-être à une description complète.

Nous avons décrit, il y a quelques leçons, les phénomènes appelés simultanés. Je voudrais faire allusion maintenant aux souvenirs que nous appelons périodiques, aux éléments périodiques. Dans la dernière leçon, je prenais l'exemple du printemps pour vous donner un exemple d'un phénomène auquel nous croyons mais que nous ne pouvons pas atteindre par

la marche. Je vous disais : « Je crois à l'existence de l'Arc de Triomphe et je peux le vérifier en y allant. Ce n'est pas très facile quant au printemps. C'est un phénomène auquel nous croyons mais auquel nous ne pouvons pas aller par la marche. J'ai beau marcher n'importe où aujourd'hui, je ne trouverai pas le printemps. Pour cela, il faut faire une action d'un genre particulier, il faut attendre ». Mais peut-être l'auditeur, s'il avait été moins modeste, aurait protesté et aurait dit : « Vous prenez un exemple qui est faux, car, pour moi, le printemps n'est pas représenté par l'attente. Je n'attends pas le printemps. Le printemps, pour moi, est représenté par le souvenir. Le printemps a existé l'année dernière, il a existé complètement. Tout ce que vous m'avez raconté sur la verdure des arbres et des fleurs a existé. Je ne l'atteindrai pas par l'attente mais par le récit conforme à l'opinion des autres. En un mot, j'ai présenté le printemps comme futur et il y a des personnes qui auraient pu me le présenter comme passé.

Eh bien, nous avons raison tous les deux. C'est parce qu'il y a des phénomènes que nous pouvons placer indifféremment dans le passé ou dans l'avenir — vous les connaissez déjà à propos des phénomènes simultanés. Les phénomènes simultanés sont des phénomènes que nous ne pouvons catégoriser ni dans l'avenir ni dans le passé par rapport à un événement donné comme présent. Quand il s'agit de phénomènes simultanés, nous nous tirons d'affaire avec une solution bâtarde, nous les mettons tous dans le présent et nous expliquons les choses par l'étendue de l'espace, nous disons : « Ce sont des phénomènes simultanés. » Mais il y a une seconde solution. Quand un événement ne nous paraît ni futur ni passé, nous pouvons dire hardiment : « Il est à la fois futur et passé », et nous dirons : « Le printemps a existé et il existera », et les événements se répètent.

Il y a une période dans l'histoire dans laquelle la périodicité admettait l'identité des événements. Les cérémonies religieuses répétaient les mêmes phénomènes, les mêmes naissances,

les mêmes morts, les mêmes bénédictions. C'était identique et les peuples anciens que décrivent en particulier Lévy-Brulh et Mauss ont, pour la périodicité, des idées d'identité. Peu à peu nous les changerons d'ailleurs et nous aurons nos solutions, mais vous voyez que l'idée de périodicité est déjà très proche de toutes ces confusions entre les dates et les catégories de souvenirs.

Avec ces images, avec ces exemples résumés rapidement, car nous sommes trop pressés, peut-être aurions-nous le moyen de répondre à notre malheureux garçon. Il nous demandait un critérium pour distinguer la mémoire et l'imagination. Qu'est-ce que vous lui diriez aujourd'hui ?

Tout d'abord, vous feriez une réponse un peu triste. Vous lui diriez : « Ce que vous demandez là n'existe pas. Le critérium précis, exact, avec lequel on ne se trompe jamais, le critérium pour séparer l'imagination et guider le souvenir n'existe pas chez les pauvres hommes. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit du temps, ce temps qui est le mystère du monde, qui est l'inconnu encore mal touché par la science, le temps présent que nous ne pouvons pas franchir. Le critérium de la croyance existe, c'est le contact, c'est l'action réelle. Nous avons un critérium pour l'existence de l'Arc de Triomphe parce que nous pouvons y aller. C'est la marche, c'est le mouvement des membres. Malheureusement, nous ne pouvons pas nous promener dans le temps. Le critérium du passé serait de me transporter à l'époque et de voir si l'événement existe ou s'il n'existe pas. Je ne le peux pas. Donc il n'y a pas de critérium. Quand il n'y a pas de preuve, on remplace la bonne preuve par une quantité de mauvaises ; il y a des succédanés de la preuve, il y a des moyens indirects, des tâtonnements par lesquels on arrive à remplacer la preuve qui n'existe pas. Il y a un ensemble de faits dont nous sommes obligés de tenir compte. Les plus importants sont l'activité que nous mêlons à un récit. Il y a des récits inactifs qui ne s'accompagnent d'aucun effort et des récits actifs qui s'accom-

pagent d'efforts. Nous travaillons plus par rapport à certains récits que par rapport à certains autres. Les récits actifs nous paraissent des récits futurs. Les récits très actifs mêlés à la consommation de l'action nous paraissent des récits présents. Les récits inactifs nous paraissent des récits passés, et quand ils sont tout à fait inactifs, c'est le temps avant l'histoire, c'est préhistorique ; cela ne nous intéresse plus, c'est là un signe.

Dans les récits que nous faisons, il y a plus ou moins de cohérence, d'association des idées. Quand nous parlons par exemple de batailles, d'éclatements d'obus, d'incendie, nous sommes nécessairement amenés à parler d'ennemis, de bataille avec tel ou tel régiment, de telle date de bataille, et cette date de bataille nous rappelle la guerre, les années 1914 à 1918. La date est donnée par le contexte même du récit et nous sommes obligés d'en tenir compte.

Une chose encore importante, c'est la liberté du récit. Je ne puis pas faire un récit passé comme je veux. Quand je déränge l'ordre du récit, il y a des souvenirs, des associations d'idées et surtout des contradictions venant de vous qui m'arrêteront ; je suis obligé de conserver un certain ordre. Quand je parle d'imagination, quand je vous raconte un beau roman sur une fée en robe de perles, je puis raconter ce que je veux. C'est l'ancienne remarque de Kant. Il disait autrefois : « Quand j'imagine une maison, je peux me représenter le toit en bas et les caves en l'air. Quand je me souviens d'une maison, elle a toujours les caves en bas et les toits en l'air. »

Vous voyez donc qu'il y a une foule de petits signes et, suivant le degré de notre activité, nous pouvons distinguer telle ou telle catégorie.

Mais tout cela ne suffit pas. Tous ces petits signes demandent à être appréciés, jugés avec réflexion. L'attribution de telle ou telle date au passé est une affaire de jugement, de bon sens. Il faut tenir compte de quoi ? Non pas de votre propre sentiment, mais de l'opinion des autres. Ce sont les autres pour

lesquels le récit est fait. La mémoire est une fonction sociale. Il faut que les autres vous approuvent, qu'ils parlent de même, il faut vous mettre d'accord avec eux et, quand le notaire vous dit que l'acte n'existe pas, vous n'allez pas inventer une histoire pour dire qu'il existe.

Il en résulte que la mémoire, ayant toujours un côté social, doit avant tout s'accorder avec les autres. C'est pourquoi la mémoire a encore subi une évolution lorsqu'elle est devenue absolument commune, rationnelle, et, dans la prochaine leçon, nous nous occuperons du temps des philosophes.

20 février 1928.

**XX. Le temps
des philosophes.**

Mesdames,

Messieurs,

QUAND nous avons annoncé, dans la dernière leçon, pour titre de celle-ci : « Le temps des philosophes », un grand nombre d'entre vous ont dû se dire qu'il s'agit d'une leçon de philosophie ou d'une leçon d'histoire de la philosophie : nous allons étudier, interpréter les opinions de quelques grands philosophes sur le temps.

Ce n'est pas tout à fait ainsi que je comprends la question et ce mot. « le temps des philosophes » ; il me semble qu'il y a souvent un malentendu sur la nature des idées philosophiques. Nous croyons toujours que les idées philosophiques sont des idées individuelles, personnelles, inventées à une époque déterminée par tel ou tel grand personnage et partagées tout au plus par quelques autres individus qu'on appelle des disciples. Le philosophe, un Descartes ou un Newton, aurait inventé certaines conceptions sur le temps, sur l'espace, et les aurait fait accepter à quelques disciples, tout simplement.

Il y a là une grande exagération et un malentendu. Les philosophes sont des hommes comme les autres, qui ne sont pas très différents des autres ; ils inventent peut-être un peu quand ils ont du génie, mais ils inventent très peu et, s'ils inventaient réellement, personne ne les comprendrait, personne ne les écouterait, ce qui fait que leurs ouvrages n'existeraient pas.

Les philosophes n'inventent pas, ils expriment, ils traduisent sous une forme particulière, plus ou moins accessible à leurs contemporains, des idées régnantes et qui sont dans l'air, qui sont déjà formées depuis bien des générations. Le travail des philosophes correspond, au point de vue psychologique, à ce que nous appelons toujours la prise de conscience. Il y a une époque où se forment certaines conduites et une époque où ces conduites sont formulées et font partie de l'ensemble des ouvrages écrits que les hommes se transmettent les uns aux autres. Mais l'invention des idées s'est faite lentement, dans toutes les civilisations antérieures ; les idées d'une époque sortent d'un stade de pensée précédent où les mêmes idées étaient exprimées autrement.

La philosophie sort évidemment des religions. Les religions elles-mêmes sortent des croyances primitives et toutes ces étapes forment des stades psychologiques qui se superposent les uns aux autres. Il y a donc dans l'esprit humain non pas quelques idées de Descartes ou de Newton, mais une étape philosophique, il y a une couche de nos idées qui se sont formées lentement et que Descartes et Newton ont simplement exprimées. A un certain point de vue, nous sommes tous philosophes ; nous le sommes énormément, sans le savoir, de même que nous sommes restés tous extrêmement religieux quoique nous prétendions être incroyants. Ce sont des illusions. Les grandes périodes de l'esprit humain ne disparaissent pas. La religion a laissé des traces dans tous les esprits. La philosophie laisse des traces

considérables qui vont être submergées par de nouvelles qui viendront après elles, et ainsi indéfiniment.

Quelle est donc cette étape que nous appelons l'étape philosophique de l'esprit ?

Nous avons remarqué que tout le développement de la pensée humaine est surtout dirigé par des besoins sociaux. La pensée humaine, sortie du langage, qui n'est que du langage, est déterminée par la société et doit s'adapter à la société. La société subit une évolution au cours des temps, elle s'étend et grandit. Les petites sociétés primitives étaient restreintes. Les gens d'un village pensaient socialement, s'aidaient en pensée pour ce village et s'entendaient avec lui. Les sociétés ont grandi, il y a eu des Etats, Etats d'abord très fermés les uns aux autres. Malgré tous les efforts des dominateurs, ces Etats se sont mélangés, on a parlé d'un pays à un autre, il y a eu du commerce, des voyages, des transitions innombrables et, par conséquent, des besoins de s'entendre, de discuter les uns avec les autres. Il s'est donc formé une pensée commune ou, si vous préférez, une manière de parler commune qui s'étendait plus loin que les frontières d'un Etat.

Les religions qui, d'abord, étaient purement des religions locales et nationales, ont eu l'ambition très belle de devenir des religions universelles et, par là, elles ont frayé la route aux idées philosophiques qui sont, en somme, une forme de religion universelle qui a réussi mieux que les autres, qui a été plus simple, plus abstraite bien entendu, et qui a satisfait ce besoin d'intelligence mutuelle, de compréhension des uns avec les autres. Peu à peu, les hommes ont adopté des manières communes, non pas précisément de penser, mais de croire, parce que l'étape précédente était l'étape de la croyance. Il est difficile de discuter avec quelqu'un qui n'admet pas les principes ; c'était l'axiome du Moyen-Age : On ne discute pas sur les principes. Mais oui : vous ne pouvez pas discuter les croyances si vous n'avez pas d'abord un point sur lequel vous vous enten-

dez tous les deux et un point d'où on peut partir. Il faut donc des principes, il faut donc dans l'esprit humain des idées qu'on ne discute pas. C'est là la nécessité même de la raison, c'est l'étape rationnelle qui consiste à remplir l'esprit d'un certain nombre — pas très considérable — d'idées adoptées dont on consent à ne plus discuter.

Le premier principe de la raison était autrefois appelé le principe d'identité, le principe de non-contradiction. On ne doit pas discuter avec un homme qui n'admet pas la non-contradiction. Par conséquent les philosophes, de l'époque de Cousin en particulier, disaient que le principe d'identité est une nécessité de la pensée, que tous les hommes ont en eux ce principe fondamental.

Dans notre jeunesse, nous avons déjà éprouvé bien des sentiments de difficulté à propos du principe d'identité. Si le principe d'identité est tellement universel, tellement nécessaire, comment se fait-il qu'il y ait tant de gens qui expriment à chaque instant des pensées contradictoires ? Cela ne les gêne pas du tout. Des malades, des névropathes, des enfants, des individus qui rêvent, des croyants de n'importe quelle secte émettent toujours des pensées contradictoires. Quand on le leur fait remarquer, ils disent : « Oh ! peut-être. Ce sont des mystères. » Mais peu importe, ils ne s'excusent même pas : ils ont des pensées contradictoires.

Le principe de non-contradiction n'est donc pas une nécessité, c'est une convention universelle, une des règles en dehors desquelles les populations ne pourraient s'entendre.

Au delà du principe de contradiction, il y a quelque chose de bien plus fondamental ; c'est le principe de conformité, déjà signalé par Garnier.

Lorsque les hommes se réunissent, n'importe comment, ils imposent tout de suite quelque chose de commun. Nous devons, pour venir ici, avoir un certain costume, une certaine attitude. Si vous ne voulez pas prendre cette attitude, allez-vous

en, ne venez pas ici. Dans un salon, dans une société, dans une église, il y a des règles de conformité auxquelles on se soumet plus ou moins facilement. Les sociétés, quelles qu'elles soient, ne veulent jamais des hérétiques ; elles cherchent toujours à les expulser. Quand la société est devenue universelle, on n'a pas voulu d'hérétiques. Si on est homme, si on prétend être raisonnable et discuter, il faut ne pas être hérétique et admettre certaines conventions générales.

Ajoutons un mot de plus. Si on n'a pas le droit d'être trop différent de son voisin, de le contredire trop brutalement sur les conventions, on n'a pas le droit non plus de se contredire soi-même. Il faut être conforme avec soi-même comme on est conforme avec les autres. Le principe de non-contradiction est donc un développement des idées générales, des religions qui n'admettent pas des hérésies trop brutales, qui permettent un certain mouvement mais dans un espace restreint.

C'est à cette époque que se sont développées des idées générales, des manières de croire relatives au temps et à l'espace. Cela était d'ailleurs absolument nécessaire, pour le temps encore plus que pour l'espace. Toute espèce de relation des hommes les uns avec les autres suppose des distances, des marches, des localisations. Vous ne pouvez pas faire du commerce si vous n'avez pas d'endroit fixe dont on puisse parler, si vous ne vous entendez pas sur la distance d'une route, sur les dates ; quand on parle de date et de temps, l'entente est nécessaire ; mais elle est très difficile.

N'oublions pas le point de départ du temps et du récit. Ce point de départ est, comme nous l'avons vu, un certain nombre de sentiments, sentiment de l'effort, sentiment de la persévérance, sentiment de la terminaison, sentiment de l'attente, sentiment de l'absence. Ce sont des sentiments très communs, très fréquents heureusement, mais très délicats. Rien n'est plus délicat que le sentiment de l'effort et de l'attente. Il y a des gens qui font des efforts très facilement et qui attendent indé-

finiment ; on a même prétendu que certains peuples ont le génie de l'attente. Il y a au contraire des individus et des peuples qui n'aiment pas attendre, qui n'aiment pas faire des efforts. Ces deux individus-là vont avoir bien de la peine à se comprendre quand ils parleront de la durée. La durée qui est fondée sur l'effort et sur l'attente va être très variable ; ils parleront de deux choses différentes.

Il est nécessaire de s'entendre sur les récits comme on s'entend sur les distances et sur les dimensions. La raison va donc peu à peu s'emparer de ce domaine. Elle va transformer les idées en élaguant certaines pensées trop personnelles qui n'existent pas chez tout le monde, en en fixant certaines autres qui peuvent être communes ; les philosophes vont venir et vont transformer en systèmes philosophiques ces bonnes habitudes qui se formaient dans la raison. Je me représente les philosophes à l'exemple d'une autre catégorie d'écrivains qui permettent de les bien comprendre ; ce sont les législateurs.

Les législateurs formulent des lois. Est-ce que vous croyez qu'ils les inventent ? Si un législateur inventait une loi, personne ne l'écouterait, personne n'y obéirait. Le législateur n'a pas inventé la propriété individuelle quand il a fait les lois qui règlent la propriété et le vol. La propriété individuelle est une conduite psychologique qui remonte très loin ; c'est une invention de l'humanité pour faire travailler les hommes en dehors de l'esclavage ; c'est une découverte sur un moyen de faire travailler, et cette découverte s'était développée depuis bien longtemps.

Le législateur ne fait que codifier ; il transforme en article du Code ce qui existait dans les mœurs. Le philosophe fait de même. Il y a donc des mœurs relatives au temps qui étaient antérieures, et qui aboutissent à des formules philosophiques, comme celle de Newton sur le temps absolu qu'il appelait « *sensorium dei* ». Cette formule de Newton n'est que l'expression

de tendances rationnelles qui s'étaient généralisées depuis très longtemps.

Comment va-t-on s'y prendre pour rendre le temps rationnel ?

Je vous ai expliqué qu'habituellement, il ne l'est pas du tout, que tout ce qui a rapport au temps n'est pas autre chose que du récit, récit susceptible de fabulation, de croyances variées, avec tous les degrés de réalité. Le temps est énormément variable. Rendre le temps rationnel, c'est une entreprise qui paraît très difficile. Il est probable qu'il y a eu des siècles d'efforts pour mettre quelque chose de raisonnable, d'universel, dans la conception du temps ; on a été forcé de recourir à un procédé banal mais inévitable, c'est le procédé de la comparaison et de l'identification.

Quand vous ne comprenez pas une chose, que faites-vous ? Vous la rapprochez d'une autre chose que vous croyez comprendre. Nous faisons perpétuellement des comparaisons, nous nous servons de symboles. On prend quelque chose d'intelligible et on confond ce quelque chose d'intelligible avec la nouvelle idée.

Or il y a dans la conduite humaine des conduites très importantes, très anciennes, que l'on comprenait ou que l'on croyait comprendre et qui avaient été d'ailleurs l'objet de beaucoup de tentatives philosophiques antérieures, qui avaient déjà été codifiées d'une manière assez claire. Ce sont les conduites relatives à l'espace. L'espace, c'est le lieu dans lequel on mettait les objets et les mouvements de nos membres. Cette idée générale avait déjà quelques avantages au point de vue de la raison. En effet, les mouvements de nos membres sont évidemment variables et chacun fait les siens ; mais malgré tout, nous ne pouvons pas empêcher que les mouvements de nos membres n'aient un caractère assez général. On a beau distinguer des populations différentes, les hommes ont toujours une tête, deux bras et deux pieds, ils sont toujours bâtis à peu près de

la même manière. Les premiers explorateurs en ont été très surpris mais ont dû constater que tous les sauvages ressemblaient beaucoup aux hommes civilisés, qu'ils avaient la même construction. Non seulement nous avons les mêmes membres, mais en somme, nous avons à peu près la même manière de nous en servir et le même degré de force. Quand il s'agit de marche sur des routes, les hommes des différents pays font à peu près le même chemin dans une journée, ils sont fatigués à peu près aux mêmes endroits et, là, ils se retrouvent avec étonnement. Ils sont partis ensemble, ils arrivent au même point. Il y a une analogie physique considérable dans les mouvements des membres, beaucoup plus que dans les sentiments. Le mouvement des membres pour marcher sur une route est toujours le même, tandis que le phénomène de l'attente, les phénomènes de l'espoir, de l'effort et de la terminaison sont bien plus variables. Si nous pouvions rapprocher les sentiments du temps, du récit, de ces promenades que nous faisons sur les routes, de ces mouvements physiques que l'on comprend assez bien, toute la théorie de la mémoire et du récit serait simplifiée.

C'est ce que les hommes ont fait inconsciemment et pendant très longtemps. Vous voyez un rapprochement perpétuel dans le langage entre ce qui est du temps et ce qui est de l'espace. Les paysans vous disent encore : « Tel village est distant de deux heures » au lieu de vous dire : « Il est distant de tant de kilomètres ». Pour eux, deux heures — ce qui est une mesure de temps — est absolument identique à une mesure d'espace. On a confondu ces deux choses parce que la première était plus claire que la seconde.

Ce n'est qu'à une époque assez récente que les psychologues ont constaté ce rapprochement déjà très vieux. Dans les ouvrages de Guyau (1839-1890), il y a une série d'observations, qui ont paru neuves à ce moment-là, sur le rapprochement du temps et de l'espace. Ensuite sont venus les ouvrages de Bergson qui ont développé bien plus encore la même con-

ception. Seulement, dans les ouvrages de Bergson, il y a une note dont nous aurons à parler, une disposition, une tonalité particulières : c'est une sorte de regret de cette assimilation du temps et de l'espace. Tandis que Guyau constate la chose en disant que cela a servi à l'humanité, qu'après tout, c'est intelligible, Bergson le déplore et il répète tout le temps que l'humanité s'égare en mêlant sans cesse le temps à l'espace, qu'il faudrait les séparer. C'est possible. Il y a dans cette idée quelque chose de vrai que nous verrons de plus en plus dans les leçons prochaines, c'est que l'assimilation du temps à l'espace n'est pas suffisante et qu'elle n'éclaire pas complètement le temps, qu'elle laisse beaucoup de points mystérieux qui, d'ailleurs, se développeront dans d'autres interprétations. Mais, de ce que l'explication n'est pas tout, il ne faut pas en conclure qu'elle est nulle, qu'elle est mauvaise. Cette explication du temps et de l'espace est un commencement. C'est le commencement de l'interprétation rationnelle, de l'universalisation du temps et, à ce point de vue, elle n'est pas sans quelque valeur.

Ce mélange du temps et de l'espace s'est fait, comme nous l'avons remarqué au début de ce cours, par l'intermédiaire des actes accompagnés d'attente. Nous n'avons pas de l'attente sans bouger, nous avons de l'attente en faisant quelque chose. C'est ce que nous avons appelé l'acte du guet, l'attente d'un objet que l'on va saisir. L'attente se mélange avec des actions, mais action implique mouvement des membres et, par cet intermédiaire, on va rapprocher le récit de l'espace.

Quand on a fait ce rapprochement du temps et de l'espace, les philosophes se sont posé des problèmes qui ne sont pas aujourd'hui très utiles, très intéressants.

Spencer autrefois se posait cette question qu'il se figurait pouvoir résoudre : des deux idées, celle du temps et celle de l'espace, laquelle est primitive, laquelle est secondaire ? Est-ce que le temps dérive de l'espace, ou est-ce que l'espace dérive du temps ? Spencer avait soutenu la première thèse, c'est-à-dire

que le temps dérive de l'espace. Il avait montré à ce propos une série d'expériences très intéressantes sur lesquelles nous aurons à revenir : les expériences des mouvements qui se font dans deux sens différents. Par exemple, si vous jouez du piano, vous pouvez commencer par le do et terminer par le si, vous pouvez aller de gauche à droite sur le piano ; quand vous avez fini la gamme, vous pouvez la remonter et vous pouvez aller depuis le si jusqu'au do, de droite à gauche. Si vous parcourez une rue, vous pouvez suivre les numéros depuis 1 jusqu'à 19, ou bien vous pouvez remonter les numéros depuis 19 jusqu'à 1. C'est une possibilité très intéressante, très grave d'ailleurs, quand il s'agit de l'espace.

Cette possibilité, d'après Spencer, donnait naissance aux idées importantes de simultanéité et de coexistence, qui étaient pour lui les idées fondamentales du présent et comme, à l'époque de Spencer, on considérait le présent comme le phénomène fondamental, la connaissance du présent permettait d'arriver à la connaissance du passé et de l'avenir.

Donc, pour Spencer, l'espace commençait par être connu et le temps était connu ensuite. Il y a peu d'auteurs qui aient eu le courage de dire le contraire. Taine cependant soutenait que c'est le temps qui est père de l'espace, que le temps engendre l'espace : les hommes, quand ils parcourent une route, apprécient leur fatigue et la durée de la route, et ce sont cette fatigue et cette durée qui deviennent le point de départ de la notion de distance.

Les deux thèses se sont affrontées pendant longtemps. Nous n'essaierons pas de choisir entre elles parce que le problème me paraît un peu futile. En réalité, il n'y a pas de point de départ. Pendant des siècles et des siècles, le temps et l'espace se sont développés isolément l'un et l'autre. Nous avons vu le récit se développer indépendamment des objets et indépendamment de la marche. Ce n'est que tardivement qu'on les a rapprochés et alors, à ce moment-là, le rapprochement est



plus ou moins difficile. Mais ils ne sortent pas l'un de l'autre ; ils se sont développés indépendamment, comme les sentiments se sont développés avec les actions elles-mêmes.

Il est facile de constater qu'il y a dans le temps un grand nombre de propriétés identiques à celles de l'espace et nous faisons une simple constatation psychologique en disant : Les hommes d'un époque particulière, de l'époque rationnelle, qui vivent encore aujourd'hui, ont des croyances communes au temps et à l'espace ; nous donnons le même genre d'existence à l'un et à l'autre. Le temps et l'espace sont, pour les hommes de l'époque rationnelle, des idées générales, des notions d'ensemble qui groupent des faits particuliers. L'espace, c'est l'idée générale qui résume les objets et les mouvements, c'est la carrière des mouvements, comme disait Spencer. Le temps, c'est l'idée générale, la notion d'ensemble qui groupe les récits. Les récits étaient différents les uns des autres. Nous avons vu l'évolution qui a systématisé le récit en histoires plus ou moins longues, avec des règles d'avant et d'après. Eh bien, toutes les histoires doivent se grouper ensemble ; il y a un ensemble des histoires, non pas seulement des histoires du passé, mais des histoires du présent, des histoires de l'avenir et des histoires de l'imagination. Toutes les histoires quelles qu'elles soient, n'importe lesquelles, rentrent dans ce cadre général qu'on appelle le temps.

Ce cadre général est sorti des notions intellectuelles élémentaires sur le contenant et le contenu. Il faut toujours en revenir à ce que nous disions sur le panier de pommes par rapport aux pommes. Une des premières découvertes de l'humanité, c'est la découverte du panier dans lequel on transporte un certain nombre d'objets particuliers, qui les contient tous, qui fait avec eux un bloc. Le panier de pommes est le type des idées générales de temps et d'espace.

Mais s'il n'y avait que cela, les choses seraient assez simples ; seulement nous voyons dans la raison une deuxième affirmation qui devient bien difficile, c'est que l'on est obligé

de transformer ce contenant qu'est le panier en quelque chose d'important que les hommes ne peuvent pas changer, en quelque chose d'immuable et d'absolu.

Or, nous savons ce que les hommes appellent quelque chose d'immuable et d'absolu ; c'est un être, c'est une réalité. Pour que l'on croit définitivement à quelque chose, pour admettre qu'il y a une idée qu'on n'a pas le droit de changer, qui est toujours la même, qui restera invariable et indépendante de nous, on en fait un être. Le temps et l'espace sont devenus à l'époque rationnelle des êtres et des êtres extérieurs. C'est l'idée fondamentale de Newton. Le temps et l'espace sont des êtres absolus qui existent aussi matériellement que la terre et le soleil. Vous ne pouvez pas changer la terre et le soleil ; vous ne pouvez pas changer l'espace et le temps ; ils existent, ils sont des réalités matérielles absolument invariables. C'est l'idée rationnelle la plus commune sur le temps et l'espace.

Si on va au fond des choses, on va être très embarrassé. En somme, le temps et l'espace sont prétendus comme étant des idées générales, des paniers dans lesquels on range des récits. Les récits n'étaient que des paroles. Le panier qui contient des paroles est-il un être bien véritable ? Est-ce que ce n'est pas aussi une espèce de récit ?

Evidemment, c'est très contradictoire, c'est très vague, mais c'est là l'idée rationnelle. L'idée rationnelle, c'est que le temps et l'espace, qui ne sont que des cadres, sont en même temps des êtres et des êtres qui existent en dehors de nous, d'une manière absolue. C'est la période du temps et de l'espace absolus.

Des qualités secondaires vont en dériver. Une des plus importantes, c'est l'unité. Dans ses ouvrages, Bergson y insiste perpétuellement et sa discussion contre Einstein repose sur cette notion : il n'y a pas deux temps différents, il n'y a qu'un seul temps, le temps psychologique, qui est toujours le même. Cette idée d'unité du temps dérive de la raison même. Qu'est-ce que nous avons voulu faire ? Nous voulons que les hommes s'enten-

dent quand ils racontent des histoires. Si vous leur permettez des temps particuliers et chacun le sien, il n'y aura pas moyen de s'entendre. Les premiers hommes ont eu des temps particuliers, innombrables ; nous y avons insisté il y a quelques leçons. Les périodes du temps avaient des caractères sentimentaux et des caractères religieux ; il y avait des périodes tristes et des périodes gaies, des périodes de résurrection et des périodes de mort. Chaque période avait sa nuance philosophique. Il n'est pas sûr que nous ayons tout à fait oublié cela. Aujourd'hui c'est lundi gras, il y a moins de monde au cours parce que bien des personnes ont considéré que ce lundi n'était pas un lundi comme les autres, qu'il avait un caractère particulier. La philosophie et la raison se sont continuellement dressées contre ces temps particuliers. On a répété aux hommes : Mais non, une période n'est pas plus gaie qu'une autre, elle n'est pas plus triste non plus ; c'est toujours le même temps ; il est le même pour vous et pour moi. Admettez un temps unique. Et alors, peu à peu, le progrès s'est fait et les calendriers sont devenus de plus en plus abstraits ; ils ne font plaisir à personne et ne font de peine à personne. Ils ont su dominer nos anniversaires personnels et le temps est devenu le même pour tous.

Continuons l'étude des qualités qui dépendent de ce caractère absolu et de ce caractère d'unité du temps. Nous allons arriver à ce problème, si longuement discuté aujourd'hui, de l'homogénéité : un temps unique, un temps commun pour tous les hommes ne peut pas avoir des périodes de qualités différentes les unes des autres. Si je vous accordais que votre temps à vous, le temps de votre vie a un caractère particulier qui n'est pas le même que le temps de ma vie à moi, nous serions perdus, il n'y aurait plus de temps unique, plus de temps rationnel. Il faut que le temps soit toujours pareil, absolument homogène, à quelque endroit qu'on le prenne, exactement comme l'espace.

Cela paraît très simple, mais, au fond, c'est beaucoup

plus grave qu'on ne pense et c'est ce qui a amené aujourd'hui toutes les difficultés de la théorie du relativisme. Si vous admettez que l'espace et le temps sont homogènes, ils deviennent par là même indépendants de ce que vous mettez dedans. Un panier est toujours un panier, que ce soit un panier blanc ou un panier rouge, quel que soit l'objet — des pommes ou des prunes — que vous mettez dedans, ce qui fait qu'au xvii^e siècle et à l'époque de Newton, le temps est indépendant de l'espace, indépendant des objets et indépendant des récits. Mais aujourd'hui, on vient dire le contraire : le temps varie avec les objets que vous mettez dedans. C'est précisément la thèse de M. Einstein: Vous ne pouvez pas supposer un temps indépendamment de l'objet.

Il y a une conséquence de l'homogénéité qui est de plus en plus embarrassante, c'est la question du temps et de l'espace vides. Vous croyez tous qu'à l'époque de Pascal et de Torricelli, à l'époque des expériences sur la pompe aspirante, on a, comme l'on dit, exorcisé le fantôme du vide. Il est bien difficile d'exorciser des fantômes ; on n'y arrive pas aussi facilement qu'on le croit, car les fantômes se transforment et ils subsistent tout de même. Quand vous avez fait le vide dont parle Pascal, vous avez supprimé l'air qui était dans le corps de pompe ; la nature, qui avait horreur du vide, l'a accepté.

