
LA CONSCIENCE, LE TEMPS, LE MOI

27 juin 1891

Il n'y a pas de terme en philosophie dont le sens soit aussi vague et aussi plus déterminé que celui de conscience. On entend par conscience, d'abord la conscience morale, faculté de distinguer le bien et le mal ou de juger le bien et le mal. On entend aussi par conscience la faculté de percevoir les faits intérieurs de l'âme : ainsi entendue la conscience est ce qu'on appelle conscience psychologique. Mais que faut-il entendre par là ? La conscience est aussi appelée quelquefois sens intime, c'est-à-dire qu'elle est considérée quelquefois comme une espèce de sens qui serait une source interne et distincte de connaissance, et qui s'opposerait aux cinq sens. Kant parle en effet d'une sensibilité intérieure qu'il oppose à la sensibilité extérieure. Par là il faut un mode de perception. Cette perception interne s'oppose à l'autre en ce que la forme dans laquelle elle reçoit les phénomènes qui lui sont propres est le temps, tandis que les phénomènes de la sensibilité externe sont reçus dans la forme de l'espace. Mais par cette perception interne, Kant n'entend pas le sens intime au sens ordinaire du mot, une sorte de sixième sens qui serait, en quelque sorte au même niveau que les autres : il entend le fait que toute pensée, par le fait même qu'elle existe, est présentée à la pensée, c'est-à-dire que la pensée en a connaissance. La sensibilité interne est donc plus profonde que l'autre ; c'est la première considérée en tant que ses propres connaissances l'affectent en entrant dans la forme abstraite du temps.

Mais cette perception intérieure n'est pas la même chose qu'un sens, si par sens on entend la faculté d'éprouver une espèce particulière de sensations. En effet, il n'y a pas dans l'âme une espèce de sensations distinctes qui corresponde à la conscience. Sans doute on peut dire que le plaisir et la douleur sont des sensations qui ne se rapportent pas directement aux objets extérieurs, mais le plaisir et la douleur sont liés constamment à l'activité de l'âme ; ce ne sont pas des sensations qui nous apprennent quelque chose sur un être quel qu'il soit : on ne peut appeler sens la faculté d'éprouver des sensations purement subjectives comme celles de plaisir et de douleur. Par sens, il faut entendre la faculté d'éprouver des sensations qui nous révèlent la nature d'un être. Il y aurait contradiction à ce qu'il y eût d'autres sens que les sens objectifs.

Mais la véritable raison pour laquelle il ne faut pas appeler la conscience un sens intime, c'est qu'avoir conscience de quelque chose, c'est le rapporter à soi, en prendre possession,

le saisir comme une détermination du moi. Mais cet acte ne peut jamais se faire en nous sans nous. Prendre conscience suppose toujours un déploiement d'activité intentionnelle, ou du moins, accompagnée d'intention, de volonté. Au contraire, nos sens extérieurs s'exercent sans que nous en voulions. On subit. Sans doute la vision des objets suppose une activité de l'esprit, mais un acte inconscient ne devient tel que par habitude. Au contraire, avoir conscience de quelque chose, par exemple d'un plaisir ou d'une peine, d'une connaissance, ce n'est pas seulement subir cette conscience, l'objet extérieur de cette conscience, c'est en prendre possession actuellement. Cela revient à dire qu'il n'y a pas à proprement parler de sens intime au sens où on prend ordinairement ce mot, ou du moins que la conscience n'en est pas un. Un sens est un mode de connaissance spontanée ; jamais la conscience ne peut se produire sous cette forme. Partout où il y a pensée consciente, il y a un acte qui dépasse l'habitude. Pour avoir conscience de ses pensées et d'abord pour penser, il faut faire quelque chose de plus que de laisser ses sens s'exercer, que de laisser la matière sensible entrer, comme le dit Kant, dans une pure forme abstraite, celle du temps. Le temps est en effet la forme abstraite de la pensée consciente, mais une forme qui ne peut jamais se soutenir seule. L'habitude permet à la forme de l'étendue de se maintenir développée dans notre esprit sans une action présente de la volonté, mais il ne suffit pas d'avoir l'entendement ouvert pour apercevoir sa propre pensée se développant à travers le temps. Il faut une action par laquelle la série du temps soit développée, réalisée. Autrement dit, la perception de nos pensées qu'on appelle conscientes n'est pas à proprement parler une perception, car elle n'existe jamais sous la forme d'une simple vision qui se soutiendrait elle-même. Pour qu'il y ait acte conscient, il faut qu'il y ait acte présent de l'entendement et même quelque chose de plus ; car il faut non seulement que nous jugions, que nous pensions, mais encore que nous nous détachions de notre propre pensée, que nous nous mettions en dehors d'elle. Cet acte est un acte de raison. La véritable conscience est la conscience du moi, c'est-à-dire la conscience réfléchie : c'est un acte de liberté.

Quant à la conscience au second degré, qui est la pensée même sous la forme de l'entendement, conscience dans laquelle la pensée ne se rattache pas à l'idée d'un moi supérieur dont elle dépend, cette pensée même est quelque chose de plus qu'une pure perception puisque c'est l'acte par lequel nous connaissons la vérité de cette perception.

