

Alain (Émile Chartier) (1899)

« SUR LA MÉMOIRE »

Un document produit en version numérique par Bertrand Gibier, bénévole,  
professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais)  
Courriel: [bertrand.gibier@ac-lille.fr](mailto:bertrand.gibier@ac-lille.fr)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)  
Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Bertrand Gibier, bénévole,  
professeur de philosophie  
au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais),  
[bertrand.gibier@ac-lille.fr](mailto:bertrand.gibier@ac-lille.fr) ,  
à partir de :

Alain (Émile CHARTIER), (1899)

« Sur la mémoire »

Une édition électronique réalisée à partir de l'article d'Alain (Émile Chartier)  
(1899), “ **Sur la mémoire** ” in *Revue de Métaphysique et de Morale*, VIIe année,  
janvier 1899, pp. 26-38, mai 1899, pp. 302-324, septembre 1899, pp. 563-578

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001  
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5’’ x 11’’)

Édition complétée le 25 juillet 2003 à Chicoutimi, Québec.



# Table des matières

---

## **Premier article : Janvier 1899, pp. 26-38**

[\[Introduction\]](#)

[I. La conservation](#)

## **Deuxième article : Mai 1899, pp. 302-324**

[II. L'évocation](#)

[\*Quantité\*](#)

[\*Qualité\*](#)

[\*Relation\*](#)

[\*Modalité\*](#)

[III. L'Idée de Temps](#)

## **Troisième article : Septembre 1899, pp. 563-578**

[IV. Le Moi](#)

[Conclusion](#)

Émile CHARTIER  
SUR LA MÉMOIRE

*REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE*  
Tome VII, 1899

Janvier 1899, pp. 26-38

Mai 1899, pp. 302-324

Septembre 1899, pp. 563-578

[Retour à la table des matières](#)

Toute recherche doit aller du clair à l'obscur, c'est-à-dire de ce qui est le plus aisé à comprendre à ce qui est le moins aisé à comprendre ; et ce qui est le plus aisé à comprendre, c'est nécessairement ce qui est le plus réfléchi et le plus raisonnable. En d'autres termes, on ne peut expliquer quoi que ce soit qu'en ramenant le confus au clair et l'instinctif au réfléchi. Cette règle si évidente est pourtant méconnue trop souvent par ceux qui font profession de philosophie ; et particulièrement, lorsqu'ils traitent de la Mémoire, ils semblent chercher la difficulté, et craindre de ne pas commencer par ce qu'il y a dans cette question de plus obscur et de plus difficile à expliquer, je veux dire cette forme de la Mémoire qui paraît régie par un obscur mécanisme et entièrement soustraite à l'autorité de la Raison. Car, voulant traiter du souvenir, ils commencent par considérer le souvenir d'une maison, ou d'un visage, ou de quelque autre objet du même genre, comme si nous n'avions pas de souvenirs plus précis, plus certains et mieux ordonnés que ceux-là. Et ceux pour qui la Raison n'est qu'un produit ou, si l'on veut, un résidu des circonstances ne font, en procédant ainsi, que suivre leurs principes. Mais comment ne pas admirer l'imprudenc e de ceux qui, prétendant défendre les droits de la Raison, se laissent aller à imiter leurs adversaires, et commencent par exclure toute raison de la plupart des fonctions intellectuelles ?

Nous mettrons donc au nombre des lieux communs contestables et dépourvus de tout intérêt le célèbre développement par lequel on montre que la mémoire est une fonction mécanique, indépendante de la volonté et de la raison, inégale et capricieuse comme le beau temps ou la santé. Nous prendrons, au contraire, pour idée directrice que les prétendus caprices de la mémoire ne sont que le résultat, obscur mais pourtant raisonnable, de jugements paresseux ou précipités, comme si notre pensée d'autrefois, confuse et dépourvue de méthode, venait témoigner contre nous. Et, afin d'apercevoir tout de suite des principes certains et des divisions claires, nous examinerons un des souvenirs les plus rationnels que l'homme puisse posséder, celui d'une succession de propositions géométriques.

Supposons qu'un ignorant parcourt un traité de géométrie sans y rien comprendre ; quel souvenir gardera-t-il de cette lecture ? Peut-être la représentation de quelques figures ou fragments de figures, de quelques mots, de quelques constructions de phrases qui l'auront frappé, sans qu'il puisse mettre dans tous ces souvenirs un ordre certain et déterminé autre que celui selon lequel ils s'évoquent les uns les autres, une figure faisant penser à une autre figure et un mot à un autre mot.

Comparons à ce souvenir embryonnaire et irréfléchi, qui mérite à peine le nom de souvenir, le souvenir rationnel que possède le mathématicien après avoir lu et compris les mêmes chapitres : ici non seulement l'ordre de succession des mots, des propositions, des démonstrations est conservé, mais encore il est le principal élément du souvenir, aucun détail n'étant alors conservé pour lui-même, et chacun d'eux n'ayant d'intérêt que par sa place après certains autres dont il dépend, et avant certains autres qui dépendent de lui. Comme tout le monde accordera que ce souvenir est certainement plutôt un souvenir que le souvenir de l'ignorant, nous avons le droit de dire que la perfection de la mémoire semble consister dans la représentation exacte d'un certain ordre de succession irréversible. Il importe d'insister là-dessus, car peut-être tout ce qu'il y a d'original et d'essentiel dans la mémoire y est contenu.

Lorsque je perçois ou que j'imagine une ville, une galerie de tableaux, un port, et, en général, une chose composée de parties bien distinctes, il est certain que je me représente toujours un certain ordre entre ces parties, de telle manière que l'église, par exemple, soit toujours à côté d'une certaine place publique, que telle maison touche à telle autre, et ainsi du reste. Mais cet ordre est plutôt une détermination de position qu'un ordre véritable ayant un commencement et une fin. Et, encore que je sois obligé de suivre un certain ordre pour examiner les parties d'un objet quelque peu étendu, par exemple de commencer par la partie qui est au nord de la ville et de finir par une autre, cet ordre m'apparaît néanmoins comme arbitraire et dépourvu de valeur, et je ne me sens pas le moins du monde forcé de le suivre.

Au contraire, cette succession de propositions géométriques dont nous avons parlé forme un ordre véritable, qui s'impose à moi, non pas comme un fait, puisque je puis le parcourir dans un sens quelconque en partant de n'importe quel terme, mais comme une vérité, puisque, quand je pars de la dernière proposition pour remonter à la première, je sais bien que l'ordre que je suis alors est l'inverse de l'ordre véritable. Il y a donc une vérité de la succession de ces propositions, et cette vérité apparaît à celui qui comprend la géométrie, et à celui-là seul. D'où l'on voit que si l'on entendait par mémoire la connaissance d'un ordre irréversible qui serait l'ordre du temps, on serait forcé d'admettre que la mémoire suppose la raison, et qu'on ne peut se souvenir sans comprendre.

Prenons cela pour accordé, et considérons un terme quelconque de la série, par exemple le théorème concernant la somme des angles d'un triangle. À première vue, et pour un ignorant, cette notion se suffit à elle-même, et elle peut être considérée comme un commencement. Mais le géomètre ne peut la concevoir clairement, c'est-à-dire la comprendre, qu'en y faisant entrer d'autres notions, telles que par exemple celle de la somme des angles formés autour d'un même point et du même côté d'une droite. Considérée comme chose, la somme des angles d'un triangle existe au même titre que les autres choses, et en même temps qu'elles ; c'est une image, mais non un souvenir. Considérée comme idée, elle implique au contraire d'autres notions qui doivent être connues avant elles, et par suite elle apparaît comme le dernier terme d'une série irréversible. Le temps nous apparaît donc ici comme l'ordre de dépendance des idées, par opposition à l'espace, qui est l'ordre de dépendance des choses.

Ainsi il peut y avoir entre les pensées un ordre qui ne se rencontre jamais dans les choses, et qui est un ordre nécessaire, un ordre vrai de succession : l'ordre du temps. Cet ordre ne peut être constaté comme un fait, puisqu'il ne s'impose pas en fait : il n'existe qu'en droit, et comme nécessité rationnelle. Il exprime que l'on ne peut vraiment comprendre un des termes de la série tant que l'on n'a pas d'abord compris un autre terme, qui est par suite nécessairement conçu comme antérieur au premier. En dehors d'une telle nécessité, il ne peut y avoir un ordre fixe de succession entre des termes, quels qu'ils soient.

Puisque cet ordre est vrai, c'est-à-dire nécessaire, nous le concevons comme immuable, comme identique à lui-même, et sa connaissance implique par suite l'affirmation que nous pourrions le reconnaître autant de fois que nous voudrions après l'avoir une fois connu. L'identité d'une série, c'est-à-dire ce qui nous permet de la reconnaître, implique l'idée de quelque chose de permanent et de nécessaire, c'est-à-dire l'idée dit vrai. Il faut bien remarquer, en effet, que l'acte de reconnaître ne peut s'expliquer autrement que par cette idée préconçue que le vrai doit être connu un nombre indéfini de fois de la même manière. En fait nous ne pouvons jamais rien reconnaître parce que tout change et nos idées aussi. La reconnaissance suppose donc l'idée préconçue de quelque chose que nous ne pouvons pas changer qui ne peut pas devenir autre. Sans cette idée nous arriverions peut-être à juger, qu'une série ressemble à une autre : jamais nous ne pourrions affirmer qu'elle est la même, c'est-à-dire la reconnaître.

Donc l'idée du souvenir implique l'idée de quelque chose d'immuable et de vrai, c'est-à-dire de quelque chose qui ne cesse pas d'être vrai, d'être le même, lorsque nous cessons d'y penser, de quelque chose qui est conçu pour toujours, et peut l'être de nouveau par nous à chaque instant : telle est l'idée claire de la conservation des souvenirs ; elle est impliquée dans l'idée de

reconnaissance ; car reconnaître une chose ce n'est pas juger qu'elle existe une seconde fois, c'est s'apercevoir qu'elle n'a pas cessé d'exister : la conservation n'est qu'un lien nécessaire et théorique entre le présent et le passé.

Ainsi le temps, loin de résulter du changement, nous apparaît au contraire comme la représentation de l'éternité de tout ce qui est clairement conçu, éternité d'où résultent l'identité, la reconnaissance et la conservation. Parcourir le temps ce n'est pas parcourir ce qui n'est plus, c'est au contraire faire l'inventaire des choses qui sont et ne cesseront jamais d'être : c'est par là que notre existence changeante se saisit elle-même et se fixe : c'est par là que la conscience de notre propre existence nous est possible. Exister pour soi, c'est donc toujours et avant tout penser, et non pas seulement sentir.



# I

---

## La conservation.

[Retour à la table des matières](#)

On voit, d’après ce qui précède, ce que c’est que conserver. Conserver c’est savoir, comprendre comme vrai, connaître comme éternel. Une vérité n’est pas, dans notre existence pensante, un épisode, une de ces choses que le hasard amène et emmène, et dont Spinoza aime à dire : *quod cito fit cito perit*. Tout ce qui est affirmé comme vrai est affirmé comme continuellement vrai, comme devant être continuellement affirmé, et par suite l’est désormais d’une manière permanente et continue, sinon explicitement toujours, du moins implicitement. Lorsque j’ai compris que la somme des angles d’un triangle est égale à deux droits, je ne puis cesser d’affirmer cette propriété puisque, en jugeant qu’elle est vraie, j’affirme que je ne puis pas cesser de l’affirmer ; c’est par rapport à une vérité immuable de ce genre que quelque chose s’écoule : il n’y a que la vérité immobile qui puisse être le témoin de l’universel changement.

Savoir et conserver, cela veut dire maintenir et soutenir. Galilée, depuis qu’il eut compris le mouvement de la terre, fut, à tout moment, qu’il y pensât ou non, l’homme qui soutenait que la terre tourne. Seulement, tant qu’il n’était pas amené, par d’autres idées qui impliquaient visiblement celle-là, à penser qu’il y pensait, il y pensait comme il respirait, comme il marchait, et comme le marin se balance sur ses jambes. D’où l’on peut comprendre la raison d’être de l’habitude, et ramener ce mot, au sens fort que son origine lui donne :

manière d'être. La plupart des hommes seraient tentés de croire que c'est parce qu'une idée est habituelle qu'elle est permanente, c'est-à-dire qu'elle est conservée, tandis qu'au contraire l'habitude résulte de la permanence du vrai posée par la pensée, c'est-à-dire de l'obligation où la pensée se met d'affirmer sans cesse et indéfiniment ce qu'elle a une fois affirmé. La seule manière d'être que la pensée puisse s'attribuer, c'est la pensée vraie.

On demandera alors d'où viennent ces intermittences apparentes de l'acte, et pourquoi, de même que l'architecte ne bâtit pas toujours, de même le géomètre ne pense pas toujours à toute la géométrie. Il faut dire à ce sujet que, si l'on peut affirmer que l'architecte ne bâtit pas en acte, lorsque par exemple il est couché et qu'il dort, ou lorsqu'il mange, on ne peut pas affirmer que le géomètre n'est pas géomètre en acte lorsqu'il dort ou lorsqu'il mange, car la pensée ne se traduit pas nécessairement par des actes visibles et tangibles, comme fait l'acte de bâtir. Et, de même que l'architecte peut bien bâtir en acte sans y penser, s'il vient à faire tourner son compas en pensant à autre chose, il se peut aussi que le géomètre soit géomètre en acte sans y penser ou plus exactement sans savoir qu'il y pense. D'autant qu'il serait possible, si l'on examinait toutes les pensées qui viennent en l'esprit du géomètre, et qu'il sait avoir, comme l'idée de marcher, de manger, ou d'élever des enfants, de montrer en quoi toutes ces idées, si éloignées en apparence des idées de la géométrie, sont pourtant bien des idées de géomètre, c'est-à-dire comment la géométrie tout entière y est impliquée sans qu'il s'en doute.

Que d'ailleurs les idées puissent s'impliquer, c'est-à-dire se supposer et s'enfermer les unes les autres, c'est ce que montrent bien les propositions mathématiques ; il est impossible de penser à un prisme triangulaire sans penser en même temps au triangle, au plan, à la droite, au point. De plus il faut bien que l'idée qui nous est présente implique toutes nos idées, car il est impossible d'avoir une idée sans la penser continuellement tant qu'on l'a. D'où l'on voit que ce que l'on sait est conservé non point dans quelque lieu caché, comme le cerveau ou quelque autre organe, mais dans l'idée quelle qu'elle soit à laquelle nous pensons présentement. Tout ce qui est pensé, c'est-à-dire affirmé comme vrai, est, par définition, indestructible, et par suite doit se retrouver dans chacune de nos pensées, de telle façon qu'au moment même où nous croyons n'y pas penser, il faut pourtant bien que nous y pensions. Dire que la pensée affirme le vrai, c'est dire par là même qu'elle conserve ; et, comme la destruction est la loi des choses, de même la conservation est la loi de la pensée.

