Séance du l^er^ décembre 1956

LA MÉMOIRE

M. A. J. AYER, M. A., F. B. A., professeur à University College London, avait proposé aux membres de la Société les arguments suivants :

1. La mémoire habituelle et la mémoire des événements.

Analogies prétendues entre la mémoire et la perception. Des philosophes ont voulu faire jouer aux images le rôle qu'ils assignent dans la perception aux données des sens. L'image serait le contenu présent de l'expérience de la mémoire et il y aurait un problème de la relation de ce contenu avec l'événement passé. Mais dans beaucoup de cas – dans tous les cas de la mémoire dite habituelle – l'événement passé n'entre pas en jeu. Se souvenir d'un poème, c'est savoir le répéter : se rappeler comment on conduit une voiture, c'est savoir la conduire. On passe un examen avec l'aide de la mémoire, mais sans avoir besoin de se souvenir d'aucun événement antérieur.

2. Les images de la mémoire sont disponibles.

La mémoire habituelle ne nous donne pas une connaissance du passé. Ce n'est pas parce qu'on les rappelle qu'on a raison de croire que les faits sont ainsi, mais parce qu'ils sont ainsi qu'on a le droit de dire qu'on les rappelle. Mais une analyse plus poussée ne montre-t-elle pas qu'en dernier lieu nos connaissances sont fondées sur les souvenirs des événements passés ? Et un tel souvenir ne serait-il pas une expérience ? Et en quoi peut consister cette expérience sauf dans la présence d'une image ? Mais un examen des faits nous montre qu'on peut très bien se souvenir d'un événement passé sans avoir aucune image. Et même quand une image intervient, ce n'est pas en soi qu'elle rappelle un événement : c'est parce qu'on l'interprète de cette façon. La seule chose qui paraît être essentielle est la croyance que l'événement, ou l'expérience passée, a eu lieu.

3. En quoi consiste le souvenir ?

Cependant, on ne peut pas définir le souvenir d'un événement comme une croyance vraie que cet événement a eu lieu ; même pas si on se limite aux événements dont on a eu soi-même une expérience.

Car, d'une part, il est peut-être concevable qu'on se souvienne d'un événement qu'on n'a pas perçu, et, d'autre part, on peut arriver à croire qu'un événement, qu'on a en fait perçu, a eu lieu, sans qu'on se le rappelle. Mais que faut-il ajouter pour que la croyance devienne un souvenir ? Il n'y a pas une réponse précise à cette question. De toute façon, on emploie des mots comme « je me rappelle » non pour décrire une expérience, mais pour offrir une garantie que ce qu'on affirme est vrai.

4. La mémoire et le concept du passé.

Mais comment peut-on offrir de telles garanties ? Critique de la théorie selon laquelle la mémoire nous donne une connaissance directe du passé. Cette théorie est vide. La prétention que le passé est toujours là est vide aussi. La mémoire ne se garantit pas. Et l'hypothèse de la connaissance directe n'explique pas comment on obtient l'idée du passé. Au contraire, la mémoire présuppose l'idée du passé. Si l'on cherche une idée simple, dans le sens de Locke, pour fonder l'idée du passé, on peut la trouver dans l'expérience de la succession sensible.

5. L'analyse des énoncés qui se réfèrent au passé.

Reste la difficulté logique : si le passé est hors d'atteinte, comment peut-on avoir une connaissance de lui ? Critique de la théorie selon laquelle les énoncés sur le passé sont équivalents à des énoncés sur les évidences présentes ou futures. Il y a des sens dans lesquels le passé n'est pas hors d'atteinte, mais il est logiquement nécessaire qu'on ne puisse pas revivre une expérience antérieure. Il ne s'en suit pas que les événements passés soient inobservables en eux-mêmes. Aucun événement n'est présent, passé ou futur en soi. Il ne l'est que par rapport à la situation de celui qui parle. Et aucun énoncé ne dit de lui-même qu'il est fait de tel ou tel point de vue. Mais étant donné que nous sommes où nous sommes dans le temps, la question de justifier notre prétendue connaissance du passé se pose quand même. Il n'y a pas moyen de démontrer au sceptique que nous avons cette connaissance. Mais il ne s'en suit pas que nos jugements historiques ne soient pas valables.

La séance est ouverte à 16 h 45 sous la présidence de M. Gaston Berger, président de la Société.