Mais n'y a-t-il pas une conscience inférieure à celle-là qui nous accompagne toujours, dans tous nos états ? Cette conscience, n'est-ce pas le sens intime dont nous avons parlé ? N'y a-t-il pas en nous un pouvoir d'éprouver la présence de nos pensées, de nos sensations, de nos sentiments ? N'est-ce pas là la véritable conscience ?

Sans doute il faut reconnaître que la pensée est affectée de sentiments, de sensations, d'impressions qui lui sont présentes alors même qu'elle ne les rattache pas expressément à des connaissances déterminées, et surtout qu'elle ne les rattache pas à son moi ; mais la conscience ainsi conçue n'est pas autre chose que la pure sensibilité intellectuelle, cette aptitude ou condition nécessaire de toute pensée de pouvoir être modifiée. Nous avons vu

en effet que toute pensée suppose trois éléments : le pouvoir d'être modifié ou sensibilité, le pouvoir d'agir, c'est-à-dire de tendre vers une fin, le pouvoir de connaître, c'est-à-dire de saisir la vérité de ce qu'elle sent et de la fin qu'elle poursuit ; sans ces trois termes, la pensée n'est pas concevable. Mais ceux qui étendent le sens du mot conscience jusqu'à lui faire embrasser tous nos sentiments confus devraient voir que la conscience ainsi entendue n'est plus la conscience, que ce n'est plus que la pensée même considérée en tant que pour connaître et pour agir, il faut qu'elle soit modifiée et que ces modifications lui soient présentes.

Ainsi il y a trois manières de concevoir la conscience : l'une très large, l'autre stricte, l'autre intermédiaire. On peut entendre par conscience la simple puissance qu'a la pensée d'être modifiée et de ressentir ses modifications, ce qui est d'ailleurs la même chose ; ce serait là le sens intime : mais, à ce compte, rien ne serait en dehors de la conscience, tout être aurait conscience. C'est en ce sens que prennent le mot conscience certains naturalistes psychologues qui entendent par conscience la sensibilité même et qui voient la conscience partout dans la nature. Mais la conscience ne saurait exister là où il n'y a pas pensée, c'est-à-dire connaissance de la vérité des objets perçus. Avoir conscience, c'est savoir (*scire cum*, savoir avec soi). La conscience, en ce sens, c'est donc la pensée même, c'est-à-dire que c'est l'application de la nature nécessaire de l'entendement aux objets de la perception. Telle est la conscience intellectuelle que nous portons constamment avec nous dans notre vie d'êtres pensants. Il ne nous arrive jamais, en effet, de cesser de penser.

Mais la conscience que nous avons n'est pas toujours une conscience directe, une conscience réfléchie. La conscience réfléchie est un acte de raison. Elle suppose que l'être qui pense se sépare de sa pensée et la juge et, en la jugeant, la rattache à lui en même temps qu'il la rapporte à une mesure idéale. C'est en tant que nous nous détachons ainsi de ce que nous pensons actuellement que nous prenons conscience de notre moi, c'est-à-dire d'un être qui existe à part des objets qu'il pense, qui a une existence distincte, qui se considère comme existant en dehors de l'action présente qu'il subit de la part des objets et de celle qu'il exerce sur eux, qui se considère comme étant ce qu'il a été dans le passé et ce qu'il sera dans l'avenir. Notre moi c'est l'être intérieur qui se sépare des choses qu'il perçoit en pensant qu'il est un principe indépendant, qui a son existence à part, qui même ne saurait se développer tout entier dans le temps. Telle est la véritable conscience, conscience du moi ou conscience de soi.

La conscience qui vient des sens, la pure sensibilité intellectuelle appartient à tous les êtres. Au-dessus de cette conscience commune à tous les êtres, se trouve une autre conscience, conscience de l'entendement qui n'existe que dans la pensée. Avoir conscience en ce sens, c'est savoir : savoir sa douleur, savoir son plaisir, connaître l'objet qu'on a sous les yeux, qui vous produit une sensation. Mais on peut avoir conscience de cette manière, sans se détacher de sa pensée, sans se replier sur soi-même ; c'est alors une conscience qui n'en est pas une. Au contraire, quand on se dit : c'est moi qui souffre, veux, connais, c'est-à-dire

quand on se distingue de ce qu'on éprouve, alors on a véritablement conscience. Cette conscience n'existe pas continuellement en nous.

Cette distinction entre les trois sens possibles du mot conscience nous permet de traiter une importante question : peut-il y avoir pensée sans conscience ? On sait que Leibnitz, Maine de Biran et Hartmann se sont prononcés pour l'inconscient, ou mieux ont soutenu l'existence de pensées inconscientes.

Suivant Leibnitz, il y a des pensées inconscientes : ce sont ce qu'il appelle les petites perceptions, ou simplement les perceptions sans aperception. Par exemple, le meunier entend le bruit de son moulin quoiqu'il ne le remarque pas, car si le moulin vient à cesser de tourner, il remarque la cessation de ce bruit. De même lorsque nous entendons le bruit de la mer qui est un bruit énorme et confus : pour que nous entendions ce bruit total, il faut que nous percevions les bruits particuliers de chaque flot ; or nous n'avons pas conscience du bruit de chaque flot ; il y a donc des perceptions inconscientes.