Ne vous y trompez pas ; vous n'avez pas supprimé le vide, vous l'avez changé, car arrive Descartes qui vous déclare solennellement que ce vide est rempli par quelque chose qu'on appelle l'espace. L'espace a remplacé l'ancien vide. La nature a toujours horreur du vide et vous n'admettez pas un espace ou un temps vides. En un mot il n'y a pas de trou dans l'espace et dans le temps, il y a partout du temps et de l'espace et toujours le même. C'est là une des lois de la raison les plus importantes que nous admettons instinctivement, que nous ne pouvons même pas changer. Le temps n'a pas de trou ; vous pouvez dormir, vous évanouir, disparaître, le temps pendant lequel vous êtes évanoui a toujours existé ; vous n'avez pas créé un

trou dans le temps, vous avez tout au plus créé un trou dans vos récits personnels, mais non pas dans les récits des autres et non pas dans le temps. Le temps et l'espace ont sur ce point les mêmes propriétés : homogénéité, absence de trou, absence de vide.

Autre conséquence qui va encore créer toutes les difficultés possibles : si le temps est indépendant des événements et si l'espace est indépendant des objets, si nous pouvons supprimer les objets et les événements sans faire le vide du temps et de l'espace, où donc allez-vous arrêter le temps et l'espace? Les peuples anciens n'avaient pas du tout l'idée d'un temps et d'un espace infinis, et les enfants encore aujourd'hui croient naïvement que s'ils marchent droit devant eux, ils vont arriver à l'horizon et vont toucher le point où la voûte céleste s'unit à la terre, et qu'à ce moment, c'est fini. Pendant longtemps, on a cru que l'espace était fini. Mais, peu à peu, notre esprit s'est changé et, aujourd'hui, nous ne pouvons même plus imaginer cela, nous ne le comprenons pas. Quand Einstein vient nous raconter que l'espace et le temps forment une gigantesque bulle qui est entourée de quelque chose qui n'est ni l'espace ni le temps, notre esprit se révolte et nous disons : « Mais vous voulez donc mettre en dehors de l'espace et du temps un vide d'espace et de temps ? La nature a horreur du vide. » Et nous recommençons la discussion de Pascal. Du moment que le temps est homogène et qu'il n'y a pas de vide, il n'y a pas de limite ; il devient par là même infini, interminable, il ne finit jamais.

Vous voyez donc que nous avons là un ensemble de propriétés rationnelles qui ne sont pas uniquement des idées philosophiques, qui sont nos idées à nous, les idées avec lesquelles nous jugeons ce que l'on écrit, avec lesquelles nous pensons. Ce sont les caractères rationnels du temps et de l'espace.

Malgré cet effort gigantesque qui a été fait pour rationaliser le temps en le mélangeant avec l'espace, on n'est pas arrivé au succès complet et il a bien fallu, malgré le déplaisir,

constater que le temps est rebelle à cette assimilation complète et qu'il y a dans le récit des caractères, des faits qui ne sont pas les mêmes que dans l'espace. Il y a des différences.

Ces différences, au premier abord, sont peu nombreuses. Nous allons voir que c'est parce qu'on les cache et parce qu'on cherche à les supprimer. Elles existent. On remarque, par exemple, que, malgré tous les efforts, le temps nous est bien plus sensible que l'espace. Nous admettons très bien l'espace indifférent, la route qui appartient à tout le monde, mais nous avons de la peine à dire que notre journée est tout à fait indifférente. Elle est triste ou elle est gaie. Nous nous réfugions dans un temps qui est plus personnel que l'espace et qui reste plus personnel.

Puis, il y a toujours la vieille difficulté sur laquelle autrefois insistait Kant et qu'il opposait déjà à Newton, c'est que, dans l'espace, il y a plus de complications, plus de connaissances et de mouvements qu'il n'y en a dans le temps. L'espace, répète-t-on toujours, a trois dimensions. L'espace s'étend en avant et en arrière, en haut et en bas, à droite et à gauche. Le temps n'est pas aussi compliqué, il n'est pas aussi connu, il nous paraît avoir une seule dimension que nous comparons vaguement, sans oser trop insister, avec l'avant et l'arrière. Le temps s'étend uniquement en avant et en arrière, il n'a qu'une seule dimension.

Cette idée des trois dimensions, qui a toujours été très peu analysée par les philosophes, correspond en réalité à des mouvements et à des actes que nous pouvons faire ou que nous ne pouvons pas faire. Tout dans la vie et dans l'esprit se réduit à des conduites possibles ou impossibles. Il y a une certaine conduite d'une importance exceptionnelle qui remplit l'espace, qui est pour nous le fond de la civilisation ; nous l'avons appelée dernièrement d'un mot barbare mais qui est usuel, le mot « portage », « l'acte du portage ». Nous sommes capables de porter quelque chose : je prends un paquet à un endroit et je

le porte à un autre. C'est l'acte philosophique par excellence, c'est le commencement des actes de l'homme par lesquels nous transformons le monde ; c'est le point de départ de la civilisation. Nous savons porter quelque chose d'un point à un autre, nous allons même très loin chercher un objet et le rapportons chez nous. Essayez donc de vous représenter un acte pareil dans le temps. Des individus que nous avons aimés sont morts il y a peu de temps : allez les chercher et transportez-les aujourd'hui, ramenez-les dans le présent. C'est impossible et irréprésentable. Nous n'avons aucune notion de l'acte de porter dans le temps. L'imagination d'un pareil acte dans le temps transformerait toute la conduite humaine. Voilà un point de départ de roman à la façon de Jules Verne qui n'a pas encore été utilisé et où il y a des œuvres d'imagination énormes à faire. C'est le mouvement et le transport dans le temps. L'idée a été à peine effleurée par le romancier anglais Wells dans la *Machine à explorer le temps*.

Cet acte du portage dépend précisément de ce phénomène des dimensions multiples que l'homme accepte comme une donnée, sans réfléchir. Pourquoi pouvons-nous porter dans l'espace ? C'est parce que nous pouvons nous retourner, passer dans une autre dimension. Je voudrais bien voir des études philosophiques sur ce point, sur la possibilité du retour en arrière et sur les conditions de cette possibilité. Chose bizarre, il semble qu'on ne puisse pas retourner en arrière sans changer de dimension. Si nous restons toujours dans la marche avant et arrière, nous ne pouvons jamais nous retrouver pour retourner en arrière ; il faut marcher à droite ou à gauche, avoir une autre dimension. Le retour en arrière dans le temps suppose une quatrième dimension, un mouvement absolument différent dont nous n'avons pas la moindre idée.

Il y a donc une difficulté énorme dans la conception du temps, qui n'est pas identique à l'espace. Ces difficultés s'accroissent de plus en plus. Il y a une foule de phénomènes bizar-

res. Considérons, par exemple, les lois dont nous avons parlé dans les précédentes leçons, les degrés de réalité des différents récits. Nous avons dit : Le présent a une réalité complète, c'est un être véritable, c'est le maximum de l'être.

Je vous ai dit ensuite : Le futur prochain et le passé récent sont du demi-réel ; ils sont encore près de la réalité, on peut assez facilement les confondre, mais ils ne sont pas aussi réels que le présent.

Le futur lointain et le passé lointain perdent énormément de réalité ; ils deviennent très peu réels, ils deviennent très peu des êtres. Nous arrivons alors à l'imaginaire, à l'idée, qui ne sont plus des êtres du tout. On pourrait représenter cela par un graphique grossier dont nous aurons à nous servir tout à l'heure (fig. 15).

Si nous traçons une ligne qui représente le cours du temps et une autre perpendiculaire le degré de réalité, le présent c'est le maximum de réalité, c'est le plus grand degré. Les autres récits, du passé et de l'avenir, s'étagent en sens contraires, disparaissent de plus en plus, perdent de la réalité ; de sorte que notre conception des différents récits et de l'ensemble des récits n'accorde pas du tout le même degré d'existence, d'être, à toutes les parties du temps.

Est-ce qu'il en est ainsi pour l'espace ? Oui, mais pas au même degré, pas de la même manière, parce que nous avons

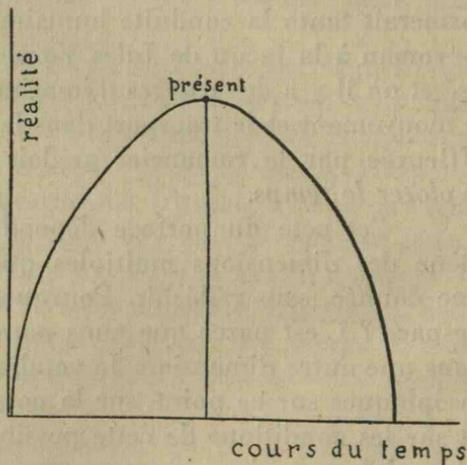


Figure 15.

l'habitude des illusions d'espace que nous corrigeons par des affirmations de réalité. Si nous parlons maintenant de l'Amérique, nous n'hésitons pas à dire que l'Amérique existe ; elle existe au même degré que Paris, elle est réelle ; nous donnons donc à l'Amérique un degré de réalité identique au nôtre et nous ne la faisons pas fuir ainsi dans un passé qui perd toute son existence.

Nous avons donc sur le temps et sur l'espace de tout autres conceptions d'appréciation, et, quand on vient nous dire comme Newton : « Le temps est absolu comme l'espace, il est une qualité de Dieu au même degré que l'espace », nous hésitons un peu, car le temps nous paraît diminuer de réalité à mesure qu'il s'enfuit. Le temps n'est pas identique à l'espace. Pourquoi ? Toujours pour la même raison. Parce que, dans l'espace, nous avons des mouvements possibles qui nous permettent toujours de réaliser nos conceptions ; nous pouvons toujours constater l'existence de l'Amérique : vous n'avez qu'à y aller. Là, le mouvement étant possible, vous vous trouverez en présence d'objets réels sur lesquels vous n'aurez pas d'hésitation. Comme nous ne pouvons pas du tout aller dans le passé, nous avons beaucoup plus de doutes sur son existence.

Cette remarque si intéressante nous amène tout de suite à modifier un peu les idées rationnelles sur le temps et à dire que les hommes ont déjà un peu changé. Même à l'époque la plus belle du temps rationnel, on a considéré cette modification des choses. Pour la comprendre, vous pouvez la comparer à ce qui se passe dans l'espace quand nous avons une illusion d'optique.

Je suppose que vous fassiez une promenade dans une voiture rapide. Vous êtes à l'avant de la voiture et vous regardez devant vous ; vous voyez dans le lointain un clocher pointu, tout petit, qui paraît avoir peu d'importance ; puis, à mesure que la voiture marche, le clocher grandit, il arrive un moment, quand vous passez au pied de ce clocher, où il est très grand,

il est à son maximum. Puis la voiture continue, vous dépassez le clocher, il diminue et se perd dans le lointain.

Est-ce que ce n'est pas absolument identique à ce qui se passe dans notre histoire ? C'est le même phénomène que les variétés de réalité attribuée aux récits de l'avenir et du passé. On a essayé d'expliquer l'un et l'autre par les illusions de grandeur en perspective. On les a expliqués par notre propre mouvement ; on a dit : « C'est votre voiture qui fait cet effet-là, c'est elle qui produit cette apparence. Si vous étiez immobile, cela n'existerait pas ». Quand il s'agira du temps, on fera la même comparaison et on nous dira : « Il y a une question de marche et de mouvement ». Toutefois, au commencement, on n'a pas attribué le mouvement à la personne même. Nous avons de la peine à admettre que nous nous mouvions dans le temps, nous n'osons pas le dire. Et, puisque nous n'osons pas dire que c'est nous qui avons marché et qui avons produit l'illusion, nous déclarons : « C'est le temps qui a marché », et nous le faisons marcher. Nous nous figurons que le temps marche, que c'est lui qui avance. Cette illusion d'optique et cette illusion sur le temps donneraient lieu à bien des discussions qui seraient intéressantes. Vous savez la vieille thèse de Descartes qui a été d'ailleurs reprise par Einstein, des apparences relatives qui sont dues au mouvement. Descartes est le premier qui a dit que, lorsque deux objets se meuvent l'un par rapport à l'autre, on peut mettre indifféremment le mouvement dans l'un ou dans l'autre. Quand nous sommes dans une voiture sur la route, nous pouvons indifféremment dire : « C'est le clocher qui vient ou c'est ma voiture qui avance » et d'ailleurs nous nous trompons souvent, dans les wagons de chemin de fer par exemple, sur les mouvements apparents des objets.

Quand il s'agit de l'espace, cette illusion ne dure pas longtemps, elle s'oppose à un phénomène, c'est l'opinion des autres voyageurs. Les mouvements des hommes se font dans tous les sens, à droite et à gauche, en avant, en arrière, et cha-

cun détermine des illusions différentes. Vous dites que le clocher avance lentement vers vous. Un autre dira : « Il est fou », parce qu'il marche dans un sens différent. Dans ces conditions, nous sommes obligés de nous entendre et nous avons mis le mouvement dans les individus et dans la voiture. Le mouvement est individuel dans l'espace ; c'est nous qui marchons, les objets ne marchent pas ; l'espace est calme, immobile. Mais quand il s'agit du temps, l'illusion est beaucoup plus difficile à corriger parce que, par suite d'un phénomène que nous ne connaissons pas du tout, nous avons tous la même illusion, nous l'avons tous au même moment et par rapport au même objet. Je vous dis que demain est moins réel qu'aujourd'hui, que, dans un an, c'est très peu réel et moins réel que demain, que le passé récent d'hier est plus réel qu'il y a dix ans. Mais vous m'en direz autant. Nous disons tous la même chose. Il semble vraiment que nous soyons tous embarqués dans une même voiture qui marche avec la même vitesse, qui nous entraîne dans le cours du temps et qui produit perpétuellement les mêmes illusions. Du moment qu'il n'y a pas de contradiction entre nous, que nous avons tous le même langage à propos de ces illusions d'optique, nous allons dire tout tranquillement : « C'est le temps qui marche et ce n'est pas nous » et voilà l'idée qui vient germer, qui avait déjà commencé à l'époque rationnelle et qui va devenir de plus en plus difficile, l'idée du mouvement du temps.

« O temps, suspends ton vol ». Le vol du temps ! C'est le temps qui marche, qui court ; mais en courant, ce misérable temps fait bien des sottises car, non seulement il marche, mais, quand il rencontre un objet, il lui change sa valeur. Le temps en marchant a atteint le présent et alors le présent a toute sa valeur. Il est parfaitement réel. Mais le temps continue à marcher et nous sommes maintenant au jour suivant. Le présent a perdu de la valeur. Je vous renvoie toujours aux études que nous avons faites sur les degrés de réalité dans le récit, qui sont

le fondement de la conception rationnelle du temps. Les événements perdent de leur valeur à mesure que nous avançons et ils perdent si bien leur valeur qu'ils finissent par s'en aller, et quand l'évènement d'aujourd'hui sera devenu lointain, qu'est-ce qui restera du cours que je vous fais aujourd'hui ? Il cause peut-être dans votre tête à l'instant présent un intérêt ou un ennui. C'est déjà quelque chose. Mais demain, il n'en subsistera aucune phrase, seulement quelques appréciations vagues, sans trop savoir de quoi on a parlé. Dans dix ans, il n'en restera rien du tout ; tout aura disparu, tout sera perdu.

Vous voyez donc que le temps en marchant n'est pas inactif ; il fait quelque chose de très mal : il est destructeur.

Je résume en un mot cet ensemble de caractères particuliers du temps opposés à ses caractères généraux. Ces caractères particuliers sont en contradiction avec les précédents ; ils sont tout à fait différents : l'impuissance dans le temps, par opposition à la puissance que nous avons dans l'espace, les différentes dimensions, les actes du portage, le fait que le temps détruit tandis que l'espace ne détruit pas, voilà des idées bizarres, tout à fait différentes des précédentes, et bien différentes de l'homogénéité, de l'absence de vide, de l'unité du temps. A l'époque rationnelle, on n'y fait pas grande attention, on accepte toutes ces idées pêle-mêle avec une seule et simple précaution que je voudrais vous dire en terminant. A l'époque vraiment rationnelle, on n'aime pas le temps ; en général, les hommes ne l'aiment pas beaucoup, mais les philosophes ont une horreur particulière pour lui ; ils ont tout fait pour supprimer le temps. Je voudrais vous renvoyer à ce propos à de belles études qui ont été faites par Bergson dans *l'Evolution créatrice* (p. 354 et suivantes) quand il nous montre que la philosophie grecque et, plus tard la philosophie du Moyen-Age et celle des cartésiens, ont involontairement un idéal singulier : c'est la destruction et la suppression du temps ; faire disparaître le temps, ne pas en parler, l'admettre le moins possible, c'est

l'idéal de la philosophie pendant toute une période. Le temps est mauvais, n'en parlons pas, il embrouille tout. C'est ce que nos philosophes ont voulu faire. Relisez les livres de Meyerson sur *Identité et Réalité*, la suppression des différences et surtout la suppression des différences temporaires, l'identification. Nous ne sommes pas étonnés si, aujourd'hui encore, des malades ont horreur du temps. C'est que les philosophes eux-mêmes en avaient l'horreur. C'est pourquoi il a fallu revenir sur ces idées générales et théoriques qui avaient rempli la raison et que nous possédons au fond de nous-mêmes ; c'est pourquoi il y a eu peu à peu une foule de transformations. Le temps des philosophes deviendra jeudi prochain le temps des savants.

23 février 1928.

**XXI. Le temps
des savants.**

Mesdames,

Messieurs,

PERMETTEZ-MOI de vous rappeler, au début de cette leçon, quelques réflexions analogues à celles que nous faisons lundi dernier à propos de l'esprit philosophique. L'esprit scientifique, de la même manière que l'esprit philosophique, ne doit pas être considéré comme une propriété particulière de quelques individus qui ont un langage spécial, une conduite particulière dans leur laboratoire ou dans leurs cours. L'esprit scientifique est une disposition générale, une manière de penser et de se conduire qui se développe lentement au cours des siècles sous une multitude d'influences, qui s'expriment particulièrement en certains individus, mais qui existent chez tous.

L'esprit scientifique, l'esprit expérimental, la disposition à tenir compte de l'expérience dans nos croyances, est une manière d'être générale qui est répandue chez nous tous tandis qu'elle manquait complètement à d'autres époques, en particulier chez les sauvages que décrit M. Lévy-Bruhl. C'est un changement de notre manière de nous conduire.

L'ancienne psychologie présentait les conduites psychologiques comme des faits définis, comme un état acquis. On nous décrivait trois facultés humaines, trois facultés de l'esprit qui existaient une fois pour toutes, qui avaient toujours existé et qui existeraient toujours.

Depuis bien des années, j'essaie de vous donner une autre impression sur la conception de la science psychologique et la conception des faits de l'esprit. Les faits de l'esprit ne sont jamais terminés, ils ne sont pas achevés et la science qui les étudie ne peut pas non plus être complète. La psychologie d'aujourd'hui n'est pas celle d'hier et ce ne sera pas celle de demain, non pas parce qu'elle changera, mais parce que les hommes changeront, parce que les hommes auront d'autres manières de voir, de penser et de se conduire.

L'évolution de l'esprit se fait pas une succession de paliers qui se superposent les uns aux autres. Il y a des stades dans l'évolution de l'esprit. Nous avons longuement insisté sur un stade aujourd'hui très reculé, le stade réfléchi, qui existe dans la pensée des hommes d'aujourd'hui et dans celle d'hommes plus inférieurs. Mais il y a chez la moyenne des hommes cultivés de notre époque des stades philosophiques, il y a même des stades scientifiques auxquels nous obéissons tous. On l'a dit autrefois en plaisantant, une cuisinière qui, aujourd'hui, fait cuire un œuf à la coque en regardant une montre ou un sablier et en tenant compte des goûts de ses convives, fait de la science expérimentale, exactement comme Claude Bernard ; elle raisonne de la même manière et elle a la même conduite.

Ce qui est important, c'est que cette conduite expérimentale existe même dans nos habitudes psychologiques. Supposez qu'une personne de votre connaissance vous ait menti ; vous seriez très fâchés et vous vous plaindriez : « J'ai été indignement trompé ». On se moquera de vous, on vous répondra : « Vous savez pourtant bien qu'elle a trompé plusieurs autres individus dans telle et telle circonstance, qu'elle vous a menti

à telle date. Vous vous en souvenez et alors, de quoi vous plaignez-vous ? Vous auriez dû tenir compte de ces souvenirs, les adapter au moment présent. Vous auriez dû faire la conduite expérimentale, comme la cuisinière qui fait cuire un œuf en se rappelant qu'on lui a reproché de le faire trop cuire. Vous n'avez pas appliqué cette conduite, vous avez eu tort. »

La conduite expérimentale est donc excessivement générale et elle joue un rôle considérable. Comment s'est-elle développée ? Il est probable que cela a été très lent, puisque nous ne nous en rendons compte, d'une manière générale, qu'à peu près au moment de la Renaissance où alors elle s'étend, devient plus visible. Elle s'est formée très lentement. Cette conduite scientifique et expérimentale, c'est une modification qui ne porte pas seulement sur l'intelligence, elle porte sur toute notre manière de sentir et d'agir, et je dirai presque qu'elle est identique à une modification de la moralité. La conduite expérimentale est une sorte de conduite morale.

Qu'est-ce en réalité que la conduite expérimentale ?

C'est d'abord une réflexion et un arrêt de la croyance. Voici une idée qui surgit dans votre esprit, voici une croyance que vous avez envie d'avoir ; elle correspond à vos sentiments. Mais soyez prudents. Ne croyez donc pas si vite que cela. Ce n'était peut-être qu'une croyance instinctive et impulsive. Arrêtez-vous un peu avant de croire et réfléchissez à bien des choses. La logique d'abord : que cette croyance soit d'accord avec celles des autres. Réfléchissez à l'expérience. Ne croyez que lorsque vous aurez touché du doigt, que lorsque vous aurez vérifié.

Or il est très difficile de vérifier. De même qu'il faut arrêter la croyance, il faut avoir toutes sortes de vertus pour faire une vérification expérimentale. La première de toutes, c'est l'humilité qui consiste à mépriser notre propre opinion, à être disposés à nous incliner. La vérification, c'est un verdict judiciaire qui est rendu, peut-on dire, par l'opinion des autres, et guidé

par la nature. Inclinez-vous, acceptez le jugement ; il le faut et c'est très difficile. Combien d'hommes ont des croyances et ne se décideront jamais à en changer même quand on leur fera voir perpétuellement la contradiction. Il faut savoir s'incliner devant les verdicts de l'opinion publique et de la nature. Il faut être honnête dans la vérification, honnête vis-à-vis d'une personne qui en général n'exige pas beaucoup d'honnêteté : envers nous-mêmes. Il ne faut pas nous mentir à nous-mêmes, et nous nous mentons perpétuellement au cours de la vie, beaucoup plus qu'aux autres. Quand on cherche à vérifier, il ne faut pas se dire qu'on a vu alors qu'on n'a pas vu, il ne faut pas donner le coup de pouce à l'expérience, comme disait Claude Bernard ; il y a toute espèce de prudences, d'honnêtetés qu'il faut avoir. Ensuite, quand la nature contredit votre expérience, il faut être disposé à la changer, inventer une autre théorie ; c'est très fatigant, et bien des gens préfèrent rester sur leurs positions. Nous garderons cette croyance parce que nous l'avons depuis vingt ans. Voilà la principale raison. Elle est contredite par les faits ? Tant pis pour les faits.

La méthode expérimentale s'est donc développée lentement. Cette méthode, cette manière de se conduire, c'est un stade psychologique ; elle modifie toute la pensée, tous les phénomènes de l'esprit depuis le langage jusqu'aux actions ; par conséquent le temps est changé comme le reste.

Le temps, c'est le résultat de la mémoire, du récit, des sentiments de durée ; c'est une vieille construction qui a commencé aux premiers âges de l'humanité, qui n'est jamais achevée, qui ne l'est pas du tout aujourd'hui, qui commence à peine à s'élever au-dessus du sol. La méthode expérimentale va changer la conception du temps. Il va falloir remanier nos idées du temps et nos idées de la mémoire. A chaque stade nouveau, toute la pensée se remanie, se retransforme, comme les métamorphoses des insectes. Nous nous refaisons nous-mêmes et nous refaisons notre esprit à chaque nouvelle époque. Eh bien, cette

métamorphose de la mémoire et du temps par la méthode expérimentale et par la science universelle est extrêmement étendue et serait trop longue à expliquer. Nous ne voulons prendre que deux exemples et nous étudierons aujourd'hui la mesure du temps qui se développe et qui naît précisément à cette époque, et le déterminisme dans le temps : la notion de mesure et la notion de déterminisme.

Qu'est-ce que la notion de mesure ?

C'est en somme une expression particulière de ce qu'on appelle les longueurs et les brièvetés. C'est une expression de la propriété qu'ont certaines choses d'être grandes ou d'être petites. Cette propriété se manifeste évidemment d'abord dans les objets extérieurs, c'est une propriété de l'espace, de l'étendue des objets : la table est plus longue que ce pupitre. C'est une apparence des choses et des choses étendues. Son point de départ se trouve, sans que nous ayons à insister, dans les mouvements de nos membres. Pour embrasser la longueur de la table, j'ai à étendre les bras et à me déplacer. Pour embrasser le pupitre, j'ai à faire un autre mouvement qui n'exige pas un développement total. Dans d'autres cas, il faudra faire des pas en avant ou en arrière. Pour aller jusqu'au bout de la salle, j'ai besoin de marcher. Pour toucher ce pupitre, je n'ai pas à marcher.

Ces modifications des mouvements donnent primitivement des notions vagues de ce qu'on appelle les distances et les longueurs. Ces notions se caractérisent surtout par les sentiments qui les accompagnent : un mouvement est plus long qu'un autre lorsqu'il demande des efforts et lorsqu'il amène de la fatigue ; quand nous avons parcouru plusieurs kilomètres, nous disons que c'est long ; quand nous avons fait quelques pas dans la salle, nous disons que c'est court parce que les efforts, la fatigue ne sont pas pareils.

Jusqu'à présent, cette notion de mesure est donc très enfantine et très vague ; elle existe cependant.

Vous vous rappelez la première thèse de Bergson sur les

Données immédiates de la conscience, dans laquelle il nous répète perpétuellement que ce qu'on appelle grandeur, ce qu'on appelle longueur, ce sont tout simplement des sentiments d'une qualité particulière. C'est la qualité qui existe primitivement avant la quantité et, en effet, il n'y a que cela primitivement. Peu à peu, les hommes ont eu besoin, dans le monde physique, de préciser leurs longueurs. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est encore toujours une question sociale. Les hommes ont eu besoin de s'entendre. Si l'un dit : « Cette promenade est très longue », l'autre dira : « Cette promenade est très courte ». Quand il s'agit de se résoudre à la même promenade, il faudrait s'entendre ; est-ce qu'elle est longue ou est-ce qu'elle est courte ? Quand il s'agit de labourer un champ, il faut savoir s'il est grand ou s'il est petit. L'un dit « oui », l'autre dit « non ». Il faut s'entendre. La précision est toujours venue de la société et du besoin de s'accorder les uns avec les autres. Les qualités, les dimensions sont précisées par des relations que nous avons les uns avec les autres. C'est ainsi que se sont formées primitivement les premières actions intellectuelles auxquelles je fais souvent allusion. Parmi elles, une des actions très importantes est la numération. La numération, que nous n'avons pas à étudier aujourd'hui, est encore, pour la millième fois, une des transformations des actes en paroles. Les appréciations de la longueur d'une promenade sont difficiles, parce qu'on fait une foule de choses en route. Si nous transformons la promenade et les dimensions de la promenade en simples paroles, nous pourrions plus facilement les rapprocher les unes des autres. La numération consiste à donner des noms à différentes dimensions et à s'entendre sur ces noms. Comment peut-on numérer les choses ? On vous l'a répété vingt fois, nous n'avons pas à y revenir : on y arrive par une entente sur ce qu'on appelle une unité. On prend un certain nombre de pas, de mouvements, sur lesquels tout le monde s'accorde pour avoir un sentiment à peu près du même genre — ces trois pas ne sont pas fatigants

et n'exigent pour moi aucun effort — et on reproduira indéfiniment cette même mesure un certain nombre de fois. On appellera chaque pas d'un nom particulier et ainsi, on va s'entendre sur les dimensions.

Ce procédé de numération et de mesure suppose à son point de départ un postulat gigantesque, extrêmement grave; il suppose l'identité des unités, il suppose que le deuxième kilomètre est identique au premier, que le troisième est identique au second; il suppose l'identité des unités.

Or il n'est pas facile de s'entendre sur l'identité. Quand est-ce que deux objets sont identiques ?

L'identité, c'est une ressemblance parfaite sur laquelle tout le monde s'accorde. C'est un de ces cas de conduite intellectuelle primitive qui dérive, comme nous l'avons dit autrefois, de la statue et du portrait, de la ressemblance. C'est une ressemblance parfaite. Il faut donc établir s'il y a, dans toutes les unités, une ressemblance parfaite.

Les philosophes nous ont montré très bien qu'on est arrivé à cela par un procédé qui a été inventé par les premiers géomètres, et peut-être même, dans l'antiquité, le procédé de la superposition. Supposons deux papiers; si je prends un de ces papiers et si je le pose sur l'autre, est-ce qu'il le recouvre entièrement? Sommes-nous d'accord sur ce point: le papier mis sur l'autre est-il absolument semblable à l'autre? Est-ce qu'il ne laisse pas déborder le second? Est-ce qu'il ne le déborde pas? Accordons-nous sur cette identité. C'est peut-être le cas le plus facile, le plus simple, et les géomètres primitifs se sont entendus sur la superposition des unités. On prend la première unité, on la superpose sur la seconde, sur la troisième et ainsi indéfiniment. Par conséquent, on peut numérer les distances.

C'est ce que vous faites aujourd'hui quand vous voulez mesurer des étoffes. Vous prenez un mètre et vous le portez sur l'étoffe, vous mettez deux traits aux deux extrémités et vous

dites : Cette dimension d'étoffe est un mètre, c'est-à-dire que, pour moi, elle est identique au mètre primitif. Je vais faire ainsi indéfiniment et je mesurerai le nombre de mètres d'étoffe que je possède.

Cette superposition serait donc le point de départ de la mesure. Vous savez que les mathématiciens discutent sur ce point. Je vous renvoie à un petit volume que je vous conseille de lire ; c'est le volume de M. Borel sur *le Temps et l'espace*. Ce volume est fait au point de vue mathématique et scientifique en opposition avec les livres de M. Bergson. Il se place à un autre point de vue. M. Borel critique dans Bergson l'admiration perpétuelle de la mesure par superposition. Il dit qu'au fond cette superposition, même dans l'espace, n'est pas merveilleuse. En somme, le premier mètre que vous avez ici, vous le transportez sur le second et vous ne pouvez pas me démontrer qu'il n'a pas changé en route, que le passage du mètre de gauche à droite ne l'a pas diminué ou augmenté, et d'ailleurs, philosophiquement, ce mètre n'est jamais identique à lui-même. Ce qui se passe à droite n'est jamais la même chose que ce qui se passe à gauche. La superposition est une utopie.

Je crois que M. Borel se place à un mauvais point de vue. Il se place au point de vue de l'abstraction des mathématiques et il fait, quoiqu'il s'en défende, beaucoup trop de métaphysique. Cette différence de la droite et de la gauche, cette différence du mètre d'une première époque à la seconde, c'est de la grande philosophie. Les premiers hommes n'ont pas remarqué tout cela et, d'ailleurs, ils ne pouvaient pas le remarquer. Quand nous disons qu'on mesure par superposition, nous disons qu'on demande une identité apparente et voilà tout. Si vous mettez dix hommes en présence du mètre que je transporte sur l'étoffe, les dix hommes diront que c'est pareil. C'est tout ce que je demande. Philosophiquement, est-ce bien certain ? La science n'est pas fondée sur une certitude absolue.