Si l'on demande donc où sont nos souvenirs lorsque nous n'y pensons pas, il faut dire qu'ils sont dans notre pensée actuelle, en ce sens que, si nous ne pensons pas à eux, nous ne pourrions pas avoir cette pensée actuelle telle que nous l'avons. Il suit de là que la recherche des souvenirs est toujours une analyse méthodique du présent, un travail de réflexion. Si un souvenir nous

apparaît comme ayant été conservé, ce ne peut être que parce que nous nous assurons qu'il n'a jamais cessé d'être présent pour nous, d'être comme un organe indispensable de notre pensée actuelle. Si conserver veut dire quelque chose, il signifie : avoir présent comme idée ce qui est passé comme chose, c'est-à-dire avoir assigné et assigner encore à ce qui n'était d'abord qu'un événement, une raison d'être indestructible. Autrement il faudrait dire que le souvenir d'un événement qui n'est plus n'est rien de plus que cet événement même, qui justement n'est plus, ce qui est impossible. Aussi Platon ne disait rien de méprisable lorsqu'il comparait les vérités nécessaires que l'on retrouve en soi-même à des souvenirs dont l'origine reste incertaine. Il nous apparaît, en effet clairement que nous n'avons jamais cessé de les avoir, et qu'ainsi elles ont duré, pendant que les choses passaient. Les idées nécessaires seraient ainsi, à parler exactement, des souvenirs parfaits, c'est-à-dire dont la conservation n'aurait jamais commencé.

Disons donc qu'il ne saurait y avoir de conservation là où il n'y a point de pensée, c'est-à-dire d'affirmation de quelque chose comme vrai. Sur quoi beaucoup d'esprits réfléchis ne manqueront point de triompher, alléguant qu'il y a souvenir des perceptions, lesquelles n'impliquent nullement l'affirmation de quelque chose comme vrai. Mais il est facile de maintenir qu'une perception ne peut pas exister sans un acte de pensée qui déjà la conserve, en affirmant que les parties de l'objet perçu ne cessent pas d'exister parce qu'elles cessent d'être présentes. Percevoir c'est toujours et nécessairement affirmer la permanence d'une multiplicité dont les éléments sont connus successivement, sans quoi notre connaissance des choses se bornerait à chaque instant à un point. Si la connaissance du point A était absente lorsque nous connaissons le point B, la connaissance de la ligne AB nous serait entièrement impossible. Ainsi, dans la connaissance, pourtant rudimentaire et purement instinctive, de plusieurs points existant simultanément, il y a déjà la conservation et la mémoire. Nous voyons par là que la mémoire n'est pas dans notre vie pensante quelque chose d'accidentel, mais bien une condition nécessaire de notre pensée à tous ses degrés ; car si ce qui est connu à un moment ne l'était plus au moment où nous connaissons autre chose, tous les moments de notre vie en seraient à la fois le commencement et la fin ; elle ne consisterait même pas en des fragments de rêves, mais en une suite d'existences séparées dont chacune aurait une durée infiniment petite. Une pensée n'existe pour elle, c'est-à-dire n'est une pensée que parce qu'elle s'incorpore comme vérités permanentes, comme jugements éternels, les faits qui s'écoulent : l'idée du vrai est le soutien, et le seul soutien possible de toute conscience.

Donc nous conservons parce que nous nous conservons ; et nous nous conservons parce que nous sommes attachés à l'être, à l'être, c'est-à-dire au vrai. S'il y a quelque condition ultime de la conscience, ce ne peut être qu'un sentiment qui nous attache à ce qui dure, et qui, par surcroît, nous fait durer. Penser ou avoir conscience c'est fonder quelque chose pour toujours, malgré

l'écoulement et l'écroulement de tout. Nous ne pensons jamais sans affirmer la vérité de notre pensée, sans affirmer qu'elle ne doit pas changer, qu'elle doit se recommencer ou pour mieux dire se continuer de la même manière. Par suite toute pensée tend à se recommencer indéfiniment ; et, comme la tendance ne saurait être que l'action ignorée, toute pensée, doit-on dire, se continue indéfiniment. L'habitude, par laquelle la pensée conserve, est donc une action continue, dont les manifestations dans la conscience sont seules intermittentes ; car si le corps dort ou se réveille, la pensée, elle, est toujours en acte, puisque la science que l'on possède n'est ni moins parfaite ni moins vraie lorsque l'on n'y pense pas qu'au moment même où on l'acquiert.

Il faut voir maintenant comment ces principes s'accordent avec ce que l'on dit communément de l'habitude. C'est un lieu commun que la répétition de l'action fortifie l'habitude. Mais cette idée que l'habitude peut être plus ou moins forte est tout à fait confuse : l'acte n'est rien s'il n'est acte ; la force de l'habitude ne paraît donc être autre chose que son existence même. Comment expliquer alors que la répétition fortifie l'habitude ?

Si l'on suppose un être simple qui ne soit capable que d'une seule action, l'habitude ne saurait consister pour lui que dans la continuité de cette action, et on ne pourra pas dire que cette habitude soit plus ou moins forte : elle sera ou ne sera pas. Donc, quoique l'habitude soit ici présente et visible, l'observateur refusera de la reconnaître pour cette puissance obscure et redoutable qui tantôt sommeille et tantôt s'éveille, tantôt n'agit pas et tantôt agit. Mais notre pensée est capable d'actions multiples et différentes. Tantôt ces actions se supposent l'une l'autre, comme l'affirmation qu'un triangle a un angle droit et l'affirmation que ce même triangle a deux angles aigus complémentaires ; tantôt elles sont indépendantes, du moins en apparence, comme l'affirmation que l'or est ductile et l'affirmation que l'homme est mortel ; tantôt elles s'excluent ou tout au moins se limitent et se contrarient l'une l'autre, comme l'affirmation que l'homme est mortel et l'affirmation que l'homme est immortel. Si une pensée ainsi complexe affirme que l'homme est mortel, elle l'affirme indéfiniment ; cette affirmation est indestructible et fait désormais partie de son être. Si la même pensée affirme que l'homme est immortel, cette nouvelle affirmation, est également indestructible et continue. Les deux affirmations ne sauraient donc un seul moment cesser d'être présentes, et, par suite, la pensée que nous considérons ne trouvera, dans sa nature ainsi constituée, pas plus de raison pour affirmer l'une que pour affirmer l'autre. Tout se passe donc comme si ces deux habitudes se détruisaient l'une par l'autre. Vienne maintenant pour cette pensée l'occasion, fournie par quelque événement, d'affirmer que l'homme est mortel : cette nouvelle affirmation, désormais indestructible, constitue une nouvelle habitude, ce qui veut dire que la pensée contient maintenant en elle une raison implicite d'affirmer que l'homme est mortel. C'est ce que l'observateur traduira ainsi : la répétition de

la première affirmation a donné à l'habitude, une puissance que la première affirmation n'avait pas suffi à lui donner.

Il est clair que nous simplifions beaucoup l'influence des affirmations les unes sur les autres en considérant deux affirmations exactement opposées l'une à l'autre : il n'y a point dans la pensée réelle de telles affirmations. Nulle affirmation n'est en effet simple ni primitive. L'affirmation que l'homme est mortel peut s'appuyer par exemple sur des raisons d'un certain ordre, c'est-à-dire impliquer d'autres affirmations, comme : l'homme a eu un commencement, l'homme est matériel ; tandis que l'affirmation opposée peut impliquer d'autres affirmations qui ne soient pas toutes opposées aux premières, comme : l'homme est immatériel ; la justice exige une vie future. Si nous unissons l'un à l'autre les deux groupes d'affirmations, il est clair que l'affirmation : l'homme est matériel sera comme annulée par l'affirmation contraire, tandis que les deux autres affirmations : l'homme a eu un commencement, et : la justice exige une vie future, continueront à se manifester soit explicitement soit par leurs effets.

Il reste donc vrai que la répétition d'un acte peut arriver à constituer une habitude qui sans cela n'aurait jamais existé ; mais il ne faut pas conclure de là que l'habitude puisse posséder une puissance variable, différente de son existence même. Sans doute il y a dans notre vie pensante une certaine constance ; cela résulte de ce que nous ne revenons pas souvent aux mêmes idées, et que nous sommes occupés à en former de nouvelles à la suite de nos perceptions ; par exemple les préjugés religieux gardent toute leur force, et sont affirmés indéfiniment, si l'on ne pense que rarement à la religion ; seulement ils peuvent être contenus et comprimés par des préjugés contraires et non moins indestructibles ; de cet équilibre, qui n'est d'ailleurs jamais complet, entre nos affirmations passées, résulte une apparence de repos, une apparence de sommeil ; mais pourtant ces puissances ennemies, quoique contenues les unes par les autres, ne cessent pas d'être toutes présentes et actives : chacune de nos pensées en porte tout le poids à peu près de la même manière que la chute, dans la machine d'Atwood, dépend non seulement du poids moteur, mais aussi des deux poids égaux qui pourtant se font équilibre. Si l'on veut employer une autre comparaison, on peut dire aussi qu'une affirmation n'est pas plus détruite par une autre que le poids des matériaux n'est détruit par l'équilibre de la maison. D'autre part, en dépit de cette stabilité qu'introduisent dans notre pensée des affirmations sur lesquelles nous ne revenons jamais, il y a aussi au cours de notre existence des surprises et des révolutions qui nous révèlent la puissance des affirmations latentes, et qui ne sont pas conciliables avec l'idée de l'habitude considérée comme une force accumulée. Il peut arriver par exemple que nous trouvions impliquées dans une affirmation nouvelle une foule d'affirmations qui rompent soudain l'équilibre de notre pensée, de sorte qu'au lieu d'être seulement inclinés, nous sommes précipités. Réfléchir, c'est justement rendre impossibles ces brusques revirements

et les remplacer par une transformation continue, c'est trouver dans une affirmation nouvelle des raisons de nous modifier que d'autres n'y trouveraient pas. Acquérir des idées nouvelles, cela n'avance à rien si on ne les confronte avec toutes les autres. Si, au contraire, nous nous efforçons d'accorder autant qu'il se peut toute idée nouvelle avec toutes les autres, nous sommes assurés que jamais notre pensée ne trouvera en elle-même de quoi détruire, comme dans un cataclysme inattendu, les jugements que nous estimions les plus précieux et les plus solides.

On peut comprendre d'après cela que la conception de l'habitude comme un acte continu et indestructible est bien d'accord avec ce que l'expérience nous apprend sur les changements qui se produisent, soit insensiblement, soit subitement dans nos opinions et dans nos idées. Il faut maintenant faire voir que l'aptitude à conserver crée à l'être pensant une nature, c'est-à-dire en fait un corps vivant.

La nature d'un corps inerte, par exemple d'un morceau de soufre, est entièrement déterminée : il fond dans telles conditions ; brûle de telle manière et en laissant tel résidu ; se combine avec tel et tel corps, suivant telles proportions. Si, au contraire, on accorde à un être l'activité comme fondement de sa nature, sa nature sera par définition tout à fait indéterminée. En effet, du moment qu'il tend de lui-même à changer, en vertu d'un principe interne, on ne voit pas quel obstacle inerte pourrait s'opposer en lui à un changement quelconque : si son activité triomphe de l'obstacle il n'y a plus d'obstacle, si l'obstacle arrête son activité, l'être que nous, considérons cesse d'exister ; mais on ne voit point de moyen terme concevable entre l'activité et la nature inerte, entre l'indétermination absolue et la détermination absolue. C'est pourquoi tous ceux qui posent l'âme et le corps sont incapables d'expliquer ensuite leur union sans sacrifier l'un ou l'autre, ceux qui conservent le corps ne pouvant expliquer la pensée, ceux qui conservent l'âme ne pouvant dire d'où vient le corps. Il faut donc faire du corps vivant un produit de l'âme, une nature que la pensée se crée à elle-même, justement parce qu'elle conserve tout ce qui passe en elle. Cela va nous conduire à expliquer en quel sens on peut dire que c'est le corps qui conserve les souvenirs, et que c'est dans le corps que l'âme les retrouve.

Posons une pensée imparfaite, c'est-à-dire qui se transforme indéfiniment en des actes nouveaux : les affirmations se suivent en elle sans se détruire ; elles s'accumulent. En effet, ce qui est affirmé par tout acte de pensée c'est le vrai, c'est-à-dire l'être ; et ce qui est affirmé aussi, et l'est corrélativement, c'est la certitude, c'est-à-dire l'impossibilité de nier jamais ce qu'on affirme : si l'on n'avait une telle certitude on n'affirmerait rien, sinon qu'on ne l'a pas, et qu'on est certain qu'on ne l'a pas. La pensée ne peut donc affirmer quelque chose de nouveau sans affirmer en même temps, au moins implicitement, ce qu'elle a déjà affirmé. Vivre c'est justement faire tenir tant bien que mal tous

les actes en un seul, tout le passé dans le présent. Nous n'existons que par l'engagement implicite et nécessaire que nous prenons d'agir à chaque instant avec tout notre être et de penser avec toute notre pensée. Et cette coexistence de plusieurs actes en un même acte ne peut être réalisée que s'ils ne se limitent et en quelque sorte se déforment les uns les autres.

Il faut donc que tous nos jugements passés se traduisent par une détermination du jugement actuel, par un obstacle qu'il rencontre. Et, de même que tout acte se manifeste par un mouvement, de même l'obstacle à l'acte doit nous apparaître comme la limitation d'un mouvement, c'est-à-dire comme un corps matériel toujours présent, qui nous enchaîne, qui pèse sur notre vouloir de tout le poids de notre passé. En nous représentant notre propre corps, nous ne nous représentons rien autre chose que les droits acquis et imprescriptibles de toutes nos actions passées, et la dépendance de notre action présente par rapport à elles. Le corps, c'est donc la représentation figurée de la conservation de tous nos actes ; la forme de notre corps n'est pas autre chose que la limite imposée par nos actions passées à notre action présente. Se connaître comme un corps vivant, c'est se connaître comme limité par sa propre action ; c'est se représenter un conflit possible de soi-même avec soi-même : la contradiction entre nos actes successifs se traduit par la pensée confuse d'un désordre, accompagnée de l'idée qu'une partie de notre corps en est l'occasion : c'est ce qu'on appelle la douleur ; souffrir cela ne peut être que savoir qu'on a des engagements envers soi-même, que s'apercevoir qu'on a agi avant de réfléchir. Ainsi notre corps résume pour nous tous les actes de notre pensée. Et, de même que l'analyse de notre pensée nous conduit à reculer son commencement au delà de lui-même indéfiniment, de même l'étude de notre corps nous conduit à faire remonter son origine bien au delà de ce que l'on appelle notre naissance.

On aperçoit peut-être maintenant, autant que ces idées difficiles ont pu être ici expliquées, en quel sens ont raison ceux qui font de la conversation des souvenirs une fonction du corps. Le corps organisé n'est pas autre chose, pour une pensée, que la forme sous laquelle elle connaît que tous ses actes sont conservés. S'il en est ainsi, tout acte doit être représenté, par un certain changement permanent et indestructible, par une modification permanente des conditions de la vie, de façon que l'acte nouveau, qui est dans le corps un mouvement, soit indéfiniment répété dans tout autre acte. On sait qu'il en est ainsi, et que les moindres mouvements d'un athlète, d'un écuyer, d'un forgeron, ainsi que la conformation de leurs organes, racontent leurs actes passés : le forgeron, quoi qu'il fasse, forge, et l'athlète, quoi qu'il fasse, lutte. Il est donc juste de dire que c'est le corps qui conserve, pourvu qu'on l'entende comme il faut.