M. Gaston Berger. – Mes chers Collègues,

Je voudrais d'abord vous dire combien je regrette que la séance d'aujourd'hui coïncide avec une réunion de la Société de Psychologie. Vous savez que nous apportons toute notre attention à éviter de telles coïncidences. Mais le désir que nous avions d'entendre M. Ayer et l'obligation où nous étions de tenir compte de ses propres possibilités ont fait que nous n'avons pas pu, cette fois, échapper à la simultanéité.

Plusieurs de nos Collègues se sont excusés de ne pouvoir assister à cette séance : notre Président d'honneur, M. André Lalande, M. Maurice Pradines, Mme Favez-Boutonier, M. Paul Fraisse.

J'ai maintenant le plaisir d'accueillir à la Société française de Philosophie notre collègue M. Alfred-Jules Ayer, qui est actuellement professeur de philosophie et de logique à l'université de Londres, après avoir assez longtemps enseigné à Oxford.

Suivant une formule fréquemment employée et qui est ici parfaitement exacte, M. Ayer est un philosophe « de réputation internationale ». Mais il est aussi un « philosophe international », dans la mesure où cela veut dire qu'il est polyglotte, qu'il voyage beaucoup, qu'il est informé des travaux qui se font dans les différentes écoles et qu'il s'applique à prendre des contacts nombreux, étroits et personnels avec les philosophes des autres pays. Aussi est-il naturel qu'il ait été élu à l'Institut International de Philosophie.

Beaucoup d'entre nous ont eu l'occasion de rencontrer M. Ayer quelque part dans le monde, bien loin de Paris et de Londres. J'évoque l'une de nos rencontres, à Cuzco, l'ancienne capitale des Incas, dans une haute vallée des Andes, où l'altitude mettait à l'épreuve le cœur des philosophes. Les ressources hôtelières étaient limitées et il avait fallu loger plusieurs voyageurs dans chaque chambre. J'ai eu, ce soir-là, le privilège d'avoir pour compagnons M. Ayer et M. Gabriel Marcel et je me suis endormi, après une passionnante conversation, l'âme pleine de pensers philosophiques, ayant à mes côtés le représentant de la philosophie de l'existence et celui du positivisme logique.

Quand je dis « positivisme logique », je sais, mon cher ami, que je n'exprime pas tout à fait exactement l'esprit qui anime votre philosophie. Vous êtes disciple de Russell et de Wittgenstein plus que de Mach, dont vous n'admettez pas l'atomisme psychologique. On trouve chez vous une étendue d'information, une largeur de vues et une sensibilité aux valeurs qu'on ne rencontre pas toujours chez les disciples tout à fait orthodoxes du Cercle de Vienne. Votre pensée est

plus profonde, plus nuancée, moins dogmatique que la leur. Elle me semble ainsi – je me permettrai de le dire, au risque de vous compromettre – plus philosophique.

Vous n'en demeurez pas moins l'un des auteurs les plus importants de ce grand courant de pensée qui, en Grande Bretagne, s'applique, sous le nom d'Analyse, à l'élucidation des significations et à l'explicitation du langage. L'un de vos livres, *Langage, Vérité et Logique*, qui vient d'être traduit en français par M. Ohana, a eu, dans votre pays, un grand nombre d'éditions et a exercé une profonde influence.

Mais je ne veux ici, ni faire votre éloge, ni résumer votre oeuvre. Je voudrais dire seulement que par votre culture, par vos lectures, par vos amitiés, vous êtes l'un des plus français des philosophes britanniques. Ceux de nos collègues qui ne vous connaissent pas encore vont le constater dans un instant. Je ne veux pas mettre plus longtemps leur patience à l'épreuve et je vous donne a parole.

M. Ayer. – Je suis très touché, Monsieur le Président, des paroles trop élogieuses que vous venez de prononcer à mon égard et je vous en remercie très vivement. J'aborde immédiatement le premier point de mon exposé.