Donc, cette superposition dans le temps et dans l'es-

pace a été le point de départ de la mesure. Immédiatement, les philosophes et les savants n'ont eu qu'un désir dans la tête : « Puisqu'on a mesuré l'espace et que nous avons établi de cette manière des identités et des différences assez notables, puisque nous avons pu nous entendre, faisons de même pour le temps et mesurons le temps comme on a mesuré l'espace. » La mesure du temps, c'est au fond la mesure de la durée. Est-ce que cette mesure est possible ?

Elle est possible s'il y a dans la durée des éléments de longueur et de brièveté analogues à ce qu'on a remarqué dans des promenades et dans des paquets d'étoffe. Mais évidemment, cela existe. Dans les durées les plus primitives que nous avons décrites au début de ce cours, il y avait des sentiments, sentiment d'effort, sentiment de continuation, sentiment de fatigue, sentiment de terminaison. Eh bien, ces sentiments ne sont pas toujours identiques les uns aux autres ; ils sont tantôt très marqués, tantôt peu marqués. Vous direz : « Il y a eu peu d'effort dans cette attente. » D'autres diront : « Il y a eu beaucoup d'effort ; je me suis bien ennuyé. » Du moment qu'il y a ces modifications de nuance dans les sentiments, c'est quelque chose de tout à fait comparable à ce qu'on avait appelé les modifications de fatigue dans les promenades ; il y a donc de la longueur de durée même au commencement, même avant la mémoire.

Cette longueur de durée s'est développée, elle a pris de l'importance. Dans les études sur les récits que nous avons faites depuis longtemps, je n'en ai pas parlé pour ne pas embrouiller la question et parce que nous devions voir la durée dans son ensemble aujourd'hui. Mais il est clair que, dans tous les récits, qu'il s'agisse des récits du présent ou des récits du passé, il y a des variantes des sentiments, il y a des sentiments plus ou moins pénibles, plus ou moins légers et par conséquent des longueurs diverses. On peut en distinguer plusieurs groupes.

Par exemple, le temps le plus important pour les savants

et pour la mesure, c'est le temps présent. Est-ce que le présent a de la durée variable ? Y a-t-il de la longueur de durée ? C'est incontestable. Il y a des présents que nous appelons très courts, que nous appelons très rapides. Nous disons que l'heure a passé sans qu'on s'en aperçoive, ou bien nous disons que l'heure, la journée a passé lentement.

Je vous rappellerai un cas intéressant au point de vue de nos études, c'est le cas des malades qui ont les sentiments de vide. Je vous ai souvent parlé de ces malades qui trouvent que le monde est irréel, qui n'ont pas de désirs, pas de peines, qui sont indifférents, qui n'ont plus d'affection pour personne. Ces malades, quand ils apprécient le présent, le trouvent extrêmement rapide. Ils vous diront par exemple : « Mais, c'est déjà le soir ? Je viens à peine de me lever. La journée n'a donc pas existé ? La journée a été excessivement brève. Tout a disparu dans la journée. » Il y a donc des cas où le présent paraît bref.

Inversement, vous n'avez pas de peine à évoquer des idées sur le présent qui paraît long lorsqu'on s'ennuie et, à ce propos, il y a dans James un passage que je vous recommande de lire (*Principes de psychologie*, tome I, p. 120 et suivantes). Il nous décrit des circonstances très curieuses qui rendent le présent très long ; c'est ce qu'il appelle le présent vide. A ce propos ne nous embrouillons pas sur les termes des malheureux psychologues. Le mot « vide » dans les ouvrages de James n'a pas le même sens que dans l'étude que nous avons faite ici même. Pour lui, une période vide est une période vide d'action, dans laquelle on ne fait pas de mouvement. Pour nous, nous employons le mot vide à propos des sentiments et nous disons : « Une période vide est une période sans les sentiments. » Dans l'ouvrage de James, vous trouvez cette remarque que rien n'est plus long que le présent vide ; rester pendant une heure sans faire aucune action, c'est éprouver un sentiment de longueur du temps ; tandis que je viens de vous dire tout à l'heure que c'est le contraire et que le présent, quand il y a le

sentiment du vide, paraît très court. C'est que James parle des actions et que je parlais des sentiments. Il y a donc des présents qui sont courts et des présents qui sont très longs.

Un exemple très amusant de longueur du temps nous est fourni par certaines intoxications. Vous avez tous lu le bel ouvrage de Moreau de Tours sur le haschisch, les morceaux si singuliers de Baudelaire et de Théophile Gautier sur les paradis artificiels (ivresses d'opium et de haschisch) qui, d'ailleurs, avaient déjà été décrits auparavant par de Quincey. Un des caractères que tous ces auteurs remarquent, c'est que l'ivresse du haschisch n'est pas continuelle et est très différente de l'ivresse alcoolique. Un individu qui a pris du haschisch peut vous paraître tout à fait normal et il se sent normal ; seulement, de temps en temps, il a une bouffée qui lui monte à la tête et il se met en état de délire pendant un temps assez court.

Baudelaire et ensuite Moreau de Tours cite un individu en ivresse de haschisch qui a des bouffées délirantes qui, mesurées sur la montre, durent à peu près de sept à dix minutes. Pendant chaque bouffée délirante, il parle un peu et, à la fin de la bouffée, il dit : « Oh ! j'ai des visions magnifiques, mais vraiment, c'est un peu long, voici trois cents ans que cela dure. »

Dans Baudelaire, il existe des choses du même genre à propos de l'espace et du temps. De Quincey nous dit que la mer paraît immense et interminable. Quand il voit une figure humaine, il en voit cent mille, deux cent mille, des millions et dans une étendue immense. Quand il compte le temps, cela se passe toujours par siècle. Le personnage de Baudelaire est modeste en disant trois cents ans. Les personnages de Quincey diront des vingtaines de siècles et cela indéfiniment.

Si l'on veut étudier ces appréciations de longueur du présent, il faudrait, je crois, faire une étude qui a été très rarement faite. Je vous propose d'apprécier, non pas la longueur de votre présent à vous, mais la longueur du présent des autres et la longueur des actions des autres. Je fais allusion

à ces personnages singuliers qui restent étonnés devant la conduite de leur garde ou devant la conduite des gens qui sont dans la chambre : « Oh ! ces gens-là travaillent depuis cent ans devant moi et ils n'ont pas encore fini. Le balayage de la chambre a duré des siècles et des siècles. » L'action faite devant eux est très longue, interminable, ou au contraire extrêmement brève. Nous avons tous cette impression quand nous écoutons quelqu'un qui nous parle. Nous avons quelquefois un sentiment de gêne en disant : « Oh ! vraiment, il parle trop lentement, il est ennuyeux », ou au contraire, nous disons d'un autre qu'il parle très vite, « plus vite que je ne voudrais ».

Vous savez la différence qu'il y a entre les gens qui parlent leur propre langue et les gens qui parlent une langue étrangère. Toujours il y a une lenteur chez les étrangers qui est tout à fait caractéristique et qui permet de les reconnaître. Voilà des éléments d'appréciation.

Il faudrait également tenir compte de la longueur et de la brièveté dans les récits et non plus dans le présent. Dans le récit du passé, je vous propose de chercher comment nous apprécions la longueur du passé. Ici encore, vous trouverez toutes les variétés que vous voudrez. D'ailleurs, chez chacun de nous, il y a des remarques faciles à faire. Si nous regardons l'histoire antérieure, nous avons toujours envie de dire : « Oh ! il y a des siècles d'histoire qui sont très longs et des siècles qui sont très courts. Le xvii^e est un long siècle et le xiv^e est un siècle court. » Nous apprécions les siècles plus ou moins longuement. Nos récits paraissent longs ou courts et cette différence s'exagère dans les maladies.

Il y a quelques leçons, je faisais allusion à cette femme qui avait perdu son mari et qui se désolait de n'avoir aucun sentiment de chagrin après sa mort. Ce qu'elle se reprochait à elle-même, c'était de reculer le mariage et le temps vécu avec son mari très loin, très loin en arrière : « On dirait que mon

mari est mort il y a trente ans », et en réalité il était mort il y avait deux mois.

Mais en même temps se présentait le phénomène inverse : le temps de son mariage, celui pendant lequel elle avait vécu avec son mari devenait extrêmement bref. En somme, quand elle parlait de son mariage, qui avait duré une dizaine d'années, elle disait : « Mais j'ai vécu avec cet homme pendant quelques journées, il y a vingt-cinq ans. » D'un côté le temps après la mort était très long et de l'autre le temps du mariage était très court.

Vous pouvez observer exactement l'inverse. Je vous renverrai à ce propos à une observation que j'ai eu l'occasion de publier dans un livre qui, je crois, n'est pas très répandu. Il y a deux ou trois ans, on a fait paraître en Amérique un volume de petits mémoires séparés en l'honneur d'un homme très distingué de Boston, M. Morton Prince, avec qui j'ai eu d'excellentes relations. J'ai apporté une observation très curieuse d'exagération des souvenirs. Voilà un homme qui a présenté une névrose circulaire avec périodes d'agitation et périodes de mélancolie consécutives. Dans les périodes d'agitation, quand il était fort excité, il avait une maîtresse qu'il aimait beaucoup et avec laquelle il avait vécu une vie de joie et de désordre pendant quelques mois ; puis il était devenu mélancolique et, dans cette mélancolie, il a quitté sa maîtresse, il a renoncé à tout, est devenu austère. Ainsi la sainteté est souvent un phénomène de mélancolie. Il a donc renoncé tout à fait à la vie précédente.

Comment se représente-t-il cette vie précédente ? Nous noterons chez lui les deux caractères tout à fait inverses de ceux que l'on vient d'observer chez la veuve.

D'abord il répète sans cesse que le souvenir de sa vie avec sa maîtresse est immédiatement précédent. C'est maintenant qu'il a vécu avec elle ; ce souvenir l'obsède et se mêle à toute sa vie ; il croit la voir à chaque instant, elle est présente,

il n'y a pas de recul et, quoiqu'il y ait déjà six mois ou un an qu'il l'a quittée, elle est mêlée à sa vie immédiate.

Mais ensuite, les deux ou trois mois de sa vie avec elle prennent une proportion énorme, il ne va pas jusqu'à dire un siècle, mais il dit qu'il a le sentiment d'avoir vécu avec elle bien des années. Il n'a pas vécu avec elle bien des années, puisqu'il ne l'a connue que deux ou trois mois, mais il exagère le temps. C'est l'inverse de ce que nous venons de voir.

Le passé est donc apprécié dans sa longueur d'une manière très variée, exactement comme le présent, comme les actions des autres.

Que résulte-t-il de toutes ces mesures ? C'est que la longueur du temps, dans le présent, dans le passé, chez nous, chez les autres, est infiniment variable. Nous pouvons dire tout ce que nous voulons, cela dépend d'une foule de choses. Il faudrait savoir de quoi dépend cette appréciation. Je ne peux pas insister sur tous les efforts des philosophes à ce point de vue. Vous trouverez partout des études sur les conditions de la longueur du temps. De grands efforts ont été faits pour expliquer la longueur du temps par des phénomènes physiologiques. Je vous ai cité l'article de M. Bard. Je voudrais vous signaler les travaux du philosophe et physicien de Vienne Ernest Mach. Si vous voulez connaître ce personnage remarquable, intéressant, lisez la thèse française de Rouvier sur la philosophie d'Ernest Mach ; elle date de quelques années à peine (1923), elle est très intéressante et très bien faite ; elle nous montre précisément comment on essaie d'interpréter physiologiquement cette longueur du temps.

Nous avons discuté autrefois les faits que je viens de vous signaler aujourd'hui ; ils vous montrent bien que l'explication physiologique est impossible. Les personnages dont je vous parle ont conservé une circulation, une respiration normales, ont le même nombre de pulsations, et apprécient la lon-

gueur du temps d'une manière très différente. Cela ne dépend pas de phénomènes physiologiques.

On a essayé bien des systèmes pour expliquer la mesure du temps. Il y a déjà bien des années (1876 ou 1878) a paru un article du philosophe Paul Janet, qui a eu sa petite heure de célébrité. Son explication était très ingénieuse et amusante. Il prétend que le présent, le temps que nous vivons, est toujours apprécié par rapport au reste de notre vie. Quand nous sommes un enfant de dix ans, une année de notre vie est le dixième de la vie. Le dixième, c'est une partie importante de la vie ; par conséquent, pour l'enfant de dix ans, une année, c'est très long. Quand nous avons vécu soixante ans et plus, une année n'est plus que la soixantième partie de notre vie ; c'est tout petit, beaucoup plus petit que le dixième. C'est pour cela que les gens qui vieillissent trouvent que l'année est courte. Cette explication ne tient pas devant les faits pathologiques où les choses varient indéfiniment.

D'après l'ouvrage de Guyau et le livre de James (p. 625, tome I) l'appréciation de la longueur du temps dépend uniquement du nombre d'actions que nous faisons. Si nous faisons beaucoup d'actions, le temps paraît long ; si nous en faisons peu, le temps paraît court.

Les faits sont en contradiction complète. La longueur du temps dépend, non pas du nombre des actions, mais du nombre des sentiments que nous avons : sentiments d'effort, de fatigue, de terminaison, de joie, de tristesse. C'est le nombre des sentiments qui fait varier le temps.

Quoi qu'il en soit, il résulte de ces réflexions que l'appréciation de la durée est liée au nombre des actes, au nombre des sentiments, elle varie suivant que nous sommes imprégnés de sentiments comme le jeune homme dont je vous parlais, ou vides de sentiments comme la veuve que nous citions.

Il en résulte que les savants ont protesté et que, depuis bien des siècles, on a essayé tout simplement de faire des hor-

loges. Vous ne vous figurez pas l'importance de la psychologie de l'horloge. Je voudrais que l'un de vous fasse une thèse là-dessus comme sur tous les sujets que je vous indique.

Comment a-t-on eu le désir des horloges et comment est-on parvenu à le réaliser ?

C'est toute la philosophie que vous aurez à soulever à ce propos et peut-être même toute la science, car l'évolution de l'horloge a été lente et s'est mêlée à tous les progrès de la physique et de la philosophie. C'est une invention qui repose sur une belle conception philosophique. Cette conception, bien mise en lumière par Bergson, c'est que l'espace est mesurable, que le temps ne l'est pas, et qu'il faut absolument passer de l'un à l'autre. Il faut transformer le temps en espace. Cela paraît absurde, impossible, mais nous avons un intermédiaire qui, peut-être, peut nous servir à faire la transition, à passer de l'un à l'autre, c'est le mouvement.

Le mouvement s'exécute à la fois dans le temps et dans l'espace; il a un certain temps de durée et il a en même temps une trajectoire. La longueur du temps, le temps de la durée du mouvement n'est pas mesurable, il est livré à tous les sentiments des hommes. La trajectoire, elle, est matérielle; c'est de l'espace. Or, nous avons admis qu'on peut mesurer l'espace grâce à la superposition. Eh bien, faisons un sacrifice, laissons de côté la durée du mouvement en lui-même et ne considérons que la trajectoire; reportez-vous, et ce sont vos souvenirs qui répondent, à toutes les innombrables et belles pages de Bergson sur la trajectoire de la flèche.

M. Bergson explique très bien ce procédé des savants de ne tenir compte que de la trajectoire et alors il se fâche en disant : Mais si vous ne tenez compte que de la trajectoire, vous supprimez l'essentiel du mouvement, vous supprimez tout, et vous le supprimez tellement bien que vous allez créer une foule de problèmes artificiels comme les problèmes de Zénon d'Elée. Zénon d'Elée arrive à vous dire que la flèche ne marche pas,

qu'on peut l'arrêter ou qu'elle ne peut arriver, il va vous dire qu'Achille n'attrapera jamais la tortue, parce que vous avez supprimé la véritable marche d'Achille et que vous avez considéré uniquement la trajectoire.

Ce sont là des gémissements de métaphysiciens, de philosophes qui voudraient la réalité du monde. Le savant, lui, dit : Cela m'est bien égal. Eh bien, oui, on supprime quelque chose, tout ce que vous voudrez. Ce n'est pas le temps réel, mais cela permet de marcher et de s'entendre, et je m'en vais mettre des postulats commodes. Nous allons mettre comme point de départ des mouvements qui provoquent le même sentiment. Nous allons nous mettre une dizaine et nous dirons : Pendant que le sablier tombait, nous avons éprouvé une attente analogue. J'ai eu la même attente que vous. Eh bien, c'est entendu, cela me suffit. Nous prendrons ce sablier comme mesure du temps. Ce n'est qu'une trajectoire. Tant pis pour vous, cela ne fait rien.

Les horloges vont commencer à se construire. Elles se construisent grâce à la société, bien entendu, parce que cette durée que met le sablier à se vider, cette attente qui a été à peu près la même chez trois ou quatre personnes présentes, nous l'imposons à tous. La journée c'est l'espace de temps entre le lever du soleil et son coucher ; pour l'un c'est très long, pour l'autre, c'est très court. Cela m'est égal. Vous serez obligé de dire que c'est pareil. Vous admettrez que c'est identique et on va construire un temps artificiel, un temps moyen, exactement comme les astronomes appellent le jour sidéral et le jour moyen. Il y aura un jour sur lequel il faut s'entendre ; comme nous sommes civilisés et comme, au fond, nous sommes énormément dociles, nous dirons « Amen » à tout cela et nous allons nous entendre sur l'identité des périodes du temps.

Est-ce bien exact ? Est-ce bien juste ? Evidemment non. A toutes les périodes de l'histoire, il y a eu des philosophes qui ont protesté. On a répété : « C'est une convention, c'est un temps conventionnel, ce n'est pas le temps réel. »

On leur répond : Est-ce que le temps réel existe ? Qu'en savez-vous ? Est-ce qu'il y a un temps réel ? Est-ce que tous les récits ne sont pas, eux aussi, des conventions ? Est-ce qu'on ne vous a pas appris à ranger vos récits d'après les points de repère conventionnels qui sont telle ou telle fête ? Est-ce que tout n'est pas conventionnel dans le langage des hommes ? Puisque le temps sort du récit qui est un langage, il est un peu plus conventionnel que le reste, voilà tout.

Malheureusement, quand on a supprimé une difficulté, elle renaît de plus en plus et nous assistons aujourd'hui à une époque bien néfaste, une époque terrible où ce ne sont plus les philosophes qui protestent contre le temps, mais les savants eux-mêmes.

Les savants ont fait une découverte extravagante, qui les gêne beaucoup et qui les oblige à relire les protestations des philosophes. Il y a des savants qui ont osé dire : Mais nous ne pouvons même pas scientifiquement mesurer des unités de temps. Pour mesurer des unités de temps, il faut que nous soyons à la même place, il faut que les deux instruments, les deux horloges soient près de nous. Quand nous mettons une horloge très loin de nous, quand nous la mettons dans le soleil et quand nous en mettons une autre sur la terre, la vérification devient impossible parce que le trajet de la lumière d'une des horloges à l'autre occupe déjà un certain temps et que nous sommes obligés de supposer que le trajet de la lumière est resté le même, ne s'est pas modifié. Et voilà des mathématiciens, des physiciens comme Einstein qui viennent parler le même langage. On discute indéfiniment sur la conception de la longueur du temps, la mesure devient fragile. C'est là le commencement d'une dernière période de l'histoire, c'est le début du stade dont nous commencerons à parler dans la prochaine leçon.

Pendant le stade scientifique, qui a duré très longtemps, bien des siècles, depuis les Egyptiens jusqu'à nous à peu près,

on s'est contenté de cette mesure moyenne. Mais pourquoi s'en est-on contenté, et pourquoi sera-t-elle encore bonne pendant très longtemps ? C'est ce que nous dit très bien Borel dans son livre sur le temps et l'espace, car il a un argument irréfutable qu'il lance à chaque moment contre la philosophie de Bergson. Cet argument est celui-ci : « Vous avez beau dire et beau faire, les mesures du temps, tout artificielles et conventionnelles qu'elles soient, me rendent des services immenses. Ces mesures du temps sont pratiquement commodes. Les astronomes vous disent que, dans dix ans, il y aura une éclipse de soleil ; elle commencera à tel moment de ce temps moyen et artificiel, elle durera tant de secondes, elle s'arrêtera à tel moment. Dix ans après, les choses se passeront comme l'astronome l'a dit. Cette mesure du temps n'est donc pas si mauvaise. Elle a un résultat pratique. »

C'est qu'en effet, à cette mesure du temps s'est jointe une autre opération psychologique, celle de l'induction, des déterminations des lois scientifiques et de la conception du déterminisme.

Cette conception n'est, au fond, qu'une hypothèse philosophique, exactement comme les systèmes philosophiques dont je vous parlais. Le déterminisme universel n'est pas une vérité profonde. Nous ne pouvons pas nous transporter dans le monde, même pas en arrière dans le temps. C'est une hypothèse ou un système. Ce système, d'ailleurs, a été compliqué par l'addition de formules mathématiques. Les mathématiques ne sont qu'un système philosophique, c'est une forme de philosophie. Mais quelle différence y a-t-il entre ces systèmes mathématiques et physiques et les systèmes des Eléates ou de Platon ? Il y a une différence énorme, c'est que les systèmes des Eléates et de Platon n'aboutissent à rien ; c'est que vous ne voyez jamais un phénomène se conformer à ce système, tandis que les systèmes mathématiques et scientifiques amènent des résultats pratiques ; ils amènent la prévision des éclipses et la construction des horloges. Vous ne pouvez pas dire que ce n'est rien ; c'est

quelque chose de très important. Voilà la conception du déterminisme qui vient s'ajouter à la mesure expérimentale. Cette conception du déterminisme s'ajoute à la mémoire et au temps et vient transformer le temps.

Quand vous avez lu des ouvrages sur la mémoire, je vous ai signalé dès le début de notre cours une hypothèse partout répétée : La mémoire, disent les philosophes, sort de l'expérience. Nous avons été empoisonnés en mangeant tel fruit il y a quinze jours. Quand nous revoyons ce fruit, nous ne le mangeons pas. C'est un phénomène de mémoire. Par conséquent, la mémoire a pour but l'éducation expérimentale. J'ai été obligé de protester et de dire : Les premiers hommes avaient de la mémoire et n'avaient pas d'expérience ; ils ne connaissaient rien au déterminisme et la mémoire s'est développée tout de même, elle s'est développée au début à cause de besoins et de désirs très élémentaires. Il y avait le désir de parler aux absents, de commander aux absents, de les distraire. La mémoire s'est développée accidentellement, ce n'est que tardivement qu'elle a pris ce rôle.

Par une sorte de hasard, les hommes ont construit dans leur esprit toute espèce de mécanismes, toute espèce d'hypothèses. Il y a de ces hypothèses un très grand nombre qui tombent parce qu'elles ne servent à rien, et puis, par suite du changement d'orientation, il y a telle ou telle méthode qui devient utile et qui prend une importance énorme.

La mémoire a pris une importance énorme à l'époque du déterminisme. Le déterminisme nous dit : « Le présent dépend du passé. Votre souvenir de ce qui s'est passé avant-hier vous permettra de dire ce qui va arriver aujourd'hui. Servez-vous-en. Servez-vous du passé, servez-vous de la mémoire pour vous conduire aujourd'hui même. C'est l'utilisation de la mémoire et du temps. » Mais quelle singulière transformation cela amène ! Remarquez, à peu de leçons de distance, le changement de la conception du temps. Lundi dernier, je vous parlais du

temps des philosophes ; les philosophes ne regardent qu'une seule chose, c'est que le temps marche, qu'il y a des effets de perspective dans le temps, exactement comme si nous marchions en automobile au travers d'un paysage. En marchant, le temps se conduit très mal, il détruit tout ce qu'il rencontre. Le présent a de la valeur, de l'importance, il est grand, et puis, quand le temps a passé, immédiatement le présent devient petit, il se réduit et, dans l'arrière, il n'est plus rien. Le temps est destructeur. C'est la dernière phrase de notre leçon de lundi dernier.

Est-ce que je peux en dire encore tout à fait autant ? Mais pas du tout. Le déterminisme a une tout autre conception du temps. Il nous répète : Ce qui s'est passé avant-hier est très important pour ce qui se passe aujourd'hui. L'un dérive de l'autre. C'est parce que tel événement est arrivé que tel autre arrivera. Mais c'est un phénomène de conservation, cela ; c'est la conservation du passé et non pas sa destruction. La science redonne de l'importance aux faits passés, elle leur donne de la valeur, non pas peut-être d'une manière complète, car la science obéit encore à la philosophie. La science nous répète que l'événement passé n'est pas important en lui-même ; en lui-même, oubliez-le. L'éclipse de soleil qui a eu lieu il y dix ans ne m'intéresse pas. J'admets avec vous qu'elle est détruite, mais il se conserve quelque chose qui fera l'éclipse nouvelle. Le temps devient conservateur.

Le temps change d'allure. Au lieu de détruire tout, il ne détruit qu'une partie, et il conserve en grande partie les choses.

Cette notion du temps est encore fragile comme toutes les notions inventées par les hommes et, précisément, dans les leçons prochaines, nous allons nous demander si le temps ne prend pas un nouveau caractère. C'est ce que nous allons étudier lundi en examinant le temps des historiens.

27 février 1928.

**XXII. Le temps
des historiens.**

Mesdames,

Messieurs,

LA DIFFICULTÉ des études, c'est que tout change perpétuellement, les idées des hommes, leurs méthodes, leur science, leur pouvoir même. La grande erreur du positivisme a été, non pas d'admirer la science, mais de croire que la science était tout dans l'évolution de l'humanité, qu'après la science, il n'y aurait plus jamais rien d'autre. Il n'a pas fallu longtemps pour voir que naissaient dans l'esprit humain d'autres travaux, d'autres disciplines qu'on ne savait pas trop comment appeler et qui n'étaient pas identiques à des sciences.

C'est précisément ce que nous voulons faire remarquer à propos des études historiques qui ont eu un si grand développement au XIX^e siècle. L'étude de l'histoire nous intéresse tout particulièrement parce qu'il est trop facile de rapprocher l'histoire de la mémoire. Il y a un rapport évident. L'histoire des peuples, des héros, des civilisations est un ensemble de récits, et le récit est l'essentiel de la mémoire ; ce sont des récits un peu mieux faits qui sont écrits ou imprimés au lieu d'être uniquement des paroles, mais ce sont toujours des récits et on

ne peut pas comprendre le caractère de la mémoire sans examiner ces disciplines historiques auxquelles son développement a abouti.

L'histoire proprement dite est excessivement ancienne. On peut en trouver des débuts dans les civilisations les plus reculées. Je voudrais vous indiquer un ouvrage déjà un peu vieux d'un écrivain anglais, Flint, qui a pour titre *la Philosophie de l'histoire en France*, traduit en français en 1878.

Cet auteur nous rappelle que, déjà, il y a trois mille ans et plus, il existait en Chine un tribunal spécial qui devait décider quels étaient les événements qui devaient être mémorés et ceux que l'on devait inscrire d'une manière particulière pour les transmettre aux générations suivantes.

On trouve ensuite des documents de ce genre en Perse et dans la Syrie. Ils ont pris un développement considérable en Egypte (les cartouches des obélisques sont une forme d'histoire).

Cette histoire primitive me paraît ressembler beaucoup aux formes primitives de la mémoire.

D'abord cette histoire a un grand caractère : elle se fait au moment où l'événement arrive. Le tribunal chinois examinait les événements quand ils étaient présents. Par conséquent, c'est l'histoire qui prend son point de départ dans le présent ; c'est en somme une action différée, c'est une forme de mémoration qui est écrite au lieu d'être récitée, d'être simplement la préparation d'un récit. Les premières formes de l'histoire sont analogues aux premières formes de la mémoire.

Il me semble qu'il faudrait placer en second lieu une forme d'histoire qui a rempli des siècles et que nous pourrions appeler d'une manière générale l'histoire littéraire, semblable à la seconde période de la mémoire. Elle ressemble à la mémoire avec fabulation.

La fabulation, comme nous l'avons étudiée longuement ici, n'est pas toujours mauvaise. La fabulation implique l'ordre des récits, elle contient les notions d'avant et d'après. En som-

me, c'est une organisation du récit. Le but de la fabulation et de la mémoire sous cette forme n'est pas précisément le même que le but primitif de la mémoration. Il ne s'agit pas uniquement de préparer la conduite des absents, il ne s'agit pas uniquement de transmettre un ordre à des individus qui n'étaient pas présents. Il s'agit surtout de transmettre des émotions et des sentiments ; il s'agit de faire vibrer les générations nouvelles à la description des guerres, des triomphes des générations passées. Nous nous sommes permis de considérer l'Iliade et l'Odyssée comme des histoires de cette période. Plus tard, les histoires ont changé peu à peu et, pour passer rapidement, nous pouvons dire qu'il y a un siècle, celui qui nous précède immédiatement, qui est devenu le siècle de l'histoire.

Au XIX^e siècle, les études historiques ont pris un développement remarquable. Il y a un caractère nouveau qui apparaît à cette époque, c'est le souci presque sous forme scientifique, de la vérité du fait. Dans la forme primitive, on ne parle pas du tout de vérité. Il s'agit uniquement, soit d'un ordre à transmettre à des absents, soit, comme dans la fabulation, de produire une émotion, bonne ou mauvaise. Dans l'histoire, telle qu'elle se développe au XIX^e siècle, on ne s'occupe pas des émotions qui résulteront du récit. Que cela vous plaise ou non, peu importe. Les choses ont existé comme cela. On a eu pour but la recherche d'une certaine vérité, la vérité qu'on a appelée historique. Ce travail a été fait par les grands historiens du siècle précédent qui ont inventé toute espèce de méthodes pour arriver à cette étrange vérité qu'on appelle la vérité historique, méthode de témoignage perfectionné, recherche de phénomènes même matériels qui servent de témoignage, et je dirai même : hypothèses, inductions, et, allons plus loin, intuition des esprits historiques qui cherchent à faire revivre une période, qui sentent que cela a existé comme cela, qu'il faut le faire revivre et montrer que c'était vrai. Voilà tout un développement remarquable. Et au XIX^e siècle, vous voyez tous les historiens protes-

ter contre la formule d'histoire littéraire. Les historiens se vantent de ne pas être des littérateurs ; c'est la vieille querelle qui existe encore aujourd'hui. Faut-il placer l'histoire proprement dite dans la Faculté des sciences ou dans la Faculté des lettres ? Elle est aujourd'hui dans la Faculté des lettres et les historiens ne sont pas du tout contents de cette assimilation ; ils prétendent que c'est quelque chose de nouveau et de différent.

Malgré le développement de l'histoire, on ne peut pas dire que les méthodes historiques aient pénétré très profondément dans les esprits. Les méthodes historiques ont pénétré chez les esprits cultivés, dans le domaine des différentes sciences, des différents travaux. Il y a des histoires de la physique, des histoires des mathématiques, des histoires de l'astronomie. Aujourd'hui, vous ne commenceriez pas un travail scientifique quelconque sans faire l'historique de votre problème et sans chercher à établir ce qu'ont pensé les auteurs précédents. Mais c'est un état d'esprit qui existe chez les savants, chez les travailleurs intellectuels.

Je ne vous répéterai pas aujourd'hui ce que je vous disais à propos de la philosophie et de la science. La philosophie et la science sont des choses déjà anciennes, déjà reculées de bien des siècles, ce qui fait que tout le monde est imprégné de philosophie et de science. Il y a des principes comme le principe de non contradiction par exemple, il y a des méthodes comme la méthode expérimentale que tout le monde applique plus ou moins, que nous comprenons. Il n'en est pas de même de l'esprit historique ; tout le monde n'a pas l'esprit historique. C'est assez particulier ; j'ai même l'impression — je me trompe peut-être — que l'esprit historique est assez long à se développer chez nous. Les jeunes gens ont plutôt l'esprit philosophique et l'esprit peut-être scientifique, que l'esprit historique. On n'aime pas précisément l'histoire quand on est jeune ; ce sont les vieux qui aiment l'histoire et qui y trouvent de l'intérêt. L'es-

prit historique n'est pas chez tout le monde. Pourquoi cela ? C'est parce que la vérité historique n'est pas très intelligible.