Mais il n'y a aucune raison de dire que c'est le cerveau qui conserve, et ce n'est pas du tout à cette conclusion que notre analyse nous conduit. C'est ce

qui agit qui conserve ; or ce qui agit c'est ce qui cause le mouvement, c'est le muscle, ou plus généralement la cellule contractile qui acquiert des aptitudes, qui se déforme, qui s'adapte. Le système nerveux apparaît au contraire comme étant surtout, conformément à la loi de la division du travail, un conducteur indifférent à ce qu'il transmet, et qui, par suite, n'est nullement modifié par sa propre action ; c'est dire que le système nerveux semble être incapable d'acquiescer et de conserver. Les filets nerveux transmettent un choc jusqu'au cerveau ou au moins jusqu'à un centre secondaire ; le cerveau, ou plus généralement le centre nerveux transmet le choc dans toutes les directions ; mais ce choc est indéterminé tant qu'il se transmet ; il ne se traduit par une action déterminée que d'après la nature de l'organe auquel il parvient : il produit une contraction dans l'organe moteur, contraction toujours la même, et qui dépend des mouvements antérieurs de cet organe. La trace des souvenirs n'est donc pas dans le cerveau, mais dans les organes moteurs eux-mêmes, et dans les modifications de structure que toute action leur fait subir. L'acte de forger est inscrit dans le bras du forgeron, et c'est là qu'il se conserve.

Le corps est donc le résultat de la conservation, bien loin d'en être la cause. Ce qui rend possible à la fois la permanence du corps et la conservation des souvenirs, c'est la survivance de tout acte de pensée, c'est l'implication nécessaire de ce qui a été connu dans ce qui est connu. L'espace exclut les uns des autres les éléments de tout ce qui est connu, de sorte que nous ne pouvons rien connaître que dans la succession. Mais la succession, c'est la destruction, car il n'y a succession que si ce qui est cesse d'être. Il faut donc bien, pour que la connaissance soit possible, que les éléments connus successivement existent ensemble pour la pensée, c'est-à-dire soient les uns dans les autres, soient dans le Temps : tout s'écoule et le temps reste. C'est pourquoi Kant n'avait pas tort en disant que le temps est le schème, non pas du changement, mais de ce qui reste sous le changement.



## II

---

### L'évocation.

[Retour à la table des matières](#)

Nous appelons évocation l'acte par lequel nous prenons conscience d'une pensée que nous avons auparavant à notre insu. Cette définition n'implique pas du tout que l'évocation soit quelque chose de capricieux et de machinal ; au contraire, dans la plupart des cas, c'est par une application volontaire que nous rappelons à nous ce que nous avons déjà pensé antérieurement. Il est donc raisonnable, lorsqu'une pensée se trouve évoquée sans que nous puissions rendre compte de son apparition, de supposer que la raison que nous ne pouvons découvrir existe néanmoins. C'est pourquoi nous rejeterons préalablement toute association entre les idées autre que la raison que l'acte de penser établit naturellement entre elles.

Lorsqu'on dit qu'une idée est conservée, cela ne veut point dire qu'elle soit mise de côté et en réserve, comme le trésor de l'avare ; cela veut dire au contraire qu'elle est désormais impliquée dans toutes nos pensées, comme un capital circulant qui tantôt apparaît, tantôt disparaît, mais qui ne cesse jamais de nous servir. S'il en est ainsi, l'évocation doit résulter naturellement de

l'analyse de nos idées : c'est dans une idée qu'on en trouve une autre. L'idée de bateau n'est rien si elle n'implique les idées de liquide, de résistance, de mouvement, de moteur, les idées de quille, de mât, de vergue, de gouvernail, les idées de capitaine, de pilote, de marin, et beaucoup d'autres idées encore ; l'idée de marin implique les idées d'homme, d'adresse, de courage, de pension de retraite, de veuve, d'orphelins ; si de nouveau l'on cherche quelles idées sont impliquées dans ces idées-là, et ainsi de suite, il est évident que l'on ne s'arrêtera jamais, car il n'y a point d'idée qui n'en suppose d'autres dont elle est faite, et sans lesquelles elle ne serait point : toute idée en contient d'autres, et, au fond, les contient toutes.

Disons donc que passer d'une idée à une autre c'est découvrir que l'on ne peut penser la première sans penser en même temps la seconde, c'est s'apercevoir qu'on pensait déjà la seconde sans savoir qu'on la pensait. Les idées ne s'évoquent point les unes les autres comme les grains d'un chapelet ; mais deux idées s'évoquent lorsque l'exposition de l'une contient l'autre. On ne peut avoir une idée explicite si on ne l'a d'abord implicite, et Platon disait bien que les idées ne peuvent naître ni mourir, mais seulement être.

Il apparaît du reste, clairement que les idées peuvent s'impliquer les unes les autres, et par suite s'évoquer les unes les autres, d'une infinité de manières, suivant les jugements formulés par chacun de nous : il n'y aurait point une multiplicité de consciences distinctes sans cela. Néanmoins, puisque rien au monde ne saurait être objet de pensée qu'à la condition de pouvoir l'être, il faut bien que toute évocation soit conforme aux lois nécessaires de toute recherche et de toute pensée. Pour un ignorant l'idée d'orage implique et par suite peut évoquer l'idée d'un Dieu irrité ; pour un savant elle implique l'idée de deux fluides définis par certaines propriétés ; mais il n'échappe à personne que l'ignorant et le savant suivent le même principe en passant d'une de ces idées à l'autre : il y a moins de vérité dans une de ces liaisons d'idées que dans l'autre, mais non pas moins de raison, et l'évocation s'explique dans les deux cas par la recherche méthodique d'une pensée qui analyse ses idées et fait, en quelque sorte, l'inventaire de leur contenu.

Il résulte de cela qu'il y a juste autant d'espèces d'associations entre les idées qu'il y a de formes de la liaison d'une idée à une autre, c'est-à-dire de formes du jugement. Et, comme on ne peut traiter en même temps de tout, il est raisonnable de mettre ici à profit les travaux de Kant et le tableau élégant qu'il a tracé des catégories, au moyen de quoi nous obtiendrons tout au moins une description des associations d'idées plus complète et plus méthodique que toutes celles que l'on a fondées jusqu'ici sur les hasards de l'expérience.

## *Quantité.*

[Retour à la table des matières](#)

Il est clair que l'on ne peut penser à un tout sans penser implicitement aux parties qui le composent. L'idée du tout ne serait point l'idée du tout si elle n'enfermait les idées des parties de ce tout. L'étendue, qui est une somme de parties, offre l'exemple d'une idée implicite que la plupart des hommes ont sans savoir qu'ils l'ont ; car Leibniz a montré que l'idée de l'étendue réelle implique l'idée de la Monade. De même l'idée d'un milliard implique la connaissance des parties d'un milliard ; et pourtant beaucoup d'hommes pensent un milliard sans penser explicitement à ses parties, ce qui ne veut point dire qu'ils n'y pensent pas du tout, puisque la connaissance d'une somme ne saurait être que la somme des connaissances des parties de la somme, mais seulement que les connaissances des parties, et des parties de ces parties, ne sont presque jamais explicites. Et c'est pourquoi, en apparence, le tout est souvent connu sans que ses parties le soient, par exemple l'Étendue, sans la Monade, le bruit d'un boisseau de blé qui tombe, sans la connaissance explicite du bruit que fait chaque grain, le bruit de la mer, sans la connaissance du bruit que fait chaque goutte d'eau, un son, sans la connaissance de chacun des sons plus simples et de chacun des petits chocs rythmés dont il est composé. Il n'en est pas moins incontestable, et c'est une nouvelle preuve qu'il faut se défier des apparences, que la connaissance des parties est nécessairement impliquée dans la connaissance du tout, l'analyse n'étant qu'un passage de l'implicite à l'explicite.

Nous pouvons donc dire que l'idée d'une chose conçue comme un tout enferme nécessairement les idées des parties qui composent cette chose, et des parties de des parties. D'où nous pouvons tirer une première loi de l'évocation : l'effort de la pensée, appliqué à l'idée d'une chose conçue comme une totalité, ne peut manquer d'y découvrir les idées des parties de cette chose.

De même on ne peut penser à une pluralité sans penser implicitement à une totalité dont cette pluralité n'est qu'une partie. Par exemple je ne puis penser à un groupe de parties de l'espace sans penser à l'espace tout entier, car il faut bien que l'espace considéré soit dans un autre espace, et celui-ci dans un autre, et ainsi indéfiniment. Si je pense à un nombre quelconque, je pense implicitement, non seulement à des nombres plus petits qui sont ses parties, mais encore à des nombres plus grands dont il est une partie, sans quoi je n'aurais pas même l'idée de nombre. En général, l'idée d'une grandeur quelconque implique nécessairement l'idée de quelque grandeur qui la compose et de quelque grandeur qui la dépasse ; et c'est par là qu'on voit bien que l'idée de telle grandeur est autre chose que cette grandeur même, et la pensée autre chose que l'objet ; car dans une grandeur il ne peut y avoir une grandeur qui la dépasse, tandis que dans l'idée de cette grandeur l'idée du plus

grand et du plus petit sont nécessairement enfermés, comme ses éléments nécessaires. Nous pouvons donc dire : l'idée d'une chose conçue comme une pluralité implique nécessairement l'idée d'une chose qui est une totalité par rapport à cette pluralité ; d'où l'on tire cette deuxième loi de l'évocation : l'effort de la pensée appliquée à l'idée d'une chose quelconque limitée en grandeur, y découvre nécessairement l'idée d'une grandeur qui la dépasse, et dont elle est une partie.

Enfin toute chose peut être conçue comme une unité, c'est-à-dire comme une totalité réellement indivisible : c'est de l'idée d'unité que résulte l'idée de grandeur discontinue, obtenue par la réunion de choses que l'on suppose égales et indivisibles. Or cette idée d'unité n'a de sens que par opposition avec l'idée de multiplicité, puisqu'elle est la négation même de la multiplicité. On n'a pas l'idée d'un centimètre, d'un mouton, sous la catégorie de la quantité, sans avoir implicitement en même temps l'idée d'un nombre indéfini de centimètres pouvant former avec le premier une longueur, l'idée d'une multiplicité indéfinie de moutons pouvant former avec le premier une quantité. L'idée d'une unité implique donc l'idée d'une multiplicité d'unités considérées comme égales à celle-là. D'où l'on tire cette troisième loi de l'évocation : l'effort de la pensée, appliqué à une chose conçue comme une unité, ne peut manquer d'y découvrir les idées d'autres unités pouvant former une grandeur avec elle.

Les trois lois qui précèdent peuvent se résumer de la manière suivante : l'idée d'une chose quelconque, considérée comme une quantité, évoque nécessairement les idées de choses qui y sont contenues, qui la contiennent, ou qui lui sont égales en grandeur.

## *Qualité.*

[Retour à la table des matières](#)

Connaître un être comme déterminé par des qualités indépendantes de sa grandeur, c'est toujours ou affirmer ou nier ou affirmer une négation, car il faut toujours bien que l'objet auquel je pense soit ou ne soit pas ceci ou cela. Si je rapproche de ce cahier-là l'idée bleu, il y aura certainement lieu ou à une affirmation ou à une négation, ou à une limitation ; car il faudra bien, si je ne dis pas « ce cahier est bleu », que je dise de lui ou bien qu'il n'est pas bleu, ce qui est un minimum, ou bien qu'il est non bleu, ce qui est semble-t-il un peu plus, puisque non bleu désigne toutes les couleurs qui ne sont pas le bleu. Il m'est donc impossible de penser aux qualités réelles ou seulement possibles d'un objet sans affirmer, nier ou limiter. Et il importe peu que ces affirmations soient ou non explicites ; il suffit qu'elles soient nécessaires, et qu'aucun objet

ne puisse être pensé sans elles. Examinons donc ce qu'implique l'idée d'une qualité, qu'elle donne lieu à une affirmation, à une négation ou à une limitation.

Lorsque je dis « ce cahier est bleu », je n'affirme pas que ce cahier a une couleur qui lui est propre et qui n'appartient qu'à lui ; j'identifie au contraire la couleur de ce cahier à d'autres couleurs déjà affirmées d'autres objets comme le ciel, la mer, des yeux, un habit. D'où il suit que la connaissance de ce cahier comme bleu implique nécessairement la connaissance actuelle et présente, mais seulement plus ou moins explicite, d'autres objets qui lui ressemblent par la couleur. Ces connaissances sont souvent ignorées de celui même qui juge, mais il ne les a pas moins, puisque, s'il ne les avait pas, il ne jugerait pas comme il fait. De même si je dis « ce cahier n'est pas bleu », il faut encore que par ce mot « bleu » j'entende quelque chose, c'est-à-dire que je pense implicitement à des objets bleus ; autrement je n'aurais aucune pensée, et je préférerais seulement des mots dépourvus de sens. Si enfin je dis « ce cahier est non bleu », ce jugement implique non seulement la connaissance d'objets bleus, mais encore celle d'autres objets ayant une couleur qui ne soit pas le bleu ; car le non-bleu est une couleur dont les nuances sont toutes les couleurs possibles, moins le bleu et ses nuances.

En d'autres termes, que je dise ou que ce cahier est bleu, ou qu'il n'est pas bleu, ou qu'il est non-bleu, mon jugement implique toujours la connaissance d'objets colorés divisés en deux groupes, ceux qui sont bleus, et ceux qui ne le sont pas. Il en est évidemment de même pour toutes les qualités, chaud, mou, lourd, aigu, etc. ; et cela revient à dire avec Platon qu'un objet n'est ceci ou cela que par comparaison, et reste tout à fait indéterminé quant à ses qualités tant qu'il est considéré tout seul.

Nous pouvons donc dire que la pensée d'une chose quelconque, conçue comme possédant ou ne possédant pas une certaine qualité, implique nécessairement la pensée de choses qui possèdent cette qualité et de choses qui ne la possèdent pas ; d'où nous pourrions tirer trois lois de l'évocation qu'il suffit de résumer dans cette loi unique : l'effort de la pensée, appliqué à l'idée d'une chose quelconque sous la catégorie de la qualité, ne peut manquer d'y découvrir les idées de choses qui ressemblent à la première, et les idées de choses qui font contraste avec la première.

Il faut observer ici que l'évocation du semblable par le semblable peut résulter aussi d'une détermination de quantité ; il suffit, pour qu'il en soit ainsi, que les diverses qualités soient conçues comme des grandeurs, comme par exemple lorsque l'on se représente des sons plus ou moins aigus ou graves comme correspondant à des nombres plus ou moins grands, ou lorsque des températures sont représentées par des longueurs. Le semblable évoque alors le semblable comme une grandeur évoque une grandeur égale.

De même, lorsque la collection des êtres divers auxquels une qualité appartient en commun est nettement connue de celui qui pense, le semblable évoque le semblable comme la partie évoque le tout sous la catégorie de quantité. Si je dis « tel animal est un mammifère », tous les types des mammifères sont contenus implicitement dans ce seul jugement, et peuvent être évoqués par lui, parce que j'introduis alors l'animal en question dans une collection déterminée dont il est une partie.

Inversement, la liaison des choses grandes et des choses petites peut résulter d'une détermination de qualité, lorsque la grandeur n'implique aucune mesure précise. Grand et petit sont alors des qualités comme bleu et rouge, et, quand je dis qu'une chose est grande, je la rapproche par là implicitement d'autres choses grandes et je la distingue d'autres choses petites. Le grand évoque alors le grand comme le bleu évoque le bleu.