La théorie de Maine de Biran est différente de celle de Leibnitz. Pour celui-ci il n'y a, en quelque sorte, entre les perceptions conscientes et les perceptions inconscientes, différence [que] de degré. Les petites perceptions de Leibnitz sont des perceptions qui pourraient devenir des aperceptions. Ce n'est pas l'inconscient dont Leibnitz affirme l'existence, c'est plutôt la limite actuelle de la conscience. L'inconscient est de même nature que le conscient. Tel n'est pas l'inconscient de Maine de Biran. Pour lui l'inconscient consiste en des impressions qu'il est entièrement impossible de distinguer et de s'expliquer par des objets ou du moins en se rendant compte de la façon dont on est conduit par ces impressions à juger de l'existence des objets. Il admet qu'à chaque instant nous sommes soumis à des influences qui déterminent notre organisme, qui par conséquent sont ressenties par nous et même nous amènent à pressentir certaines choses sans que nous puissions aucunement nous rendre compte de la nature de ces impressions. Maine de Biran prétend qu'il y a des impressions corporelles que nous ressentons sans nous en rendre compte ; l'ensemble de ces impressions constitue pour lui ce qu'il appelle l'atmosphère du moral (personnes dont la physionomie nous affecte vivement). Il y a donc de l'inconscient : ce sont certaines impressions de nature physique dont nous ne pouvons prendre aucune connaissance et qui nous disposent d'une certaine façon.

Quant à Hartmann, il prend le mot conscience au sens précis de conscience de soi, conscience complète ; il pose en principe qu'il n'y a point de degrés dans la conscience ou dans la pensée ; la conscience est ou n'est pas. Il est bien clair que l'inconscient existe au sens où le prend Hartmann. Cela est incontestable. Nous n'avons pas constamment conscience de nous, c'est-à-dire que nous ne réfléchissons pas constamment. Les animaux n'ont pas même la conscience intellectuelle. Nous produisons quant à nous une foule de pensées que nous ne songeons pas à nous rattacher. Toute pensée que nous ne rattachons pas à l'être intérieur qui se développe dans le temps est inconsciente.

Reste l'inconscient au sens de Leibnitz et de Maine de Biran. Au sens de Leibnitz, il ne s'agit pas d'un inconscient absolu, mais d'un inconscient relatif, d'une conscience indirecte, de ce qui, dans la perception distincte, est constitué par la perception indistincte des éléments qui la composent. Cette perception indistincte existe assurément. Autrement dit, l'inconscient de Leibnitz est la conscience indirecte. Cette conscience indirecte est la condition de la conscience directe. Mais du moment où on parle de conscience indirecte, on parle d'une conscience qui peut devenir indirecte à toutes sortes de degrés, à l'infini. Il n'y a pas de limite à la dégradation de la pensée. L'inconscient pour Leibnitz c'est donc la pensée en tant que nous ne la concevons pas et qu'elle s'impose à nous.

Toute autre chose est l'inconscient de Maine de Biran. Il s'agit ici d'actions subies, d'impressions que l'esprit ressentirait et qui ne pourraient pas paraître en lui à l'état de perceptions. L'existence de l'inconscient dans ce sens est plus douteuse que dans les autres puisqu'il s'agit de savoir si quelque chose peut être présent à la pensée sans qu'elle puisse, en aucune manière, la saisir directement et distinctement. On doit l'accorder. En effet, l'œuvre de la science ne consiste-t-elle pas précisément dans la détermination des conditions de notre connaissance, de notre existence même, en tant qu'elles ne sont pas présentes à notre sens intime? La science nous apprend comment fonctionne notre organisme, comment notre corps subit les impressions des choses extérieures, elle nous amène à concevoir un déterminisme extérieur et intérieur de notre vie. Or ce déterminisme doit être une vérité. Il faut admettre que lorsque nous entendons un bruit, un son, les fibres de Corti oscillent, sous l'action des vibrations de l'air avec une rapidité prodigieuse ; il faut admettre qu'il se produit dans le système nerveux des actions infiniment compliquées et rapides sans lesquelles nous ne pouvons concevoir l'existence des phénomènes de la sensation. De tout cela nous avons un certain sentiment et cependant nous ne pouvons jamais arriver à atteindre 5 à part des autres l'une de ces conditions de la sensation finale. L'œuvre de la science consiste donc à déterminer ce qui se passe dans l'organisme dont nous n'avons pas conscience sans cela. La science exige que nous concevions des impressions qui soient comme la condition de ce que nous sentons.

[1°] Ainsi nous sommes amenés à reconnaître l'existence du pur inconscient comme de l'état mental élémentaire dont on ne peut saisir l'existence en elle-même, mais dont l'analyse psychologique et scientifique nous force à reconnaître la réalité.