On nous répète pendant un siècle : « Il y a une vérité historique. Il y a des choses qui sont vraies historiquement, mais ce n'est pas vrai scientifiquement, ce n'est pas vrai actuellement, c'est vrai dans le passé. » Est-ce que ce n'est pas une expression singulière que celle de vérité historique ?

Rappelez-vous le tableau que nous faisons dernièrement des différents degrés de la croyance et des différents degrés du réel. Ce qui est réel, ce qui est vrai, c'est ce qui est présent. Puis le degré de réalité et par conséquent le degré de vérité de la parole diminue à mesure qu'on recule et, quand vous arrivez dans le passé lointain que nous avons appelé le passé mort, nous avons hâte de dire qu'il n'y a plus rien, plus de réalité. Et voici des gens qui se passionnent pour la vérité de ce passé lointain. Il y a dans ces conceptions de la vérité historique quelque chose qui est opposé avec nos aptitudes, notre manière de raconter et d'avoir de la mémoire. C'est cette difficulté qui fait que l'esprit historique ne s'est pas répandu autant que l'esprit scientifique et que l'esprit philosophique. Quand on a commencé à regarder un peu l'histoire, à l'apprécier sans en faire précisément, on a toujours essayé de la rapprocher des disciplines précédentes que l'on comprenait et, en somme, on s'est posé tout de suite ce premier problème : « L'histoire que vous prétendez faire, l'histoire de Fustel de Coulanges, d'Augustin Thierry, des historiens du siècle précédent, est-elle une philosophie ? » Ensuite, on s'est demandé : « Est-ce que cette histoire est de la science ? Est-ce une science comme la physique et comme l'astronomie ? »

Ce sont là les deux premières questions que nous avons à examiner.

1° L'histoire proprement dite, l'histoire faite au siècle dernier et qui se développe aujourd'hui de plus en plus est-elle

philosophique, et la vérité historique est-elle une vérité philosophique ?

2° L'histoire dont nous parlons est-elle une science et la vérité historique est-elle une vérité scientifique ?

Si nous ne pouvons pas répondre d'une manière précise à ces deux questions, il nous restera des suggestions, des réflexions à faire pour nous demander si l'histoire n'est pas en train de révolutionner les esprits et de faire naître une autre vérité que les précédentes.

Il est incontestable que beaucoup d'histoires ressemblent à de la philosophie et que beaucoup d'histoires ont été des systèmes philosophiques. On peut même dire que, pendant une grande période au xvi^e, au xvii^e, au xviii^e siècles, les histoires ont été de la philosophie, et tous les livres d'histoire des systèmes de philosophie. L'ouvrage de Flint, un ouvrage du Hollandais Benloew sur les lois de l'histoire appartiennent à cette forme d'histoire philosophique.

Pour la comprendre en deux mots, reprenons un exemple bien célèbre et que tout le monde connaît, reportons-nous au beau livre de Bossuet, le « *Discours sur l'Histoire universelle* ». C'est un titre historique, histoire un peu ambitieuse il est vrai, histoire universelle, mais enfin, cela prétend être de l'histoire. Regardons ce livre, bien écrit d'ailleurs, séduisant par bien des côtés, mais très logique, je dirai même trop logique. Cet ouvrage se préoccupe de coordonner tous les faits de l'histoire, non seulement depuis Adam et Eve, mais même auparavant. Toute l'histoire, tout le développement du ciel, de la terre est admirablement ramené à l'unité. A quelle unité ? A l'unité d'un principe que Bossuet ne discute pas parce que, à son avis, cela est absolument indiscutable, parce que ce principe est évident.

Le principe de Bossuet est bien clair ; tout le monde le connaît. Le développement de la terre, des cieux, de l'humanité, de tout ce qui existe au monde a été dirigé par une idée princi-

pale, par la conception d'un but. Tout l'univers s'est développé pour aboutir, non pas précisément et seulement au christianisme, mais pour aboutir à Louis XIV. En somme, les étoiles, le ciel, la lune et toute l'évolution de l'humanité depuis les singes et les sauvages, a pour but d'arriver à faire Louis XIV. Ce postulat étant posé, le reste va tout seul. Il suffit de mettre beaucoup de logique, d'user pas mal de syllogismes et de rattacher tous les faits, du moins tous ceux que Bossuet connaissait, à ce postulat, et de là un beau traité d'histoire qui a une valeur littéraire et philosophique.

Ne rions pas trop, parce que ce procédé de l'Histoire universelle de Bossuet existe partout plus ou moins dissimulé et dans beaucoup d'ouvrages. Je songe à un grand auteur qui a donné beaucoup de lustre au Collège de France, au premier ouvrage de Renan, *l'Avenir de la Science*. C'est un dithyrambe enthousiaste pour la science. Il ne s'agit que d'elle, c'est elle qui fera tout, elle fera le bonheur des civilisations, elle fera des merveilles. Il y en a 600 pages de louanges.

Si vous êtes un peu curieux, vous vous demandez : Mais de quelle science parle-t-il ? Quelle est la science à laquelle il donne tant de pouvoir ? Vous verrez avec étonnement, car c'est bizarre, que ce n'est ni la physique, ni la chimie, ni la physiologie qu'il soupçonne à peine ; ce sont deux sciences que Renan admire et auxquelles il donne un avenir merveilleux : d'abord la science du langage, la linguistique, ensuite l'histoire qui transformera l'humanité.

Alors je me demandais avec curiosité : Mais qu'est-ce qu'il entend par histoire ?

Voici une définition que je vous recommande ; elle est dans « *l'Avenir de la Science* » : « L'histoire de l'être ne sera complète qu'au moment où la multiplicité sera toute convertie en unité, et où, de tout ce qui est sortira une résultante unique qui sera Dieu, comme dans l'homme l'âme est la résultante de

tous les éléments qui le composent. Dieu sera alors l'âme de l'univers, et l'univers sera le corps de Dieu ».

Je veux bien qu'il en soit ainsi, mais en somme, est-ce que c'est bien différent du postulat de Bossuet ?

Le postulat de Bossuet (que tout l'univers est bâti pour amener Louis XIV) et le postulat de Renan (que tout l'univers est bâti pour arriver à l'unité vers laquelle nous marchons), sont des postulats du même genre, et encore reconnaissons que les postulats de Bossuet et de Renan ne sont pas dangereux, tandis qu'il y a bien des histoires où les postulats mis au commencement sont terribles et bien graves. A l'exemple d'un historien français, Gobineau, il y a eu toute une époque d'histoire en France et surtout en Allemagne où on prenait comme point de départ de l'histoire un autre principe, principe indiscutable que l'on connaît à peine mais qui est le fond du livre, c'est que le peuple qu'il décrit, c'est le peuple élu de tous, c'est un peuple merveilleux pour une raison quelconque parce qu'il a une religion particulière ou parce qu'il a le crâne dolichocéphale.

Ce postulat une fois admis, il faut montrer comment tous les événements de l'histoire ont amené le développement, la perfection de ce peuple privilégié et comment ensuite, l'avenir amènera son triomphe sur toute la terre.

Mais c'est le principe d'une foule de livres d'histoire, et nous pourrions en citer un très grand nombre qui commencent déjà au moyen âge, avec Bodin, au XVI^e siècle, puis l'ouvrage de Bossuet dont je viens de parler, les ouvrages de Turgot, Voltaire, de Maistre surtout, de Lammenais, de Châteaubriand, Fourier, Guizot, Leroux, Michelet, de Tocqueville, etc. Ce sont des philosophies de l'histoire.

Est-ce que les historiens proprement dits comme ceux dont je vous parlais tout à l'heure, Fustel de Coulanges, Monod, Augustien Thierry, Quinet, admettraient cela ?

Mais non, ils ont toujours protesté contre cette histoire à la façon de Bossuet. Ils s'indignent que l'on puisse les compa-

rer avec ces philosophes, exactement comme ils s'indignaient d'être comparés à des littérateurs et ils ne seraient pas du tout contents d'entendre dire que l'Iliade et l'Odyssée sont les premières histoires, ni que le Discours sur l'Histoire universelle soit une première histoire.

Leurs objections se comprennent très bien. Toutes ces histoires philosophiques partent d'un postulat et elles ne valent que ce que vaut ce postulat ; c'est un acte de foi qui est mis au commencement. Bossuet avait foi en Louis XIV. Un autre peuple aura foi dans sa propre gloire et ainsi indéfiniment. Ces postulats ne sont pas du tout démontrés. Mais, dira l'auteur, je démontre mon postulat par les conséquences que je tire de lui dans tout le cours de mon livre. Bossuet dira : « J'ai montré logiquement que tous les faits de l'histoire que je cite sont la conséquence par syllogisme de mon postulat primitif. Le monde est fait pour amener Louis XIV et je le démontre à la façon des géomètres ». Mais la façon des géomètres n'a jamais démontré des choses objectives. Ce raisonnement montre le caractère logique du livre. C'est vrai dans l'intérieur même de ce livre. La déduction, le syllogisme sont des procédés d'enseignement. C'est pour enseigner facilement à des élèves, c'est pour grouper tous les faits dans leur esprit, les aider à les retenir, mais ce n'est pas une démonstration objective, car vous ne savez rien de ce qui existe en dehors de votre système. Dans les ouvrages à la façon de Bossuet, ou de Gobineau, vous prenez des faits, plus ou moins, mais des faits particuliers : dans les milliards de faits que l'histoire nous présente, vous en choisissez une dizaine et c'est vous qui les choisissez ; vous supprimez tous les autres.

Ces faits que vous décrivez, vous ne les décrivez pas exactement, car vous ne vous occupez pas de leur vérité. La vérité pour vous est dans l'ensemble du livre, dans la démonstration du postulat, mais la vérité n'est pas dans le fait que vous décrivez, vous le prenez tel quel, plutôt tel qu'il vous convient,

pour votre démonstration. Tout cela est absolument arbitraire, il n'y a aucune espèce de preuve.

Autre critique générale que nous commençons à exposer et qui va devenir de plus en plus importante : ces systèmes philosophiques ont un caractère que nous connaissons bien, qui est celui du but philosophique, c'est la généralité. Ce sont des systèmes vastes, universels, c'est l'application du mot d'Aristote : « Il n'y a de philosophie et de science que de ce qui est général ». Plus c'est général, plus c'est philosophique, plus c'est beau. Est-ce que l'histoire contemporaine a ce caractère général? Nous venons de dire tout à l'heure que tous ces historiens s'épuisent à étudier l'individuel ; ils étudient un fait et ils travaillent à démontrer qu'au moyen âge, le peuple a déjeuné de telle ou telle manière. Ce n'est pas du tout un principe philosophique. Vos systèmes philosophiques suppriment l'individuel et l'histoire ne porte que sur l'individuel.

Reportez-vous, pour étudier ce point, à un ouvrage de Henri Berr qui a pour titre : « *La synthèse en histoire* ». C'est une longue critique de ce qu'il appelle d'un mot allemand : la Weltphilosophie (l'histoire du monde faite à la façon philosophique) et il admet qu'il faut supprimer cela. Il se rapproche de l'interprétation scientifique. C'est au fond l'idée des grands historiens du XIX^e siècle. Nous sommes des savants, nous faisons de la science, l'histoire devient une science, elle est une science comme les autres. Cette conception leur a été inspirée, surtout elle a été formulée plus que découverte par le système du positivisme. C'est l'enseignement d'Auguste Comte de 1830 à 1845 ; il avait donné une dernière place à une science tout à fait particulière, la sociologie, dont l'histoire n'était qu'un département. A la suite d'Auguste Comte, tous les historiens ont essayé de démontrer que cette conception était très intéressante et très juste.

Le grand avantage de la science, c'est qu'elle se rattache au présent. En somme, toute espèce de science est une étude de ce qui existe, de ce qui est réel. Ce qui existe, ce qui est réel,

c'est le présent, et le présent non seulement est réel, mais il est utile. Nous avons à nous préoccuper du présent ; puisque nous devons y vivre, nous devons le travailler, chercher à le modifier. Les sciences ne tirent du passé que ce qui peut devenir présent. Les sciences ont découvert, à l'inverse d'ailleurs des systèmes philosophiques, que le temps ne détruit pas tout. Le temps, dans la conception des savants, détruit l'évènement particulier, mais il y a entre les évènements des relations, des lois, qui ne sont pas détruites et qui persistent.

Galilée a découvert la loi de la chute des corps en regardant une lampe qui se balançait dans une église. Il suivait très mal la messe à ce moment-là. Cette lampe, elle n'existe plus, elle a disparu et nous ne nous y intéressons pas du tout ; nous nous y intéressons si peu que nous admettons très bien que Galilée aurait pu découvrir la loi de la chute des corps en considérant un autre objet qui se balance, une branche d'arbre qui oscille sous l'influence du vent, ou une balançoire. Cette lampe n'a pas d'intérêt en elle-même, elle a disparu, nous ne nous occupons plus d'elle, mais la loi qui réglait ce balancement n'a pas été détruite par le temps et, à la fin de la dernière leçon, je vous faisais remarquer que le temps des savants commence à perdre son caractère destructeur. Il ne détruit pas tout, quelque chose persiste.

Quelque chose qui persiste dans les évènements a un grand intérêt pour nous parce qu'il agit sur les évènements d'aujourd'hui. Le balancement de la lampe de Galilée n'existe plus, mais la loi de la chute des corps détermine encore aujourd'hui le mouvement d'un corps qui tombe et nous avons à nous en préoccuper. C'est en nous en préoccupant d'ailleurs que nous sommes arrivés à toutes les merveilles d'applications de la science.

Par conséquent, l'étude de la loi des faits a une importance pratique aujourd'hui même.

Dans l'histoire des peuples, des évènements, des civili-

sations, il y a des événements comme la lampe de Galilée ; tel homme a vécu, tel homme est mort, des batailles ont été livrées à tel ou tel endroit. Ces événements n'ont pas d'intérêt en eux-mêmes dans la sociologie d'Auguste Comte, ils disparaissent comme la lampe de Galilée.

Mais, à l'occasion de ces événements, vous pouvez, comme Galilée, découvrir des relations entre les faits sociaux, exactement comme la loi de la chute des corps, relations comme le disait en particulier Durkheim, entre l'étendue du territoire et la densité de la population, entre la densité de la population et tel gouvernement, et telles mœurs et telle morale et tel esprit belliqueux ou au contraire pacifique. En connaissant ces relations, vous pouvez les appliquer aux peuples d'aujourd'hui, et vous saurez, en considérant leurs territoires, leur nombre, leurs industries, comment ils vont se conduire. Donc cette histoire va avoir une vérité analogue à la vérité de toutes les autres sciences et elle va être énormément pratique, elle nous servira perpétuellement.

Cette idée plus ou moins vague s'est répandue de tous les côtés et nos savants, nos historiens sont devenus des sociologues ; ils ont prétendu faire la science de la société. Il y a eu, à la fin du siècle dernier, une discussion que vous connaissez bien. Je prendrai deux personnages comme très représentatifs, Durkheim et Tarde, qui a enseigné ici même. Sur quoi donc se disputent-ils ? C'est sur ce fait que je viens de vous rappeler et qui va nous embarrasser de plus en plus, sur l'individuel.

Durkheim répète toujours que les lois sociales dépendent de relations entre des caractères généraux, étendue du territoire, fertilité, fécondité de la population, que ce sont ces caractères généraux qui ont amené telle ou telle civilisation.

Alors arrive Tarde, avec son érudition et son esprit si fin, qui vous dit : « Mais pourquoi voulez-vous absolument oublier Louis XIV et Napoléon ? Est-ce que vous vous figurez que ces deux personnages n'ont rien fait dans l'histoire de la

France ? Est-ce que vous croyez que l'histoire d'aujourd'hui, nos lois, nos mœurs, notre conduite dépendent uniquement de l'étendue du territoire, de sa température et du nombre des habitants ? Est-ce que vous croyez que Louis XIV n'a pas fait beaucoup sur nous ? Et Napoléon ? Est-ce qu'il ne nous gêne pas encore, non seulement dans l'état d'esprit des Français, mais surtout dans l'opinion, la conduite des autres peuples vis-à-vis de nous ? Tout cela est de première importance. »

En somme, Tarde réclame le souci de l'individu et Durkheim supprime la considération de l'individu.

Il me semble que, d'une manière générale, l'opinion de Tarde se rapproche beaucoup plus des études historiques. Les études historiques, en somme, portent sur de grands personnages, sur le rôle de ces personnages, sur leurs inventions, sur leurs influences et elles décrivent l'individu beaucoup plus que les grandes relations sociales.

C'est cette réflexion sur le rôle de l'individuel qui, de nos jours, transforme un peu la conception scientifique de l'histoire.

Je vous renvoie alors au livre de M. Henri Berr dont je vous parlais. Sous le nom de *Synthèse historique*, il veut présenter une conception de l'histoire, qu'il a attaquée énormément, et qui n'est pas non plus la sociologie. Il attaque la sociologie en se plaçant au point de vue de Tarde : « Vous ne parlez pas assez des individus, il faut en tenir compte. » Et il se place au point de vue des hommes et de l'individu, et il découvre des choses merveilleuses. Il s'aperçoit tout d'un coup que l'histoire nous montre des croyances et que les hommes ont des croyances. Il découvre que les croyances peuvent passer d'un esprit à un autre et qu'il y a des influences suggestives. Il découvre que les hommes ont des passions et que la colère, l'amour, l'ambition peuvent faire quelque chose dans les événements de l'histoire. Alors il arrive à exposer une synthèse historique où il faut surtout — je pourrais vous citer des exemples de ce

genre — indiquer ces lois des sentiments, des passions, des croyances humaines ; c'est là ce qu'il développe le plus.

Beaucoup d'historiens qui ont lu les travaux de Berr et qui ont contribué à faire ce magnifique ouvrage qu'on appelle *l'Histoire de l'humanité*, restent embarrassés et prétendent qu'on ne sait pas très bien ce que l'auteur a voulu dire, qu'on ne comprend pas très bien ce que c'est.

Mais si, c'est assez facile à comprendre. En somme les historiens précédents comparaient l'histoire à la sociologie. M. Berr compare l'histoire à la psychologie. L'histoire, pour lui, devient une forme de la psychologie et rien d'autre, et en somme l'histoire permet d'étudier les raisonnements, les croyances, les sentiments, les passions, et si la psychologie a un caractère scientifique, l'histoire prend le même caractère scientifique.

Toutes ces réflexions sur l'histoire sociologique, sur l'histoire psychologique sont-elles bien indiscutables ? Est-ce que tout cela est bien précis ?

Aujourd'hui encore, on n'ose pas dire que les historiens rentrent dans les Facultés des sciences ; on n'est pas bien convaincu que l'histoire soit une science comme les autres. C'est qu'en effet il y a beaucoup à dire sur ce rapprochement et ces comparaisons. La sociologie est une science intéressante qui est à ses débuts, qui fournira plus tard des notions très importantes, mais la sociologie n'est pas de l'histoire. En somme, la sociologie tire de l'histoire, plus ou moins bien connue, quelques résultats, mais elle ne s'occupe pas du fait historique lui-même, et la grande preuve, c'est que la sociologie peut remplacer un fait par un autre sans aucune espèce d'hésitation, ce qu'un historien ne permettra jamais.

Dans la belle collection de Henri Berr, *l'Histoire de l'humanité*, je prends un exemple, le livre, très intéressant d'ailleurs, qui a pour titre : *Des clans aux empires*. C'est un livre de description de l'antique Egypte et de l'évolution de l'antique Egypte qui a amené peu à peu les empires égyptiens, les diff-

rents empereurs de l'Égypte. Les deux derniers tiers sont profondément historiques. C'est l'histoire des empires égyptiens faite d'après des documents ; c'est une vraie histoire. Mais au commencement du volume, il y a un tiers où l'auteur est embarrassé, parce qu'il reconnaît qu'il n'y a pas beaucoup de documents historiques sur les premiers clans qui ont dû exister dans l'antique Égypte avant l'unification de l'Égypte, avant les empereurs, et bien tranquillement, il nous dit : « Mais qu'à cela ne tienne, il y a une description des clans qui est très bien faite par M. Lévy-Bruhl à propos des sauvages de l'Australie. Eh bien, cela ne fait rien, nous allons décrire les clans d'après les sauvages de l'Australie. »

Je veux bien. Admirons la description des sauvages de l'Australie ; c'est intéressant, c'est discutable aussi, mais est-ce de l'histoire, et de l'histoire de l'Égypte ?

Aucun historien n'acceptera cela. C'est de la philosophie ; c'est une vague sociologie, on peut dire qu'il y a un peu de psychologie, mais ce n'est pas de l'histoire. L'action de remplacer un fait par un autre, emprunté à d'autres pays, à d'autres individus, supprime le caractère historique.

La science, au contraire, ne tient pas compte du fait.

Tout à l'heure, je vous disais en plaisantant que la lampe de Galilée a disparu, la lampe n'existe plus, mais la loi existe tout de même et elle se vérifie avec d'autres lampes, avec un fil à plomb ou avec n'importe quoi : le fait n'existe pas. Mais dans l'histoire, le fait existe, et c'est le fait qui a de la vérité et que vous ne pouvez pas supprimer ainsi d'une manière absolument arbitraire.

Mais un autre caractère dans la science, c'est qu'elle est présente, qu'elle aboutit toujours au présent. Vous savez même que c'est tout justement une des choses dont les savants sont très fiers. Elle aboutit à des faits présents et, en somme, il ne

s'agit que de choses présentes. Les rapports de la chute des corps, les lois de l'électricité, de la chimie existent aujourd'hui, sont des faits présents.

Songez donc à un historien qui vous décrit l'histoire de l'Égypte ancienne. Si vous lui dites que ces empereurs égyptiens existent aujourd'hui, il va s'indigner : « Laissez l'Égypte d'aujourd'hui. Je parle d'autre chose. L'Égypte ancienne, il y a six mille ou sept mille ans, n'est pas l'Égypte d'aujourd'hui. Peu m'importe ce qui existe aujourd'hui ; je ne suis pas dans le présent, je suis dans le passé et ma vérité est une vérité du passé. » Mais c'est la négation de la science que tout cela. L'importance donnée au fait, au passé, la vérité qui sort du présent pour aller dans le passé, c'est tout à fait autre chose que la science ; nous sommes à l'antipode, et, en somme, est-ce que vous allez construire les sciences avec les procédés de l'histoire ? Est-ce que la sociologie se fera avec les procédés de l'histoire et les enquêtes sur les documents, les papyrus ? Mais non, la sociologie se fera avec des documents sur les peuples contemporains et sur l'évolution de ces peuples. Les phénomènes du passé n'interviendront que comme preuves accessoires, et vraiment, est-ce que la psychologie de M. Berr est une psychologie scientifique, et faut-il tout ce travail d'érudition pour aboutir à découvrir que l'humanité est suggestible et qu'il y a des croyances ? C'est enfantin. Il suffira du premier examen venu d'un individu d'aujourd'hui, bien portant ou malade, pour avoir bien plus de renseignements et bien plus de notions psychologiques.

Cette psychologie faite avec les procédés de l'histoire sera toujours toute petite, restreinte et, au fond, sans grande valeur. La psychologie historique sera une conséquence de la psychologie actuelle et n'en sera pas le point de départ. Vous voyez donc pourquoi les savants repoussent l'histoire et disent : « Ce n'est pas de notre domaine. »

Il y a quelque chose de particulier dans l'histoire, et ce quelque chose de particulier, si je ne me trompe, c'est précisé-

ment ce que tous ces théoriciens essaient de supprimer. Il y a dans l'histoire un ensemble de descriptions, de détails que les grands historiens n'aiment pas beaucoup mais dont ils remplissent leurs livres ; ce sont les anecdotes, les détails particuliers. En somme, des écrivains comme ceux du XIX^e siècle se donnent un mal énorme pour reconstituer la conduite d'un personnage de l'antiquité ; on essaie de découvrir ce que c'était que César, on reconstitue César et on se donne une peine énorme pour savoir ce qu'il a exactement fait et dit. C'est un travail spécial, on le méprise aujourd'hui. La preuve, ce sont les noms qu'on emploie pour désigner cette sorte d'histoire. Dans le livre de M. Berr, on l'appelle histoire événementielle ; c'est un mot bien mauvais. On l'appelle encore histoire des événements, ce que j'aime mieux, c'est un mot perpétuellement employé ; ou encore histoire historisante, histoire qui fait de l'histoire. J'aime beaucoup le terme histoire historisante ; il est juste ; c'est de l'histoire qui ne cherche qu'à être de l'histoire.

On cherche à supprimer de tous les côtés l'histoire historisante ; on proteste contre elle. Mais vous voyez tous les jours des livres d'histoire sur tel ou tel personnage, sur sa vie, son enfance ; vous voyez même des livres d'histoire sur des personnages insignifiants. Est-ce qu'on n'a pas fait des travaux sur le livre de comptes d'un bourgeois au XVIII^e siècle, sur les dépenses qu'il faisait pour son déjeuner et son dîner ou pour son costume ? On a accumulé tous ces petits faits. Il y a là, si je ne me trompe, le caractère essentiel de l'histoire ; on a beau le mépriser, c'est le caractère qui se développera, c'est le fond de l'histoire. L'histoire c'est la résurrection du passé, c'est le rétablissement par des procédés artificiels quelconques de ce qui a été. C'est la transformation du souvenir en nouvelle réalité. La vérité historique que tout le monde ne sent pas, c'est la vérité d'un fait passé, c'est le fait que cela a existé dans le passé.

Cette déclaration qu'on nous dit de tous les côtés, la

vérité historique dans le passé, est au fond très remarquable au point de vue de notre étude psychologique sur la mémoire, elle a des conséquences extrêmement graves.

Si je ne me trompe, elle transforme la conception du temps, elle lui supprime quelque chose. Nous ne craignons pas de nous contredire et d'ailleurs, nous avons toujours une échappatoire, c'est de nous dire : « Ce n'est pas moi qui me contredis, c'est l'humanité qui a changé, elle a traversé une série d'idées, de croyances. Il n'y a qu'une seule erreur, c'est de croire à quelque chose d'éternel. Tout passe, tout change ; il n'y a pas d'idée de la raison qui soit stable. Les idées qui ont été vraies à une époque ne le sont pas à une autre. »

Eh bien, sur la conception du temps, les idées changent et sont en train de changer. Nous avons insisté longuement pour vous dire : « Le présent seul est réel, le passé récent perd de la réalité, le passé lointain n'a plus de réel ». C'est le point de vue qui a rempli les siècles précédents, qui aujourd'hui encore remplit les hommes du degré moyen. C'est le point de vue auquel nous sommes forcés de nous placer quand nous avons des formules de mémoire ordinaire. L'histoire est en train de révolutionner cela, elle invente une vérité dans le passé, elle donne dans le passé de la réalité à un fait.

On vous répondra que c'est impossible, que c'est ridicule. Il y a sur ce point plusieurs objections. On dira par exemple : « Vous allez aboutir à des descriptions interminables ». C'est le reproche que nous avons toujours envie de faire aux historiens historisants. Ils nous décrivent le costume d'une dame à telle époque, mais ils n'en finiront pas ; ils découvriront à chaque instant une pièce nouvelle du costume. S'ils veulent décrire les dépenses de tous les bourgeois et de tous les ouvriers en remontant jusqu'aux sauvages, que de volumes interminables ! Cette description cependant est limitée par l'esprit historique et par la vérité historique. Il ne s'agit pas d'une description fantaisiste qui elle, serait interminable ; il s'agit de res-

susciter certains êtres et cela est assez difficile. Beaucoup de ces prétendues résurrections vont tomber. Ce qu'il restera d'exact du passé, ce sera souvent très peu de chose.

On nous répond quelque chose de très embarrassant et de très grave et nous n'osons pas y faire d'objection, car il s'agit là de rêverie plutôt que de vérité scientifique. On nous répond : « Cette description donnée au passé, cette réalité donnée au passé ne sert absolument à rien. Or, toute espèce de conduite humaine est une conduite pratique. Vous savez que le pragmatisme règne de plus en plus dans les interprétations des idées des hommes, et le pragmatisme demande que les choses soient réelles présentement. A quoi cela sert-il qu'elles soient réelles dans le passé ? Reportez-vous à l'ouvrage de William James sur le pragmatisme et sur la conception de l'histoire. Il a un ton singulièrement méprisant. Par exemple, il pose cette question : « Faut-il dire que César a existé ou bien faut-il dire qu'il n'a pas existé ? » Et James répond tranquillement : « Au fond, cela m'est absolument égal. Vous pouvez dire l'un ou l'autre, seulement je vous avertis que si vous dites qu'il n'a pas existé, actuellement vous vous ferez refuser aux examens ; mais c'est tout ; cela n'a pas d'autre importance ». La vérité historique est une autre conception et soutient que cette existence de César, d'Annibal, de tel ou tel personnage à une époque a de l'importance.

Comment peut-on comprendre cela ?

C'est une affirmation, une foi des historiens. Essayons de nous la représenter, représentation imaginaire qui se vérifiera plus tard, dans des siècles, je le crois.

Les descriptions minutieuses d'un fait ne nous paraissent pas étonnantes dans certains cas.

Dans la géographie, il y a des descriptions générales, des cartes générales de la France tout entière, mais il y a des descriptions particulières et minutieuses d'un tout petit endroit qui, en lui-même, n'a aucune importance. Reportez-vous à l'admirable vallée de Chamonix ; regardez les guides ou les cartes

régionales. On va nous raconter que si vous montez la montagne jusqu'en face, si vous arrivez au plan des Aiguilles, il y a un certain endroit, à la croisée des deux chemins, où vous trouverez un petit chalet qui vend du lait et de la bière. C'est bien ridicule d'écrire cela, c'est absurde car, au fond, quelle importance cela a-t-il dans le vaste univers ? Cependant, ce n'est pas tout à fait idiot car, en somme, quand vous allez vous promener dans cette belle route du plan des Aiguilles qui est assez longue, depuis la mer de Glace, vous êtes fatigué et vous n'êtes pas fâchés de savoir qu'en faisant un détour de quelques mètres, vous trouverez un endroit pour vous reposer et pour boire de la bière.

La description minutieuse a de l'importance, lorsque vous imaginez que vous pourrez vous trouver en présence d'un événement. Le grand défaut du passé jusqu'à présent, c'est que nous ne pouvons pas nous trouver en face de lui, c'est que le temps est irréversible et que nous ne remonterons jamais en arrière.

Si vous admettez cela comme principe, eh bien, James a raison, l'existence de César n'a pas d'importance. Mais si par hasard, avec un rêve un peu fantastique, vous disiez : « Cette irréversibilité du temps, c'est une hypothèse philosophique, c'est une conception qui résulte de nos organes des sens ; elle résulte de l'organisation des mouvements de nos membres, mais elle n'est pas une nécessité, il n'y a pas de nécessité logique. Pourquoi dites-vous que le temps est irréversible ? Peut-être n'est-il pas impossible d'y retourner ? »

Vous connaissez le roman de Wells : « *La machine à remonter le temps* ». Il imagine qu'il peut remonter au XVI^e siècle. Je serais plus ambitieux et je crois qu'il arrivera une époque où les promenades dans le passé ne seront pas absurdes. On commencera par aller dans la Lune, dans Vénus et Mars, c'est plus rapide. Mais plus tard, il n'est pas impos-

sible que la conception du temps ne change et que nous puissions nous transporter dans le passé.