## *Relation.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne pouvons penser à une qualité sans y joindre l'idée d'un être qui la possède. Donc la pensée d'une qualité implique nécessairement, qu'on le sache ou non, l'idée d'un être auquel cette qualité appartient. Nous pouvons bien penser au bleu sans penser explicitement à aucun objet bleu, mais la pensée du bleu implique nécessairement la pensée d'un être qui est bleu, et cette pensée deviendra explicite si l'on y fait attention : on n'exprime pas autre chose en disant que cette idée est alors évoquée par la première. Lorsqu'il s'agit d'une qualité comme le bleu, tout le monde conviendra que cette qualité n'est pas séparable de tout objet ; mais beaucoup croient pouvoir penser à la vertu sans penser en aucune façon à un être déterminé qui la possède, par exemple à Socrate, ou à Pierre, ou à Jacques. Cela résulte de ce que nous ne connaissons jamais tout le contenu de nos idées, et c'est pourquoi l'observateur est surpris que la vertu, par exemple, le fasse penser à Socrate, alors qu'il est bien plus simple, au lieu d'admirer dans une telle évocation l'œuvre du hasard, de l'expliquer par une loi générale de notre pensée.

De même il nous est impossible de penser à un événement quelconque sans penser à un autre événement qu'à tort ou à raison nous jugeons être la cause du premier. Il ne faut donc pas dire que c'est par l'effet d'une habitude purement machinale qu'un effet nous fait penser à une cause ; il faut dire que l'idée de la cause fait partie de l'idée de l'effet, et qu'on l'y retrouve. À partir du moment où, à tort ou à raison, nous avons assigné à un événement quelcon-

que une cause déterminée, l'idée de cette cause fait partie intégrante de l'idée de cet événement : elles ne sont pas liées du dehors, comme sont liées des choses, mais impliquées l'une à l'autre, et, pour ainsi parler, intérieures l'une à l'autre. Un ignorant ne peut penser à un orage sans penser en même temps, par exemple, à quelque dieu irrité ; et, il est tout aussi impossible au savant de penser à une ligne télégraphique sans penser en même temps à l'électricité, autrement il faudrait soutenir qu'il pense à une idée sans penser en même temps à ce dont il l'a faite.

Inversement l'idée de la cause contient l'idée de l'effet comme un de ses éléments nécessaires. Je sais que la chaleur dilate les métaux. Puis-je penser à la chaleur sans penser à la dilatation des métaux ? Il faudrait pour cela qu'ayant une certaine idée de la chaleur, en même temps je ne l'aie pas. Cela voudrait dire que le travail par lequel je complète et j'enrichis mes idées est perdu : qu'il me faut le recommencer toujours, être réduit à chaque instant à penser uniquement à ce à quoi je pense, c'est-à-dire à rien, puisque le présent est infiniment court. On voit par là qu'il n'y a de durée pour nous au delà du présent que par l'implication de nos idées.

Enfin il nous est impossible de penser à un événement quelconque sans penser en même temps à d'autres événements, contemporains du premier, desquels il dépend et qui dépendent de lui. Cette liaison est bien différente de la contiguïté, que nous étudierons tout à l'heure, car les événements ainsi unis par une relation réciproque peuvent n'être pas contigus. Par exemple, s'il m'arrive d'affirmer une liaison réciproque entre une crise commerciale et une crise industrielle dont les effets sont dispersés à la surface de la terre, ces deux idées n'en forment plus qu'une, puisque chacune d'elles est un élément constitutif de l'autre, mais les objets qu'elles représentent n'en demeureront pas moins séparés.

De ces considérations on peut aisément tirer trois lois de l'évocation : l'idée de la qualité évoque l'idée de l'être qui la possède ; l'idée de l'effet évoque l'idée de la cause, et réciproquement ; l'idée d'un événement évoque l'idée d'autres événements dont il dépend et qui dépendent de lui.

## *Modalité.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne pensons jamais le non-être absolu ; toute idée implique donc à quelque degré l'affirmation de l'être. Or un être, considéré seulement au point de vue de son existence et indépendamment de sa nature, peut être conçu soit comme seulement possible, soit comme étant de plus réel ; soit comme étant à la fois possible, réel et nécessaire.

L'idée d'un être quelconque implique toujours au moins l'idée que cet être est possible, c'est-à-dire l'idée d'un monde imaginaire dans lequel cet être puisse avoir une place. Ce minimum d'existence appartient nécessairement à l'objet de toute idée. C'est pourquoi même les images les plus extravagantes, et dont je sais le mieux qu'elles ne sont pas réelles, sont toujours, plus ou moins explicitement, accompagnées d'autres images qui forment avec elles un tout cohérent. Nous ne pouvons pas penser l'impossible, cela est évident. Si nous le pouvions, il pourrait arriver que l'idée de l'impossible n'en impliquât aucune autre, puisqu'aucune explication, au sens précis du mot, n'en pourrait par définition être exigée. Mais puisque nous ne pensons pas l'impossible, il faut bien que l'idée d'un objet possible enferme d'autres idées par lesquelles elle soit possible. C'est conformément à cette règle que sont construites les fictions. La pensée d'un cheval ailé implique la pensée plus ou moins explicite d'une infinité de conditions qui font qu'un tel être est au moins conçu comme possible, par exemple des muscles qui meuvent les ailes et s'attachent sur le thorax, des os, des articulations, etc. Sans doute beaucoup de gens penseront à un cheval ailé, sans penser à tout cela ou à autre chose, mais il n'en est pas moins vrai que l'idée du cheval ailé ne peut exister que par beaucoup d'autres, et qu'elle sera incomplète dans la mesure où ces autres idées n'auront pas été rendues explicites par un effort de réflexion. La précision et la netteté des idées de ce genre dépendent de l'énergie que l'être pensant qui les forme apporte à s'expliquer en général ses propres idées, mais rien n'est jamais conçu par personne comme absolument impossible.

Considérons maintenant l'idée d'une chose conçue comme réelle. L'idée de la réalité, c'est l'idée de l'union de ce qui est perçu à ce qui l'a été et à ce qui le sera. Ce qui distingue la réalité du rêve, c'est une permanence relative des rapports de position qui existent entre les choses que je connais, c'est l'ordre auquel je suis obligé de me conformer si je veux les percevoir. La réalité d'une image ne peut donc m'être garantie que par un ordre fixe entre des images parmi lesquelles elle est connue. Par suite, lorsque je me représente une chose comme réelle, il faut bien que je me représente plus ou moins explicitement un ordre fixe entre les images qui l'entourent dans le monde réel. Par exemple, si je me représente le Panthéon avec l'idée que le Panthéon est réel, il faut de toute nécessité que je me représente implicitement que le



Panthéon a une place déterminée dans le monde réel, c'est-à-dire qu'il occupe telle position par rapport à d'autres images. Donc, si j'analyse l'idée du Panthéon conçu comme réel, j'y trouverai nécessairement l'idée de l'École de droit, du lycée Henri IV, de la rue Soufflot, de Paris, de la France, du monde entier. Séparée de ce système d'images, l'image du Panthéon n'est plus l'image d'un objet réel. Donc, ou bien je n'aurai jamais l'idée qu'une chose à quoi je pense est réelle, ou bien mon idée de cette chose impliquera celles des choses qui lui sont contiguës dans le monde réel. Ce n'est donc point par hasard, ni en vertu de lois mécaniques et aveugles, qu'une image évoque d'autres images qui lui sont contiguës dans le monde réel. Que deux choses soient contiguës dans la perception, voilà qui est l'œuvre d'une cause inconnue ou, si l'on veut, du hasard ; mais que ces deux images se retrouvent contiguës dans la pensée, cela s'explique par la volonté de se représenter la réalité de l'une d'elles. À partir du moment où le fait est idée, rien de déraisonnable ne peut plus lui arriver : il n'y a pas d'autres liaisons entre les idées que celles qui résultent d'un jugement conforme aux lois générales de la pensée.

Cela est tout à fait évident pour les idées conçues comme nécessaires. Le nécessaire ne pouvant jamais être constaté comme un fait, mais supposant toujours une démonstration, il est facile de comprendre que la conception d'une chose comme nécessaire implique toujours la connaissance des raisons pour lesquelles elle est nécessaire. Par exemple si je conçois comme nécessaire que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, il est clair que cette conception suppose et par suite implique en elle non seulement la démonstration de cette propriété, mais encore la démonstration d'autres propriétés qui doivent être connues avant celles-là. C'est par la présence de toutes ces idées que celui qui comprend se distingue de celui qui ne comprend pas ; comprendre c'est, comme le mot lui-même l'indique, avoir beaucoup d'idées dans une seule.

On peut tirer de ce qui précède les trois lois suivantes : les images fictives s'évoquent suivant des rapports possibles de position ; les images réelles s'évoquent suivant leurs rapports fixes de position ; les idées nécessaires s'évoquent suivant leur ordre de dépendance rationnelle.

On voit que toute suite d'idées en apparence fortuite est explicable par les lois de la pensée réfléchie, sans qu'il soit besoin d'inventer quelque loi spéciale de la pensée instinctive comme la célèbre loi d'Association par contiguïté dans l'espace et dans le temps. Cela ne veut point dire que tout soit explicable dans le cours des idées, mais seulement que les lois formelles du cours des idées sont les lois mêmes de la pensée réfléchie. Que la pourpre des Césars me fasse penser au soleil couchant, et non à une fleur rouge, cela peut passer pour impossible à expliquer : c'est un fait ; mais que les images évoquent des images qui leur ressemblent, cela est nécessaire, et une image ne pourrait être

pensée sans cela. Il est assurément utile de voir que tout est en un sens divers et inexplicable ; mais il faut aussi comprendre comment une forme nécessaire pénètre et dirige tout.

L'erreur des sensualistes est de séparer les idées, ce qui détruit toute distinction entre les idées et les choses ; car si les idées sont extérieures les unes aux autres, et s'entraînent les unes les autres dans la conscience comme les anneaux d'une chaîne, quelle différence y aura-t-il entre une chose et son idée ? En réalité l'idée de berceau par exemple n'est point du tout le berceau lui-même ; car le berceau lui-même exclut toutes les autres choses, et c'est ce qu'on exprime en disant qu'il occupe un lieu. L'idée du berceau est la pensée du berceau. Toutes les idées et la pensée tout entière y sont contenues implicitement ; il n'est donc pas surprenant qu'on trouve en cette idée d'autres idées et dans celles-là d'autres. L'idée de tombe est évoquée par l'idée de berceau. Au lieu d'admirer dans cette succession d'idées l'effet d'une association par contraste, il faut comprendre que l'idée de tombe n'est en réalité rien de nouveau, et qu'elle est partie intégrante de l'idée de berceau, car l'idée de berceau implique l'idée d'un homme qui est né, qui vit et qui mourra. Si, pensant au berceau, je ne pense pas implicitement à la tombe, c'est que je ne pense point au berceau, mais seulement à une corbeille d'osier ; et cette idée de corbeille d'osier implique alors nécessairement l'idée d'osier et l'idée de vannier, lesquelles en impliquent d'autres, et aussi indéfiniment. Une idée implique toutes les idées et n'est à vrai dire, que la traduction abrégée de toutes les idées dans un schème, une figure, un mot ou un système de mots. On n'a jamais plusieurs idées, ni simultanément, ni successivement ; ce qu'on appelle une autre idée, une nouvelle idée, ne saurait être que le même système d'idées exprimé autrement. Une idée ne remplace point une autre idée comme une chose prend la place d'une autre ; c'est toujours notre nature acquise qui vit, s'accroît et s'organise, tout élément déformant ou réformant tous les autres, comme si on introduisait dans une eau d'abord limpide des matières colorantes variées. Chaque idée nouvelle n'existe que par les autres ; avoir une idée nouvelle c'est en réalité les changer toutes, les penser toutes autrement ; c'est voir mieux dans la même idée beaucoup d'autres idées. L'idée est implication. Les choses se déroulent devant nous. Nous cherchons à les fixer et à les exprimer toutes en une idée identique et permanente. Penser c'est refaire l'idée présente indéfiniment ; c'est regarder si tout y tient et s'apercevoir que cela n'est pas possible. Si nous pouvions croire un seul instant que nos idées nous suffisent, nous dormirions. Une idée n'évoque une autre idée que parce qu'elle ne peut être si la seconde n'est pas. C'est en ce sens seulement que l'on peut comprendre que quelque chose ne soit pas dans la conscience, mais pourtant puisse y apparaître, et ne cesse pas, même sans y apparaître, de la modifier.

On peut demander maintenant pourquoi telle idée surgit dans la conscience de préférence à beaucoup d'autres idées qui auraient tout autant de

raison d'apparaître. Il faut remarquer à ce sujet que le détail du cours des idées n'est pas mieux expliqué par la prétendue loi de l'association des idées que par les lois de la pensée réfléchie. Pourquoi l'idée d'orange évoque-t-elle pour vous l'idée du citron, et pour moi l'idée de la terre ? Cela, c'est le donné même ; c'est le fait de la conscience limitée et imparfaite. Il est certain que nous ne découvrons pas naturellement les idées dans l'ordre où elles se composent : nous sommes sujets à l'ignorance et à l'erreur. On peut partir de là, et chercher comment on s'en échappera le mieux. Demander pourquoi l'on y est, c'est comme si l'on demandait pourquoi l'on a le nez fait de telle manière. Tout ce que l'on peut essayer, c'est de relier cette imperfection de notre conscience à notre limitation dans le lieu, c'est-à-dire de chercher comment l'évocation des idées s'exprime physiologiquement.

La conscience a pour forme l'unité. Or tout ce qui est conservé est bien un ; mais cette unité totale en fait nous échappe, sans quoi nous aurions à chaque instant conscience de tout. Il faut donc, pour que la conscience soit ce qu'elle est, qu'il y ait autre chose que l'unité pure et simple du corps, en vertu de laquelle, toutes ses parties étant solidaires, chacune d'elles est modifiée par les autres à chaque instant. Il faut que l'unité du corps ne soit pas une unité simple, une unité immédiate, résultant d'une action directe de chaque partie sur toutes les autres, mais une unité médiante, faite elle-même d'unités. Sans cette condition, la multiplicité et la confusion des idées seraient inexplicables, tout ce qui est conservé s'exprimant au même degré dans l'état général du vivant. Il faut donc non pas un centre, immédiatement relié aux parties, mais un système de centres subordonnés les uns aux autres, de façon que l'unité totale puisse tout enfermer sans que tout soit distinct. Telle est la condition physiologique de la vie consciente. Avoir conscience, ce n'est pas avoir toutes les idées que l'on a de la même manière en même temps, ce n'est pas exprimer également toutes les idées dans une seule ; c'est savoir et ignorer en même temps ; c'est avoir l'ensemble sans le détail et saisir le tout avant les parties. Cela suppose non seulement que tout ce que nous sommes forme un tout, mais encore que les parties de ce que nous sommes forment aussi chacune un tout, une unité subordonnée, une conscience pour soi qui est objet de conscience pour nous. Il faut donc que, comme corps vivant, nous soyons composés de corps vivants ayant chacun une unité, et qu'ainsi tout ce qui est conservé ne se traduise pour le tout qu'avec autre chose. C'est pourquoi il ne faut pas dire qu'un centre unique, en qui tout vient retentir, représente suffisamment l'évocation des idées acquises. S'il en était ainsi, n'importe quoi serait lié directement à n'importe quoi, et une idée éveillerait indifféremment toute idée. C'est à cela que nous tendons lorsque nous percevons et lorsque nous agissons ; mais nous n'y arrivons pas complètement : nous ne pouvons empêcher notre vie organique de s'exprimer confusément dans notre connaissance des choses ; nous ne pouvons empêcher ce qui est acquis, et que nous retrouvons, d'entraîner avec lui autre chose que nous ne cherchons pas, qui est mêlé à lui, et parfois même nous le cache : nous devons compter avec des

consciences partielles. Notre vie extérieure s'exprime assez bien dans l'image d'un cerveau qui reçoit des impressions et renvoie des actions ; notre vie intérieure, soutien de l'autre, ne s'exprime que par un système complexe de centres subordonnés, dont chacun perçoit et agit pour soi, enveloppant déjà ses éléments dans l'unité d'une conscience, ou si l'on veut, ses parties dans l'unité d'une action. Ainsi, de même qu'il ne faut pas dire, si l'on veut parler en physiologiste, que c'est le cerveau qui conserve, il ne faut pas dire non plus que c'est le cerveau qui évoque, ni chercher à expliquer ce qu'il y a de fortuit dans la suite des idées par l'adaptation des parties du cerveau, par la supposition de chemins de moindre résistance créés aux chocs et aux ébranlements par des actions répétées. Concevoir la vie pensante comme représentée par un cerveau, c'est concevoir une pensée abstraite, qui n'a derrière elle, dans son passé, rien de confus ; c'est réduire la vie pensante à sa pure forme, c'est-à-dire en définitive à des mots. En réalité notre pensée actuelle est conditionnée par des pensées antérieures organisées : c'est avec nos erreurs que nous devons faire la vérité. De même, c'est avec la vie propre de nos organes, et en nous servant de leurs réactions propres, que nous devons agir. Et lorsque ce qui est conservé surgit dans la conscience, c'est toute notre vie organique, tout le système complexe des centres nerveux subordonnés qui imposent au tout leurs droits acquis, c'est-à-dire la forme des mouvements qu'ils règlent. Ce paradoxe de la mémoire, la présence du passé, suppose une forme, qui est la pensée même, mais qui ne suffit pas plus à l'expliquer que n'y suffit la prétendue loi d'association, inutile parodie des formes du jugement. Il faut à l'acte de mémoire, c'est-à-dire à la conscience, une matière, c'est-à-dire des liaisons d'idées invincibles et inséparables, qui se traduisent dans le corps par l'autonomie relative des organes : penser sa pensée, c'est penser qu'on est un corps organisé.