En somme l'existence de l'inconscient peut être accordée en un sens et niée dans un autre. On ne peut pas concevoir quelque chose qui serait complètement en dehors de toute relation avec quoi que ce soit. Ce pur élément ne serait en rapport avec rien. Tout ce qui existe est nécessairement en rapport avec autre chose, présent dans autre chose et, en définitive, présent à quelque pensée, par conséquent conscient si l'on veut. Mais on peut le dire inconscient cependant en ce sens qu'il n'est pas directement senti par la pensée ; il peut n'être présent dans la première que comme la condition d'une sensation distincte. Tel serait l'inconscient absolu.

[2° - Inconscient relatif] Au-dessus de cet inconscient pur, il faut reconnaître l'existence d'objets de pensée qui ont été composés autrefois par l'habitude, sans l'intervention directe de notre pensée, à un moment de notre vie où nous n'avions aucune pensée. Ces associations formées en nous en dehors de la pensée sont les conditions de notre pensée présente ; leurs objets sont inconscients. Pourquoi telle sensation amène-t-elle en moi telle disposition ? Peut-être est-ce uniquement en vertu d'un pur hasard dont je ne puis me rendre aucun compte. L'inconscient en ce sens, c'est ce qui a sa source dans un état antérieur qui ne saurait revenir dans la conscience puisqu'il n'y a jamais été.

[3°] De plus il y a lieu de distinguer ce qui n'est qu'indirectement conscient. A chaque sensation, quel que soit l'objet pensé, ma pensée n'éclaire qu'un point de ma vie intérieure ; tout le reste n'est que plus ou moins aperçu, en raison même de son rapport avec ma pensée actuelle.

[4 °] Enfin ce qui est directement conscient, ma pensée actuelle.

La conscience, le temps, le Moi

30 juin 1891

En expliquant que la conscience ne consiste pas dans le sens intime mais dans quelque chose de plus, nous avons été amenés à traiter la question de l'existence de l'inconscient et en même temps celle du domaine de la conscience. Nous avons distingué l'inconscient absolu qui nous met, en un sens, en dehors de la pensée. Nous avons distingué ensuite les différentes régions de la conscience qui sont :

1 ° - Région de l'habitude qui est, si l'on peut dire, la région où l'on trouve la nature dans l'esprit. Ces habitudes ne sont pas susceptibles de rentrer dans le champ de la conscience puisqu'elles ne résultent pas de l'exercice conscient de la pensée.

2° - Conscience indirecte.

3° - Conscience directe. Elle a pour objet, avons-nous dit, ce sur quoi porte actuellement notre pensée. Elle est le centre même de la pensée ; par rapport à ce centre tout le reste n'est éclairé que d'une lueur indirecte. Pour un point directement conscient il en est une infinité qui ne le sont qu'indirectement. La conscience directe, c'est en somme la pensée même, l'acte de l'entendement, le jugement, et la conscience indirecte, c'est au contraire l'ensemble des conditions de la 6 pensée qui ont rapport à la représentation. Naturellement ces conditions sont plus ou moins lointaines ; il y a au-delà comme au-dedans de ce champ, des parties qui sont plus ou moins présentes à la pensée. Au-delà même de ce que je me représente indirectement, je tends à me représenter l'ensemble de ce qu'enferme cette représentation. En un sens donc la conscience est un phénomène simple, absolu, on pense ou on ne pense pas, en un autre, si on considère le contenu de la conscience, il est vrai de dire que la conscience peut comporter des degrés infinis.

Dans le sens où elle peut être regardée comme simple, la conscience est la pensée même. C'est pour cela que Kant parle constamment de l'unité de la conscience ; il veut désigner par là l'unité de la pensée de l'entendement. La conscience a pour forme les formes mêmes de l'entendement, c'est-à-dire les catégories qui sont destinées à ramener la multiplicité indéfinie de la perception, de l'intuition à l'unité, sous forme de causalité, de substance, d'action et de réaction des substances. Penser c'est toujours réaliser dans l'objet de sa pensée une unité qui n'y serait pas en dehors de l'action même de la pensée ; autrement dit, c'est toujours mettre quelque chose de soi dans ce que l'on pense, c'est avoir conscience de ce que l'on pense. Tout acte de conscience est un acte par lequel le moi réalise ce qu'il pense. Penser est donc, en un sens, avoir conscience. Mais ce n'est pas toujours avoir conscience de soi. La conscience intellectuelle n'est pas toute la conscience ; il y a au-dessus la

conscience réfléchie. A voir une conscience réfléchie (ce qui n'arrive qu'à certains moments), c'est ce que, par exemple, n'a pas encore fait l'enfant lorsqu'il ne s'est pas représenté à lui-même comme ayant une histoire, un passé, un présent et un avenir. C'est seulement dans le développement en nous de l'idée de notre moi, de ce qui nous constitue comme une personne individuelle distincte des autres personnes que se trouve la condition de la conscience réfléchie, quoique l'idée du moi soit en même temps un effet de la conscience réfléchie : nous ne prenons conscience de nous-mêmes comme personnes qu'à mesure que nous répétons les actes par lesquels nous nous élevons au-dessus de notre propre pensée.