I. – MÉMOIRE-HABITUDE ET MÉMOIRE DES FAITS

Les philosophes qui traitent de la mémoire sont en général enclins à l'assimiler à la perception. Bien que ce qu'on se rappelle appartienne au passé, le fait de se rappeler a lieu au présent. On admet donc qu'il doit y avoir quelque contenu présent qui donne pour ainsi dire sa couleur à une expérience de mémoire. Ce contenu présent, qu'on traite communément d'image mémoire, est considéré comme un objet privé, exactement comme une donnée des sens. Et de même que les données des sens semblent nous isoler des objets physiques, ces contenus présents de nos expériences de mémoire semblent nous isoler du passé. C'est là que le sceptique voit sa chance. Selon lui, puisqu'il est logiquement impossible qu'on puisse jamais observer un événement passé, on ne peut avoir aucune raison valable de croire qu'il a eu lieu.

On peut répondre à cet argument en réfutant les prémisses du sceptique. Comme on peut soutenir que les objets physiques sont directement perçus, ainsi on peut soutenir que nous avons le pouvoir d'avoir une connaissance directe des événements passés. Mais beaucoup de philosophes trouvent cette réponse peu satisfaisante, ou même inintelligible. Ils cherchent d'autres solutions. L'analogie avec

la théorie phénoménaliste de la perception, nous donne la théorie bien peu plausible selon laquelle les affirmations concernant le passé peuvent être réduites à des affirmations concernant le témoignage présent ou futur que nous possédons, ou pourrions obtenir, en leur faveur ; témoignage dans lequel l'intervention des expériences de mémoire jouerait un rôle. Il n'y a pas d'analogie stricte avec la théorie causale de la perception ; mais on maintient parfois que notre confiance en nos souvenirs peut être justifiée par un argument inductif. Si on objecte qu'il ne s'agit pas là d'un argument inductif ordinaire, on peut alors en arriver à conclure que ce que nous livre notre mémoire est justifié à sa manière. Et ici on peut tirer un parallèle avec le problème de l'induction en général. On peut avancer que, alors que la vérité de toute croyance, qui est censée être fondée sur la mémoire, peut être vérifiée par la référence à une autre, il ne serait être question de justifier la mémoire dans son ensemble : exiger une telle justification serait injustifié.

Mais commençons par examiner les prémisses du sceptique. Le premier point à remarquer est que, au mieux, elles s'appliquent seulement à ce qu'on peut appeler la mémoire des événements. Dans la plupart des cas où l'on dit se rappeler quelque chose, il n'est pas question que nous semblions même faire revivre un événement passé. Le fait de se souvenir consiste simplement dans la possibilité de reproduire une certaine opération. Ainsi se rappeler comment on nage, ou comment on écrit, se rappeler comment se servir d'un compas, ou établir une colonne de chiffres est dans chacun de ces cas être capable de réussir plus ou moins à faire ces choses quand le besoin s'en présente. En fait, il se peut, dans des cas de ce genre, que les gens soient aidés en se rappelant vraiment quelques occasions antérieures où ils ont fait la chose en question, ou bien l'ont vu faire, mais il n'est en rien nécessaire que cela soit. Au contraire, mieux ils se souviennent, moins il y a de chance pour qu'ils aient de tels événements présents à l'esprit : c'est seulement quand on est en difficultés qu'on essaie pour ainsi dire d'utiliser ses souvenirs comme un manuel. Avoir appris une chose comme il faut c'est pouvoir se dispenser de ces souvenirs.

Pourtant, peut-on avancer, même si on se rappelle comment faire ces choses sans avoir aucun souvenir conscient de les avoir faites avant, ou d'avoir appris à les faire, il doit exister au moins un souvenir inconscient. Autrement, comment saurait-on ce qu'il faut faire ? Mais à quoi se résume ce souvenir inconscient ? Simplement au fait que l'on réussit ce dont il s'agit, tout en étant bien entendu que c'est là le résultat de l'apprentissage et de l'entraînement. Certes, les causes de notre « nous rappeler » dans ce contexte, c'est justement que nous

supposons qu'il s'agit de choses que nous avons apprises. Et il se peut que ces expériences passées aient laissé des traces physiques qu'on peut discerner, par exemple, dans notre cerveau ; le mécanisme physique de ce genre de mémoire n'est pas ce qui nous occupe ici, ce qui nous intéresse est simplement la description de ces processus de la mémoire ; et là l'hypothèse concernant les traces physiques ne joue aucun rôle, bien qu'elle puisse entrer dans leur explication ; on ne prétend pas que se rappeler comment faire une chose entraîne vraiment un examen de notre cerveau. Mais cela n'entraîne pas non plus un examen des événements passés ou de toute représentation mentale des événements passés qui sont causalement responsables de l'opération présente. On peut dire qu'on se rappelle ces événements inconsciemment si par là on entend seulement que notre faculté présente de nous les rappeler dépend causalement d'eux, et ainsi est à sa manière la preuve qu'ils se sont passés. Mais il y aurait beaucoup moins de risques d'erreur si l'on disait qu'on ne se les rappelle pas du tout.