### III

---

## L’Idée de Temps.

[Retour à la table des matières](#)

D’après ce qui a été dit de l’évocation, il n’y a jusqu’ici aucune raison pour que les images soient évoquées suivant un ordre fixe ; en effet une image peut être liée à plusieurs autres sous diverses catégories ; l’image d’une cathédrale gothique, liée à celle d’une place publique sous la catégorie de la réalité, peut être liée aussi à l’image du moyen âge sous la catégorie de la causalité, comme aussi à l’image de la tour Eiffel sous la catégorie de la quantité, à l’image d’une église neuve sous la catégorie de la qualité ; et rien ne dit qu’une de ces images sera plutôt évoquée que l’autre ; cela dépend de la direction de l’attention, suivant qu’elle considère la place de cette cathédrale dans le monde réel, ou son origine, ou sa grandeur, ou sa vétusté. L’ordre de l’évocation ne saurait donc reproduire nécessairement l’ordre même de la perception.

À bien plus forte raison faut-il dire que l’évocation ne se fera jamais suivant un ordre qui puisse être appelé le temps. Supposons, quoique cela n’ait

rien de nécessaire, que les images s'évoquent l'une l'autre suivant l'ordre de la perception, de façon que chacune d'elles soit à sa place, c'est-à-dire soit localisée dans l'espace, cet ordre n'aura rien qui ressemble à l'ordre du temps. En effet, le propre d'un ordre dans l'espace, c'est de pouvoir être parcouru dans un sens quelconque, indifféremment. Par exemple il est aussi conforme à la réalité de passer de l'image d'une place publique à l'image d'une cathédrale qui lui est contiguë, que de passer de l'image de la cathédrale à l'image de la place publique ; et je me représente également bien la situation et l'ordre des maisons d'une rue en commençant soit par l'une de ses extrémités soit par l'autre. Au contraire, le propre de l'ordre du temps c'est d'avoir un sens, c'est de pouvoir être parcouru en sens direct et en sens inverse, le sens direct étant toujours le même ; c'est, en un mot d'impliquer un ordre d'antériorité et de postériorité qui ne saurait être interverti. Lorsque je me représente une succession d'images dans le temps, il m'est impossible de faire que le commencement soit la fin et la fin le commencement. Deux termes quelconques pris de cette série sont l'un antérieur et l'autre postérieur, et cela pour toujours, indépendamment de l'ordre dans lequel je les retrouve. Ce n'est donc pas par la position des images que le temps diffère de l'espace, mais uniquement par l'idée de la nécessité d'un ordre, c'est-à-dire de la vérité d'un ordre. L'ordre du temps ne s'impose pas comme un fait, puisque je puis le parcourir dans un sens ou dans l'autre ; il s'impose comme une nécessité. Le temps ne résulte donc pas d'une liaison de fait entre des images, mais d'un enchaînement nécessaire d'images.

Pour que le temps soit constitué, il ne suffit donc pas qu'une image se présente avant ou après une autre, car elle pourrait également se présenter après l'autre ou avant l'autre ; il faut encore qu'il y ait une raison pour que l'une des deux soit quand même et malgré tout avant l'autre. L'idée du temps c'est l'idée de l'ordre vrai suivant lequel les images se précèdent ou se suivent les unes les autres. Le Temps est donc une construction rationnelle.

Il y a des cas où la nécessité de l'ordre du temps est aisée à expliquer, par exemple lorsqu'il s'agit de propositions géométriques ; en effet on ne peut sans absurdité supposer qu'une propriété du triangle soit démontrée avant la définition du triangle, et chaque proposition suppose avant elle celles sans lesquelles elle n'aurait pas de sens. L'acte de comprendre une proposition est donc nécessairement postérieur à l'acte d'en comprendre une autre. Qu'il en soit de même pour des souvenirs quelconques, il le faut bien, puisque l'ordre du Temps ne saurait être que nécessaire. Il faut donc qu'il y ait une raison pour qu'une image ne puisse pas être conçue comme antérieure à une autre. Supposons que l'évocation nous fasse penser successivement à l'obtention du grade de caporal et à l'acte de s'engager ; immédiatement, et en dépit de l'ordre de l'évocation, apparaît un ordre irréversible entre ces deux images, car il est impossible d'être nommé caporal avant d'avoir fait partie de l'armée. De même si je pense successivement au règlement d'un héritage et à la mort

du parent dont j'ai hérité, l'ordre de l'évocation m'apparaît comme un ordre inverse de l'ordre vrai, car il est impossible d'hériter d'un parent avant qu'il soit mort.

Il s'en faut que tous les événements auxquels nous venons à penser se présentent ainsi au premier regard suivant un ordre vrai. Par exemple les images d'une place et d'une cathédrale qui sont contiguës ne se rangent point en général suivant l'ordre du temps, car il n'y a pas de raison pour que l'une soit avant l'autre. Aussi dira-t-on de ces deux images qu'elles sont localisées dans l'espace, mais non pas dans le temps. Il en est de même à première vue de deux rues de Paris, par exemple la rue de la Sorbonne et la rue Montmartre ; mais l'acte de préparer un examen rue Montmartre et l'acte de le passer avec succès rue de la Sorbonne sont facilement rangés suivant l'ordre du temps ; il serait absurde en effet que l'acte de préparer un examen fût postérieur à l'acte d'en subir l'épreuve avec succès.

Il n'est pas nécessaire que toutes les images évoquées se précèdent et se suivent ainsi nécessairement les unes les autres ; il suffit, pour que l'idée du temps se forme, que cela soit vrai de quelques-unes d'entre elles ; et il est clair que nos actions réfléchies sont plus propres que toute autre chose à nous mettre ainsi en possession de l'ordre irréversible du temps. En effet toute action volontaire suppose la conception de quelque chose comme à venir, par exemple le fait d'être médecin ; il est donc bien clair que l'image de vouloir être médecin, qui implique qu'on ne l'est pas, précède nécessairement l'image d'être médecin et qu'il serait absurde qu'il en fût autrement. Lorsque deux souvenirs se présentent et que l'un d'eux enferme la volonté de l'autre, celui qui renferme la volonté de l'autre est nécessairement antérieur à l'autre. Il résulte de là que l'ordre du temps est essentiellement constitué par le souvenir de nos actes et de leur réalisation ; ainsi nous ne retrouvons dans nos souvenirs que l'ordre que nous y avons mis en les vivant : le temps naturel n'existe que pour un être qui veut.

Le temps étant ainsi déterminé quant à ses conditions, nous sommes en mesure d'examiner les rapports du temps et de l'espace, question devant laquelle ceux qui traitent de ces choses sont généralement impuissants, faute d'avoir d'abord recherché les conditions nécessaires de l'idée de temps. Le Temps et l'espace se tiennent étroitement ; le vulgaire dit aussi bien « un espace de temps » qu'« une heure de chemin » ; l'espace et le temps supposent toujours en effet une distance. Quand je dis qu'un point est éloigné d'un autre point, cette affirmation détermine à la fois un espace qui les sépare et un temps nécessaire pour aller de l'un à l'autre. Toute distance peut être conçue comme une durée, et inversement la conception la plus abstraite de la durée suppose toujours la représentation d'une ligne parcourue par un mobile ; on dit : la longueur du temps.

Ce qui caractérise le temps, c'est un ordre irréversible. Comment donc le sens d'un mouvement d'un point à un autre peut-il être déterminé absolument ? comment les dimensions de l'espace acquièrent-elles cette propriété nouvelle de ne pouvoir plus être parcourues que dans un sens ? Comment l'espace devient-il temps ? Pour le savoir il faut étudier cette détermination au moment même où elle se fait.

Or il est évident que la conception du temps à venir précède les choses mêmes que le temps renferme ; l'avenir, par définition, est déterminé avant d'être ; et comme le temps, conception et non fait, est déterminé avant d'être, c'est dans la formation de la notion d'avenir que nous pourrions saisir la manière dont se détermine le temps en général. Il importe en effet de ne pas oublier que le temps n'est rien autre chose qu'une manière de juger, qu'une manière méthodique de ranger des images évoquées ; que par suite le temps ne peut commencer à exister qu'après qu'un jugement l'a déterminé ; nous le construisons d'abord, il existe ensuite, et par conséquent l'idée primitive et naturelle du temps, c'est l'idée d'un temps qui n'est que conçu, et qui sera ; nous avons donc l'idée d'avenir avant d'avoir l'idée de passé ; le passé c'est l'avenir réalisé ; il n'est passé que parce qu'il a d'abord été à venir.

Examinons donc comment une dimension de l'espace peut représenter un temps à venir. Étant à Paris, je me représente des lieux déterminés : Rennes, Orléans, Lille, et la distance qui sépare chacun d'eux, de Paris ; mais ces trois distances ne font pas pour moi partie de l'avenir, car il n'y a entre elles aucun ordre d'antériorité et de postériorité : ce ne sont que des dimensions de l'espace. Mais si je me représente une des dimensions comme devant être parcourue par moi de préférence aux autres, si par exemple je veux aller à Rennes, alors la dimension Paris-Rennes exclut les autres, se place non plus seulement à côté d'elles, mais avant elles, et ainsi se détermine comme la représentation d'un temps à venir. Les choses ne sont point par elles-mêmes les unes avant les autres ; mais celles que je préfère passent avant les autres ; ce qui revient à dire que l'idée d'avant a pour condition nécessaire une préférence, c'est-à-dire une volonté. Le temps n'est que la traduction de nos préférences réfléchies ; il suppose pour être construit la vie supérieure de l'esprit et l'exercice de la volonté.

On conçoit alors qu'un rapport d'antériorité et de postériorité puisse exister entre des choses qui ne se précèdent point naturellement les unes les autres ; il suffit pour cela que les raisons que j'ai eues de les vouloir gardent à mes yeux leur valeur ; les images sont alors rangées aussi aisément que des propositions de géométrie, et il devient aussi absurde de placer l'image d'un voyage avant l'événement qui en a été la raison que de placer l'étude du tronc de pyramide avant l'étude de la pyramide. On voit que le temps a pour conditions l'éternité de certains rapports, c'est-à-dire l'exercice de la raison. Localiser des images dans le temps, c'est juger qu'une image précède rationnellement une autre



image, c'est-à-dire que la seconde ne saurait s'expliquer sans la première ; l'ordre que nous mettons entre les événements est donc toujours un ordre de dépendance rationnelle par rapport à notre volonté, qui n'a pu concevoir le second comme à venir qu'après le premier. Par exemple l'image de leçons d'allemand prises en France est antérieure à l'image d'un voyage que j'ai fait en Allemagne, si l'image de ces leçons d'allemand enferme la volonté de visiter l'Allemagne.

C'est donc la volonté qui crée le temps ; ce sont les raisons durables d'une volonté réfléchie qui le conservent. L'ordre irréversible du temps ne peut résulter de l'ordre réversible de l'espace ; on ne peut concevoir un ordre irréversible qu'entre une volonté et sa réalisation.

Aussi voyons-nous qu'en dehors du secours artificiel du calendrier, les événements qui n'ont pas de rapport avec la volonté réfléchie ne sont pas localisés dans le temps. Tels sont les actes que l'on recommence périodiquement, et comme machinalement : un repas, une promenade habituelle, l'acte de lire le journal. Tels sont aussi les souvenirs de la première enfance, qui peuvent être très nets en eux-mêmes, mais dont la localisation ne nous est possible qu'avec le secours de nos parents. Nous ne sommes capables de localiser naturellement des souvenirs que lorsque nous pouvons apercevoir entre eux une dépendance intelligible, comme il arrive pour une faute et sa punition, pour une colère et ses effets, etc., ce qui suppose toujours une volonté favorisée ou contrariée, et la conception nette d'un avenir. C'est parce que j'ai craint le châtement en commettant la faute que le souvenir du châtement est nécessairement postérieur à celui de la faute.

Il résulte de là, que la localisation dans le temps ne se fait pas seule ; qu'elle suppose un effort de l'esprit pour organiser des images évoquées ; qu'elle suppose un désir d'expliquer les unes par les autres, en les plaçant dans un certain ordre, des images évoquées dans un ordre quelconque.

On voit d'après ce qui précède que le temps se présente à notre souvenir sous la forme sensible d'une suite d'actions réfléchies, c'est-à-dire de distances parcourues volontairement : la représentation du temps éveille donc elle-même l'idée de grandeur, et la mesure du temps se fait naturellement, comme la mesure de l'espace, d'après le nombre des événements différents et notables qui le remplissent. Seulement, tandis que dans l'espace la distance, même aussi vide qu'on puisse la concevoir, subsiste néanmoins devant nos yeux, dans le temps, que nous construisons nous-mêmes sans subir aucune nécessité extérieure, les distances que nous ne pouvons pas remplir par des souvenirs notables tendent à s'annuler ; c'est pourquoi, quand nous ne changeons pas et quand rien ne change pour nous, ce temps pendant lequel il ne s'est rien passé ne compte pas dans nos souvenirs ; et, comme dit Aristote, ceux qui dormirent pendant cent ans à Sardes n'avaient, à leur réveil, aucune notion du temps

écoulé, parce qu'ils n'avaient point perçu de différences c'est-à-dire parce qu'ils ne pouvaient rapporter à ce temps aucun souvenir notable.

L'évaluation que chacun fait du temps dépend donc uniquement de lui, et elle lui est personnelle. Le temps n'a par suite aucune mesure vraie. Deux hommes qui disent en se quittant, l'un « notre conversation a été courte » et l'autre « notre conversation a été longue », ont raison tous les deux. Pourquoi, en effet, préférerait-on l'opinion de l'un à celle de l'autre ? Les papillons éphémères, qui naissent, grandissent, se reproduisent et meurent en un jour, pourraient, s'ils avaient une idée du temps, considérer leur vie comme très longue, puisqu'elle est complète.