Cette conscience réfléchie ou conscience du moi est donc tout autre chose que la forme abstraite de l'entendement ou l'ensemble des catégories, comme l'a conçue Kant.

Il y a donc trois degrés dans la conscience : l'un qui correspond au moi sensible, l'autre au moi intellectuel et le troisième au moi moral.

Dans le premier il n'y a pas conscience, il y a simplement discernement intérieur plus ou moins confus d'un état.

Dans le deuxième, il y a détermination de la nature de l'objet pensé et, par conséquent, application de la nature du sujet pensant.

Dans le troisième, l'idée de la personne et du sujet intérieur supérieur à la pure intelligence, est présente et fait par sa présence que la conscience est quelque chose de plus que la pensée de l'objet.

C'est de ce dernier degré que nous avons maintenant à chercher les conditions. Pour cela nous devons d'abord déterminer en quoi il se distingue de cette conscience moyenne que nous avons pu appeler conscience intellectuelle, c'est-à-dire de la pensée objective.

Faire acte d'entendement, c'est affirmer l'existence d'objets doués de telles propriétés déterminées se manifestant par tels phénomènes. Faire acte de conscience personnelle, c'est rapporter une pensée que l'on réalise à un moment donné à soi-même ; c'est donc se mettre en dehors de sa pensée, du moins en dehors de cette pensée objective, se considérer comme ayant une existence à part. Si par exemple je suis occupé à une recherche, à une démonstration, il arrivera presque toujours que je serai tout entier comme absorbé dans l'objet de ma pensée, et que je ne m'en distinguerai pas. Mais 7 vient la fatigue ou un obstacle imprévu, alors apparaîtra la conscience ; je me dirai : je fais ceci ; je faisais ceci ; je suis autre chose que ce que je faisais. Je puis en effet sortir de la voie où j'étais engagé et entrer dans une voie différente. L'acte de conscience personnelle ou réfléchie suppose un acte de pensée par lequel ma pensée juge, quel que soit l'objet sur lequel porte son jugement ; mais il suppose encore que cet acte rencontre des difficultés pour s'exercer, qu'en l'exerçant, j'ai le sentiment que deux choses sont en présence dans ma pensée, deux choses que je voudrais unir et qui ne sont pas naturellement ou spontanément portées à s'unir, ou qui sont

telles que leur union suppose certaines conditions qui n'ont aucun rapport avec l'une et l'autre d'entre elles.

Lorsqu'il y a acte de conscience, c'est donc toujours que cette condition extérieure se trouve donnée, à savoir qu'il y a, d'une part, la pensée, et de l'autre, autre chose que la pensée et qui lui fait obstacle. Mais cela même suppose que la pensée n'est pas seulement une intuition, mais une action qui tend quelque part, c'est-à-dire poursuit une fin, et que c'est seulement à certaines conditions qu'elle peut atteindre cette fin. Autrement dit, de même qu'il y a une condition de la conscience personnelle ou réfléchie au-dessous de l'acte d'entendement, qui consiste dans la résistance de la matière à l'acte de la pensée, de même il y a aussi une condition de cette conscience au-dessus de l'acte de la pensée ; il faut, pour qu'il y ait conscience, qu'il y ait rencontre de deux éléments, l'un supérieur, l'autre inférieur à la pensée, qui sont de nature contraire ; il faut qu'il y ait opposition du subi et du voulu. Si les obstacles que ma pensée rencontre dans son exercice se résolvait seuls sans que ma volonté y fût pour quelque chose, c'est-à-dire sans que je puisse me dire : il y a ici des obstacles à vaincre et qui ne peuvent l'être que par certains moyens ; si ma pensée ne portait pas en elle quelque chose de plus que la pensée présente (que ce qu'elle est présentement), c'est-à-dire un pouvoir de se porter en avant et de se déterminer elle-même, la conscience serait impossible. La conscience réfléchie, personnelle, suppose donc d'abord la pensée, puis, au-dessous, des obstacles, et, par conséquent, un pouvoir de résister à ces obstacles, d'opposer à l'inertie de la matière de la pensée une action voulue, c'est-à-dire de lui opposer la conception d'une fin à poursuivre qui a sa réalité, dont la pensée ne doute pas, qui est dès à présent possédée. La conscience réfléchie ne va jamais sans un acte de volonté. La conscience réfléchie c'est la pensée en tant qu'elle s'exerce accompagnée, conditionnée par un acte de volonté. Partout où il y a volonté, il y a conscience ; les éclipses de la volonté comme les éclipses de la sensation sont en même temps les éclipses de la conscience. Cela est visible. Nous perdons conscience de nous-mêmes aux moments où nous sommes le plus indifférents au monde extérieur, par exemple lorsque nous sommes dans un sommeil profond. A mesure que le sommeil devient moins profond, l'idée de la personnalité réapparaît ; même remarque au sujet de la méditation, de la lecture d'un roman, etc. La condition de l'éclipse de la volonté est précisément une diminution de la sensation.

(Réponse à une objection) - Liberté = nature presque résolue en esprit. Dans la liberté parfaite, plus d'obstacles, plus de matière qui résiste à la pensée, à l'esprit. Il ne faut donc pas confondre volonté et liberté. On pourrait presque dire qu'elles sont en raison inverse. Il ne saurait y avoir de volonté en Dieu).