Mais alors, avec cette imagination, la réalité du passé devient importante. La description de l'existence de César et du costume qu'on avait et de la façon dont on mangeait devient intéressante. N'y a-t-il pas au fond de l'esprit des historiens le germe d'une pareille rêverie ? N'y a-t-il pas, dans l'esprit des historiens, la pensée que le passé est une réalité, qu'on pourra par conséquent y aller, comme dans le présent, et ils vous en préparent le chemin. En tous les cas, c'est le germe d'une nouvelle conception du temps. Le temps n'est plus seulement conservateur de la loi ; le temps devient conservateur de l'évènement, il devient conservateur de l'individu lui-même.

La conception de l'histoire comme science supprime quelque chose de formidable dans la réalité. Elle supprime l'individu. Chacun de nous est une réalité particulière distincte des autres, un individu isolé et qui ne ressemble pas à son voisin. Si vous n'admettez comme réalité que ce qui est général, vous supprimez tous les individus.

Les religions ont eu autrefois une conception plus profonde quand elles ont dit : « Il ne tombe pas un cheveu de votre tête sans que ce soit inscrit quelque part et sans que l'on en tienne compte ».

La nouvelle conception de l'histoire réhabilite le passé et donne une existence à l'individu.

1^{er} mars 1928.

XXIII. Le progrès.

Mesdames,

Messieurs,

NOS réflexions précédentes sur le temps conservateur et sur l'histoire nous amènent nécessairement à la considération d'une idée nouvelle qui est la notion du progrès.

Le progrès dans l'histoire et le progrès dans le temps : Ce titre d'une leçon de psychologie peut vous étonner, et l'on se demande si ce n'est pas là plutôt un problème d'histoire, de science sociale, un problème de philosophie générale ou de morale.

Il me semble qu'au début des sciences psychologiques, on a beaucoup restreint le domaine de la psychologie, par un désir immodéré de la présenter comme scientifique et de la rapprocher des sciences physiologiques. Pendant longtemps, on n'a appelé psychologie que des considérations sur des actes très élémentaires des animaux inférieurs, des actes que l'on pouvait rattacher directement au système nerveux et aux réflexes. C'était peut-être juste au début, d'autant plus que cela donnait plus de confiance dans le caractère scientifique de la psychologie, mais

au point de vue général, c'est une erreur. La psychologie s'occupe de la conduite des hommes. Ce n'est pas uniquement la science des réflexes, c'est la science de la conduite en général.

Les actions qui nous intéressent aujourd'hui, qui préoccupent le médecin quand il s'agit des maladies mentales, ne sont pas des réflexes élémentaires ; si vous résumez la psychologie dans l'étude de ces réflexes élémentaires, vous aboutirez à une étude psychologique qui ne sert aujourd'hui absolument à rien. Il faut que la psychologie soit beaucoup plus ambitieuse. Elle s'occupe des actions des hommes quelles que soient ces actions, dans tous les domaines, mêmes les plus élevés. Dans le domaine des arts comme dans le domaine des sciences morales, il y a des actions et par conséquent, il y a une psychologie de la morale comme il y a une psychologie de la religion ; il y a une psychologie de la logique elle-même comme il y a une psychologie de la philosophie et je dirai même une psychologie des psychologues.

Or, il n'y a pas de notion aujourd'hui plus importante, plus fondamentale, pour comprendre le temps et les problèmes de l'évolution qui aujourd'hui sont si graves, que la notion générale de progrès qui s'est peu à peu développée. Cette notion du progrès n'est pas indépendante de la conduite des hommes. Toute notion, toute idée, n'est qu'une expression verbale d'une certaine conduite, et, du moment que nous parlons de progrès, c'est d'abord que nous croyons au progrès et c'est ensuite que nous faisons quelque chose pour le progrès. Il y a une conduite du progrès sans laquelle il n'y aurait pas d'idée de progrès.

La première remarque que nous puissions faire à propos de cette conduite du progrès, c'est qu'elle est relativement récente. Il ne faut pas se figurer que l'humanité a toujours été pareille, dans tous les temps. Il n'y aurait pas eu de progrès précisément, si l'humanité était toujours restée la même. Il y a des époques où la notion du progrès n'existait guère ; elle n'est apparue que tardivement. Voyez à ce propos un livre un peu gé-

néral d'ailleurs et plutôt littéraire, l'ouvrage amusant de M. Jean Finot qui a pour titre : « *Progrès et Bonheur* », titre bien alléchant, publié en 1914. Au tome II, vous verrez dans ce livre de M. Finot qui est un livre populaire, une évolution historique des idées de progrès, et l'auteur nous fait remarquer que, pendant très longtemps, les peuples antiques n'avaient aucune notion relative au progrès. Ils admettaient l'état actuel, ils ne comparaient pas leur état à celui de leurs prédécesseurs ni à celui de leurs successeurs.

Il y a à cela une excellente raison, c'est que, pour faire une pareille comparaison, il fallait un développement particulier de la mémoire et surtout des sciences historiques. La notion de progrès est une conséquence de l'histoire, elle sort des sciences historiques et, quand les sciences historiques étaient très peu développées et peu aimées, comme je vous le disais dernièrement, la notion du progrès n'existait guère. Sans doute, on trouvera dans l'Antiquité — il me semble que M. Finot ne le cite pas suffisamment — des personnages qui ont le sentiment du progrès. Un des plus curieux, c'est le grand poète Lucrèce. On trouve de tout dans Lucrèce, n'importe quoi. Dernièrement, dans une conférence très intéressante, M. Perrin, le grand professeur de physique de la Sorbonne, faisait remarquer que l'on trouve dans Lucrèce la théorie du mouvement brownien, ce mouvement des particules que l'on regarde au microscope et que Lucrèce avait déjà deviné. Il avait deviné également la notion de progrès et d'évolution, ce qui est un peu exceptionnel dans son temps.

Au moyen âge, vous trouvez des personnages qui ont un peu l'idée de progrès. Dans l'école franciscaine de Saint-Bonaventure, on trouve des notions du progrès. M. Finot cite des individus que je ne connais guère : David de Dinant, d'Amaury de Chartres, et l'abbé Joachim au XI^e siècle, qui paraissent déjà inventer l'idée de progrès et y croire.

En somme, l'idée de progrès commence, mais combien

timidement, à la Renaissance, avec les travaux de Galilée, avec les livres de Rabelais surtout, dans l'Abbaye de Thélème, avec Montaigne, plus tard ; elle se développe au xvii^e siècle chez quelques esprits, mais pas partout. On trouve des idées de progrès dans Machiavel, dans Pascal, dans Descartes, dans Spinoza, surtout dans Locke et dans Leibnitz, ce qui est déjà beaucoup plus tardif. L'idée de progrès est encore individuelle. Elle existe chez quelques esprits.

Il faut arriver incontestablement au xviii^e siècle pour voir une éclosion de l'idée de progrès, une croyance presque mystique dans le progrès des populations, dans le progrès des peuples. C'est d'ailleurs ce qui a amené la Révolution française et toute espèce de conceptions politiques et sociales.

Le progrès se présente au début sous une forme relativement simple. Il est extrêmement mêlé de sentiments. Le mot progrès est assimilé au mot bonheur. En somme quand on parle de progrès plus grand dans l'humanité on parle de bonheur plus grand dans l'individu et d'extension du bonheur à un plus grand nombre d'individus. A mesure que l'on parle de ce bonheur de plus en plus grand, se forment des croyances sur le bonheur. Le xviii^e siècle est rempli de croyances enthousiastes sur le bonheur général que va amener la révolution, et ce mysticisme social s'est conservé et existe encore dans bien des époques et dans bien des écoles.

Mais il y a plus que la croyance mystique à la valeur du progrès. Il y a des conduites relativement au progrès. On commence à admettre des relations des hommes entre eux qui ne sont pas les mêmes qu'autrefois. Je voudrais vous signaler à ce propos un exemple ; c'est la conduite relative à ce personnage à la fois mystérieux et bizarre qu'on appelle l'homme de génie.

Rendons-nous bien compte qu'autrefois, chez les peuples primitifs, l'homme de génie a tout ce qu'il faut pour être antipathique ; il est détesté et il mérite de l'être. C'est un person-

nage répulsif pour une raison générale, c'est que nous sommes tous des paresseux, que la loi du moindre effort gouverne l'esprit, et que l'homme de génie nous fatigue. Il nous fatigue de toutes les manières. D'abord parce qu'il est différent de nous ; or, il n'y a rien d'aussi pénible que les individus différents ; nous aimons la conformité, nous voulons que tout le monde soit pareil ; c'est beaucoup plus simple et on sait comment se conduire vis-à-vis des gens. L'homme de génie est différent ; dans toutes les religions, c'est un hérétique. Quelle est la conduite des hommes primitifs et des religions primitives vis-à-vis de l'hérétique ? C'est toujours de le redouter, de le détester et de le supprimer le plus vite possible. Il est gênant parce qu'il est différent. On ne se demande pas si cette différence ne recouvre pas des qualités, ne sera pas précieuse ; on trouve ce personnage insupportable.

Ce caractère général de la différence dans l'homme de génie peut se présenter sous toutes les formes possibles. Au point de vue intellectuel, l'homme de génie est particulièrement gênant dans une civilisation quelconque, précisément parce que nous ne pouvons pas le classer. Notre bonheur, vous le savez bien, c'est de classer les hommes comme nous classons des papiers. Il faut que nous puissions classer nettement l'employé de commerce, le directeur d'usine, le médecin, l'industriel. Nous éprouvons à un haut degré ce besoin de classer les gens, vis-à-vis d'une personne qu'on nous présente. Cette personne, est-ce un ingénieur, un médecin, un vieux rentier qui ne fait rien ? Quel est-il ?

Pourquoi une pareille question ? C'est parce que cela gouverne notre conduite vis-à-vis de lui. Nous avons des conduites systématisées vis-à-vis du riche, du pauvre, de celui qui est jeune, de celui qui est vieux, vis-à-vis de l'industriel, du commerçant, du ministre. On nous présente quelqu'un : nous le verrons peut-être encore l'année prochaine. Nous avons besoin

de savoir comment il faut le saluer, s'il faut le mettre au-dessus ou au-dessous de nous, avoir confiance ou défiance.

Or, une des choses les plus ennuyeuses dans l'homme de génie, c'est qu'il n'est pas facile à classer, précisément parce que c'est un homme différent des autres, qu'il ne rentre dans aucune catégorie. Voyez donc la bizarre situation qu'a eue en France notre grand Pasteur. Pasteur était l'homme le plus ennuyeux du monde à l'époque où il a vécu. Pourquoi ? Parce qu'il est classé dans l'esprit de tous comme professeur de chimie. Eh bien, un professeur de chimie s'occupe de chimie, c'est entendu, c'est là ce qu'il doit faire. Si Pasteur analyse un corps chimique, on lui dira : « C'est très bien », on lui fera des compliments. Mais, quel drôle d'homme ! Le voilà qui s'occupe des moutons qui ont le charbon. C'est insupportable. C'est un homme qui s'occupe de ce qui ne le regarde pas. Peu après, le voici qui se mêle de donner des conseils aux chirurgiens sur leurs pansements. Reportez-vous aux discussions de l'Académie de Médecine et aux insultes que lui adresse par exemple le professeur Peter à ce moment. Le fond de ces discussions est toujours le même : « Mais vous n'êtes pas un médecin. De quoi vous occupez-vous ? Vous parlez de ce qui ne vous regarde pas. Je ne sais pas ce que vous êtes, je ne peux pas vous classer ».

Cette difficulté du classement est une des choses qui embarrassent le plus les esprits et qui aident par conséquent à rendre l'homme de génie antipathique. Je ne crois pas me tromper en disant que, pendant des siècles, il a été antipathique. Il a joué son rôle, heureusement, sans le savoir et souvent sans que les autres le sachent davantage. Mais on ne l'aimait pas, on ne le favorisait pas. On était disposé à se moquer de lui, quand on ne le détruisait pas.

Est-ce que nous avons aujourd'hui absolument les mêmes sentiments ?

Evidemment non. Il y a une différence. Oh ! elle n'est pas bien grande, pas complète ; nous avons encore du mal à

classer l'homme de génie et à nous conduire vis-à-vis de lui. Nous avons encore beaucoup de peine à tolérer les irréguliers, ceux qui sont en marge d'une étude, d'une science, d'une industrie, mais enfin, nous les tolérons, nous les respectons, parce que nous avons une sorte d'indulgence vis-à-vis d'eux. Cela se résume toujours en ces termes : « On ne sait pas ce qu'il en sortira, peut-être du bien, peut-être du mal ; il faut le laisser faire ». Evidemment, on n'aime pas toujours l'homme de génie, on lui crée bien des embarras, mais on ne s'oppose pas et on le laisse publier des livres absurdes qu'on ne comprend pas. Il y en a trop aujourd'hui de ces livres, une partie sera éliminée peu à peu, mais nous ne savons pas d'avance laquelle, et on respecte un peu l'homme de génie, on a forcé même les groupements sévères les plus orthodoxes à ne pas brûler les hérétiques ; ils ont eu du mal à s'habituer à cette discipline, mais enfin, il a fallu que les religions même se résignassent à cela : « Laissez donc les hérétiques tranquilles, ils feront ce qu'ils voudront. Ils ont peut-être tort, c'est possible, mais on le verra plus tard. Pour le moment, laissez-les dire ». Et presque toutes les religions ont accepté cela et on laisse les dissidents faire ce qu'ils veulent. En soi-même, on croit bien qu'ils seront brûlés plus tard, mais dans l'enfer seulement, ce qui est beaucoup moins dangereux. On les laisse tranquilles.

Mais bien mieux, si vous faites attention, nous avons quelques petites conduites favorables à l'homme de génie et à l'hérétique. Nous ne nous opposons pas à l'originalité des enfants. Dans les écoles artistiques, il y a des maîtres qui vous diront : « Il ne faut pas imposer aux enfants des règles trop précises dans les arts, il faut les laisser un peu faire ce qu'ils veulent. Si nous leur imposons des règles précises, nous risquons de détruire leur originalité. Laissez-les être originaux. Cela vous paraît très laid ? Nous verrons plus tard. » Et vous voyez aujourd'hui toutes les bizarreries qu'on laisse s'étaler, qu'on n'arrête pas tout de suite. Nous favorisons donc le développe-

ment de l'originalité et, bien mieux, nous avons presque des institutions pour les rechercher.

Il y a quelques années — le temps a déjà passé vite — pendant la guerre, nous étudions des sujets du même genre. Je vous signalais un fait psychologique de la guerre qui est bien étrange. On avait institué un ministère particulier qu'on appelait le Ministère des Inventions. Quelle drôle d'idée ! Faire un ministère des choses qui ne sont pas admises, des choses qui sont nouvelles et qui sont peut-être mauvaises ! Le ministère, c'est l'administration suivant des règles classiques. Le ministère applique des découvertes répandues et universelles. Un ministère pour les inventions ! On l'a fait cependant et il a rendu quelques services.

Vous voyez donc que nous avons peu à peu adopté une conduite de l'invention, une conduite de l'originalité et du progrès. Cela a succédé au XVIII^e siècle, qui en avait eu le rêve et l'imagination, à mesure que ces conduites et ces croyances sur le progrès se répandaient. Je ne crois pas qu'elles soient aujourd'hui très répandues, pas plus que les esprits historiques, pas plus que la vérité historique.

A mesure que ces idées se développaient, la conception même du progrès a changé et est devenue un peu plus nette.

Je crois qu'aujourd'hui, nous pouvons lui donner une forme à peu près psychologique. Primitivement le progrès, pour saint Bonaventure par exemple, et pour Rabelais surtout, était déterminé, défini par le bonheur, bonheur plus grand pour l'individu et plus répandu pour les différents hommes.

Cette conception du bonheur est un mauvais criterium. Le bonheur est excessivement variable suivant les sentiments des gens. Il y a des gens qui ont des joies absurdes, des joies pathologiques. Vous ne pouvez pas dire que le bonheur précise une nature d'action, une conduite d'où vient le bonheur. Le bonheur, comme nous l'avons étudié ici-même, vient de la joie qui est une conduite de triomphe. Le sentiment de joie se déve-

loppe quand nous avons terminé une action et quand cette action est réussie. C'est une réaction du succès. Par conséquent, il y a une question d'action. Comment pouvons-nous considérer le progrès dans l'action ?

L'action elle-même a pour origine la modification du monde extérieur. C'est une réaction qui nous permet de vivre ; mais les premières actions ont un caractère bien risible : elles sont très peu visibles, elles sont petites par rapport au vaste univers qui nous environne ; elles agissent à la périphérie du corps. Leur point de départ est une excitation cutanée. Leur conséquence, c'est une contraction des muscles sous-jacents à la peau, qui écarte ou qui rapproche les parties du corps de l'objet. C'est une action petite dans l'espace ; en outre elle est petite dans le temps. Les actions élémentaires, les réflexes sont tout petits, ils durent très peu de temps, ils sont brefs.

À mesure que vous voyez l'action se compliquer, elle prend un caractère nouveau. Les actions perceptives, ces actions que le physiologiste Sherrington rattache à ce qu'il appelle les réflexes lointains, les actions qui ont un point de départ visuel, auditif ou même olfactif, s'étendent plus loin, parce que leur point de départ vient de l'extérieur et d'assez loin, et parce qu'elles déterminent des déplacements du corps. Nous ne restons pas sur place, nous allons plus loin ; l'action est plus étendue dans l'espace. Elle devient en même temps plus longue ; toute espèce d'action perceptive dure un certain temps. Le chien court après le lièvre pendant un certain temps. Ce n'est pas identique au réflexe de grattage de Sherrington qui se fait sur la peau d'une manière rapide ; c'est déjà beaucoup plus long.

Il me semble que si l'on examine la suite des actes, on voit ce caractère se développer de plus en plus. Quel est donc, au fond, l'élément essentiel de l'action sociale et pourquoi sommes-nous des individus sociaux ? Qu'est-ce qui caractérise une action sociale ?

C'est qu'une action sociale a un point de départ senso-

riel beaucoup plus lointain qu'une action perceptive. Un de mes amis peut se trouver loin de moi, en Amérique, il peut m'envoyer une dépêche en me disant : « Il se passe ceci ou cela. » Et voici que, grâce à un ami placé très loin, je puis avoir une réaction à un phénomène qui ne se passe pas du tout à la portée de mes sens.

Ajoutez à cela le mécanisme de l'ordre. Nous pouvons ne pas agir nous-mêmes mais donner des ordres, par exemple à un banquier de New-York. Cet ordre va me permettre non seulement de percevoir ce qui se passe, mais de réagir à une distance énorme. Grâce à la société, l'acte s'étend dans l'espace, il s'étend très loin, il devient beaucoup plus fort.

Toutes les découvertes scientifiques sont du même genre. Les découvertes scientifiques de la lettre, de la conversation, du télégraphe, du téléphone, toutes ces découvertes de radiophonie étendent notre action, et bientôt, si cela continue, on l'étendra aux astres.

Une notion plus délicate et qui me paraît plus importante, et qui prendra de l'importance plus tard, c'est l'étendue dans le temps. La mémoire nous permet de réagir à des phénomènes qui sont passés, qui sont disparus, à des signaux déjà perdus. Cette réaction n'existait pas du tout au commencement, car, au commencement, l'action dépendait du présent, était limitée au présent et ne pouvait agir que sur lui. Nous avons eu ensuite des perceptions relatives au passé, d'abord très vagues, très petites. Vous savez que le passé a commencé par nous paraître inutile, détruit, absent, n'existant plus. Puis ce passé prend de la consistance, avec le développement de l'histoire. Nous avons maintenant une préoccupation du passé, une préoccupation plus lointaine. Je crois que l'action se développe encore, elle grandit. Les premiers hommes agissaient pour l'instant présent, immédiat, et puis, peu à peu, ils ont agi pour demain. A chaque instant, aujourd'hui, nous prenons des rendez-vous, nous inscrivons une action que nous ferons demain, nous pré-

parons le lendemain. Puis nous arrivons à préparer la semaine. Un homme intelligent n'est pas comme un débile mental, réduit à un présent très court. Nous étendons le présent à un ou plusieurs mois et même une année ; c'est le maximum. Nous ne préparons guère plus loin.

Je disais toujours qu'une idée des plus consolantes sur la mort consiste à se représenter la mort — la mort personnelle, non pas celle des autres sur laquelle on a une conduite très différente — et cela quelque âge que nous ayons : ne placer la mort que dans dix ans. C'est toujours se représenter la mort, mais très tranquillement, car nous ne préparons guère d'actions après dix ans ; c'est comme si on supprimait la mort.

Nous étendons donc un peu l'action dans le temps. C'est difficile à comprendre. Nous pouvons nous le représenter par la comparaison avec l'espace.

Nous sommes ici à cette table, mais nous pouvons envoyer un objet que nous jetterons à un endroit où nous ne sommes pas et cet objet aurait de l'action, il pourrait blesser quelqu'un à une distance assez grande. Les fusils, les canons ont permis d'agir à distance dans l'espace. Nous agissons à distance dans le temps. Nous préparons des solutions qui vont modifier la fortune, qui vont modifier l'industrie des hommes dans quelques années. Le temps futur ne devient pas vide ; le temps futur se peuple. Il ne contient pas tout comme le présent : le temps qui existera dans un an ne nous contient pas, nous n'y sommes pas encore, il est vide de nous, mais il n'est pas complètement vide. Si une baguette magique nous transportait dans dix ans, nous ne trouverions pas les hommes, mais les œuvres des hommes, il y aurait des projectiles qu'ils ont lancés à ces distances-là.

L'étendue plus grande de l'action dans l'espace et dans le temps est un des caractères de la puissance humaine, et cette puissance plus grande nous rassure. Nous nous figurons qu'elle nous procurera des triomphes, ce qui est possible, et que ces

triomphes seront pour nous des joies et des bonheurs. C'est une traduction en langage psychologique contemporain de l'ancienne idée du progrès par le bonheur.

Il n'en est pas moins vrai que cette idée du progrès que j'essaie de vous représenter est une idée bien bizarre, une idée dont on n'analysera jamais assez la profonde obscurité.

Cette idée du progrès est en contradiction formelle avec tout ce que nous savons déjà, avec notre manière de vivre, de raisonner, mais — ce qui est bien plus grave — elle est en contradiction avec ce que nous appelons la science. Elle est en opposition avec le déterminisme et c'est une des raisons principales pour laquelle je vous répète à chaque instant : « Le positivisme d'Auguste Comte a été une grande erreur en ce qu'il a voulu stabiliser l'évolution de l'esprit humain, en ce qu'il a considéré la science non pas comme un terme passager, mais comme une limite de l'esprit, au delà de laquelle il n'y aurait rien ».

L'idée de progrès contient une foule de caractères en opposition avec nos habitudes. Par exemple, l'idée de progrès nécessite un changement, une nouveauté absolue, une chose qui n'existait pas. En somme, le voyage que nous ferions dans le passé, quand je vous rappelais le roman de Wells, si jamais il se réalise — et à mon avis il se réalisera dans quelques siècles — ce sera une chose qui n'existait pas du tout, qui n'existait aucunement, et bien plus, que la science ne permettait pas de concevoir : Le passé était détruit, le passé était le néant. Comment voulez-vous aller vous y promener quand il n'existe rien ? C'est une contradiction.

Il en est de même de toutes les idées du progrès. Reportez-vous au mot de Meyerson qui, malgré son caractère désespérant, est une idée très juste de la conception scientifique : Le but de la science, c'est l'identité, c'est de montrer qu'un phénomène nouveau est identique à un phénomène passé. Le

progrès, au contraire, suppose la nouveauté, l'irrégularité, le changement.

Une foule de caractères dépendent de celui-là. Le progrès ne peut pas être général, nous ne l'avons jamais vu être général, il est toujours individuel, isolé. Nous revenons à la considération de ce fait dont je vous parlais dans la dernière leçon : l'importance de l'individuel.

Je voudrais vous raconter une discussion philosophique qui a eu de l'importance au xviii^e siècle, à propos du fait individuel. Vous trouverez cela dans *les Fondements de nos connaissances*, de Cournot, en 1850-1851. L'auteur pose une question à laquelle il n'ose pas beaucoup répondre, mais enfin qu'il pose aux esprits de son temps. Il leur dit : Faisons, si voulez, une supposition tout à fait imaginaire. Supposons qu'à une époque du passé, n'importe laquelle (il signale 1572, mais on peut imaginer des centaines de siècles auparavant), supposons qu'un jour est apparue une étoile extraordinaire, tout à fait extravagante, d'une dimension colossale, d'une couleur bizarre, moitié rouge, moitié verte, qui éclaire la terre d'une manière inattendue, qui n'a jamais existé auparavant. Supposons que cette étoile aille se promener dans le ciel avec une marche très bizarre, et que cette absurdité ait duré quelques jours ou même quelques mois. Admettez, toujours dans ma supposition, que l'étoile ait disparu complètement, sans laisser aucune espèce de trace. Les phénomènes qu'elle avait provoqués, l'éclairage bizarre de la terre, se sont évanouis. Leurs conséquences, qui avaient pu durer quelque années, ont disparu. Admettons qu'il ne reste rien du tout de cette étoile. « Eh bien ! demanderons-nous, serait-il intéressant pour les astronomes et pour les hommes, de connaître cette étoile ? Est-ce que vous croyez que cela vaudrait la peine de faire des études et, si vous en aviez le moyen, de découvrir quelle était cette étoile, sa place, sa marche, sa position par rapport au ciel. Le feriez-vous si vous le pouviez ? » L'auteur

n'ose guère répondre ; il reste embarrassé malgré qu'il ait une tendance à dire « oui ».

Il y a aujourd'hui deux écoles par rapport à l'étoile de Cournot. Les vrais savants, les savants positivistes de l'école d'Auguste Comte répondront : « Quelle plaisanterie ! Votre étoile est absurde, elle n'existe pas ; si elle avait existé, elle aurait des conséquences. Vous supposez qu'elle n'en a pas. Par conséquent, si elle n'a pas de conséquences, elle ne m'intéresse pas. Si, il y a un million d'années, il y a eu dans le ciel n'importe quoi, si cela n'a pas de conséquences aujourd'hui, n'en parlons pas, restons dans l'ignorance absolue, ne nous en occupons pas. »

Je crois et j'espère qu'aujourd'hui, il y aura des hommes, avec l'esprit historique, qui répondront tout à fait autre chose : « Mais pas du tout. Connaître cette étoile parce qu'elle a existé, parce qu'elle a été importante, parce qu'elle a joué momentanément un rôle de premier ordre, c'est très grave pour nous ; je ne sais pas ce qui en résultera, mais enfin je voudrais la connaître et je la chercherai ». Vous voyez donc l'esprit historique et l'esprit de progrès qui donnent de l'importance à l'individuel, au fait exceptionnel et par conséquent au fait du hasard.

Nous en revenons à l'admiration pour le hasard et, j'ai peut-être tort d'en parler, à l'admiration pour la liberté.

La conception de liberté et de contingence qui est précisément une conception qu'on croyait détruite par le déterminisme et par le positivisme, renaît de ses cendres, nous la voyons réapparaître dans des actions inattendues que l'on recherche. Ne disons-nous pas tous les jours : La croyance au progrès nous oblige à attendre l'inattendu. Il peut arriver demain dans les sciences des choses extravagantes. Il a fallu nous habituer à l'éclairage avec la lampe à huile, puis avec la lampe au pétrole, puis avec la lampe électrique. Eh bien, nous sommes résignés, cela nous est égal. On nous éclairera avec n'importe

quoi. Il se peut qu'il arrive une époque où il n'y ait plus de lampes et où l'on voie très clair. Admettons l'inattendu et par conséquent l'individuel, le contingent, le phénomène libre.

C'est une révolution dans la conception de l'esprit. La science qui se fonde là-dessus n'est pas encore bien développée, mais c'est le germe d'un état nouveau. Pour aboutir à comprendre ces phénomènes nouveaux, qu'est-ce que la psychologie doit faire ?

Elle devra étudier leur caractère essentiel. Le caractère essentiel des phénomènes dont je vous parle se résume en un mot qu'on prononce bien souvent sans en savoir toute la valeur et la difficulté : le mot invention.

Tout ce que je viens de vous dire, c'est la psychologie de l'invention. Est-ce que nous savons s'il y a des inventions ? Est-ce que nous devons les étudier psychologiquement, théoriquement ?

Oui, on devrait les étudier psychologiquement et on le fait même, puisqu'on désire des inventions, qu'on fait un ministère des inventions ; on les étudie, on cherche à les provoquer. Mais provoquer un phénomène, c'est connaître ses conditions et les réaliser. Donc, si vous voulez des inventions et des inventions fécondes, il faut connaître leurs conditions. Nous voici en présence d'un grand embarras. Nous venons de dire que l'invention est une chose inattendue, individuelle, contingente, c'est-à-dire une chose qui ne dépend pas de conditions. Comment voulez-vous étudier les conditions d'une chose qui ne dépend pas de conditions ?

Si votre invention avait des conditions précises, elle ne serait pas une nouveauté absolue, elle serait déterminée, elle serait un phénomène identique au précédent. L'étude complète de l'invention au point de vue psychologique est radicalement impossible. Reprenez les études faites sur ce point. Je vous signale l'ancien livre de M. Souriau, « *Psychologie de l'invention* » (1881), ou le livre plus récent de M. Paulhan. Vous sen-

tirez que ces auteurs ne vont pas jusqu'au cœur de la question et, au fond, ne nous disent pas ce que c'est que l'invention. Nous devons actuellement y renoncer parce que notre science ne porte pas sur ce genre de choses.

Mais si nous ne connaissons pas la condition déterminante de l'invention, nous connaissons les conditions favorisantes, les conditions qui peuvent préparer quelque peu l'invention, les conditions qui, en général, l'accompagnent, et alors vous avez vu toute une série d'ouvrages qui ont porté sur l'invention ; beaucoup d'auteurs ont étudié l'homme de génie, disant : En étudiant sa nature, son hérédité, sa jeunesse, son éducation, nous voyons un peu les circonstances qui amènent le progrès et qui amènent des inventions ; ce sont les circonstances favorisantes.

On a fait sur ce point un certain nombre de découvertes et nous pouvons peut-être les indiquer, ou indiquer au moins leurs caractères généraux.

Une chose qui me frappe dans la psychologie de l'invention et qui en même temps est attristante, c'est que les inventions les plus intéressantes, les plus utiles sont des inventions petites. En somme, le progrès se fait par petits sauts. On dit que la nature ne fait pas de sauts ; elle en fait, mais elle les fait tout petits ; nous ne progressons que lentement. Les véritables découvertes sont des découvertes petites. Chaque grand génie, suivant l'époque où il a existé, fait un petit progrès. Le commencement des rayons X qui ont fait tant de bruit il y a quelques années, c'était tout simplement une étincelle obtenue dans un laboratoire, à une très petite distance et considérée comme insignifiante. Aujourd'hui, c'est la radiophonie, c'est un développement considérable.

Les découvertes sont donc petites, elles n'ont pas grande importance, elles n'ont pas grande étendue ; de plus, elles ne diffèrent pas énormément de la situation présente. En somme, il n'y a pas d'homme de génie qui ait prévu deux ou trois siè-

cles d'avance ; on n'a prévu que peu de choses ; c'est pour cela que les découvertes ne sont pas au fond si inattendues que nous le croyons. Comme on l'a dit souvent : une découverte est dans l'air ; il y a un ensemble d'idées apportées par l'un et par l'autre, qui préparent la découverte. La découverte de Pasteur sur les microbes est contenue déjà dans les œuvres de Raspail et dans beaucoup d'autres ; elle est partout, tout le monde l'avait un peu dans l'esprit, mais il fallait la coordonner, l'exprimer, la rendre réelle. Les découvertes sont un progrès sur un ensemble d'idées qui se développent graduellement et petitement.

Mais, pourquoi se développent-elles ? Qu'est-ce qui amène ce changement, ces modifications nouvelles ?