Le temps serait ainsi quelque chose de subjectif ; les idées de temps ne pourraient être comparées les unes avec les autres ; et il n'y aurait point de mesure du temps, c'est-à-dire point de temps vrai qui permettrait de rectifier nos appréciations erronées sur le temps.

Mais pourtant, lorsque l'on ne fait rien, on dit que l'on perd le temps, que le temps passe. Il y a donc, en dehors de nous, dans le monde de l'espace, un temps réel qui poursuit sa marche régulière, et, comme on dit, qui nous emporte avec lui. Ceux qui avaient dormi à Sardes furent bien forcés de reconnaître que, pendant leur sommeil, le temps avait passé. D'où vient cette idée d'un temps vrai, extérieur à nous et indépendant de nous ?

Pour que nous ayons l'idée de l'avenir, qui est, ainsi qu'il a été expliqué, la première idée que nous avons du temps, il faut que nous affirmions comme devant être pour nous un certain événement qui est maintenant loin de nous. Le temps n'est ainsi rien autre chose que l'écart entre notre volonté et le réel. Or ce temps, nous l'épuisons, ou, en un autre sens, nous le réalisons, au moyen de mouvements ; et ainsi, tout mouvement nous apparaît naturellement comme correspondant à un temps, lorsqu'il avance la réalisation de notre vouloir. Mais il est clair que nous ne pouvons pas toujours agir, et que souvent, au lieu de marcher, nous attendons ; par exemple, j'attends le train au lieu d'aller vers lui ; l'effet du mouvement du train est le même que serait l'effet de mon mouvement propre en sens inverse ; tout mouvement attendu, est donc conçu comme exigeant un temps ; et, comme tout mouvement peut toujours être conçu comme attendu par quelqu'un, nous en venons naturellement à faire du temps une condition du mouvement en général et à poser en principe qu'aucun mouvement ne peut se faire dans un temps nul, c'est-à-dire sans correspondre à une attente possible. Il est à remarquer que cette conception du mouvement est tout à fait rigoureuse et scientifique, le mouvement n'étant, à proprement parler, rien autre chose que le changement qui dure un temps, c'est-à-dire qui n'est pas instantané, autrement dit le changement que l'on attend.

Le temps étant ainsi conçu comme inséparable du mouvement, devient alors indépendant de nous comme le mouvement lui-même ; quand nous disons que le temps marche, nous voulons dire qu'il y a, indépendamment de notre action, des mouvements qui ne s'arrêtent point.

Mais comment mesurer avec précision et certitude ce temps objectif ? Où prendre l'unité de temps, puisqu'il faut, pour mesurer le temps, un mouvement uniforme, et que l'on ne peut savoir qu'un mouvement est uniforme si l'on n'a d'abord une unité de temps ? Il serait tout à fait inexact de dire que nous mesurons le temps par l'espace ; car rien n'indique que des espaces égaux correspondent à des temps égaux ; en réalité, on ne peut mesurer le temps que par le temps. Il nous faut donc un mouvement de durée, constante et un mouvement qui se recommence. Il est clair qu'il ne peut être question ici d'une grandeur absolue ; nous ne connaissons, même dans l'espace, aucune grandeur constante au sens absolu du mot ; nous connaissons seulement des grandeurs dont les relations sont fixes, c'est-à-dire qui sont constamment contenues un même nombre de fois les unes dans les autres. On a dit assez souvent que, si toutes les grandeurs réelles étaient augmentées dans la proportion de un million par exemple, il n'y aurait absolument rien de changé pour nous, et le phare d'Eckmühl aurait toujours soixante-trois mètres.

Or, il existe, entre certains mouvements, des relations constantes indépendantes de la durée absolue de ces mouvements, mais suffisantes pour nous donner une unité de temps. On dit que deux mouvements déterminés ont la même durée lorsqu'ils commencent simultanément et se terminent simultanément. Un mouvement est dit double, triple, etc. d'un autre lorsque le second se fait deux, trois... fois pendant que le premier se fait une fois. Si le rapport entre ces deux mouvements est constant, on concevra leur durée comme constante. La mesure du temps est ainsi tout aussi certaine, et pas plus, que celle de l'espace.

L'expérience nous fait voir que certains mouvements ont entre eux des rapports constants ; par exemple, il y a une relation sensiblement constante entre un certain chemin parcouru par un homme sur une route, et deux passages successifs du soleil au zénith. D'autres phénomènes naturels donnent lieu à des remarques analogues : les marées, les phases de la lune. Ce dernier phénomène fournit un des moyens naturels les plus parfaits de diviser le temps. Aucune des apparitions de la lune pendant une lunaison ne ressemblant de forme à aucune autre, il devient facile de subdiviser la première division du temps en lunes, et de nommer et figurer ces divisions. D'autres mouvements artificiels très simples se recommencent un même nombre de fois entre deux nuits ou entre deux pleines lunes, ou entre deux marées ; par exemple, l'écoulement du liquide contenu dans un vase, d'où la clepsydre ; puis, par analogie, le sablier, qui est plus facilement transportable. C'est surtout la découverte faite par Galilée de l'isochronisme des petites oscillations du pendule

qui a permis de mesurer très exactement le temps. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que toutes les expériences que l'on peut faire sur les mouvements isochrones ne sont que des vérifications d'une idée. L'égalité de deux grandeurs quelconques ne peut jamais être constatée ; il n'existe aucun moyen de s'assurer que deux grandeurs réelles sont rigoureusement égales : l'égalité est une idée et non un fait ; elle ne se constate pas, elle se définit.

On voit maintenant l'origine de l'idée d'une suite d'heures, de semaines, de mois et d'années, que nous avons présente à l'esprit lorsque nous pensons au temps ; et c'est là ce qui rend l'analyse de l'idée de temps particulièrement délicate, attendu qu'il n'y a aucun rapport naturel entre les divisions d'un cadran, d'un calendrier ou d'une chronologie, et le temps véritable, qui n'est rien autre chose qu'une conception de notre esprit. Il n'y a de temps et il ne saurait y avoir de temps qu'en nous et pour nous. Hors de nous il y a seulement des mouvements dont le commencement et la fin coïncident ; le temps objectif n'est pas le temps, mais un symbole du temps.

C'est par la distinction du temps objectif et du temps réel que l'on peut expliquer certaines anomalies souvent signalées. Par exemple, quand nous agissons, nous disons que le temps nous paraît court ; lorsque nous sommes oisifs, nous disons au contraire que le temps nous paraît long ; pourtant, dans nos souvenirs, c'est le contraire qui a lieu : le temps pendant lequel nous avons agi nous paraîtra très long ; le temps que nous avons perdu nous paraîtra très court. En général, le temps qui passe le plus vite est celui qui occupe le plus de place dans nos souvenirs. C'est que, quand nous agissons, nous ne pensons pas au temps, parce que penser au temps c'est réfléchir ; aussi, quand nous constatons que le temps objectif, mesuré par l'horloge, a passé, nous disons qu'il a passé à notre insu. Mais lorsque nous réfléchissons, lorsque nous organisons nos souvenirs, ce même temps nous apparaît comme très long, à cause de l'abondance et de la variété des souvenirs qui le remplissent. Au contraire, si l'on est oisif, on pense au temps objectif, et ce même temps, qui paraît alors si long, ne sera dans le souvenir qu'une abstraction vide.

Quelles que soient les difficultés d'un problème qui, comme tout problème, ne saurait être traité d'abord dans toute sa complexité, il reste vrai que les événements ne peuvent pas s'organiser d'eux-mêmes pour former la durée : tout événement en lui-même est instantané. Ce qui dure, ce qui s'organise, ce qui est comme faisant partie d'un ordre, c'est la pensée de cet événement. Le temps naturel ne peut pas être un ordre de succession entre des faits, mais un ordre de dépendance entre des idées.

Le temps n'est donc pas une forme de l'existence, mais une forme de la pensée. Constitué, d'abord par les idées les plus réfléchies et les plus claires, c'est de là qu'il descend dans les idées confuses : l'ordre ne peut venir que de la Raison. Comme il est impossible que l'inexplicable s'explique et explique

l'explicable, de même il est impossible que le désordonné s'ordonne, et ordonne l'ordonné. Par nos résolutions réfléchies, le temps est tracé d'avance ; il est abstrait avant d'être concret parce que la fin est voulue d'abord, et les moyens ensuite. Par la conception des moyens et par l'anticipation de leur ordre le temps prend un corps. La localisation des souvenirs est ainsi préparée d'avance. Et, puisqu'il n'y a point de vérité sans la permanence et la durée de certains rapports, on peut dire qu'il n'y a point de connaissance sans une anticipation de l'imagination, sans une préparation de cadres ou de schèmes abstraits dans lesquels les images trouveront l'ordre, c'est-à-dire l'être.

## IV

---

### Le Moi.

[Retour à la table des matières](#)

Traiter du moi, c'est traiter de la réalité du temps. Le temps n'est qu'une abstraction hors de l'implication des volontés successives. Le vrai temps, pour moi, c'est moi-même : mon moi résulte justement de cette liaison de tous les moments de ma vie, qui fait qu'à chacun d'eux je m'appuie sur tous ceux qui l'ont précédé. Quand je dis moi, je veux dire que j'existe, c'est-à-dire que je dure, et ma durée n'est possible que par la présence, autrement dit par la puissance, du passé. Par le mot Je ou Moi, j'exprime que ma pensée ne commence point à cet instant même où je pense, mais qu'elle dépend d'autres pensées qui la paralysent, la déforment ou la soutiennent. Ainsi, en traitant du temps, nous avons déjà traité du moi. C'est pourquoi il importe de rappeler d'abord la difficulté principale que présente la question du moi, attendu que cette difficulté pourrait bien n'apparaître pas d'elle-même maintenant.

Notre vie subit, comme tout ce qui nous entoure, la loi du continuel changement. Nos sentiments, nos préférences, nos aversions font place à d'autres ; notre caractère se modifie, nos idées s'enrichissent ou s'éclaircissent. Les efforts de notre volonté concourent, avec le hasard des événements, à faire de chacun de nous de moment en moment un autre homme, et le célèbre « tout s'écoule » d'Héraclite s'applique aussi bien à nous qu'aux choses. Mais pourtant quelque chose subsiste sous ce continuel changement. Quelles que soient les crises qui nous modifient, nous ne cessons pas, du moins dans la plupart des cas, de nous reconnaître nous-mêmes, et le même mot « je » ou « moi » suffit à désigner ce que nous étions et ce que nous sommes devenus. Dans les opinions les plus opposées et dans les actions les plus différentes nous reconnaissons le même homme. Qu'est-ce que ce moi qui, tout en changeant sans cesse, reste ou doit, rester toujours identique à lui-même ?

Dans tout changement, ainsi que dit Aristote, il y a quelque chose qui reste, sans quoi il n'y aurait pas changement, mais anéantissement. Ce qui reste sous le changement, c'est-à-dire, ce qui change, n'est aucune des qualités ou propriétés de ce qui change, mais bien autre chose qui possède ces qualités ou propriétés. Cet autre chose s'appelle la substance. D'où l'on pourrait être conduit à penser que le moi est une substance. Sans discuter point par point la doctrine du moi substantiel, que beaucoup d'hommes honorables essayent aujourd'hui d'étayer de raisons empruntées à la morale vulgaire, il nous suffit de remarquer que l'idée d'une substance qui serait le moi ne résout point, du tout la difficulté qui nous occupe, attendu qu'une substance ne saurait en aucune manière être connue intuitivement ; nous ne connaissons intuitivement que des propriétés ou qualités ; quant à la substance, elle est connue discursivement ou par raisonnement. Socrate de non musicien devient musicien. Qu'est-ce qui devient musicien ? Ce n'est assurément pas non musicien, puisque non musicien et musicien s'excluent. Est-ce quelque autre qualité de Socrate, comme blanc, par exemple ? Non ; car les changements possibles pour le blanc sont tous compris entre ces deux extrêmes : non blanc et blanc pur, et il est clair qu'aucun des degrés compris entre ces extrêmes n'est musicien ; le blanc ne saurait donc ni être, ni devenir musicien. Le même raisonnement s'applique à toutes les qualités ou propriétés de Socrate. Donc ce qui de non musicien devient musicien, ce qui reste sous le changement quand Socrate change, ce n'est rien de ce qui peut être connu comme propriété ou qualité de Socrate ; c'est un résidu auquel le raisonnement seul peut conduire. Or le changement de nos idées, comme tout changement, suppose bien quelque substance. Mais, outre que cette substance est nécessairement la pensée impersonnelle, et non pas du tout le moi, elle ne peut en tout cas être connue, directement et intuitivement par tous les hommes, ni à plus forte raison être reconnue, ainsi qu'ils connaissent et reconnaissent leur moi. Laissons donc aller ce prétendu moi substantiel, dont les plus sagaces parmi les empiristes ont fait depuis longtemps justice, et examinons comment se forme cette représentation, ce système de souvenirs toujours modifié et pour-

tant toujours reconnaissable, auquel nous pensons quand nous disons « je » ou « moi ».

Nous pouvons dire d'abord que l'identité du moi n'a rien qui soit contraire à notre nature et qui, par conséquent, puisse nous surprendre. L'étude de la conservation des souvenirs nous a fait voir qu'il n'y a pas en nous de changement, mais bien plutôt une accumulation d'habitudes dont aucune n'est perdue ; il résulte de là que notre être en un sens change et en un autre sens ne change pas. Il change en ce sens que des souvenirs nouveaux s'ajoutent aux souvenirs anciens ; il ne change pas en ce sens que chacune de nos pensées et chacune de nos actions laisse en nous une trace indestructible. Le moi peut donc bien, étant constitué par l'ensemble de nos souvenirs, devenir perpétuellement autre tout en restant le même, et s'enrichir toujours, sans jamais rien laisser échapper de ce, qu'il fut. Notre nature ne répugne donc pas à l'idée d'un moi qui en même temps change et demeure. Mais ce moi, ainsi constitué par l'ensemble, de nos souvenirs, nous est en grande partie inconnu ; il n'est que la condition latente du moi dont nous avons conscience. Sans doute il est vrai de dire qu'au fond rien n'est perdu pour nous de ce que nous avons connu ou fait ; mais, au regard de notre conscience, la plus grande partie de notre pensée est pour nous comme si elle n'existait pas. L'implication de toutes les idées les unes avec les autres, qui fait que l'une d'elles suppose et enferme toutes les autres, échappe dans la plupart des cas à la conscience et même n'est jamais complètement connue par la réflexion. C'est donc dans la région de la conscience spontanée qu'il faut chercher quelque raison superficielle de la construction d'un moi superficiel, schème abstrait du moi profond et inconnu qui ne nous est révélé qu'en gros et du dehors, par notre organisme.

Que les souvenirs conscients soient toujours organisés en un système, c'est ce qui a été expliqué. Avoir des souvenirs, c'est-à-dire ranger des images dans le temps, ce n'est pas du tout constater entre ces images un ordre de fait ; car, pour retrouver en fait l'ordre du temps, il faudrait revivre réellement, et non pas seulement en imagination, le temps passé, ce qui est impossible. Avoir des souvenirs, c'est se représenter un ordre selon lequel ils dépendent rationnellement les uns des autres, c'est-à-dire un ordre, qui permette de les expliquer les uns par les autres. La vérité d'un souvenir ne nous est et ne peut nous être garantie que par le système cohérent et intelligible qu'il forme avec tous les autres. Un souvenir isolé, sans lien avec les autres, n'est et ne peut être pour nous qu'une fiction. C'est pourquoi on ne peut se souvenir sans penser par là même à un système de souvenirs affirmé comme permanent et immuable, c'est-à-dire à un moi.