Telles sont les conditions de la conscience complète, personnelle, réfléchie, dans laquelle le moi s'oppose à l'objet de sa pensée. Mais pour que l'acte de conscience soit véritablement complet, il faut que le moi auquel la pensée se rattache dans cet acte soit véritablement conçu comme un être ayant une nature déterminée. Une personne qui n'a pas encore pris connaissance d'elle-même, qui ne se connaît pas ou ne s'est pas connue, ne peut prendre

conscience d'elle-même à un moment donné. Ainsi l'enfant n'a de conscience de lui-même qu'à mesure qu'il apprend à se connaître. La conscience réfléchie a sa condition dans l'idée déterminée du moi et, d'autre part, cette idée a sa condition dans l'exercice antérieur de la conscience réfléchie.

Nous étudierons plus loin les différentes formes par lesquelles passe l'idée du moi : 1° moi purement sensible, 2° intellectuel, 3° moi personnel et moral. Le moi véritable est la synthèse de ces trois moi, qui ne sont qu'abstraction isolés les uns des autres ; c'est le moi formé par la mémoire, la forme du moi abstrait qui s'applique à la matière du moi empirique en tant que tout cela est la [mot illisible] d'une nature supérieure, morale du moi.

Nous sommes quelqu'un dans la mesure même où nous avons réalisé les actes de volonté et surtout de liberté ; une personne est d'autant plus personnelle qu'elle a vécu davantage de la vie morale, qu'elle a fait plus d'usage de la liberté.

Pour le moment, nous avons à expliquer en quoi consiste l'acte par lequel le moi se saisit en se rapportant à lui-même ses pensées présentes. Le moi ne se saisit qu'en se représentant dans le temps. La conscience réfléchie est un acte de raison qui a sa condition dans un acte d'entendement et est liée à une représentation. Nul ne peut prendre conscience de lui-même sans se détacher de sa pensée et en même temps s'y rattacher ; cela est impossible autrement qu'à la condition de se représenter soi-même comme un être qui a son existence dans le temps. Dire je pense, c'est juger qu'une pensée présente qu'on affirme n'est qu'une détermination passagère d'un être qui est le moi, dont la réalité déborde infiniment le présent, jeter un regard sur le passé et vivre déjà l'avenir.

Quelles sont les conditions de cette représentation que le moi fait de lui-même dans le temps ?

Le temps est défini par Kant la forme de la sensibilité intérieure (espace= forme de l'extérieure). Kant considère donc l'acte par lequel nous nous saisissons nous-mêmes dans le temps comme une perception aussi spontanée, aussi immédiate, aussi naturelle que celle par laquelle nous percevons les objets dans l'espace. Cette conception nous paraît contestable. Il n'y a pas d'analogie entre les deux actes. Nous arrivons par l'habitude à nous représenter naturellement les objets dans l'espace ; il n'y a pas besoin pour cela d'un acte exprès de la pensée. Il n'en est pas de même pour le temps ; ce n'est que par un acte propre de la pensée que nous pouvons les projeter derrière nous et devant nous, dans le passé et dans l'avenir. Les objets extérieurs sont bien présents par les sensations qu'ils nous donnent, mais tandis qu'il suffit de regarder le monde pour avoir le sentiment de l'espace, il ne suffit pas que la pensée se laisse flotter pour ainsi dire, pour que j'aie la représentation du temps, il faut qu'elle s'exerce véritablement, qu'elle juge.

De plus, entre l'espace et le temps, il y a une grande différence. L'espace est homogène, le temps ne l'est pas. Nous sommes forcés de concevoir tout espace de la même manière ; le temps est composé, si l'on peut dire, de trois morceaux hétérogènes : le passé, le présent et

l'avenir, ce qui a existé, ce qui existe et ce qui existera, trois parties essentiellement distinctes. Cela même nous fait comprendre que le temps est une forme de la pensée bien supérieure, en un sens, à celle de l'espace ou du moins à la représentation pure et simple de l'espace, que le temps pour être représenté suppose un acte de la pensée. En effet ses trois éléments, reliés en une seule forme, supposent dans la pensée une analyse, une opposition, un jugement, et cela d'autant mieux que le présent seul existe actuellement.

Quelles sont les conditions de cet acte ? L'analyse des conditions de la forme du temps doit coïncider avec celle que nous venons de faire de la conscience.

A quelles conditions pouvons-nous, dans l'état présent, retrouver notre passé ? Il faut qu'il y ait dans notre présent quelque chose d'entièrement rebelle à toute résolution dans la réalité présente. Qu'est-ce que la réalité présente pour nous ? C'est ce sur quoi nous avons prise. Cela étant, comment peut surgir en nous l'idée du passé, c'est-à-dire du temps ? Nous avons dit que l'espace est l'ordre de notre puissance ; inversement, le passé est l'ordre de notre impuissance. Quand je me représente un élément actuel de ma pensée comme se rapportant à mon passé, c'est que je trouve qu'il y a dans cet élément de ma pensée l'occasion d'une représentation qui s'impose à moi absolument et sur laquelle je n'ai plus aucune prise. Le passé ne m'appartient plus ; je n'ai sur l'avenir qu'une prise conditionnelle. Le temps s'oppose donc en gros à l'espace ; c'est ce sur quoi nous n'avons pas de prise, l'ordre de notre impuissance.