Les philosophes ont reconnu l'existence de cette catégorie de cas, et ils les ont groupés sous la dénomination de « mémoire-habitude », par contraste avec la « mémoire des faits » ou la mémoire des événements. Ce qu'ils n'ont pas toujours vu, c'est qu'elle est l'extension de cette classe. Elle recouvre non seulement les cas où l'on sait comment faire certaines choses, sans qu'il soit nécessaire de savoir aussi que quoique ce soit est le cas, mais aussi de nombreux exemples dans lesquels la connaissance manifestée, est classée comme connaissance des faits.

Ainsi, supposons que je doive répondre à un questionnaire littéraire et que je doive me fier à ma mémoire. Je réussirai, peut-être, à me rappeler que tel poème continue de telle façon, et que un tel est l'auteur de tel livre, qu'un incident donné se place dans ce roman plutôt que dans celui-là. Mais rien de tout ceci ne nécessite que j'aie un souvenir d'un événement passé. Je peux me rappeler quelqu'une des occasions où j'ai lu, ou bien où l'on a parlé des livres en question, mais le contraire est également possible. Ici encore, plus ma mémoire fonctionne facilement, moins il y a de chance pour que je fasse des réflexions de ce genre. Il n'est pas non plus nécessaire que j'aie des images. Certaines gens, il est vrai, aident leur mémoire en évoquant la page imprimée ; d'autres peut-être en se rappelant les sons de la récitation ; mais ce sont là des particularités personnelles. D'autres encore écrivent simplement les réponses. L'image, si elle intervient, est simplement un aide-mémoire ; elle ne tend pas à *constituer* la mémoire. La preuve qu'on peut s'en passer dans ces cas, c'est que beaucoup de gens en général s'en passent.

De même, un historien qui se rappelle, par exemple, quelle est la position des partis pendant le règne de la reine Victoria, un biologiste qui se rappelle les vues de Lamarck sur la théorie de l'évolution, un mathématicien qui se rappelle les preuves que Pythagore a données de l'existence des nombres irrationnels, un juriste qui se rappelle un point d'un édit municipal, nul de ceux-ci n'a besoin de se rappeler un événement passé ; ils n'ont pas non plus besoin d'avoir des images. Le fait qu'ils se rappellent consiste seulement pour eux à donner une réponse juste. Qu'ils s'aident en évoquant des images ou en plongeant consciemment dans leur expérience passée, n'a rien à voir ici. Cette fois encore, plus ils se rappellent facilement, moins il y a de chance pour qu'ils aient besoin d'être aidés de cette façon. Et ce qu'il faut remarquer ici, ce n'est pas que le mot *se rappeler* est employé dans son sens de disposition, si bien qu'on peut, à proprement parler, dire qu'on se rappelle des choses auxquelles on n'est pas, en fait, en train de penser. C'est que, lorsque de telles dispositions sont actualisées, leur actualisation consiste seulement en la réussite d'une certaine démarche. En ce sens, se rappeler un fait est simplement être capable de l'énoncer. Exercer ce pouvoir et le révéler ne font qu'un ; et des exercices de ce genre ne sont pas obligatoirement accompagnés de ce qu'on serait même tenté d'appeler une expérience de mémoire.