Au fond, nous ne le savons pas, mais nous remarquons quelques détails. Je vous dirai à ce propos une chose qui paraît bizarre ; l'inventeur, l'homme de génie est un mécontent, c'est un malheureux et en somme, les études qui ont été faites sur l'homme de génie nous répètent perpétuellement que c'est au fond un malade. Il y a là quelque chose de vrai, surtout quand il s'agit de découvertes un peu différentes de l'état actuel. Pourquoi cela ?

Je crois que cette névropathie de l'homme de génie et de l'inventeur est pour lui d'un grand secours, elle l'aide, parce qu'elle le rend mécontent du présent ; il ne faut pas que les hommes soient toujours contents de leur sort ; la satisfaction béate n'est pas bonne à grand chose. Les hommes bien équilibrés, les hommes de bon sens que nous sommes habitués à respecter, sont par un côté assez insupportables. Ces gens-là sont contents de la situation présente. Ils ont à mes yeux un grand défaut qui les rend désagréables : ils comprennent tout. Des gens qui comprennent tout me paraissent être des imbéciles. En réalité, le monde est rempli de choses incompréhensibles, nous ne voyons que des mystères. C'est une erreur de comprendre ; il faut savoir que comprendre, c'est très peu de chose,

c'est exprimer avec des formes convenues, avec des actions traditionnelles, un petit côté de la question. Il y a énormément d'inconnu ; l'homme content est un homme qui ne découvrira jamais rien ; c'est un esprit satisfait. L'homme mécontent, c'est l'homme qui ne comprend pas, qui devant les problèmes du jour, sent qu'ils ne sont pas résolus ; c'est l'homme qui doute des explications qu'on lui donne. L'hérétique a toujours été un douteur et il amène des progrès précisément parce qu'il n'est pas satisfait, parce qu'il doute des choses. Ce doute est, d'un côté, une qualité, si vous voulez, mais c'est presque toujours une maladie. Vous connaissez la maladie du doute. C'est la faiblesse des actions réfléchies ; c'est la faiblesse de la délibération et de la décision. Un homme bien portant est un croyant en tout, en religion, en philosophie, en science ; il n'admet que ce qu'il croit facilement, et il faut être déjà un peu malade, presque un peu fou, pour sentir qu'on ne comprend pas et pour favoriser des recherches.

Voilà une des conditions qui a joué un rôle chez l'homme de génie et qui est la conséquence des études nombreuses de Lombroso, de beaucoup d'autres, de Moreau de Tours, également.

Il ne faut rien exagérer car, en même temps, nous voyons par l'observation scientifique et historique un caractère inverse. Il faut, dans la vie — j'ose à peine le dire — être un peu fou, mais pas trop ; si on l'est trop, on n'aboutit à rien de bon. Il en est de même des découvertes. L'homme de génie qui serait trop névropathe ne ferait rien. Cela, nous n'avons qu'à le constater. Aujourd'hui, nous voyons une tendance à l'admiration exagérée des choses nouvelles et inattendues. On nous dit qu'il faut des choses extraordinaires et bien des gens qui parlent de cela disent que le vrai point de départ de l'art, c'est le rêve, les délires. Mais non : Ils peuvent aller voir des délirants, les écouter indéfiniment. C'est rarement admirable. Les délirants sont d'une extrême banalité. Il n'y a rien de si banal,

de si monotone qu'un asile d'aliénés ; là, vous voyez exprimée par tous la même idée banale, le même sentiment très connu ; il y a bien peu de phrases originales, et puis, surtout, ce qui est terrible dans les asiles, c'est la répétition indéfinie des mêmes choses. Une malade que vous avez connue à vingt-cinq ans, lorsque vous la retrouvez à cinquante ans est exactement la même, répétant les mêmes phrases. Rien ne change donc. Il n'y a pas d'originalité. Il faut une certaine force et une certaine santé pour qu'il y ait de l'original. Nous pouvons le constater dans le rétablissement des individus névropathes et trop faibles. Quand ils sont très épuisés par la maladie, ils tombent dans la banalité et ne disent rien de nouveau ; ils répètent leur passé, leur passé très ancien, bien plus, ils perdent une partie de leurs progrès, ils sont en arrière d'eux-mêmes.

Nous avons étudié ces malades qui disent : « J'ai perdu mon amitié, j'ai perdu mes sentiments », une jeune fille qui disait : « Je perds le bon Dieu, je perds Ernestine (une bonne amie à elle) ».

Quand les malades guérissent, ils font d'abord des récupérations ; ils retrouvent Ernestine et le bon Dieu ; ils se mettent à l'état antérieur et ce n'est qu'après cela qu'ils sont capables de monter et d'arriver à des progrès.

Il y a donc deux conditions contradictoires dans l'invention et dans le travail de découverte : il y a un certain mécontentement et une certaine santé.

Que savons-nous de plus sur ces conditions de la découverte ?

Un caractère qu'on reconnaît aujourd'hui de mieux en mieux et qui amène une idée intéressante, c'est que les découvertes commencent presque toujours sous une forme particulière, sous la forme artistique. Vous n'avez qu'à réfléchir que les ailes d'Icare dans la Grèce antique ont précédé l'aéroplane et que le vol dans les airs a commencé par être un roman et une poésie avant d'être une réalité scientifique. Il en a été ainsi

de toutes les grandes découvertes. Les découvertes scientifiques, astronomiques et les découvertes sociales ont été des romans. La découverte se fait d'abord sous forme artistique et c'est un des rôles les plus importants de l'art que de préparer les inventions. Cela se comprend d'ailleurs assez bien ; l'art n'est pas uniquement l'invention. L'art est surtout la recherche d'une excitation sociale ; exciter les hommes, les faire jouir davantage, leur procurer des triomphes imaginaires, c'est ce que prépare l'art. Mais le grand caractère de l'art, c'est de préparer ces triomphes dans des actions de jeu. Pourquoi cela ?

Une action complète, une action réelle, est une action coûteuse qui dépense nos forces et qui par conséquent ne laisse pas de forces pour la jouissance et pour le triomphe.

Une action de jeu, une action qui n'est pas sérieuse, est une action qui n'est pas complète et qui par conséquent ne coûte pas cher, mais cette action amènera des triomphes faciles et en même temps des triomphes rémunérateurs.

C'est dans le jeu, c'est dans l'art que commencent les découvertes artistiques de différentes espèces et par conséquent nous avons, pour favoriser l'invention, le besoin de favoriser l'œuvre d'art. C'est ce qui fait de plus en plus, dans les peuples civilisés, l'admiration pour l'art. C'est en somme une des formes de la notion du progrès.

Il n'en est pas moins vrai que ces idées que nous voyons se développer vaguement et qui donneront naissance à toute une psychologie nouvelle, sont par elles-mêmes assez extraordinaires. Une des conditions qu'implique ce progrès et qui reste à mes yeux la plus bizarre, c'est un peu celle que je vous signalais en commençant, sa petitesse et sa longueur. Au fond, nous progressons par siècles, nous mettons des siècles à faire des progrès. C'est une drôle d'idée de ne progresser qu'au cours des siècles, c'est beaucoup trop long. Pourquoi mettons-nous tant de lenteur ?

Il est probable que les premiers progrès ont été extrê-

mement lents et séparés les uns des autres par des espaces immenses. L'invention du feu, l'invention du panier de pommes, l'invention du langage ont dû se faire au cours de milliers d'années. Puis les inventions se sont rapprochées. Voyez comme elles vont beaucoup plus vite aujourd'hui qu'elles n'allaient même au XIX^e siècle. Malgré cela elles sont encore extrêmement lentes. Il semble que le temps soit nécessaire pour les grandes inventions et pour le progrès. Nous avons envie de dire à tous les inventeurs : « Laissez donc mûrir votre invention, il faut qu'il y ait du temps pour que l'invention soit intéressante ». L'invention se fait lentement, elle se fait au cours des temps.

C'est ce qui a amené dans l'esprit humain une nouvelle conception du temps extrêmement bizarre.

Le temps que nous connaissons si mal et qui est sorti de notre mémoire a d'abord été un temps destructeur. C'est la première forme de nos croyances : le présent existe, le passé existe moins, le passé lointain n'existe plus du tout, c'est le néant ; le temps a été destructeur.

Dans les dernières leçons sur la conception des lois scientifiques et surtout sur la conception de l'histoire, nous avons vu poindre une autre notion du temps. « Le temps ne détruit pas tout, dira le savant. Le temps laisse subsister les relations entre les événements, il laisse subsister les lois ».

Puis l'historien vient dire : « Le temps ne laisse pas seulement subsister les lois, mais des individus et des événements. Il y a de la réalité dans le passé ». Le temps est devenu conservateur.

Quand nous considérons le progrès, quand nous considérons les inventions qui se font lentement, nous voyons poindre une idée très bizarre qui sera peut-être la plus importante des sciences futures.

C'est grâce au temps que les hommes font des progrès et des inventions. Le temps qui a été destructeur et conservateur devient créateur. C'est ce qui nous amène à considérer dans la dernière leçon, l'évolution créatrice.

5 mars 1928.

XXIV. L'évolution.

Mesdames,

Messieurs,

L ne nous est pas possible de terminer nos études sur le temps sans nous arrêter un peu à cette idée de l'évolution qui est en train aujourd'hui de bouleverser la plupart des sciences et des croyances. Mais il n'est guère facile non plus de commencer maintenant dans la dernière leçon, une étude sur cet énorme problème philosophique de l'évolution. D'ailleurs, c'est un problème qui porte plus sur les choses extérieures et sur leur nature que sur la psychologie elle-même. Et puis, j'aurais un scrupule. L'année dernière, la plupart d'entre vous ont assisté ici même au très beau cours de M. Le Roy sur l'évolution, cours qui a été publié dans un joli volume qui a pour titre : *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*. Vous trouverez dans cet ouvrage tous les renseignements et les interprétations nouvelles et approfondies sur la conception de l'évolution.

C'est un problème qui est un peu en dehors de nos études ; cependant, nous avons à le considérer par un côté parti-

culier. Il n'y a pas seulement l'évolution dans les choses, l'évolution extérieure plus ou moins vraie qui est une conception philosophique, il y a l'idée même de l'évolution, la conception qu'ont eue certains personnages quand ils ont essayé d'interpréter les choses de cette manière plutôt que des manières précédentes et c'est cette idée, au milieu des autres conceptions scientifiques et philosophiques, que nous devons considérer un peu aujourd'hui en nous faisant une idée générale de ce qu'on a appelé l'explication par l'évolution.

L'explication dont je vous parle, par l'évolution, est vraiment tout à fait récente. C'est bien surprenant, car, aujourd'hui, il nous semble que c'était un des aspects les plus frappants de la nature. Cet aspect n'a pas été entrevu. Il y a évidemment des précurseurs. On cite comme une curiosité que, dans les *Métamorphoses* d'Ovide, il y a quelques vers qui font allusion à des fossiles. Il y a naturellement le beau morceau que tout le monde connaît dans le *De natura rerum* de Lucrèce, il y a un passage dans les *Dialogues* de Lucien, mais ce sont des littérateurs créateurs ou philosophes à côté de la tradition philosophique.

Dans les temps modernes, vous connaissez le morceau célèbre de Pascal sur l'homme qui apprend toujours au travers des âges et qui n'est qu'un seul et même individu qui se développe. Il y a quelques passages dans Leibniz qui font allusion, mais sans y insister, comme à une chose qui lui paraît insignifiante, à des cavernes qu'il connaît, dans lesquelles on trouve des ossements fossiles. Kant a une conception plus approfondie de l'évolution des choses, mais uniquement dans un ouvrage qui est plutôt scientifique, son livre sur *le Ciel*. De même que Laplace, il explique l'évolution des planètes et du soleil par une histoire et par le développement de cette histoire, et il a la conception de ce qu'on peut appeler le devenir historique.

Tout cela est assez fragmentaire. Au fond, le fait domi-

nant, c'est que les philosophes n'ont pas eu autrefois la conception de l'évolution.

A ce propos, on signale toujours l'observation qui a été faite par un paléontologiste, Gaudry. Il fait remarquer qu'entre Athènes et Marathon, dans un endroit qu'on appelle Pikermi, il y a un dépôt remarquable de coquilles et d'ossements fossiles des grands animaux de la période secondaire. Aristote, qui s'occupe de tout, qui se fait envoyer des renseignements et des descriptions de l'Asie-Mineure, dans tous les endroits où va Alexandre, a passé bien des fois à Pikermi ; il a dû voir ces ossements. Pourquoi est-ce que, dans les ouvrages d'Aristote, il n'y aucune allusion à cela ? Cela justifie encore la vieille remarque : on ne voit que ce qu'on sait voir et il faut certaines conditions pour que nous percevions une chose même lorsqu'elle est tous les jours devant nous. Pendant très longtemps, les philosophes n'ont pas perçu l'intérêt qu'il y avait dans ces documents du passé et n'ont pas essayé de comparer ces documents du passé avec les faits qu'ils avaient aujourd'hui sous les yeux. Il y avait un intermédiaire nécessaire entre leur ancienne philosophie et cette observation des documents historiques. Cet intermédiaire nécessaire, c'est justement l'histoire, c'est l'étude historique. Comme nous l'avons remarqué dans une leçon précédente, l'histoire est récente ; il y a eu de longs siècles pendant lesquels on ne s'intéressait pas à l'histoire et on ne la comprenait pas, pour une raison d'ailleurs simple, c'est que le passé était destructeur. Le passé supprimait l'intérêt des choses. Du moment que nous reculions en arrière, les choses n'avaient plus de réalité, elles n'étaient plus importantes. On n'étudie que ce que l'on considère comme important ; on ne donne le rôle de chose de principe qu'à une chose considérée comme réelle ; puisque le passé s'en va, puisqu'il tombe dans le néant, il ne fait rien, ne joue aucun rôle. Il a fallu la transformation du point de vue de l'histoire pour que l'intérêt s'attachât à ces textes anciens et qu'on étudiât même l'histoire des animaux,

même l'histoire de la terre, même l'histoire des astres. C'est l'extension des études historiques qui a amené tout le problème sur l'évolution, qui l'a fait naître. Par conséquent, vous ne trouverez réellement d'études sur l'évolution que lorsque nous arriverons au XIX^e siècle, lorsque l'histoire se développe.

Il est inutile de reproduire ici même la liste de tous ceux qui se sont peu à peu consacrés au problème de l'évolution. L'attention a été attirée dans le monde scientifique par les ouvrages de Darwin. J'ai toujours envie de reprocher à Darwin d'avoir trop méconnu un personnage de sa famille, le vieil Erasme Darwin, qui était le grand-père du célèbre Darwin.

Erasme Darwin avait déjà publié, une cinquantaine d'années auparavant, des ouvrages où il parlait de toutes ces questions, il est vrai d'une manière vague et sans documents scientifiques ; mais enfin Erasme Darwin avait déjà parlé de la concurrence des espèces et son petit-fils l'a un peu oublié. On oublie quelquefois son grand-père.

Après Darwin, il y a eu le rôle philosophique colossal de Spencer qui a été le poète, si l'on veut, de la conception de l'évolution, qui l'a étendue à toute espèce de questions, n'importe lesquelles et enfin qui l'a comprise, pénétrée. Il a joué un très grand rôle dans cette discussion.

Il faudrait signaler ensuite Wallace, Heckel en Allemagne, Gaudry, Naudin, etc. Au XVIII^e siècle, toute la question de l'évolution s'est développée. Qu'est-ce que cela veut donc dire ? Qu'est-ce que tous ces auteurs ont donc fait au XIX^e siècle ? Comment ont-ils considéré les choses ?

Ils ont considéré les choses surtout au point de vue historique. En somme, les premiers évolutionnistes sont des historiens ; ils ont commencé à faire l'histoire. Au lieu de faire uniquement l'histoire des peuples, des civilisations, des batailles entre les hommes, ils ont fait l'histoire des animaux. L'évolutionnisme est sorti de l'histoire naturelle des animaux ; c'est là ce qui a été considéré. Les animaux ont été décrits depuis assez

longtemps en faisant l'histoire naturelle ; celle-ci s'est perfectionnée, la plupart des espèces ont été décrites minutieusement. Toutes les variations, toutes les variétés des espèces ont été plus ou moins classées, et surtout est arrivée la découverte, de plus en plus importante, des ossements fossiles et des animaux appelés préhistoriques.

Les animaux préhistoriques sont des formes des êtres vivants qui ont précédé, dans l'évolution du temps, celles que l'on voit tous les jours. L'histoire naturelle a été forcée d'englober dans ses études celle des animaux vivants dans le passé et cette description a été de plus en plus longue et de plus en plus complexe. L'étonnement des premiers paléontologistes a été très grand quand ils ont vu les formes innombrables de ces animaux qui ont précédé ceux d'aujourd'hui. Après avoir fait cette histoire et en faisant cette histoire, on était obligé de les classer. La classification est une nécessité de l'esprit, nécessité qui existe surtout, comme nous le répétons sans cesse, dans l'action particulière, l'action de l'enseignement. Je vous ai dit vingt fois que c'est l'enseignement qui fait la science, c'est l'enseignement qui crée les systèmes et qui force à créer des systèmes, parce que l'enseignement oblige à raccourcir, à apprécier, à donner des schémas que les étudiants puissent apprendre par cœur, à rendre accessible ou, si vous voulez, rendre digestible ce que l'on croit savoir plus ou moins mal.

Il a donc fallu classer ces êtres innombrables actuellement vivants et passés. Faire cette classification, cela veut dire les répartir suivant des différences et des ressemblances. Il a fallu découvrir des ressemblances pour établir des groupes. C'est une découverte de l'esprit humain qui a été longue, tardive et difficile.

Evidemment nous disons aujourd'hui très tranquillement que l'homme ressemble au singe. C'est quelquefois très évident, mais on a longuement contesté cette ressemblance. On a dit qu'elle était impossible. Aujourd'hui encore, n'y a-t-il pas des

populations entières qui ne peuvent pas accepter que l'homme blanc ressemble au nègre. Si l'homme blanc ne ressemble pas au nègre, à plus forte raison l'homme ne ressemblera pas au singe. Il a fallu beaucoup de recherches pour voir qu'il y a des ressemblances que, malgré tout, on ne peut pas nier et c'est ce que la classification a rendu nécessaire. On ne peut, d'ailleurs, pas nier les différences ; l'homme ressemble au singe, c'est entendu, mais enfin il n'est pas un singe, il ne lui ressemble pas tout à fait, il a oublié la queue, par exemple.

Il en a été ainsi pour tous les êtres, mais il faut insister sur un point qui me paraît très important, c'est que cette classification de tous les êtres en petits groupes par leurs ressemblances, par leurs différences, s'est faite avec un sentiment et un besoin particulier qui est bien humain et qui, en même temps, nous donne bien des doutes sur l'intérêt de ces classifications. Ce sentiment humain, c'est la thèse des petites gradations.

En somme, nous voulons bien que les choses changent, nous y sommes résignés depuis que nous avons vu que l'histoire nous imposait le changement, mais notre paresse fondamentale, nos instincts d'uniformité nous font désirer tous que le changement soit le plus petit possible. C'est si fatigant, si ennuyeux de changer ! Eh bien, mettons le changement le plus petit possible. C'est l'instinct qui a conduit à classer les êtres d'après des petits changements.

Ne croyez pas cependant que cette classification nous amène à la notion de continuité. Des philosophes ont répété que l'évolution des êtres est continue comme l'espace, comme le temps. C'est de la métaphysique, cela. En réalité, nous ne voyons pas de changement absolument continu. Quand tel paléontologiste nous dit que tel animal est très voisin de l'autre, puisqu'il le met dans un chapitre nouveau, il voit quelques petites différences et il les note d'ailleurs ; c'est ainsi que se font les clas-

sifications. Il y a des différences, mais elles sont petites et on les met le plus petites possible. Pendant longtemps, on a accepté l'ancien adage qui veut que la nature ne fasse pas de sauts, puis il a fallu se résigner, et accepter que la bonne nature se permette de faire des sauts, mais pour ne pas trop nous fâcher contre elle, nous lui avons demandé qu'elle les fasse le plus petits possible, et alors, dans la nature, on a admis des petits sauts graduellement successifs.

C'est cette classification des êtres qui a frappé dans la notion d'évolution, mais on avait remarqué encore autre chose, c'est qu'il y a dans cette uniformité et en même temps dans cette variation par petits intervalles, une certaine direction. Est-ce bien vrai ?

N'oublions pas que c'est l'homme qui impose à la nature ses manières de voir, c'est l'homme qui crée l'ordre et la direction. On vous donne un paquet de lettres et vous vous amusez à les ranger par variété de couleurs en vous efforçant de mettre à côté les unes des autres les rouges qui varient très peu l'une de l'autre jusqu'au violet. Mais ce choix, c'est un goût artistique ; cela vous amuse de mettre les rouges en ordre à mesure qu'ils contiennent un peu plus de bleu. Vous faites cela, mais n'affirmez donc pas que, dans le monde extérieur, les couleurs soient rangées comme cela ; vous n'en savez rien du tout. Nous imposons un certain ordre, nous le découvrons et, en le découvrant, nous le faisons naître.

Eh bien, les naturalistes, en même temps qu'ils rangeaient leurs êtres par des petites différences et des petites ressemblances, étaient amenés à les ranger dans un ordre particulier ; c'est l'ordre du progrès. C'est une découverte, peut-être une illusion. C'est évidemment une invention des naturalistes au XIX^e siècle ; c'est que l'on pouvait ranger les êtres par une complication de plus en plus grande avec de très petits intervalles — c'est la condition fondamentale — mais que l'on pou-

vait cependant admettre une certaine direction. Direction de quoi, dans quoi, vers quel sens ?

On a employé un mot qui fait illusion, on a parlé d'adaptation, adaptation de plus en plus exacte. Il y a quelque chose de vrai, mais regardons le fond des choses. Que veut dire adaptation ?

Adaptation signifie qu'un être vivant ne meurt pas quand il arrive un changement extérieur. Un être vivant est en rapport avec certaines conditions de température, d'humidité, de salinité des tissus, il est en rapport avec cet équilibre ; et puis le milieu change, l'océan, par exemple, devient un peu plus salé, la température de l'océan baisse.

Ce changement modifie les conditions de la vie. Si l'animal ne fait pas quelque chose, il doit mourir, et l'adaptation consiste à ne pas mourir. L'animal fait les changements nécessaires dans son genre pour ne pas succomber.

C'est l'idée développée dans le dernier ouvrage de Rignano. L'adaptation consiste à maintenir l'équilibre avec le milieu au moins de frais possible. Mais adaptation ne signifie pas tout de suite progrès. En somme, il suffit souvent de bien peu de chose pour ne pas mourir ; la preuve nous en est donnée par le spectacle des êtres qui nous environnent. Tous les êtres qui nous environnent ne sont pas des êtres perfectionnés ; il y a encore aujourd'hui des mollusques extrêmement inférieurs ; il y a dans l'Océan ce qu'on appelle des monères ou des cellules isolées qui vivent dans le plancton et qui vivent très bien. Ces êtres ont survécu à tous les changements que l'histoire a présentés puisqu'ils vivent encore aujourd'hui. S'il avait suffi de s'adapter, les êtres seraient restés comme cela. En somme, les éléments du plancton dans l'Océan sont de la vie primitive.

A côté de ces êtres-là, il y a des animaux, des singes et des hommes. Le fait qu'il y a des animaux et des hommes montre qu'il y a plus que l'adaptation pure et simple ; il y a quelque chose de nouveau qu'on a rangé dans un ordre particulier.

Cet ordre, nous le reconnaissons bien ; nous l'avons étudié dans la dernière leçon ; c'est l'ordre du progrès. Les hommes ont cru et se figurent — nous allons voir à la fin de la leçon ce que cela signifie — que les êtres se rangeaient dans l'ordre du progrès. Progrès, nous l'avons dit dernièrement, signifie augmentation de la puissance, augmentation de l'action dans l'espace et dans le temps. Les êtres primitifs n'avaient d'action qu'immédiatement à leurs environs, à leur périphérie. Puis les êtres ont eu une action plus étendue.

Ce progrès de l'action s'est fait par toutes sortes de procédés bizarres. Le premier procédé, c'est tout simplement l'augmentation de grandeur. Les premiers êtres sont tout petits et ils n'occupent qu'un espace minime, puis s'accumulent les uns autour des autres, ou peut-être plutôt un germe se développe et se subdivise ; ils occupent une plus grande place. Un être qui est plus gros, mais c'est par là même un être plus puissant, il a une plus grande surface, recueille plus d'impressions à la périphérie, il peut déplacer plus d'eau dans un océan, il a un rôle plus puissant.

La première forme du progrès a été l'extension en dimensions, puis il est arrivé quelque chose de surprenant que l'on comprendra plus ou moins mal. Les êtres ont augmenté leur puissance par le déplacement, par le mouvement. Ils sont restés d'une grandeur modérée et ils ont cheminé à droite et à gauche, en avant et en arrière ; ils se sont remués.

L'invention du mouvement, c'est déjà une étape merveilleuse dans l'évolution des êtres ; le mouvement leur permet d'agir à une plus grande distance dans l'espace et en même temps dans le temps ; le mouvement donne des actes plus longs parce qu'il y a perception à distance ; le temps d'y aller, le temps de revenir, c'est un acte qui occupe plus de temps et plus d'espace.

Puis est arrivée comme nous le disions dernièrement l'invention de la société. L'invention sociale consiste à me faire avertir des excitations périphériques par une autre personne

qui est plus loin que moi et qui peut me faire signe ; je verrai son signe, même si moi-même je ne sens rien. Voilà un perfectionnement qui consiste à faire agir à ma place dans un autre endroit une personne qui s'y trouve placée.

A l'extension dans l'espace et dans le temps, il faut ajouter l'intelligence, les inventions scientifiques, et il y a évolution de la force. C'est ce que les naturalistes croient remarquer dans les changements des êtres. Ils marchent dans un sens, ils ne se maintiennent pas uniquement adaptés aux circonstances, ils se compliquent, ils avancent dans l'espace et dans le temps. On peut les grouper de cette manière.

La description de cette évolution a rempli les ouvrages des naturalistes. Ajoutez les détails accessoires. On a remarqué que la variation était individuelle, qu'elle commençait par une invention spéciale dans un être isolé, qu'elle se multipliait ensuite. On a remarqué que ces variations n'étaient pas bien régulières, qu'il y avait du hasard, de la contingence et on a appliqué tout cela à l'évolution des êtres.

Mais je voudrais m'arrêter un moment, à un point particulier. Quand les naturalistes ont fait cette description, ils se sont trouvés devant un tableau qui était plutôt un peu artificiel, une œuvre d'art, mais un tableau particulièrement intéressant. Vous pouvez vous procurer l'impression qu'ils ont eue en lisant un ouvrage qui résume l'évolution des êtres vivants. Il y a un très beau livre dans la collection de M. Berr, de *L'Evolution de l'humanité*, c'est le livre qui a été écrit par le regretté professeur du Muséum, M. Edmond Perrier et qui a pour titre : « *La Terre avant l'Histoire* ». Ce petit volume qui a à peine 300 pages en petit format, c'est l'histoire de la terre depuis qu'elle a commencé à se détacher du soleil, et c'est l'histoire de tous les êtres vivants qui se sont succédés sur elle. C'est un tableau effrayant et impressionnant. On voit là les premiers êtres vivants qui sont sortis de la terre on ne sait pas trop comment. On voit les premiers mollusques et les premières plantes et puis

après cela, on voit se développer les différents animaux et tout cela par des changements insensibles de l'un à l'autre.

Quand vous aurez terminé le livre, vous aurez l'impression qu'ont eue les naturalistes du XIX^e siècle. Cette impression est une impression de satisfaction. N'oublions pas les sentiments. Dans l'humanité, les sentiments sont plus importants que les idées et les connaissances ne viennent qu'après les idées.

Vous vous rappelez que nous avons souvent parlé ici même d'un sentiment bizarre : le sentiment d'intellection. Je vous ai décrit ces personnages mystiques qui, dans les crises d'extase, nous racontent n'importe quelle bêtise sur les dogmes religieux, sur l'histoire du monde, sur les prophéties. En nous racontant toutes ces histoires, ces personnages expriment un sentiment qui nous étonne ; ils ont l'impression de comprendre admirablement bien. C'est clair, c'est lumineux.

Vous trouverez ce sentiment à toutes les pages dans Sainte-Thérèse et également dans l'extatique, bien plus modeste, que j'ai décrite dans mon volume sur *l'Angoisse et l'Extase*. J'ai même fait une observation sur elle qui est particulièrement amusante ; c'est qu'elle ne comprend que pendant l'extase, elle vous donne pendant l'extase une explication qui la ravit, qui est pour elle admirablement claire. Je lui fais la mauvaise plaisanterie d'écrire tout ce qu'elle dit, de retenir des mots et de garder même le petit dessin qu'elle fait et qui a la prétention d'expliquer la sainte Trinité.

Quand elle est sortie de l'extase, quelques jours après, en état normal, je lui présente son petit dessin et, mot à mot, toutes ses explications. Elle est furieuse, elle dit que cela ne signifie rien. Maintenant, elle ne comprend plus. Il y a une différence de sentiment d'intellection.

C'est le sentiment d'intellection qui a fait les religions, qui a fait toutes les croyances, les philosophies, et qui a fait les sciences, qui est le fond de la démonstration scientifique.

Quand on a fait une démonstration géométrique, mathé-

matique ou de physique, on éprouve un sentiment d'intellection. Ce sentiment d'intellection, des hommes comme Euclide l'éprouvaient devant les trois côtés d'un triangle avec une certaine forme de raisonnement. Plus tard, Descartes est venu et il a fourni aux hommes d'autres méthodes de présentation et de raisonnement qui donnaient également le sentiment d'intellection, et les hommes ont été bien contents ; ils ont trouvé qu'ils comprenaient très bien et, pendant longtemps, on est resté à certaines formes de sentiment d'intellection. Chose étrange, voici nos historiens, nos auteurs d'histoire naturelle et de paléontologie qui viennent nous dire : « Mais j'éprouve le sentiment d'intellection. Je comprends maintenant l'évolution des êtres, je comprends la formation des êtres vivants, j'ai le sentiment de clarté ». Peut-être ont-ils des illusions comme la malade dont je vous parlais ? Peut-être ne comprendraient-ils plus s'ils sortaient de leur état d'enthousiasme, mais le fait certain, c'est qu'ils l'ont gardé longtemps.

Une foule d'hommes, en voyant ces descriptions, cette histoire naturelle, cette succession des êtres qui n'ont entre eux que de petites différences, ont tous dit : « Oh ! mais, maintenant, je comprends », et alors ils ont prétendu comprendre la vie. Qu'est-ce qu'ils ont donc cherché à comprendre dans la vie ?

Il est entendu que la vie est mystérieuse, comme tout ce qui existe, pas plus ou pas moins que la pensée ou que l'existence de quelqu'un. Tout est également mystérieux. Mais enfin, dans la vie, il y a des choses qui ont beaucoup embrouillé les hommes depuis très longtemps. Le mot a été très bien exprimé dans les ouvrages de Bergson, à la page 54, je crois, de son *Evolution créatrice*, quand il nous dit : « Il y a dans la vie une frange qui ne peut pas être intellectualisée ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

Il y a, dans la considération des êtres vivants, un centre qui est plus ou moins facile à intellectualiser. Si on vient vous

dire que le bras se compose d'une série de leviers analogues à celui d'Archimède, que ces leviers sont placés par rapport aux muscles dans la première ou dans la deuxième position, et que la position des muscles au commencement ou à l'arrière du levier rend compte de la puissance, du mouvement du bras, eh bien, vous aurez une petite satisfaction, vous direz : « C'est assez clair, cela explique les mouvements du bras ».