La conscience, le temps, le Moi

1" juillet 1891

Quand je projette une représentation sur mon passé, il est certain que cette représentation se distingue de toutes mes représentations actuelles. Celles-ci en effet, je puis les déterminer d'une façon plus ou moins parfaite, je puis en faire varier le cadre, le cortège. Si au contraire je me représente quelque chose de passé, par exemple l'endroit où j'étais assis à telle heure hier, mon attitude, etc., il m'est impossible en ce moment d'agir en aucune manière sur les circonstances de cette représentation ; la représentation qui s'offre à moi comme passée s'offre comme irrévocable. Le temps passé, c'est l'irréparable. La condition de la représentation dans le temps c'est donc dans la pensée que la même représentation peut se trouver réalisée de toutes sortes de manières différentes. L'idée du temps m'apparaît avec l'idée que la vérité d'une chose est quelque chose d'indépendant du système des conditions dans lesquelles cette vérité m'apparaît ; l'idée d'une action accomplie n'est pas une simple idée abstraite ; c'est une idée en tant que, dans le moment où je la conçois, elle s'entoure d'un ensemble de déterminations qui lui sont étrangères, indifférentes. Ce qui fait qu'un état de conscience passé nous apparaît comme tel, ce qui nous apprend qu'il est passé, c'est qu'au moment où nous formons cette idée tendent à s'élever en nous des représentations qui ont accompagné cet état, des tendances, des dispositions qui sont étrangères à cet état tel que nous en concevons actuellement. Si je pense un état de conscience en m'en déterminant l'idée, j'arrive toujours à trouver une limite à ma détermination. Quand donc je me représente tel état de connaissance passé, sa vérité consiste en ce qu'il y a en lui quelque chose qui ne saurait être résolu en idées, quelque chose qui n'est plus, qui est irréparable. Autrement dit, le moyen par lequel j'arrive à me représenter le temps, c'est une conception de la différence qu'il y a entre l'idée et le fait. Mon idée est un ensemble de connaissances universelles, une vérité. Cette vérité n'a aucun rapport nécessaire à tel ou tel état de conscience particulier ; cependant cette idée arrive, se présente, prend rang dans une série de déterminations. La vérité d'un état de conscience ne consiste pas en ce qu'il est pensé à tel moment ou à tel autre.

Lors donc qu'une de mes pensées m'apparaît comme appartenant au passé, elle me détermine à penser le passé parce que dans le présent elle est liée à un état de conscience. Lorsque nous avons déterminé les degrés de l'inconscient, nous avons vu qu'à chaque instant notre pensée se compose de parties conscientes qui sont comme englobées de parties extérieures, étrangères à la pensée même. Quel que soit l'état de mon organisme, on peut concevoir que je puisse avoir n'importe quelles pensées. Car il y a dans toute pensée deux choses : un ensemble de déterminations intérieures et un ensemble de déterminations extérieures auxquelles elle est indifférente, ce qui explique d'ailleurs notre pouvoir de faire

passer nos 10 pensées les uns aux autres. Quand nous considérons qu'une pensée est supérieure à ses déterminations extérieures, nous nous élevons au-dessus du temps, nous concevons la vie de la pensée au-dessus de la vie des faits. Dans ce conflit d'une pensée présente se rapportant au passé se trouve la raison qui explique le temps : le passé est quelque chose qui ne peut plus être restauré, qui est irréductible à sa propre idée.

Mais nous n'avons pas encore ainsi l'explication complète du temps. En effet, pour avoir la représentation complète du temps, il faut considérer le passé comme constituant un ordre déterminé qui rattache chacun de nos états de conscience passés avec notre état actuel. Il faut donc concevoir une vérité du fait qui s'oppose pour nous à la vérité abstraite. Il faut que nous concevions que chacun de nos états de conscience a été déterminé à occuper telle place par le fait que l'ensemble des déterminations extérieures à notre pensée qu'il a dû subir pour être possible a une vérité en soi. Il faut que le fait ait une vérité réelle, indépendante du temps. Pour qu'il y ait un ordre du temps, il faut que nous concevions une vérité de ce cadre <sensible ?> qui entoure chaque fait. Quand nous concevons que nous avons vécu un certain nombre de jours, nous concevons que notre vie mentale a consisté dans l'ensemble des vérités universelles et dans l'ordre des déterminations que nous avons subies en dehors de notre volonté. Le temps est déterminé par la rencontre en nous de la pensée avec une nécessité qui lui est irréductible mais que nous concevons néanmoins comme parfaitement déterminée.

Mais ces déterminations extrinsèques de notre pensée sont l'expression en elle de l'état du monde. Il faut que nous nous représentions comme l'objet d'une pensée universelle le cadre des déterminations extrinsèques que subit notre pensée. Ces déterminations extrinsèques nous apparaissent comme résultant nécessairement des déterminations précédentes. La détermination du temps suppose qu'il y a en dehors de nous une raison qui explique le fait que telle pensée se réalise en nous à tel moment et qu'une autre se réalisera l'instant d'après.