On ne saurait trop insister sur cette loi générale de la pensée, à savoir que ce qui est isolé et sans lien avec le reste n'est jamais admis comme réel. Même quand nous percevons, nous appelons fiction, apparence, hallucination, ce que nous ne parvenons pas à comprendre, c'est-à-dire à relier aux autres objets. Il



en est de même pour les souvenirs. Ce n'est pas parce que je viens à imaginer que je fais tel acte ou que j'exerce telle profession que cette image va être prise comme un souvenir. Elle ne le sera que si elle se rattache aux autres souvenirs ; si elle ne s'y rattache pas, je la considérerai comme une invention, et cela même si j'ai réellement fait autrefois cet acte que maintenant j'imagine car je n'ai aucun moyen de revivre réellement le temps passé. Ceux qui croient que la vérité d'un souvenir se constate comme un fait ne savent ni ce que c'est que vérité ni ce que c'est que souvenir. Si la vérité pouvait être constatée comme un fait, tout ce qui apparaît serait vrai, et nous n'aurions aucune raison de parler jamais de rêve, d'hallucination ou d'illusion. En réalité c'est la pensée qui, dans ce qui apparaît, distingue ce qui est un fait et ce qui n'est pas un fait, c'est-à-dire ce qui est vrai et ce qui est faux, d'après des principes. Et cela est encore bien plus visible pour les souvenirs que pour les perceptions, puisque, lorsque l'on se souvient, il ne s'agit pas de savoir si un fait est réel ou non, mais seulement de savoir si une image est ou n'est pas la reproduction de ce qui, réel ou non, car on peut avoir le souvenir, d'un rêve ou d'une vision, s'est déjà présenté antérieurement ; que, par suite, la vérité d'un souvenir ne peut jamais même avoir l'air d'être constatée, comme il arrive pour les faits présents. Ce qui fait du souvenir un souvenir, ce n'est donc pas le fait de l'avoir, mais l'affirmation qu'il est bien lié aux autres selon l'ordre du temps. De même que toute image qui ne rentre pas dans l'unité du monde est jugée non réelle, de même tout souvenir qui ne rentre pas dans le système de nos souvenirs est jugé fiction.

Ainsi, ou bien nos souvenirs sont organisés en un tout cohérent, ou bien ils ne sont pas des souvenirs. S'ils ne sont pas liés à tous les autres, ils nous sont suspects, ils ne nous paraissent point avoir de vérité. Si donc je veux concevoir une vérité des souvenirs, c'est-à-dire distinguer du vrai et du faux dans les images que le cours de ma pensée évoque, je suis obligé de me représenter mes souvenirs comme formant un tout dont les parties se tiennent si étroitement que l'une d'elles peut nous conduire, par des voies intelligibles, à toutes les autres. Donc à chaque instant ce système d'actions, toujours le même, est évoqué ; les souvenirs que j'y ajoute ne le changent point, mais au contraire me sont l'occasion de le construire une fois de plus. Un souvenir vrai étant un souvenir mien, ce système de souvenirs hors duquel il n'y a que vagues réminiscences et absurdes fictions est bien ce que j'appelle « Je » ou « Moi ».

Que d'ailleurs l'unité du moi soit une unité intelligible, et non une unité de fait, c'est ce qui est évident. L'unité, en quelque ordre d'idées ou d'images que ce soit, ne peut jamais être constatée comme un fait, car nous ne constaterons jamais à chaque moment qu'un élément de cette unité, à l'exclusion des autres. De plus, comment pourrait-on bien constater comme un fait l'identité et l'immutabilité du moi ? On ne pourrait le faire qu'en comparant deux idées du moi successives. Or, justement, si le moi a changé, la première de ces deux

idées n'existe plus comme idée vraie du moi. L'identité du moi ne peut donc pas être constatée ; elle ne peut être qu'affirmée.

Le moi étant conçu comme un système de souvenirs, on peut se demander pourquoi chaque homme ne conçoit, en général, qu'un seul moi, n'organise ses souvenirs qu'en un seul système et non en plusieurs. Par exemple un négociant pourrait former avec ses souvenirs plusieurs systèmes bien distincts. D'abord le système des souvenirs qui se rapportent à son commerce : apprentissage, débuts, entreprises diverses, inquiétudes, succès, revers, et qui pourraient constituer un premier moi : le négociant. Un second système pourrait être constitué par les souvenirs se rapportant à la vie familiale : relations de parenté, mariage, naissance des enfants, chagrins domestiques, etc., souvenirs qui pourraient former un second moi : le père de famille. Enfin si le négociant est officier de réserve, il pourra composer un groupe de tous ceux de ses souvenirs qui se rattachent à la vie militaire : caserne, grades, punitions, périodes d'instruction, congé, libération. Rien n'empêche donc que le négociant ait trois moi, et même davantage. D'où vient que, du moins dans l'état normal, le négociant n'aura qu'un moi ?

D'abord est-il sûr que le négociant n'aura qu'un moi ? Comment le savoir ? S'il a vraiment plusieurs moi distincts, il l'ignorera toujours, puisque le propre d'un moi c'est d'être affirmé comme unique, et que, tant que le négociant sera l'un d'eux, il considérera nécessairement les autres comme fictifs. Rien n'empêche de penser que chacun de nous vit ainsi un nombre illimité, d'existences individuelles, dont chacune, par nature, est affirmée comme unique. Nos rêves et nos inventions seraient alors des souvenirs tronqués et sans signification, autrement dit sans vérité, pour notre moi actuel, parce qu'ils appartiennent à d'autres existences individuelles vécues par notre pensée non point antérieurement, mais parallèlement à notre existence. Et, puisque nous sommes conduits nécessairement à affirmer que toutes les pensées sont identiques, c'est-à-dire ne sont qu'une au fond, sans quoi il n'y aurait ni principes certains ni vérités démontrables, rien n'empêche que tous les individus pensants soient considérés comme des modes de la Pensée, unique et indivisible par nature. Puisqu'une pensée peut suffire à plusieurs moi, une seule pensée peut suffire à tous.

Ce qu'il faut dire, c'est simplement que le moi du négociant pourrait, sa vie restant la même, être moins riche et moins varié qu'il n'est, c'est-à-dire que beaucoup d'images qui en font partie pourraient être exclues par lui de ses souvenirs et être considérées comme des rêves ou des fictions. Seulement, la raison qui nous fait concevoir un moi nous conduit à comprendre dans ce moi, autant que nous le pouvons, les images que le cours de notre pensée fait surgir devant nous. La pensée aime mieux l'unité que la multiplicité ; car elle cherche le vrai ou l'être, et l'être est un. C'est pourquoi tout individu pensant tendra autant que possible à organiser toutes ses images en un système de

souvenirs ; et, dans la plupart des cas, une telle organisation est facile. Les trois personnages que nous avons distingués dans notre négociant ne sont pas réellement séparés ; presque toujours ils agissent ensemble, et les actions de l'un se rattachent aux actions de l'autre. Par exemple le mariage, souvenir qui appartient au père de famille, aura eu pour motif non seulement un sentiment affectueux, qui se rattache au même groupe de souvenirs, mais aussi l'idée d'une grosse dot, idée qui est étroitement liée aux désirs, aux projets, aux actes du négociant. L'existence du soldat n'est pas non plus indépendante des deux autres ; au contraire à chaque instant des raisons tirées des obligations militaires se trouvent mêlées aux décisions du négociant et du père de famille. Aussi les trois groupes de souvenirs sont-ils aisément réunis en un seul. S'il arrivait qu'une action du soldat, par exemple une tentative d'assassinat, ne pût se rattacher d'aucune manière au groupe déjà formé, le négociant n'en serait point surpris, attendu que l'image d'une telle action lui apparaîtrait alors, et justement pour cela, comme une fiction extravagante, et non point comme un souvenir.

On voit, d'après ce qui précède, que l'idée du moi exige toujours, pour être construite, un certain effort de réflexion. Aussi remplaçons-nous presque toujours l'idée naturelle du moi par une représentation qui n'en est que le signe et le symbole. Il se passe dans ce cas pour le moi ce que nous avons déjà constaté au sujet du temps : le temps subjectif, qui demande, pour être construit, un effort de réflexion, est remplacé, pour la plupart des hommes, par un temps objectif, matérialisé, chose parmi les choses ; nous attribuons une durée aux choses, et nous apprécions notre propre durée de la même manière que nous apprécions celle des choses. Il en est de même pour le moi : lorsque nous en sommes venus à concevoir qu'il existe d'autres moi que notre moi, nous identifions notre moi à ceux que nous connaissons, et nous prenons l'habitude de nous représenter nous-mêmes à nous-mêmes, comme nous nous représentons nos semblables.

Or, qu'y a-t-il dans l'idée que nous avons d'un de nos semblables ? Il y a un corps animé, d'une certaine grandeur, d'une forme déterminée et caractéristique, ayant une certaine attitude ; un visage possédant des traits distinctifs ; de certains vêtements ; un certain chapeau ; de plus, certaines actions familières, dans des lieux déterminés ; un nom propre ; un certain son de voix ; des locutions habituelles. En un mot ce que je connais d'une personne différente de moi, c'est une certaine chose, que je reconnais à certains signes, que je nomme, et qui est son corps. Les autres personnes nous connaissent de la même manière que nous les connaissons : elles savent nous reconnaître, nous nommer, nous décrire. Comme nous apprenons par différents moyens, et principalement par les miroirs, à nous représenter plus ou moins exactement la forme corporelle que les autres appellent nous, et sous laquelle ils nous reconnaissent, bien plus qui est tout ce qu'ils connaissent de nous, cette forme devient, pour nous comme pour les autres, le signe de notre moi. Quand nous

pensons à nous, il arrive souvent qu'au lieu de nous représenter la série intelligible de nos actes volontaires, nous imaginons simplement le visage que nous croyons avoir, les vêtements que nous portons, une attitude qui nous est habituelle, le tout dans le lieu ou les lieux que nous fréquentons, faisant certains mouvements et prononçant certaines paroles. Le plus souvent cette image que nous nous formons de nous-mêmes n'est pas d'accord avec l'image que les autres se forment de nous ; presque toujours nous embellissons notre propre portrait et nous le retouchons d'après nos préférences ; mais, en tout cas, ce qu'il faut remarquer, c'est que nous nous représentons nos propres actions comme nous pourrions nous représenter celles d'un étranger.

De cette représentation artificielle du moi résulte une reconnaissance beaucoup plus facile que celle qui suppose l'analyse de nos souvenirs. Chacun de nos souvenirs contient alors notre propre image, et cela suffit pour nous permettre de reconnaître ces souvenirs comme nôtres. Se rappeler qu'on a habité une certaine maison, c'est se voir soi-même dans cette maison, sortant ou entrant, assis ou couché, etc. En somme nous nous représentons la suite de nos souvenirs, comme nous ferions la biographie d'un personnage quelconque. Seulement ce personnage porte le nom par lequel on nous désigne, le nom auquel nous répondons. Cela nous dispense de chercher par quel lien intelligible chacun de ces souvenirs se rattache à notre présent, et comment il y est impliqué. La continuité réelle de notre vie est remplacée par la permanence d'un nom, d'un visage, d'une forme, permanence que le témoignage de nos semblables, qui nous reconnaissent et nous nomment, nous garantit à chaque instant. Cette conception tout extérieure de nous-même nous est particulièrement nécessaire lorsque nous voulons reconstituer nos souvenirs les plus anciens. En effet, comme nous n'avions pas alors de volonté réfléchie, ces premiers souvenirs ne sauraient être, par rapport au moi réel, que des réminiscences, au sens propre du mot. Seulement, d'après le témoignage de ceux qui nous ont connu enfant, nous pouvons en faire des souvenirs artificiels, dont chacun est habité par une image plus ou moins précise qui porte notre nom.

Beaucoup de personnes, en particulier celles qui font peu d'usage, de leur volonté, n'ont de leur moi véritable, c'est-à-dire de l'organisation systématique de leurs souvenirs, qu'une idée très vague, et se conçoivent elles-mêmes, comme une chose, de la même manière qu'elles conçoivent les autres personnes, ainsi qu'il vient d'être expliqué. Mais, de ce que cette conception inférieure du moi remplace souvent la conception rationnelle du moi, il ne faut pas conclure que cette conception inférieure ne suffise à elle-même. Nous arrivons bien à nous représenter notre moi au moyen d'une image unique et déterminée, mais il faut pour cela que nous soyons d'abord capables de comprendre ce que c'est qu'un moi, en d'autres termes, que nous ayons quelque idée de la durée, de la continuité et de l'unité de notre existence. Or c'est ce qui ne saurait résulter de la nature des images qui se présentent à

nous. Ces images peuvent bien contenir, comme élément commun, l'image de notre corps ; mais la présence de notre image dans un groupe d'images ne suffira jamais à nous faire concevoir ces images comme représentant quelque chose de passé, c'est-à-dire quelque chose qui a été réel. Il n'y aura point de différence entre une telle image et les images tout à fait irréelles que nous construisons souvent, et où nous voyons notre corps se mouvoir. L'idée de passé, justement parce que le passé n'est pas, ne peut être qu'une idée, et non un fait ou un ensemble de faits ; elle suppose donc l'affirmation d'un ordre rationnel et nécessaire entre certaines images. Or nous ne pouvons concevoir à aucun degré notre moi si nous ne concevons pas un passé. Une existence qui ne se rattache à rien dans le passé, et qui n'est que dans le présent, n'est pas une existence : l'être est inséparable de la durée.

On voit d'après cela quelle est l'erreur des empiristes, lorsqu'ils prétendent expliquer le moi par le rapprochement fortuit et mécanique des images. Ils décrivent fort élégamment le moi, mais ils ne l'expliquent pas ; ils voient bien que le moi est un système d'images, et non une idée pure ; mais ils ne peuvent dire pourquoi ce système d'images est construit. Et non seulement ils n'expliquent pas l'identité du moi telle qu'elle existe chez la plupart des hommes, mais encore, et cela est particulièrement digne d'être remarqué, ils n'expliquent pas du tout ce qu'ils prétendent le mieux expliquer, c'est à savoir ces maladies et ces dédoublements du moi, qui sans doute sont inconciliables avec l'hypothèse d'un moi substantiel, mais qui ne le sont pas moins avec les théories sensualistes.

En effet, si le moi n'est qu'une collection d'images reliées seulement par le hasard, n'importe quelle image, pourvu qu'elle soit reliée mécaniquement aux autres, pourra faire partie du moi. Par conséquent, si l'on suppose que l'existence d'un homme soit changée à un certain moment sans que pourtant ses souvenirs cessent d'être évoqués, les souvenirs de cette vie nouvelle qui commence devront, d'après les empiristes, « se souder » aux images précédentes, même contre toute vraisemblance, même en dépit de la raison : il y aura une absurdité dans le moi, mais il n'y aura pas deux moi. Si au contraire le moi est une unité rationnelle, l'absurde doit en être exclu ; par suite, si aucun lien rationnel ne peut être établi entre certains souvenirs et certains autres, la pensée sera bien forcée de construire deux systèmes au lieu d'un. Le dédoublement du moi résulte, comme on le voit, d'un besoin que nous avons de la vérité, c'est-à-dire de la cohérence, de l'unité ; notre moi n'est vrai pour nous que dans la mesure où il est un. Un moi que l'on serait obligé de diviser en plusieurs groupes ne serait plus un moi, mais plusieurs moi, et la pensée de l'un d'eux n'impliquerait pas, mais au contraire exclurait la pensée de l'autre comme vrai. Ainsi, non seulement un même être pensant pourra avoir plusieurs moi, mais encore il n'en aura jamais consciemment qu'un à la fois, les autres se réduisant pour celui-là à des biographies fantaisistes semblables à celles que les romanciers savent imaginer.