Quand, au xvii^e siècle, un personnage comme Harvey est venu nous dire : « Regardez donc comment est fait le cœur d'un animal. Vous ne vous êtes donc pas aperçu qu'un cœur ressemble étonnement à une pompe ? C'est tout simplement une pompe à deux cavités, qui est remplie d'un côté, avec des soupapes pour que l'eau circule dans un certain sens. Or, vous savez ce que c'est qu'une pompe, on l'a étudié avec Galilée et beaucoup d'autres auparavant. Vous comprenez très bien ce qui se passe dans une pompe. Si vous voulez accepter ma comparaison du cœur avec une pompe, vous allez comprendre la circulation du sang ». Et tout le monde s'est écrié : « Mais oui, c'est vrai, quand je fais du cœur une pompe, je comprends la circulation du sang ».

Lavoisier est venu nous dire : « La chaleur animale que vous ne comprenez pas du tout est identique à une combustion lente. Si vous faites brûler lentement du charbon en présence de l'oxygène, vous aurez 37° de température. C'est le même phénomène et ce phénomène se produit de la même manière puisqu'il y a de l'oxygène répandu partout ».

Quand on nous parle de toutes ces choses : le levier, la pompe, la combustion par la chaleur animale, nous éprouvons un sentiment d'intellection presque autant que sainte Thérèse; nous comprenons et sommes ravis de comprendre.

Eh bien, ce travail d'intellection, par comparaison avec différents appareils physiques, ne peut pas aller très loin ; il y a un moment où l'anatomiste et le physiologiste sont malheureusement obligés de s'arrêter, la comparaison ne marche plus,

nous arrivons à la frange dont parle Bergson. On a tout de suite envie de faire une objection à Harvey et de lui dire : « C'est très joli votre cœur, il fonctionne comme une pompe, mais qui est-ce qui a construit la pompe ? Quant on bâtit une pompe, il y a un ouvrier, un plan. D'où vient cette pompe ? Comment est-ce qu'elle s'est faite ? Elle apparaît tout d'un coup au milieu d'une poitrine. C'est bien ridicule, de mettre une pompe au milieu d'une poitrine ! Comment s'est-elle mise là ? C'est le fameux problème de la forme des êtres, de leur construction, et cette forme fait tout pour nous ennuyer, pour nous embarrasser.

Ce que la forme a inventé de plus cruel pour l'esprit humain, c'est la construction de l'enfant. On disait bien autrefois que cela se comprenait facilement parce que le germe contenait déjà la forme complète, la pompe en miniature, il n'y avait qu'à la développer. Malheureusement, les hommes ont inventé le microscope pour se torturer, ils ont regardé l'embryon et ont vu qu'il n'y avait pas de pompe. D'où vient-elle ? Comment s'est-elle constituée ? C'est le problème de la forme des êtres, problème qui a toute espèce d'aspects, des aspects extérieurs. Pourquoi les hommes ont-ils un nez au milieu de la figure ? Pourquoi ont-ils cette taille, cette dimension, et pourquoi y a-t-il autour de nous des milliers, des millions de formes différentes ? Nous sommes en présence de la répétition du mystère, exprès pour nous embarrasser. Pourquoi est-ce que toutes ces formes apparaissent dans un ovule qui ne les contient pas du tout ? C'est le mystère de la forme. C'est par conséquent la construction des êtres qui est la frange non intellectualisée.

Pour nous qui sommes modestes et terre à terre, non-intellectualisés, cela n'est pas mystérieux ; cela veut dire tout simplement : « Je n'ai pas le sentiment de comprendre, je n'ai pas le sentiment d'intellection. Je l'ai en lisant le passage de Harvey sur la pompe, je ne l'ai plus quand je lis un ouvrage d'embryologie ».

Eh bien, chose étrange, nos naturalistes, quand ils ont

décrit les évolutions des êtres, ont perdu cette frange. Ils ont le sentiment d'intellection, ils comprennent que cette pompe s'est formée et en effet, les voici qui accumulent devant nous des exemples de la pompe cardiaque. Ils nous disent : « Avant la pompe des vertébrés avec ses quatre cavités, ses deux pompes accolées l'une à côté de l'autre, il y en avait d'autres qui n'avaient que trois compartiments au lieu de quatre, qui fonctionnaient tout de travers, qui étaient un modèle raté de votre pompe actuelle, et avant, il y en a encore eu d'autres ; il y en a eu qui n'avaient que deux cavités et qui n'étaient qu'une pompe dans un certain sens, puis il y a eu des pompes à une seule cavité avec le courant uniquement ascendant et non pas descendant des pompes aspirantes et foulantes. Il y a eu des quantités de pompes, on peut les juxtaposer l'une près de l'autre en mettant de très petits intervalles, non pas la continuité absolue, les petits intervalles nous suffisent. Malgré nous, nous comprenons et disons : « J'ai compris », et voilà la satisfaction. C'est pour cela que, dans tous les domaines scientifiques, ce travail d'évolution s'est multiplié de tous les côtés. D'abord, on l'a appliqué aux formes des êtres vivants, aux formes de leurs organes, puis voilà que nous l'appliquons aux sociétés. Vous voyez dans l'ouvrage de Berr, l'évolution des races humaines, des Etats, et on montre que les sociétés n'ont pas inventé l'Etat tout d'un coup, qu'elles n'ont même pas inventé l'empire tout d'un coup, qu'il y a eu auparavant des constitutions sociales différentes en nombre infini, avec des petites variétés, et l'histoire commence à s'expliquer. L'évolution s'applique aux différentes populations, mais, bien mieux, voilà que l'évolution a eu l'audace de s'appliquer même à la physique ; dans les mathématiques elles-mêmes, on a montré que la géométrie n'a pas toujours été pareille, qu'il y a eu des géométries inférieures plus simples, que les premiers hommes ont eu uniquement une science de l'arpentage qui existait avant la géométrie, qu'ils ont fait une numération avant l'arpentage, qu'avant la numéra-

*en ce
de la "époque
(Chomovici)
de la "montagne
de l'industrie.*

tion, ils avaient des sentiments de complexité et des sentiments d'unité, et voilà les mathématiques elles-mêmes qui prennent une forme évolutionniste. La physique l'a prise de plus en plus et on nous montre que les phénomènes de l'évolution se présentent dans les courants électriques, dans les variations de l'air, dans les variations de la température. Il y a même une époque où on découvre que le mouvement des choses marche dans un certain sens.

Vous connaissez le principe de Carnot qui a été dire : Dans tout l'univers, nous voyons de la dégradation des formes de l'énergie. On peut mettre l'une à côté de l'autre les différentes formes de l'énergie et montrer que cela va en diminuant, en dégradant, et que, tous, nous marchons à ce qu'on appelle l'entropie, c'est-à-dire vers une immobilité absolue. C'est encore une présentation des phénomènes d'une manière satisfaisante. Les choses qui marchent vers le mieux ou vers le néant, c'est ce que l'on prétend comprendre, et nous arrivons aux premiers principes de Spencer.

Les premiers principes de Spencer sont une construction un peu romanesque de toute la marche de l'univers. Il n'est plus nécessaire de faire appel au Dieu créateur, de s'arrêter devant le mystère. Les choses s'expliquent par ce passage infinitésimal de petits sauts successifs, par cette évolution dans un certain sens.

Voilà le tableau de l'évolutionnisme au XIX^e siècle et aujourd'hui encore.

Qu'est-ce que nous avons à faire avec ces conceptions de l'évolution ? Est-ce qu'il y a un rapport entre l'esprit humain, ses lois, sa manière de réfléchir et les conceptions évolutionnistes ? On peut dire que ce rapport est très compliqué et qu'il y a beaucoup de problèmes.

D'abord la psychologie se rattache à l'évolutionnisme comme les autres sciences, exactement, elle bénéficie de ce nouveau mode d'interprétation. Nous avons insisté sur ce point ici.

même où, depuis trente ans, je vous présente tous les faits psychologiques avec un tableau, un cadre que l'on peut appeler artificiel, mais qui est une nécessité de l'enseignement. A chaque instant, je vous répète que l'on ne peut pas comprendre les phénomènes psychologiques sans en faire des conduites superposées les unes aux autres. Dans chaque leçon, j'essaie de vous montrer qu'une conduite psychologique supérieure, la croyance par exemple, ne peut s'expliquer que si on montre, immédiatement avant elle une forme de conduite un peu plus simple, mais pas beaucoup, il ne faut pas un trop grand saut ; et nous avons essayé de comprendre la croyance par la comparaison avec le langage et l'action et nous avons défini la croyance : une certaine union entre la formule verbale et l'action de nos membres.

Cette réunion entre la parole et l'action ne nous fait pas remonter bien loin ; nous ne remontons pas aux premiers réflexes, nous remontons à un stade immédiatement précédent. C'est donc encore une classification des faits suivant les ressemblances et les différences les plus petites possible avec une certaine complication progressive. C'est une application de l'évolution.

Toutes nos études ici-même sur la série des tendances, sur les inférieures, les moyennes et les supérieures, c'est de l'évolutionnisme. La psychologie a profité de l'évolution ; elle s'est présentée sous une forme d'évolution.

Dans les ouvrages sur le langage qui deviennent aujourd'hui si répandus, dans ceux de M. Vendryes par exemple, le langage est présenté comme un progrès lent. Telle manière de parler aujourd'hui dérive d'une autre qui a été précédente, qui, elle-même, se rattache à une troisième et ainsi indéfiniment, et le linguiste sera content quand il aura pu montrer l'histoire de toutes les formules verbales et les rattacher au bavardage primitif des petits enfants et à l'aboiement du chien. Voilà l'explication du langage par l'évolution.

La psychologie a donc une première forme d'évolutionnisme qui est tout simplement l'application de ces principes aux faits psychologiques. C'est une première partie de la question.

Si je ne me trompe, il y en a une autre bien plus embarrassante. Toute espèce d'idée, qu'elle soit philosophique ou scientifique, ne doit pas être considérée uniquement au point de vue objectif. Quand on vous dit : « L'évolution est-elle vraie ? » on se demande si, objectivement, elle peut expliquer les choses. Mais toute idée a un autre aspect. Une idée, c'est un fait psychologique et l'évolutionnisme est un fait dans l'histoire des idées. Le psychologue est obligé de constater que les hommes ont passé par une vaste croyance religieuse qui dure encore à mon avis avec atténuation, avec diminution, mais qui dure encore et il est obligé d'expliquer cette phase. Ensuite le psychologue remarque qu'il existe une logique, une philosophie. Trop souvent, la psychologie s'arrête beaucoup trop tôt ; elle s'arrête aux phénomènes réflexes élémentaires, mais l'existence de la philosophie cartésienne est un fait psychologique aussi bien que le langage et la mémoire, et la psychologie doit décrire la pensée cartésienne qui, aujourd'hui encore, nous domine et nous oblige à raisonner d'une manière particulière. Nous sommes cartésiens aussi bien que nous avons une mémoire et une imagination. C'est un fait psychologique.

Eh bien, quand nous arrivons à l'évolutionnisme, c'est un fait psychologique, exactement comme la pensée cartésienne ou comme la religion, et nous devons lui donner une place dans la psychologie.

Qu'est-ce qu'il vient faire ? Comment apparaît-il et comment est-il possible, et, si vous voulez donner une autre forme au problème, comment se fait-il que des hommes éminents aient un sentiment d'intellection, un sentiment de comprendre, une satisfaction triomphale quand ils lisent le tableau d'Edmond Perrier sur l'évolution des êtres vivants ? Pourquoi ont-ils ce

sentiments, tandis que Descartes aurait lu ce livre avec le plus complet mépris et aurait dit : « Cela ne signifie rien du tout, c'est de l'histoire » ? C'est un fait psychologique que ce livre nous donne aujourd'hui une satisfaction intellectuelle qu'il ne donnait pas à Descartes et c'est là le problème.

Nous avons déjà bien des notions qui nous permettent de comprendre un peu les choses. En somme, au point de vue psychologique, c'est triste à dire, il n'y a pas de vérité absolue. Nous avons bien de la peine à comprendre cela. Il faut que vous ayez suivi pendant des années ce cours de psychologie descriptive pour vous familiariser avec cette triste notion. Eh bien, non, la vérité n'existe pas, Il y a une certaine manière de parler qui, chez certains hommes, à certains moments de leur vie, leur donne une impression de satisfaction et d'intellection qu'ils appellent vérité. Il n'y a que cela malheureusement, et cette impression de satisfaction et d'intellection varie suivant les jours, suivant que vous avez bien ou mal digéré et suivant les époques, ce qui fait qu'il y a eu des vérités successives et qu'il y en aura encore. C'est dur à accepter. Il y a bien des gens qui ne peuvent pas comprendre cela ; il y a des esprits absolutistes qui veulent qu'il y ait une vérité et qu'on ne les ennuie pas avec des changements de vérité.

Malheureusement, l'humanité n'est pas heureuse et la vérité absolue n'existe pas, elle a changé perpétuellement parce que, ce sentiment d'intellection, ce sentiment de satisfaction, nous l'éprouvons à propos d'actes différents. Le point de départ de l'intellection — nous l'avons répété bien souvent — c'est, je crois, la fabrication. Le premier homme qui a bien compris quelque chose, c'est le potier qui a fait une écuelle avec de la terre ; il était enchanté et comprenait très bien qu'il pouvait dire comment il l'avait faite, comment on la recommencerait, il pouvait passer de la fabrication à l'objet ; il comprenait la fabrication. C'est l'essentiel : nous comprenons ce que nous savons faire. Peu à peu, nous avons étendu cette manière de compren-

dre. Nous avons constaté qu'il y a des hommes à côté de nous qui travaillent mieux que nous, qui savent faire et nous en arrivons à dire : « Je comprends », même quand nous ne saurions pas faire nous mêmes. Par exemple, nous n'hésitons pas à dire : « Je comprends très bien une montre ». Si on nous dit : « Fabriquez une montre », nous répondrons : « Non, je ne sais pas, mais j'irai chez l'horloger qui sait. Je sais vaguement les principes qui le dirigent, par conséquent j'ai compris la montre. Je comprends la fabrication ». Retenons cette idée générale : l'homme comprend ce qu'il sait faire.

Mais, au cours des temps, l'homme a pu faire bien des choses différentes. Il faisait au commencement des choses très simples et, peu à peu, il a su en faire de plus en plus compliquées. A mesure que l'homme sait faire davantage, il comprend davantage. L'évolution dans la forme, dans l'étendue de l'action dans l'espace et dans le temps, amène le changement de la vérité. La vérité change parce que l'homme n'est pas stationnaire, parce qu'il est plus puissant, parce qu'il sait faire autre chose. Après avoir su fabriquer des vases, nous avons su fabriquer des vases pareils les uns aux autres ; nous avons su les qualités, les comparaisons. Les hommes ont inventé la superposition. Après avoir inventé la superposition, ils ont inventé la numération et tout le développement des mathématiques. Les mathématiques nous donnent l'impression de comprendre parce qu'elles reposent sur une action primitive, que nous supposons toujours faite au commencement, l'action de superposition, l'action de comparaison entre deux choses absolument égales. Nous comprenons les mathématiques parce qu'il s'agit d'actions que nous croyons pouvoir faire. C'est souvent une illusion, mais peu importe. La vérité n'est fondée que sur des illusions. Nous croyons donc comprendre les mathématiques et, peu à peu, le déterminisme est arrivé, parce que le déterminisme découle encore de certaines actions que nous avons étudiées.

Les premiers hommes, quand ils fabriquaient une écuelle, la fabriquaient d'instinct, d'inspiration, et ne savaient pas trop ce qu'ils avaient fait, et puis on a étudié comment se fabriquait l'écuelle et on a reconnu des intermédiaires de fabrication, on a reconnu des moyens. On a dit : « Vous fabriquez des écuelles, mais vous ne me racontez pas qu'il faut ramasser de la terre glaise, commencez donc par là. C'est un intermédiaire que cette terre que vous ramassez. Si vous ne le dites pas, je prendrai du sable, et cela ne marchera pas ».

Il a donc fallu préciser les intermédiaires car on ne réussit que par un intermédiaire déterminé, toujours le même, et nous sommes arrivés au recueil des recettes. Même dans la cuisine, il y a des recueils de recettes. Les alchimistes n'avaient que des recueils de recettes. Reportez-vous à un livre remarquable quoique déjà un peu vieux : l'ouvrage de Berthelot sur l'alchimie, et vous verrez là le commencement des notions de ce déterminisme qui vient de cette application des recettes.

J'ai eu l'occasion de discuter devant vous le principe célèbre : « Post hoc, ergo propter hoc ». Je me suis inspiré de l'ouvrage de Berthelot pour vous montrer comment ce principe est sorti de la conduite des alchimistes. Parmi les recettes des alchimistes, il y avait des temps d'arrêts, il fallait réciter des prières, il fallait longuement réciter des formules ; c'était le rôle du temps, de la succession qui devenait une recette. Le déterminisme est sorti de l'application des recettes.

Eh bien, est-ce que, dans la fabrication, nous ne connaissons que cela ? Mais non. Dans la dernière leçon, que j'ai faite exprès avant l'étude de l'évolution, je vous ai montré une conduite bien étrange de l'homme, la conduite du progrès, de l'invention. Les hommes ont découvert qu'il y avait des inventions. Ils ont reconnu que, dans des conditions déterminées, ils pouvaient faire des inventions petites, il est vrai, modérées, mais enfin qu'ils pouvaient faire des petites inventions, et qu'une accumulation de petites inventions amenait un progrès considérable.

L'évolutionnisme, c'est tout simplement l'usage de la notion de progrès et d'invention. Les hommes au XVIII^e siècle avaient découvert que l'invention existait, que le progrès existait, que l'on pouvait réussir à faire quelque chose par l'invention. Les hommes au XIX^e siècle n'ont fait qu'appliquer.

Ah ! vous croyez que l'on peut faire quelque chose par l'invention ? De même que l'on a pu expliquer par la fabrication de l'écuelle, on explique par l'invention et par le progrès et tout l'évolutionnisme n'est qu'une explication satisfaisante pour l'esprit par l'invention. Il y a là un grand danger ; je n'y insiste pas parce que l'étude de M. Le Roy a, tout justement, cette année, porté sur ce point.

Je crois toujours dangereux d'appliquer aux êtres élémentaires, aux premiers animaux, aux premiers protoplasmés, des conduites psychologiques qui sont les conduites psychologiques de l'homme adulte et civilisé. C'est très dangereux de dire : « Ce qui, chez nous, est une invention, a pu se faire également chez le premier petit poisson ». C'est possible, mais il faudrait le rendre vraisemblable et, pour y arriver, je crois qu'il y aurait, au point de départ de l'évolutionnisme, de longues études à faire sur les formes inférieures de l'invention, sur les formes primitives de l'invention qui ont existé chez le premier être, études que vous ferez tous de plus en plus en examinant la psychologie de l'invention.

Dans la dernière leçon, nous résumerons cet enseignement sur le temps et poserons le problème du temps actif.

8 mars 1928.

XXV. Le temps créateur.

Mesdames,

Messieurs,

LES dernières conceptions du temps que nous avons vues à propos de l'évolution, de l'histoire, de la science semblent très différentes les unes de autres, mais elles ont cependant un caractère commun qui est impressionnant et qui indique bien l'époque à laquelle nous sommes dans l'évolution de la mémoire et du temps.

Que vous considériez les conceptions rationnelles du temps, ou les conceptions scientifiques, ou les conceptions historiques ou même les conceptions évolutionnistes, vous voyez que le temps prend une très grande importance. Le temps devient quelque chose de bien plus grave, de bien plus important que l'espace lui-même ; il est étudié de toutes les manières, il joue un rôle dans toutes les interprétations.

Cette importance vient de ce fait que l'on donne au temps une grande puissance. On le considère comme capable de faire à lui tout seul bien des choses. J'ai presque envie de dire qu'à

l'image de ce qui se faisait autrefois dans les anciennes mythologies, le temps devient un personnage très puissant et même assez dangereux, qui fait ce qu'il veut dans le monde.

Voyez par exemple la conception rationnelle du temps. Reportez-vous au temps absolu de Newton. Nous avons vu que ce qui le caractérise, c'est l'irréversibilité qui, elle-même, n'est qu'un phénomène de destruction. Le temps change la valeur des choses : de ce que nous appelons des réalités, il fait des choses de très petite réalité comme les souvenirs de la veille, et puis il leur enlève toute réalité et toute existence, il les ramène absolument à zéro. C'est de la puissance que de détruire les choses perpétuellement, de les supprimer.

Les poètes et les philosophes ont insisté énormément sur ce point. Un des auditeurs de ce cours me rappelait dernièrement un souvenir littéraire intéressant. Dans la conclusion du second *Faust* de Goethe, il y a ces réflexions sur le mot passé : Le passé, mais c'est un mot inepte. Pourquoi parlez-vous du passé ? Ce qui est passé, c'est le pur néant. Que nous veut donc cette éternelle création, puisque tout ce qui fut créé va s'engloutir dans le néant absolu ? La pensée de Goethe à ce moment est la pensée de Newton : Le passé n'est plus rien, absolument rien. Conception étrange, profonde, qui n'est vraiment pas très consolante.

On pourrait nous répondre à cela, comme ont dit bien souvent les savants, que l'univers n'est pas fait pour nous consoler et qu'il faut prendre le monde comme il est ; mais enfin, c'est vraiment pour notre esprit une drôle de conception que cette conception d'un néant absolu à la suite de l'existence et de la réalité. Si l'humanité disparaît — ce qui arrivera — si la terre disparaît avec les souvenirs qu'elle contenait, avec les documents qu'elle contenait, il ne restera de notre court passage sur la terre absolument rien du tout ; comme disait Goethe, c'est comme si personne n'avait existé. C'est possible, on ne sait pas ce qui est, mais enfin, c'est assez bizarre et c'est en oppo-

sition avec toute l'activité humaine, avec tous nos motifs d'agir. Le temps est ici considéré comme un personnage satanique qui détruit les choses.

Passiez ensuite à l'époque des conceptions scientifiques, des lois scientifiques et surtout à l'époque de l'histoire : le temps prend une toute autre allure. Vous la trouveriez, par exemple, bien indiquée dans le dernier volume de Lévy-Bruhl sur la pensée des primitifs : *la Mentalité primitive* (de 1922). M. Lévy-Bruhl dit que la grande différence entre la pensée des primitifs et la nôtre c'est tout justement qu'ils n'ont pas la notion du déterminisme et que c'est l'absence du déterminisme qui amène la destruction des choses. Du moment que les choses ne se gouvernent pas les unes les autres, du moment que l'évènement passé n'agit plus sur l'évènement d'aujourd'hui, on peut le supprimer, on peut le faire disparaître, il n'est rien, il n'agit pas. Mais au contraire la science d'aujourd'hui fait dépendre l'évènement actuel de l'évènement passé et, je dirai même plus, de l'existence de l'évènement passé.

En réalité, ce que nous sommes aujourd'hui, si nous sommes quelque chose de réel, c'est la suite de ce que nous étions hier. Supprimez tout à fait ce que nous étions hier, je crois que la logique nous oblige à dire qu'aujourd'hui sera supprimé. Vous avez quelque fortune parce que vous l'avez recue par héritage, mais si vous supprimez l'héritage, si on vient à le détruire, vous n'avez pas votre fortune — elle est supprimée. La notion même du déterminisme suppose la persistance et la conservation du passé.

L'histoire fait un pas de plus, comme nous l'avons vu, et l'histoire dit que le passé existe comme une réalité, qu'il a autant d'existence et d'importance que la réalité d'aujourd'hui.

Il y a une vérité historique comme il y a une vérité descriptive du temps présent. Cette notion est l'inverse de la précédente. Nous avons discuté ici même l'hypothèse de Cournot : l'étoile qui a existé pendant un certain temps dans le ciel et

qui a disparu, est une vérité, c'est une réalité, et il faudrait la connaître comme une réalité. Que l'humanité disparaisse, que la terre disparaisse avec tous ses souvenirs, il restera vrai qu'une étoile est apparue dans le ciel à telle époque, et ceux qui voudront connaître la vérité et qui pourront la connaître, doivent tenir compte de l'apparition de l'étoile.

Après la disparition de la terre, on ne pourra pas parler de nous absolument comme on voudra. Si nous n'existions pas du tout, on pourrait dire n'importe quoi. On ne le pourra pas ; la vérité historique n'admet pas que l'on dise sur les choses disparues tout ce que l'on veut.

Cette conception du temps conservateur et du temps actif prend alors une importance considérable et caractérise tout à fait la philosophie d'un grand auteur contemporain. C'est l'inspiration perpétuelle de Bergson. Cette inspiration, c'est l'idée d'une activité du temps, d'une importance de l'existence du temps. On peut dire que la philosophie de Bergson, c'est l'idéalisation du temps. Le temps devient une chose magnifique, extrêmement grave, extrêmement importante. Cette idée n'est pas absolument neuve, elle sort un peu de Shopenhauer, surtout de Ravaisson et de Guyau, et c'est un développement de cette conception philosophique. Les anciens, les cartésiens surtout, mettaient l'accent sur l'espace, l'étendue, la durée, et la mécanique dans l'espace. Les modernes, à la suite des études historiques et depuis le XIX^e siècle, mettent l'accent sur l'importance du temps. Toute la philosophie de Bergson est une philosophie du temps.

Mais, sous cette idée, il y a bien plus et j'ai recueilli bien des passages qu'il serait trop long de vous citer. De temps en temps, dans ses livres, on a une impression un peu gênante, c'est que le temps est comme divinisé. Le temps devient un personnage d'une importance extraordinaire ; tantôt il l'appelle le temps, tantôt il l'appelle la durée. Il est vrai que cet auteur est très variable quand il parle de ces idées philosophiques,

qu'il emploie quelquefois un autre mot qui aura une autre signification : le mot « la vie ». La vie, la durée, le temps deviennent souvent presque synonymes. Ce qu'il vise, c'est la durée, c'est le temps, et cela il le répète perpétuellement. Nous ne connaissons pas, d'après lui, le temps véritable ; le temps véritable nous échappe, il est une puissance démesurée en dehors de nous. Nous n'en avons qu'une idée approximative et ici se trouve une de ses plus ingénieuses conceptions psychologiques, la conception cinématographique du temps. Ce que nous appelons connaissance, ce sont des coupes que nous faisons, comme avec le microtome dans les études de physiologie ou d'histologie ; ce sont des coupes faites au travers d'une réalité continue. Nous disons « notre présent » et, notre présent, c'est la salle du Collège de France avec les auditeurs ; mais cela, c'est « un coup de bistouri donné au travers de la flamme » comme il l'appelle, qui s'étend indéfiniment ; c'est un moment, et puis, peu à peu, nous faisons beaucoup de ces coupes, nous faisons des coupes superposées. Avec ces coupes superposées, nous nous représentons le temps plus ou moins mal, mais ne vous figurez pas qu'une série de coupes superposées vous donne la réalité du temps. Les coupes ne vous donnent qu'une occasion de réfléchir et de découvrir ce qui s'étend au travers des coupes. Il y a un travail de reconstruction à faire exactement comme lorsqu'on superpose des centaines de coupes du cerveau ou du bulbe ; on les reconstruit, on reconstruit la nature d'après ces coupes. Si nous reconstruisons la nature, nous voyons que la durée, comme il le dit, est créatrice. La durée fait exister les choses.

Ce sentiment de la durée créatrice ne nous révolte pas entièrement. En somme, nous trouvons que cela s'accorde assez bien avec ce que nous sentons. Nous vieillissons, et c'est fort ennuyeux, et pourquoi ? Parce que nous faisons quelque chose pour vieillir. Il y a comme une puissance extérieure qui s'applique à nous et qui nous force à vieillir. Le temps fait vieillir toutes les choses qui ont de la vie. Le temps marque son em-

preinte parce qu'il les métamorphose, les transforme, les fait différentes de ce qu'elles étaient. Le vieillissement, c'est le fond du temps.

Cette durée ne provoque pas uniquement des destructions de ce genre ou plutôt des modifications, parce que nous appelons un peu destructions à tort et à travers les changements que le temps apporte. Le temps crée des choses, c'est lui qui fait l'activité réelle, c'est lui qui donne de l'importance à tous les événements.

Si vous considérez la trajectoire de la flèche au point de vue de l'espace, vous voyez l'espace qu'elle a parcouru, mais c'est le temps qui fait la réalité de l'existence du mouvement de la flèche. Ce temps possède toute espèce de vertus, c'est lui qui fait qu'un être vivant est différent d'un être non vivant.

Une idée intéressante de Bergson qu'il faut noter au passage avec quelque scrupule, c'est la différence énorme qu'il veut mettre entre le temps et l'espace. A l'inverse de Descartes, il a le plus profond mépris pour l'espace ; ce pauvre espace devient chargé de tous les vices de l'humanité. L'espace, ce n'est rien, c'est au contraire ce qui est figé, ce qui est arrêté, ce qui ne bouge plus ; l'espace, c'est la matière, c'est le corps sans vie. Le temps, au contraire, c'est ce qui est vivant, c'est ce qui est créé, c'est ce qui dure et se développe. L'espace n'est plus à considérer. Le temps est seul objet de considération.

Mais qu'est-ce donc que ce temps qui crée tout ? Vous vous rappelez la formule célèbre de Bergson (p. 369 de *l'Évolution créatrice*) : « Le temps est invention et il n'est rien du tout. » Voici le temps qui est capable d'inventer. C'est dur tout de même à admettre. Le temps que nous considérons comme une relation entre les faits historiques, comme une relation entre les récits, le temps est invention ou il n'est rien ! J'aimerais peut-être mieux dire qu'il n'est rien du tout, mais donner au temps, à cette conception abstraite, le pouvoir d'inventer et de créer,

c'est toute une métaphysique nouvelle extrêmement difficile à admettre.

Voilà donc trois conceptions du temps : la conception rationnelle de Newton, la conception historique avec la conservation et le déterminisme, la conception des métaphysiciens actuels avec les ouvrages de Bergson, où le temps devient créateur. Dans toutes les trois, le temps est une entité métaphysique extérieure qui a des pouvoirs, qui agit. Au fond, je ne vois pas trop pourquoi nous ne penserions pas au vieux Chronos des Grecs qui mangeait ses enfants. Il avait la puissance de faire du mal. Le temps actuel devient une divinité bienfaisante, qui doit faire du bien. C'est un peu la même chose.

En face de cette conception qui résume l'évolution dont je vous ai parlé ces temps derniers, se dresse peu à peu une notion sur le temps qui n'est pas tout à fait identique ; c'est la notion de ce qu'on appelle la relativité du temps : le temps relatif et non pas absolu, et non pas si puissant que cela. Cette notion de la relativité du temps a aujourd'hui son représentant célèbre dans la personnalité de M. Einstein, mais il faut bien savoir que c'est une notion qui est très vieille, qui s'est développée depuis longtemps et qui a eu en France un illustre représentant : c'est Henri Poincaré. Cette conception de la relativité du temps et de l'espace est déjà fort ancienne. Si vous voulez vous en rendre compte, je vous conseille de lire à ce propos un ouvrage qui, d'ailleurs, est accessible à tout le monde, qui met bien en évidence, qui explique bien toutes les notions modernes de la relativité du temps ; c'est l'ouvrage de M. Nordmann, qui a pour titre : *Einstein et l'univers* (1921). Cet ouvrage a une préface historique où l'auteur rend justice à Poincaré et donne bien l'évolution de ses idées sur le temps relatif. Henri Poincaré remarquait déjà autrefois que nous ne pouvons avoir aucune notion nette sur la grandeur réelle de l'espace ou du temps. Toutes nos idées de grandeur sont des idées relatives les unes aux autres. Nous disons que le Panthéon est moins haut que

la Tour Eiffel, mais nous ne pouvons pas dire de combien il est haut en réalité, de lui-même, par rapport à l'univers. Il faut toujours des relations.

Pour le temps, c'est encore bien pis. En réalité, nous n'avons aucune notion de la durée réelle d'une heure ; nous ne savons pas ce que cela veut dire ; c'est relatif à la journée, c'est relatif à notre après-midi, à notre matinée. En soi, nous ne savons pas ce que c'est.