Par la même raison que nous projetons nos pensées dans le passé, parce que nous trouvons en nous des dispositions, nous concevons en même temps l'avenir. L'avenir, c'est ce qui, dans notre pensée, nous apparaît comme susceptible d'être réalisé sous certaines conditions actuellement données tout au moins dans l'état présent du monde ; c'est ce dont nous croyons que les conditions sont données, de même que le passé est ce dont nous croyons que les effets se font sentir actuellement. Ce qui est résulte du passé et de l'avenir. Dans l'état présent du monde, indépendamment ... résulte tout le passé et tout l'avenir. Le réel, c'est ce que nous concevons comme actuellement donné et qui explique tout ce qui a été et qui sera : c'est la synthèse du fait. Chaque état actuel du monde explique une foule de rapports entre les êtres qui le constituent. L'avenir est dans le même rapport avec le présent que le présent avec le passé. Si nous savons qu'il y a l'avenir, c'est que nous concevons qu'il y a en nous une pensée avec laquelle tout ce que nous concevons est inadéquat. L'Être absolu qu'il y a en nous, nous pouvons le concevoir dans toutes sortes de rapports sans jamais l'épuiser. Le temps est donné dans le rapport de la conscience avec la pensée

individuelle. Ce n'est que parce que notre pensée est en dehors du temps, dans l'éternité, que nous pouvons savoir que quelque chose de nous passe et que le réel ne saurait être projeté entièrement dans le fait.

Ainsi nous ne pouvons concevoir le temps sans considérer la réalité comme une donnée objective ; cette détermination de la réalité objective, c'est l'espace. Par suite la représentation de l'étendue est la condition de la représentation du temps. Ceci est plus apparent si nous nous représentons à quelles conditions nous nous orientons dans le passé. Ainsi pour déterminer complètement le temps sommes-nous obligés d'y concevoir des divisions marquées par des mouvements périodiques. Nous ne pouvons mesurer le temps qu'en supposant le retour régulier des mêmes simultanés de phénomènes ; nous sommes obligés de concevoir une constance dans la nature.

Il faut distinguer le temps de la durée. Le temps n'est qu'une abstraction ; la durée en est la réalité ; une chose dure en tant que par son existence elle se met en relation dans le temps avec d'autres choses. Au-dessus du temps et de la durée se trouve l'éternité qui est la vérité absolue, indépendante du temps.

Remarquons le rôle que joue le temps dans la formation de nos idées abstraites. Nous ne penserions pas le nombre si nous ne pensions pas le temps. Le nombre est un ensemble d'unités ; c'est à condition de développer les objets dans ma pensée que je puis les concevoir dans l'espace. Grâce au temps la représentation se développe, s'analyse, se décompose en idées, et, par cela même, le nombre est engendré. Le temps est mesuré par l'espace, mais inversement l'espace est mesuré par le temps. Le rapport du temps à l'espace c'est le rapport du subjectif à l'objectif, mais c'est aussi le rapport de l'abstrait au concret, de l'intelligible au visible.

Cette analyse nous amène à la question du moi. Le moi peut être pris en plusieurs sens. Dans chacun de nous il y a un élément qui nous appartient en propre, qui nous distingue des autres ; c'est notre nature sensible, notre moi sensible, ma manière propre dont nous ressentons les choses et éprouvons nos propres idées. Il y a aussi un élément par lequel il communique avec les autres : c'est la nature universelle de la pensée. Par là chacun de nous n'est pas un individu mais une nature universelle. Le moi intelligible ne serait pas un moi si la pensée qui s'y manifeste n'était liée à ma manière de sentir ; c'est le moi sensible qui fait l'individualité du moi intelligible. Mais c'est encore et surtout par l'action de la volonté que notre moi se particularise : nous sommes un Moi parce que nous pouvons réfléchir, nous élever au-dessus de notre nature ; chaque acte de réflexion est un acte de liberté. Tout homme qui réfléchit se rend capable de comprendre qu'une action détermine sa pensée, agit sur sa pensée. Le véritable moi est donc la synthèse de ces trois éléments : le moi sensible, le moi intellectuel et le moi moral - la personne qui s'est faite nature. Nous pouvons considérer notre moi sous un aspect concret : nous sommes une nature qui se développe dans le temps, susceptible d'être caractérisée ; en tant qu'elle se développe dans le temps,

cette nature constitue le moi empirique que nous connaissons par la mémoire. Mais nous sommes quelque chose de plus que ce que nous avons été : la pensée qui nous connaît nous-mêmes, qui connaît dans notre moi empirique le système des sensations par lequel il existe ; c'est le moi intellectuel. Mais au-dessus de la pensée déterministe s'élève l'esprit. Comprendre que nous ne sommes pas seulement une nature, les manifestations d'un mécanisme aveugle, mais liberté, c'est vivre de la vie véritable de l'esprit, c'est comprendre sa véritable nature.