Il nous est aisé aussi de prévoir dans quels cas principaux l'altération ou le dédoublement du moi pourront se produire. D'abord il est clair que cette idée extérieure et, comme matérielle du moi, dont nous avons parlé, est quelque chose de fragile. Si tous ceux qui nous connaissent s'entendaient de façon à nous prendre pour un autre ; si, par quelque machination, les miroirs nous renvoyaient les traits de cet autre, nous risquerions fort de changer de personnalité, si nous n'avions pas une notion très nette de notre moi véritable, c'est-à-dire de l'unité systématique de notre vie. C'est pourquoi il est presque toujours très facile de changer par suggestion le moi d'un sujet, pendant qu'il dort.

Mais, de plus, cette unité elle-même peut être rompue pour bien des raisons. Il arrive quelquefois que nous faisons involontairement et comme automatiquement des actions qui nous paraissent tout à fait contraires à ce que nous croyons être notre caractère, c'est-à-dire à nos volontés habituelles, de telles actions rompent l'unité de nos souvenirs : nous ne nous reconnaissons plus en elles ; il nous semble que ce soit un étranger qui les ait faites. Si de telles actions se répètent souvent, et si, sans s'accorder avec les autres, elles s'accordent entre elles, il est naturel qu'elles soient réunies en un système distinct et cohérent, c'est-à-dire en un moi.

Toute maladie grave, en modifiant les désirs, les sentiments, les projets, altère nécessairement la personnalité ; le malade dit souvent qu'il ne se reconnaît plus. Un système d'actions nouvelles se constitue, qui n'ont avec les actions antérieures qu'un rapport souvent difficile à saisir : le malade aime ce qu'il n'aimait pas, n'aime plus ce qu'il aimait, renonce à ses projets les plus chers, et en forme d'autres. Il lui faut par suite un effort d'attention pour relier cette vie nouvelle à la précédente. Ce dédoublement du moi, cette naissance d'un moi nouveau, est principalement accusée dans les maladies générales du système nerveux, parce qu'alors un trouble profond est apporté dans toutes nos manières de sentir ou de réagir, d'où dépendent nos opinions sur les choses et sur nous-mêmes. Nous ne sentons plus notre corps comme nous le sentions autrefois ; notre caractère est, par suite, changé ; c'est une vie nouvelle qui commence, et il arrive souvent que le malade ne peut la relier à l'ancienne. En présence de cette absurdité il déclare qu'il est mort, ou qu'il est autre. Ce cas extrême n'est que l'exagération des inquiétudes passagères que produit tout changement profond dans notre manière de vivre. Tantôt le malade arrive à rattacher l'un à l'autre les fragments de sa vie brusquement coupée en deux ; tantôt cette synthèse ne peut être faite, soit parce que le malade manque d'intelligence, soit parce que la modification de son être est trop subite et trop profonde. Le trouble nerveux n'est, on le voit, qu'un des facteurs des maladies de la personnalité, et, à parler exactement, que leur occasion. La véritable cause de ces maladies, c'est l'impossibilité où nous sommes de nous

comprendre nous-même comme un ; c'est une intelligence insuffisante de nous-même.

Le sommeil est toujours une interruption dans notre vie personnelle. Sans doute en rêve je suis toujours moi ; mais cela vient de ce que je ne puis considérer comme un rêve mien que le rêve dans lequel je suis moi ; tout autre rêve sera considéré par moi comme une fiction que je construis actuellement, puisqu'il ne saurait, par définition, être reconnu par moi comme un souvenir. Le sommeil est proprement caractérisé par une interruption temporaire dans la suite de nos souvenirs, c'est-à-dire par la suppression du moi ; il n'est pas autre chose que cela ; car, cette condition étant réalisée, nous pouvons marcher, agir, parler, pleurer, etc., tout en dormant ; le sommeil n'est pour nous qu'une durée, mesurée objectivement, pendant laquelle les souvenirs nous manquent. Aussi l'être qui se réveille ne retrouve-t-il pas son moi tout fait ; il doit se ressaisir, faire une revue rapide de ses idées et de ses souvenirs les plus importants, afin que la vie qu'il va vivre soit rattachée à celle qu'il a vécue avant son sommeil. C'est même dans cet acte, par lequel nous retrouvons et nous recréons notre personnalité, que consiste proprement le réveil : se réveiller c'est se reconnaître. Un homme qui, donnant tous les signes du réveil, se mettrait à prononcer des paroles et à faire des actions qui n'auraient aucun rapport avec ses habitudes, son métier, ses projets de la veille, ne serait pas à proprement parler réveillé, il serait somnambule. Il n'y a pas de différence entre un homme qui fait des rêves incohérents, absurdes, ou simplement sans rapport avec sa vie passée, et un homme qui les vit : tous deux dorment. Être réveillé, c'est vivre selon la raison ; c'est rester d'accord avec soi-même ; c'est suivre, méthodiquement ses résolutions et ses projets ; c'est, en un mot, avoir réellement conscience de soi. On voit par là qu'il y a beaucoup de gens qui passent leur vie à dormir tout éveillés. Inversement il peut arriver qu'un homme soit bien éveillé quoiqu'il présente toutes les apparences du sommeil. Un mathématicien qui résout en rêve un problème difficile, c'est-à-dire qui, en présentant toutes les apparences du sommeil, développe sa vie normale conformément à la raison, est éveillé par définition, car il serait absurde, qu'une pensée vraie fût un rêve.

Supposons qu'un homme ait, dans ses sommeils successifs, des rêves parfaitement cohérents, qui se rattachent très bien les uns aux autres, mais qui n'ont aucun rapport avec ce qu'il fait ou perçoit dans l'état de veille ; ces rêves sont conservés au même titre que ses perceptions ; ils sont, comme les perceptions elles-mêmes, évoqués ensuite dans un ordre quelconque. Appelons A l'état de veille et B l'état de rêve ;  $a, a', a''$  les perceptions ;  $b, b', b''$  les images des rêves. À un certain moment sont suscitées les images  $ab, a'b', a''b''$ , dans un ordre quelconque. Si le sujet est à ce moment dans l'état A, qui est l'état de veille, les images  $a, a', a''$ , qui se rattachent à l'ensemble des souvenirs de l'état A, et qui justifient les opinions, les actions et les projets de l'état A, sont rattachées à cet état comme souvenirs et

localisées. Quant aux images  $b, b', b''$  qui les accompagnent, comme elles n'ont aucun rapport avec l'état A, elles seront considérées comme des imaginations absurdes, ou tout au plus comme de vagues réminiscences. Si au contraire, au moment où sont évoquées ces mêmes images  $ab, a'b', a''b''$ , le sujet est dans l'état B, ce seront  $b, b', b''$ , qui seront considérées comme des souvenirs, et les images  $a, a', a''$  ne seront plus que des fictions sans consistance. Il existera donc, pour la pensée de cet individu, deux systèmes de souvenirs ; l'un A ( $a, a', a''$ ), l'autre B ( $b, b', b''$ ) ; il ne construira jamais les deux en même temps comme réels ; tant qu'il jugera qu'il vit l'un, il croira nécessairement qu'il invente l'autre : il aura deux moi, et il croira toujours qu'il n'en a qu'un. Si l'on suppose de plus que les rêves de cet homme se compliquent de somnambulisme, il vivra deux vies, dont chacune exclura l'autre comme vraie ; et il n'était pas besoin des observations des médecins pour nous amener à cette conclusion. L'important n'est pas, en effet, de savoir si de tels phénomènes ont bien réellement été constatés, mais de comprendre comment ils sont possibles. Le fait peut étonner ; il n'instruit point.

On voit d'après ce qui précède que toute altération de la personnalité résulte d'un jugement par lequel nous affirmons ne pouvoir attribuer à un même être des idées et des actes qui sont pourtant matériellement reliés les uns aux autres par la continuité de notre vie organique. Le corps peut être la cause de l'oubli de tout, s'il vient à être détruit ; mais il assure la présence de tout tant qu'il vit. Si nous savions lire dans notre corps, nous ne pourrions jamais manquer d'y apercevoir une existence unique et indivisible, puisque nous n'avons pu faire chacune de nos actions qu'avec toutes les autres. Pendant que nous cherchons, sans y parvenir toujours, à faire tenir notre passé dans notre présent, la vie du corps témoigne que tout le passé est présent dans le moindre de nos actes et qu'ainsi nous restons nous-même malgré l'apparence. Le corps, loin de pouvoir séparer notre existence en tronçons, au contraire la rattache à elle-même ; il nous avertit que le présent, quelque étrange et surprenant qu'il puisse paraître, ne peut être autre chose que la composition des événements actuels avec le passé tout entier à travers lequel nous les percevons et nous les modifions. Seulement il ne nous suffit pas que cette liaison entre notre ancienne existence et la nouvelle existe en fait. Non seulement nous n'affirmons comme nôtre que ce que nous pouvons accorder avec l'idée que nous avons de nous, mais encore nous nions toute autre partie de nous-même lorsqu'on veut nous la faire apercevoir, jusqu'à inventer un autre moi que nous fûmes, et qui est mort.

L'altération ou le dédoublement du moi ne peuvent donc pas être des faits ; il n'est pas possible que le corps se détache de lui-même ; au sens physiologique du mot, l'oubli n'existe pas. À supposer même qu'il existât, il serait l'occasion d'un moi entièrement nouveau. Toute altération du moi suppose justement l'union de la mémoire organique et de l'oubli mental, de l'oubli volontaire : nous nous refusons à nous reconnaître ; nous rejetons de



nous une partie de nous. Cette erreur, comme toute erreur, a deux causes ; elle résulte de la complexité de l'objet ; mais elle résulte aussi de la pauvreté de nos conceptions, et c'est sous ce dernier aspect qu'il nous faut la considérer si nous voulons nous en guérir ou nous en préserver. Nous faisons presque tous notre moi à bon compte, dans l'abstrait ; nous nous composons une âme, abandonnant à elle-même la vie organique tant qu'elle ne nous sollicite pas impérieusement ; et cet oubli du corps est même souvent pris pour la vertu. Le corps a pourtant des droits et une puissance hors de sa sensibilité ; il représente notre passé, nos traditions, nos ancêtres et notre race ; il résume les pensées d'autrefois, et c'est sur lui qu'il faut construire, si nous ne voulons pas construire une tour dans les airs. Un grand nombre d'hommes semblent exister hors d'eux-mêmes, et, à parler exactement, penser hors de leur vie ; les objets qu'ils rencontrent ne sont confrontés qu'à quelques intérêts, à quelques ambitions, à quelques opinions. La vie du corps reste implicite et cachée jusqu'au jour où elle se manifeste par des mouvements violents et confus comme l'enthousiasme, la terreur ou le désespoir. Ce désaccord qui apparaît alors entre ce que nous sommes et ce que nous croyons être, qui tend à faire de nous deux personnes, et qui y parvient quelquefois, existe chez beaucoup d'hommes à leur insu et par leur faute. Ils pouvaient beaucoup pour discipliner et transformer leurs idées implicites ; ils pouvaient tout pour y conformer l'idée qu'ils avaient d'eux-mêmes.

Le remède est dans la pensée. Nos opinions, nos convoitises et nos calculs ne sont pas vraiment des pensées, mais une vaine logomachie. Avant d'être heureux, puissant et riche, il faut être, et nous ne sommes que par la pensée. Tout objet est promesse ou menace, mais avant tout il est idée : il nous permet de prolonger et d'enrichir réellement notre existence en mettant en lui toute notre pensée. Nous ne pensons que lorsque nous nous appliquons à relier toute idée à toutes les autres, l'objet n'étant pour nous qu'une occasion de revenir sur nos idées et de chercher comment elles sont faites. La réalité ne devient vérité que si elle réforme et secoue les erreurs vivantes que nous traînons ; c'est par là, et non par les soins du médecin, que l'enfant est vraiment conduit à l'âge d'homme. C'est pourquoi il faut ne rien laisser en dehors de notre moi de ce qui peut en nous penser et agir, et comprendre qu'il est bien inutile de marcher vite, si l'on se laisse soi-même sur le chemin.

## Conclusion.

[Retour à la table des matières](#)

Cette étude sur la Mémoire, si incomplète qu'elle soit, ne sera pourtant pas inutile, si elle aide le lecteur à comprendre ce que c'est, pour une Philosophie de l'Esprit, que le corps organisé, comment il peut agir sur la pensée, et comment la pensée peut agir sur lui. La Mémoire est liée intimement aux fonctions du corps, mais elle dépend non moins visiblement des principes généraux qui régissent toute pensée et toute recherche. L'analyse des conditions de la Mémoire est donc plus propre que toute autre à nous faire comprendre comment l'Esprit s'unit à la Nature, c'est-à-dire comment un Esprit se représente son imperfection et sa dépendance sous la forme d'un corps vivant.

Le Corps et l'Esprit ne sont pas deux natures distinctes, mais une seule et même nature considérée à des points de vue différents ; il y a donc entre la Physiologie et la Philosophie de l'Esprit, non pas une différence d'objet, mais une différence de méthode. Pour le Physiologiste l'intelligence ne peut pas être autre chose que cette propriété que possède tout corps vivant d'effectuer des mouvements utiles à la conservation de la vie. À ce point de vue la Mémoire est une propriété de la cellule vivante ; le vrai nom de la Mémoire, c'est l'adaptation. Pour le Philosophe au contraire, tout ce qui est est un mode

de la Pensée ; il n'admet pas plus la Matière que le Physiologiste n'admet l'Esprit. Le Psychologue cherche en vain à s'établir dans une région intermédiaire pour y coudre des bribes d'idées à des lobes de cerveau : on ne peut parler en même temps deux langages, ni poser et nier en même temps les mêmes principes. Si la Psychologie veut être quelque chose, qu'elle soit un chapitre de la Physiologie ou une Philosophie de l'Esprit.

Aussi bien est-il nécessaire de rappeler aux études philosophiques le grand nombre des esprits bien doués pour l'analyse qui se laissent inquiéter par l'appareil compliqué des laboratoires. Considérer l'homme comme une machine, la passion comme une névrose et le crime comme un réflexe, cela nous conduit à être indulgents pour les autres, ce qui est bien, mais aussi à nous abandonner nous-même, ce qui est mal. Une seule idée peut nous soutenir dans notre lutte contre nos préjugés, nos passions et nos vices, c'est l'idée que l'Esprit et la Nature ne sont point deux contraires ; que l'habitude peut combattre l'habitude ; que l'homme n'a à lutter que contre ses erreurs passées, et qu'il peut se transformer et se refaire lui-même au delà de toute limite par un effort patient et une continuelle surveillance de soi-même. Le corps n'est qu'une tradition très ancienne dont la pensée porte le poids ; il faut comprendre que ce n'est point là un poids mort, mais un système vivant d'idées que toute pensée nouvelle et tout effort nouveau modifient tout entier. Affermis là-dessus, nous pourrons, pendant que d'autres cherchent à grand bruit de nouveaux moyens de satisfaire nos désirs et de diminuer nos souffrances, nous efforcer à mieux vaincre les uns et à mieux supporter les autres.

Fin du texte.