Une imagination facile peut bien nous faire sentir cette relativité de la grandeur. Supposez que, pendant la nuit, un génie malfaisant apparaisse, qui ait le pouvoir de multiplier par cent la vitesse de tous les phénomènes de l'univers. Tous les phénomènes deviennent infiniment plus rapides et les durées, par conséquent, infiniment plus courtes ; une heure ne sera plus que la centième partie de ce qu'elle était. C'est une imagination scientifique qui n'est pas difficile à faire. Nous pouvons très bien imaginer que le temps soit ralenti cent fois ou soit accéléré cent fois. Eh bien, si le génie faisait cela, on peut vous défier de le savoir ; vous n'en sauriez absolument rien ; le temps serait pour vous exactement la même chose que ce qu'il est ; vous iriez cent fois plus vite, mais vous ne pourriez pas le mesurer.

Bergson sur ce point proteste en disant : « Au point de vue du sentiment... », mais hélas, je crains que le sentiment ne soit en rapport avec les mouvements et avec l'action et par conséquent change, lui aussi. Le temps peut varier comme on veut. Vous pouvez l'allonger, le raccourcir, le modifier tant que vous voudrez, jamais vous ne pourrez le mesurer.

Cette idée générale, déjà exprimée par Poincaré, est devenue le point de départ de Einstein, qui développe cette notion. Toute espèce de dimension du temps et de l'espace n'existe que par rapport à la mesure que vous avez adoptée. C'est toujours par rapport au mètre ou à l'horloge ; vous ne connaissez rien que par des relations de mesure. Et faites bien attention, cette mesure des choses est très difficile, elle est très

variable et toutes les inégalités de mesure, toutes les difficultés de mesure suppriment votre connaissance sur le temps et l'espace.

Etablissez une fois pour toutes que vous ne pouvez pas mesurer la distance que la lumière parcourt d'une étoile à une autre — et, théoriquement, vous ne pouvez pas la mesurer parce que vous êtes obligés, pour mesurer une distance, d'envoyer un signal lumineux d'une étoile à une autre. Ce signal lumineux traversera de tels espaces, mettra un tel temps à les traverser qu'il lui arrivera toute espèce d'aventures. Il sera, dans le cours de ce trajet, modifié de mille manières. Théoriquement, vous le supposez régulier. Le courant de lumière que vous envoyez, en passant près d'une planète ou près d'une étoile, change sa direction, sa vitesse, et, en définitive, l'astromome qui recevra ce signal ne sait pas du tout à quel moment il a été envoyé.

Si vous admettez ce point de départ, il n'y a plus de notion du temps, et nous pouvons supposer sur le temps et l'espace tout ce que nous voudrions. Il peut en résulter les innombrables conséquences qui ont été tirées par Einstein. Le temps et l'espace varient dans l'univers en rapport avec la vitesse de l'être qui les mesure et ils varient en rapport avec les objets près desquels vous approchez. Il n'y a pas de temps et d'espace qui soient stables.

Une bonne manière de concevoir la relativité du temps et de l'espace, c'est de se permettre une espèce de plaisanterie et d'imaginer ce que les choses deviennent si nous transformons le temps et l'espace tels que nous les connaissons aujourd'hui.

Je vous recommanderai à ce propos, puisque nous voulons faire des résumés rapides, un ouvrage humoristique qui aura au moins le mérite, à côté des précédents, d'être amusant; c'est l'ouvrage de cet humoriste très philosophe, Pawlowski, qui a pour titre : « *Voyage au pays de la quatrième dimension* », publié en 1923. La préface est très philosophique. L'auteur

soutient les droits de ce qu'il appelle l'humour, la plaisanterie spirituelle ; il prétend que bien des vérités sont découvertes par la plaisanterie, que les vérités les plus profondes commencent par être des poésies, des rêves, avant d'être des réalités, et qu'il a parfaitement le droit de plaisanter sur les choses les plus sérieuses et sur le temps et l'espace, et il se le permet largement ; pendant tout le volume, il fait toutes les plaisanteries possibles sur la quatrième dimension du temps et de l'espace.

Pour vous rendre sensible le fond de cet ouvrage, l'idée qui le dirige est la suivante : Les mouvements que nous recevons ne sont possibles que dans certaines conditions d'espace ; ils sont déterminés par les dimensions que nous avons autour de nous. Le fait que nous avons trois dimensions d'espace nous permet de concevoir certains mouvements que l'on ne pourrait pas concevoir si nous n'avions pas trois dimensions.

Faisons à ce propos une imagination. Représentez-vous un animal qui existe plus ou moins, qui ne connaisse que deux dimensions de l'espace au lieu d'en connaître trois. Cet animal ne sait aller qu'en avant ou de côté et il n'a pas de notion de la hauteur, troisième dimension. La souris dansante japonaise est à peu près dans ce cas, quoiqu'il y ait beaucoup de discussions à faire. La lamproie dans la mer est également un peu dans ces conditions. Nous allons construire une boîte d'une forme particulière ; nous aurons une boîte carrée qui sera bordée tout autour par des petites planches de la hauteur de deux mains, mais il n'y a pas de bas-fond, pas de couvercle ; dans cette boîte, nous mettrons notre animal qui ne peut connaître que deux dimensions. Cet animal va chercher à s'enfuir, d'autant plus que vous pourrez lui mettre en dehors, vue par le grillage, de la nourriture. Vous vous direz en vous-mêmes : « C'est bien simple, je lui ai mis des murs de bois qui sont tout petits, qui sont de la hauteur de 10 ou 15 cm., il peut parfaitement grimper, il n'a qu'à sortir de la boîte en passant par le haut, puisque le haut n'est pas couvert ». Mais ce mouvement qui consisterait à

sortir d'une boîte qui est ouverte par le haut, suppose la troisième dimension. Notre animal n'en a que deux. Il n'envisage pas dans son imagination la possibilité d'un tel mouvement, il est captif indéfiniment, et s'il voit tout d'un coup au travers du grillage un de ses semblables en train de manger du grain au dehors, notre pauvre animal se demande avec désespoir comment ce miracle a pu se faire : « Comment cet être enfermé avec moi dans une prison sans issue, a-t-il pu sortir ? C'est invraisemblable, cela ne se comprend pas du tout. C'est un mystère ».

Et cependant, il suffit d'envisager la troisième dimension, le fait de grimper sur une paroi de 10 cm. et nous comprendrons très bien comment une souris a pu sortir.

Il en est de même pour nous. Nous sommes dans une boîte qui est pour nous fermée de tous les côtés, mais parce que nous n'avons que trois dimensions. Un être qui aurait quatre dimensions se conduirait par rapport à nous comme la souris intelligente, la grise par rapport à la blanche ; il grimperait après la paroi et ferait pour nous une foule d'extravagances. Le livre de Pawlowski est rempli des extravagances que ferait la souris grise ayant quatre dimensions au lieu de trois, et alors, tout devient bizarre. Des chambres fermées, on sort très facilement, on traverse les murs avec la plus grande facilité, un escalier monte et descend à la fois quoiqu'on fasse un peu les mêmes mouvements, les gens sont morts et en même temps vivants, ils sont ressuscités, ils peuvent aller dans le passé et supprimer ce qu'ils avaient fait dans le passé. Il y a une foule d'insanités qui résultent de cette simple imagination de la quatrième dimension.

Quand on lit un ouvrage pareil, on reconnaît bien que c'est de l'humour et de la plaisanterie ; l'auteur nous en a assez avertis, mais cependant cette plaisanterie repose sur bien peu de chose : elle est basée sur un numéro de dimension. Le fait de supposer quatre dimensions au lieu de trois amène toutes ces extravagances interminables.

Alors nous arrivons à la conception de Einstein qui était développée dans l'ouvrage de Nordmann. Tout ce que nous savons dans le temps et l'espace peut s'effondrer du jour au lendemain et se transformer s'il naît une souris capable de marcher dans la quatrième dimension. C'est la notion de relativité du temps et de l'espace, relativité non seulement dans les mesures mais même dans la constitution.

C'est pourquoi, devant ces idées nouvelles, il faut être un peu prudent dans toutes les affirmations précédentes. En particulier, nous avons quelque hésitation, quoiqu'il ne s'agisse pas ici de discussions philosophiques et métaphysiques, sur cette condamnation sommaire que M. Bergson fait de l'espace par rapport au temps. Le pauvre espace n'est pas si méprisable que cela. Je voudrais bien savoir si nous pouvons faire des actions dans le temps qui ne soient pas en même temps des actions dans l'espace. Les actions dans l'espace ont été des inventions exactement comme les actions dans le temps. Toutes nos actions finissent par des déplacements d'objets, des modifications de la place des choses, des destructions d'objets. Nos actions sont même plus puissantes dans l'espace que dans le temps. Nous sommes capables de faire des mouvements dans trois directions dans l'espace et cela nous amène déjà à beaucoup d'habileté. En particulier, les trois directions de l'espace nous donnent un pouvoir invraisemblable, c'est le pouvoir de marcher en arrière ; c'est grave et important ; nous pouvons suivre les numéros d'une rue de 1 à 19 et de 19 à 1. Pourquoi ? Parce que nous pouvons nous retourner, et nous pouvons nous retourner parce que nous sommes capables de changer de direction, de passer dans la direction latérale au lieu de la direction antérieure. Donc, nous sommes assez puissants dans l'espace, nous faisons beaucoup de choses.

Dans le temps, nous ne sommes pas aussi puissants que cela et comme les souris blanches, nous ne savons que marcher droit devant nous. Les souris blanches, elles, ont déjà deux di-

rections. Il y a un être dans le monde auquel j'aime à faire allusion quand on parle de ces questions d'espace et de temps : la plante, qui paraît si différente de nous, se meut exactement dans l'espace comme l'homme se meut dans le temps. Regardez les spectacles cinématographiques si amusants dans lesquels on fait marcher rapidement des plantes. On prend des vues cinématographiques de la plante à différentes époques de son développement, toutes les dix minutes, tous les quarts d'heure, et on les fait se succéder rapidement. Vous voyez une fleur qui s'ouvre : elle remue en réalité devant vous, et elle remue exactement comme un animal. Pourquoi son mouvement est-il modifié ? Quelle est la grande différence ? On parle de lenteur ; c'est possible, ce n'est pas tout. Ce qui caractérise le mouvement de la plante, c'est qu'elle ne sait faire que le mouvement en avant, elle pousse au lieu de marcher. Le fait de pousser au lieu de marcher, c'est l'accroissement dans une seule direction, perpétuellement la même. La plante ne sait pas reculer et, ne sachant pas reculer, elle n'a pas l'aspect du mouvement de l'animal.

Notre mouvement est donc, dans l'espace, assez considérable et assez important. Il ne faut pas le supprimer radicalement.

Peut-on dire que le mouvement dans le temps ait une telle valeur, une telle autorité, qu'il soit uniquement créateur ? C'est bien douteux. Le temps est variable, court ou bref, suivant les mesures si relatives que nous décrivions ; il n'est rien par lui-même. On approcherait beaucoup plus de la vérité en disant que toutes ces actions précédentes, depuis la destruction jusqu'à la création, sont des actions de l'être qui est dans le temps. En somme, l'être qui est dans le temps a une puissance limitée ; il s'use, c'est pour cela qu'il vieillit et disparaît. La puissance qu'il avait s'est dépensée, il est arrivé au bout de son rouleau comme une montre qui avait été remontée et qui n'est pas remontée de nouveau ; il est épuisé. Il est inutile de donner

au temps une puissance de destruction pour expliquer la vieillesse, la faiblesse de l'individu vivant, cette limitation de ses forces suffit pour le comprendre.

Quand vous parlez du temps conservateur, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que les hommes ont remarqué l'acte de conservation. Cet acte de conservation, nous l'avons étudié ensemble. Il existe partout, il existe quand nous écrivons un document, quand nous prenons une photographie, il existe chez tous les fabricants de conserves en boîte. Cet acte de conservation n'est pas très puissant, il ne conserve pas tout, il n'est pas éternel, mais enfin il fait quelque chose et, nous l'avons remarqué, c'est l'être qui se conserve lui-même et qui attribue au temps la conservation qu'il sait faire.

Vous parlez de création et de temps créateur. Ce temps créateur a apparu au XIX^e et au XX^e siècles, pourquoi pas auparavant ? Parce qu'il n'y avait pas d'études historiques et parce que les études historiques ont révélé une évolution dans les choses qu'on ne soupçonnait pas ou que quelque grand génie soupçonnait seulement. L'homme, disions-nous, avait déjà de l'invention, il ne s'en rendait pas compte, il n'en avait pas la prise de conscience. Lorsque l'homme s'est rendu compte de son pouvoir créateur, avec une modestie merveilleuse, il l'a appliqué au temps. Nous disons « le temps créateur » quand c'est nous qui créons, nous qui évoluons et qui inventons.

Il me semble donc qu'il y a un peu de métaphysique dans toute cette puissance donnée au temps, cette puissance destructive, conservatrice, créatrice. C'est l'être, au travers de l'espace et du temps, qui a cette puissance.

C'est ce que nous avons essayé pendant tout ce cours de vous faire sentir et toucher du doigt. Le temps nous paraît relatif, mais relatif à quoi ? Relatif à l'action humaine. Toutes les notions que l'homme possède sont dérivées de son action ; elles ne sont que des manières d'agir et des prises de conscience de son action. On l'admet assez facilement pour l'espace. L'es-

pace, répète-t-on depuis très longtemps, est la prise de conscience du mouvement des membres et du déplacement du corps. Mais c'est la même vérité pour le temps. Le temps est tout simplement la prise de conscience d'un ensemble d'actions humaines qu'il s'agit de connaître les unes après les autres.

Résumons rapidement ce qui a été l'objet de notre enseignement dans le cours de cet hiver.

Il me semble que le temps prend son point de départ dans un caractère particulier de l'action, caractère qui existait presque depuis le début des actions animales, mais dont la conscience n'existait pas, qui est compris, qui est senti à une époque particulière du développement.

L'action primitive est caractérisée par une espèce de mouvement, mouvement de mon bras ou mouvement de ma jambe, ou mouvement de ma bouche, et les premiers animaux ne s'occupent que de cela, que du caractère matériel du mouvement extérieur. Plus tard, nous avons conscience que notre action réussit ou ne réussit pas à cause de certaines modifications de l'acte qui ne transforment pas les mouvements. Les mouvements sont les mêmes, ce sont toujours des mouvements de mes lèvres, de ma bouche ou de mes bras, mais ces mouvements sont réglés d'une manière particulière, par des efforts, par des terminaisons, par des actes de commencement, par des actes de continuation. Les mouvements sont réglés par les sentiments. De même que l'espace est sorti du mouvement lui-même, le temps est sorti des sentiments qui accompagnent le mouvement.

Cette première forme du temps a été une notion vague de la durée, par opposition à l'étendue, notion vague qui servait tout simplement à perfectionner les actes, à les faire mieux réussir. Un animal qui savait faire un effort, qui savait faire le guet, qui savait s'arrêter, commencer, réussissait un peu mieux que l'animal qui savait seulement marcher à droite ou

à gauche et faire marcher sa bouche. Il y a là un perfectionnement par l'évolution des sentiments.

Ensuite sont survenues — et j'oserai presque dire, par hasard — d'autres conduites qui ont compliqué cette même durée ; ce sont les conduites de l'attente, de l'acte différé et du langage.

Je voudrais répéter encore une fois cette notion si importante, que j'essaie de vous faire comprendre, de l'acte différé et par conséquent du caractère essentiel de la mémoire et du temps.

Toutes nos actions, comme les physiologistes l'ont bien reconnu, sont caractérisées par la stimulation qui les provoque. Pour obtenir un réflexe pupillaire, il faut montrer une lumière devant l'œil. Pour obtenir le réflexe patellaire, il faut frapper avec un petit marteau au-dessous de la rotule. Ce sont des excitations différentes. L'acte est en rapport avec la stimulation externe qui le produit. Supprimez cette stimulation et l'acte ne se produira pas.

Il y a des actions qui ont un privilège particulier, c'est qu'elles dépendent indifféremment de deux stimulations. Nous voulons parler à une personne et lui raconter quelque chose ou lui montrer un objet, par exemple la lampe. Il y a deux stimulations : la présence de la lampe que je veux montrer et la présence de la personne. Voilà un acte qui demande deux choses et non pas une seule et qui peut être provoqué soit par l'une, soit par l'autre des deux choses. Il en résulte que les deux stimulations peuvent être séparées l'une de l'autre. Je pense à vous montrer la lampe en voyant la lampe et je ne vous la montre pas parce que vous n'êtes pas là ; quand vous serez là, je vous parlerai de la lampe quoiqu'elle ne soit pas là.

Ce fait qu'une même action peut avoir une stimulation nouvelle, indépendamment de son point de départ crée toute la mémoire. La mémoire consiste à faire une action à propos d'une stimulation nouvelle qui n'était pas contenue dans son point de

départ. Nous avons vu la lampe, voilà la stimulation initiale. Nous ne la voyons plus, nous devrions ne plus en parler, mais il y a une seconde chose qui est votre présence et j'en parle de nouveau quoique la lampe ne soit pas là. C'est le point de départ de la mémoire, l'acte différé. Cet acte différé est devenu énormément facile grâce au langage. Grâce au langage, il peut très bien dépendre de plusieurs stimulations et de stimulations aisées à modifier, il dépend de vos paroles, de vos questions, de votre attitude. Il peut varier avec mille influences ; il n'est pas accroché brutalement à une stimulation physique, toujours la même. Les actes différés, le langage, la conduite de la mémoire, se sont développés énormément parce qu'ils rendaient des services, mais le service primitif qu'ils rendaient n'est pas du tout celui que rend la mémoire aujourd'hui : ce sont les conduites vis-à-vis des absents.

Autrefois, on n'avait de conduites que vis-à-vis des présents et les individus absents dans la circonstance que l'on voulait considérer n'existaient pas. Un sauvage découvre une fontaine, une source. A qui donne-t-il à boire ? A ceux qui sont présents et pas aux autres. Les absents n'auront pas à boire, on ne leur en parlera pas, c'est fini. Ils n'existent pas.

Grâce à la mémoire et au langage, les absents auront de l'eau, eux aussi. Lorsque le sauvage rentrera au camp, il leur parlera de la source et il les y enverra.

Par conséquent, la conduite vis-à-vis des absents, toutes les relations avec les absents, les commandements aux absents, la transmission des commandements, les commandements envoyés par les absents, tout cela forme une évolution de l'humanité et c'est la seconde période de la mémoire. Cette seconde période se réunit avec la première, la mémoire se réunit avec la durée et voilà ce qui commence à édifier le temps.

Il ne s'agit pas de réalités extérieures, de découvertes des choses ; il y a une découverte de conduite et, au fond, elle est bien petite. Cette découverte de conduite, c'est tout simple-

ment la découverte des actions avec deux stimulations, des actions qui peuvent se produire avec la seconde stimulation quand la première est absente. C'est la conduite vis-à-vis des absents.

Il n'en est pas moins vrai que cette conduite particulière des hommes a rendu d'énormes services ; elle est devenue très importante et, alors, elle a grandi comme toutes les conduites importantes ; elle a grandi, si je ne me trompe, par un détail particulier, à cause de ce fameux sentiment qui était mélangé avec elle dès le commencement. Ce qui intéresse les hommes, c'est la joie et la tristesse, c'est la provocation des sentiments de confiance ou de désespoir. Eh bien, la mémoire peut les produire à peu de frais, rien que par la parole. Vous raconter des combats, des victoires, vous dire que le pays a été sauvé, cela peut encore vous émouvoir aujourd'hui, quoique ce soit heureusement passé. Les premières populations se sont réjouies par tous ces récits de victoires et de défaites, elles se sont émotionnées ; c'est la troisième période de la mémoire, la période que nous avons appelée la fabulation. La fabulation est tout justement un développement considérable de la mémoire, parce qu'elle amuse. La littérature, la poésie ont évolué dans ce sens et ont donné à la mémoire une grande puissance.

En même temps se perfectionnait un caractère important de la mémoire. La mémoire s'adressait à toute la population, elle voulait émouvoir tous les esprits qui l'écoutaient, mais les esprits ne sont pas tous pareils. Il faut que tout le monde comprenne, il faut que tout le monde éprouve le même sentiment ; par conséquent, il a fallu prendre des précautions dans le récit, il a fallu rendre le récit accessible à tous, le rendre intelligible.

Nous avons essayé ensemble d'insister sur l'origine de la notion si grave de l'avant et de l'après. Cette notion grave de l'avant et de l'après se rattache aux événements de l'attente. Une chose qu'on attend est une chose qui vient après une chose qu'on n'attend plus et une chose qui est passée,

qui est avant, et la notion de l'avant et de l'après est tout simplement une espèce d'artifice des poètes et des narrateurs. Le poète ou le narrateur, quand il raconte les événements, est obligé de vous faire attendre de la même manière que les auteurs des combats attendaient. Comment voulez-vous décrire l'histoire d'une attaque quand on sort des tranchées ? Vous voulez donner aux auditeurs le sentiment de cette période pénible de l'attente du soldat qui sait qu'il va marcher à la mort. Si vous racontez le combat avant la sortie de la tranchée, personne n'aura le sentiment d'attente, vous manquerez votre effet.

Il a fallu mettre dans les récits un certain ordre, raconter d'une certaine manière et cet ordre des récits est devenu le point de départ des histoires, la construction de l'histoire, le perfectionnement de l'histoire au point de vue de son ordre, et le temps se crée peu à peu, il se construit non pas en lui-même mais dans l'esprit des hommes. Il s'est édifié par cette façon de raconter.

Nous arrivons alors à une étape sur laquelle nous nous sommes longuement appesantis parce que je la crois extrêmement grave, c'est le passage de la fabulation à la notion du présent, à la notion de la réalité dans les récits.

Les fabulants, nous l'avons vu par des exemples pathologiques, n'ont aucune espèce de soupçon de la vérité ; ils racontent n'importe quoi, ils le racontent correctement, en observant l'avant et l'après, ils le racontent d'une manière amusante, émouvante, mais il n'y a aucune vérité et, en effet, c'est très intelligible, la vérité pour les hommes n'existe que dans les actes, que dans les mouvements du corps. La parole est ailée, comme disent les poètes, elle est libre ; on peut raconter tout ce qu'on veut, c'est très facile ; on peut se contredire en parole, on peut imaginer n'importe quoi. Du moment que vous n'avez pas d'action, il n'y a pas de règle dans le récit.

Il a fallu donner des règles au récit. A quelle époque

et à quel propos ? A une époque sur laquelle nous insistons toujours ensemble ; c'est l'époque où l'humanité a senti le besoin de rattacher la parole à l'action, à l'époque de la promesse, du contrat, du pacte, à l'époque où on s'est préoccupé de ce qu'un homme promettait.

Voici un individu qui vous promet de vous payer demain. C'est une chose qu'il a dite ; ce n'est qu'une parole. Demain, quand vous arriverez pour toucher quelque chose, il faut que vous ayez le souvenir de sa promesse, que vous rattachiez sa promesse aux actions actuelles, à votre exigence.

Ce travail que je résume en deux mots, c'est l'invention du temps présent, c'est le rattachement du récit aux événements actuels, c'est la construction du présent.

Cette construction du présent a eu des conséquences colossales. Il a fallu mettre en rapport avec le présent tous les autres récits ; il a fallu mettre des rapports d'avant, d'après, de succession régulière et admise par tout le monde, dans des récits où entrait le présent, et vous avez alors l'histoire complète, l'histoire vraie qui se rattache au présent, qui se rattache à vos actions.

Le temps une fois construit de cette manière entraîne des croyances ; il les entraîne tout naturellement, puisqu'il contient des actions et des rapports entre la parole et l'action et que la croyance n'est pas autre chose. Mémoire implique croyance, et alors vous avez la croyance au présent, la croyance à la réalité, les croyances au futur, les croyances moins nettes vis-à-vis du passé, et la diminution des croyances. Et voilà le caractère du temps de Newton, du temps rationnel et du temps philosophique qui s'est construit par toute cette évolution de la parole.

Les derniers progrès dont nous parlions dernièrement, les progrès des sciences historiques, et les progrès de la conception de l'évolutionnisme, ce sont des découvertes psychologiques et rien d'autre ; ce sont des découvertes psychologiques sur le

récit et des découvertes sur l'invention. Les hommes ont appris qu'il faut inventer et qu'ils sont capables d'inventer ; ils se sont préoccupés de l'invention, et comme les hommes ont inventé l'invention, ils l'ont attribuée au temps, exactement comme ils lui ont attribué toutes les réalités précédentes.

Si nous attribuons au temps toutes ces puissances, nous arriverons à des difficultés et des contradictions inextricables comme dans toutes les métaphysiques absolues qui attribuent à la réalité les choses que nous faisons.

Par exemple, il y a une question relative à l'évolution qui devrait préoccuper beaucoup plus les historiens de l'évolution. Ils nous disent tous : « L'évolution s'est faite au cours du temps ; elle a exigé de très longues périodes. Il y a plus de quarante mille ans que l'homme existe et que l'homme s'est répandu sur la terre. Il a mis quarante mille ans pour arriver au peu qu'il est aujourd'hui. Les animaux existent depuis des centaines et des centaines de mille ans. C'est peut-être par millions d'années qu'il faut admettre l'évolution de la vie. »

Mais j'ai envie de faire une question indiscreète à ce propos ; j'ai envie de dire : « Cette évolution si admirable a un défaut effrayant. Pourquoi est-elle si lente ? Pourquoi les choses vont-elles si lentement ? Comment, il a fallu quarante mille ans pour que les hommes soient capables d'arriver aux petites notions philosophiques qu'ils ont aujourd'hui ? Ils ont bien mal travaillé. Nous sommes aujourd'hui ignorants de tant de choses ! Nous reconnaissons que nous ne savons pas grand-chose sur le monde dans l'espace, et nous cherchons depuis quarante mille ans ? C'est absolument désolant. Les animaux, eux, ont mis des millions d'années pour construire un œil et vous trouvez que c'est très beau. Je veux bien. L'œil est admirable dans son genre. Je voudrais savoir pourquoi il faut des millions d'années pour inventer un œil.

Bergson nous le décrit d'une manière très amusante ; il nous montre que la complication de l'œil est une apparence

due à la façon dont nous découvrons la réalité, et la réalité de cet œil n'est qu'un mouvement unique ; c'est un élan, comme l'élan de la flèche, vers l'utilisation de la lumière. Nous le décomposons artificiellement. La nature en créant l'œil n'a pas fait autre chose, dit Bergson, que ce que je fais moi-même quand je fais un geste. La bonne nature a mis bien du temps à faire ce geste, elle aurait pu le faire plus vite. Pourquoi met-elle des millions d'années à faire cela ? Vous ne l'expliquerez pas du tout. Vous n'en savez rien. Attribuer au temps cette puissance créatrice et, en même temps, dire qu'il a une pareille lenteur, c'est une singulière contradiction ; il est plus probable qu'il s'agit ici de la force des êtres et des inventions des êtres, et en même temps de leur situation vis-à-vis des autres êtres.

Une science nouvelle qui s'applique de plus en plus à la physique et à la chimie, prendra, je crois, une grande importance, même en psychologie ; c'est le calcul des probabilités. On nous explique aujourd'hui la pression des gaz et toutes sortes de phénomènes physiques par le calcul des probabilités. Les atomes, les électrons sont renfermés dans une enceinte avec différentes pressions, c'est-à-dire plus ou moins rapprochés les uns des autres. Ils se cognent les uns les autres et, en se cognant, ils produisent différents phénomènes comme la pression et la chaleur. Vous pouvez calculer, d'après leur nombre, les chances qu'ils ont de se cogner fréquemment et, plus ils seront réunis ensemble, plus ils iront vite pour produire de la pression et de la chaleur.

Il en est peut-être de même dans le développement de l'humanité. Les hommes qui sont disséminés très loin les uns des autres, les animaux qui sont séparés et qui sont peut-être même séparés des hommes et des corps, n'ont pas beaucoup l'occasion de se cogner les uns contre les autres, de se transformer.

Le calcul des probabilités vous expliquera peut-être plus tard la lenteur de l'évolution, sa vitesse plus grande à diffé-

rentes périodes. Il s'agit toujours, en somme, de l'action des différents êtres, qui a créé le temps comme elle a créé l'espace.

Une notion de ce genre se rattache évidemment à la vieille philosophie kantienne. Kant disait déjà autrefois : Le temps et l'espace ne sont pas des choses ; ce sont des formes de l'esprit et des formes de l'esprit qui s'appliquent aux choses.

Il faut, je crois, aller un peu plus loin. Ce ne sont pas des formes de l'esprit, ce sont des constructions de l'esprit.

Tout est construction de l'esprit dans notre connaissance humaine ; les objets, même séparés les uns des autres, sont des constructions de l'esprit, les personnes aussi ; l'espace et le temps sont également des constructions de l'esprit.

En somme, la véritable explication de ces problèmes sera de plus en plus une explication psychologique en se rattachant à la nature de l'homme et à la nature des personnes.

C'est pourquoi, pour étudier les problèmes aujourd'hui à la mode, en particulier ceux de psychiâtrie, qui commencent à devenir importants, nous consacrerons peut-être, si nous en avons encore la force, le cours de l'année prochaine à l'évolution de la personnalité humaine.



I. Les drogues

- 1. Les drogues végétales
- 2. Les drogues animales
- 3. Les drogues minérales
- 4. Les drogues synthétiques
- 5. Les drogues naturelles
- 6. Les drogues chimiques
- 7. Les drogues biologiques
- 8. Les drogues physiques
- 9. Les drogues psychiques
- 10. Les drogues spirituelles

II. Les médicaments

- 1. Les médicaments végétaux
- 2. Les médicaments animaux
- 3. Les médicaments minéraux
- 4. Les médicaments synthétiques
- 5. Les médicaments naturels
- 6. Les médicaments chimiques
- 7. Les médicaments biologiques
- 8. Les médicaments physiques
- 9. Les médicaments psychiques
- 10. Les médicaments spirituels

Table des matières

I. La durée

I. — <i>Le problème psychologique du temps</i>	11
II. — <i>Le sentiment de la durée</i>	33
III. — <i>Le sentiment de commencement et de terminaison</i>	57
IV. — <i>Le changement et le rythme</i>	81
V. — <i>La présence et l'absence</i>	105
VI. — <i>L'attente</i>	129
VII. — <i>La durée intellectuelle</i>	151

II. La mémoire élémentaire

VIII. — <i>Le problème de la mémoire</i>	179
IX. — <i>Le récit</i>	203
X. — <i>Les variétés du récit</i>	227
XI. — <i>Les procédés de la narration</i>	249
XII. — <i>La fabulation</i>	273
XIII. — <i>Le présent</i>	295
XIV. — <i>L'illusion du déjà vu</i>	319
XV. — <i>La présentification</i>	343
XVI. — <i>Les amnésies rétrogrades et antérogrades</i>	367
XVII. — <i>Les amnésies localisées</i>	393

ACHEVÉ D'IMPRIMER, LE TRENTE
AOUT MIL NEUF CENT VINGT HUIT
SUR LES PRESSES DE O. DOUSSET
QUARANTE-SEPT BIS, AVENUE DE
CLICHY, POUR LE COMPTE DES
ÉDITIONS A. CHAHINE
SEPT, RUE DE CONDÉ, A PARIS.
IL A ÉTÉ TIRÉ, DE CET OUVRAGE
SIX EXEMPLAIRES HORS COMMERCE
SUR PAPIER " MADAGASCAR " DES
PAPETERIES DE LAFUMA-NAVARRÉ

VERIFICAT
1987



VERIFICAT
2007

BIBLIOTECA
CENTRAL
UNIVERSIDADE DE COIMBRA
BU 511

VERIFICAT
2017