II. – LES IMAGES MÉMORIELLES NE SONT PAS INDISPENSABLES

Ce qui caractérise ce genre de mémoire, c'est qu'elle ne fournit pas, sauf incidemment, une connaissance du passé. Certes, dans le cas de l'historien, les faits qu'il se rappelle sont des faits concernant le passé ; mais en ce qui concerne l'exercice de la mémoire, ces faits auraient pu tout aussi bien ne pas l'être. Le fait qu'il se les rappelle consiste pour lui à les énoncer correctement ; ce serait donc montrer tout autant de mémoire, en ce sens, si les faits qu'il se rappelait étaient comme certains faits scientifiques et ne se rapportaient pas spécifiquement à un moment, ou s'ils se rapportaient au présent ou même à l'avenir ; un astronome peut se rappeler qu'une éclipse du soleil aura lieu à une certaine date future. Et non seulement ce genre de mémoire n'est pas essentiellement liée avec une connaissance du passé. Il y a de bonnes raisons de dire qu'elle n'est pas une source de connaissances. Son exercice est une manifestation de connaissance. Mais elle n'est pas en elle-même une raison d'accepter ce qui est connu. Le fait que je me rappelle, par exemple, que Peacock est l'auteur de *Crotchet Castle* ne fournit pas de preuves qu'il en est l'auteur, si on ne sous-entend pas de

plus, par exemple, que j'ai étudié particulièrement l'oeuvre de Peacock, ou que je n'avance pas d'habitude des choses de ce genre à moins que je n'aie vérifié mes sources. S'il n'y a pas de raisons indépendantes de croire que Peacock a vraiment écrit *Crotchet Castle*, le fait que je me le rappelle compte pour rien. Il se peut que je ne sache pas moi-même, quelles sont ces raisons ; il se peut que j'aie oublié comment j'ai découvert ces renseignements. Mais ce sont seulement ces choses, que je ne me rappelle peut-être pas, qui permettent de considérer comme connaissance ce que je me rappelle. Bref, se rappeler consiste, dans des cas comme celui-ci, à réussir une opération ; la réussite de cette opération doit être autre chose que le simple fait que l'opération ait lieu. Ce n'est pas parce qu'on se les rappelle qu'on a raison de croire que les faits sont tels : c'est parce qu'il y a des raisons de croire qu'ils sont tels qu'on a le droit de dire qu'on se les rappelle.

Et pourtant, certains peuvent avancer que ce n'est pas tout. Supposons que la raison pour laquelle je suis certain que Peacock a écrit *Crotchet Castle* est que je le lisais pas plus tard qu'hier. Comment saurai-je que je le lisais hier seulement ? Parce que je me le rappelle. Ou peut-être parce que je le trouve écrit dans mon journal. Mais comment saurai-je que les mots qui sont écrits dans un journal ne changent pas spontanément de forme, si bien que ce qui aujourd'hui semble être « Peacock », aurait peut-être semblé hier « Thackeray » ? Pour toutes sortes de raisons. Mais quand on les examine on trouve qu'à un moment ou à un autre elles impliquent toutes le fait que quelqu'un se rappelle que quelque chose était ainsi et pas autrement. Les observations que nous employons pour vérifier nos souvenirs sont interprétées à la lumière d'hypothèses qui sont elles-mêmes acceptées sur la base d'expériences passées. Ce qui nous ramène à la mémoire ; mais à la mémoire dans un sens différent de celui que nous avions jusqu'ici considéré, au sens où se rappeler quelque chose consiste à se rappeler un événement passé. Et assurément en ce sens, la mémoire est la source de connaissances. La preuve que l'événement passé a eu lieu doit se trouver dans la nature du fonctionnement actuel de notre mémoire.

Mais quel est exactement ce fonctionnement ? On suppose habituellement qu'il consiste d'abord dans la présence d'une sorte distinctive d'images. Ainsi l'analyse que Hume a donnée de la mémoire est que c'est simplement avoir une idée, par laquelle il entend une image, qui est une reproduction de quelque impression sensorielle précédente. Ces idées de mémoire sont distinctes des impressions en ce qu'elles sont plus faibles, et des idées d'imagination en ce qu'elles sont plus vives. Russell, qui, ici comme dans d'autres

cas, est enclin à suivre Hume, voit cependant que parler de « faible » ou de « vif » est inadéquat. Selon lui, ce qui fait de l'image une image mémorielle est qu'elle est accompagnée d'une impression de familiarité. En supposant, comme ils le font tous deux, que l'événement passé, ou l'expérience qu'on se rappelle, ne peut pas lui-même être présent à l'esprit, ils infèrent que quelque chose d'autre doit l'être, et une image semble être alors la seule candidate.

Regardons pourtant les faits de plus près. Il est plausible de faire de la présence d'une image un trait nécessaire de ce genre de mémoire, dans la mesure où l'on considère seulement des exemples visuels, c'est-à-dire dans la mesure où l'on limite son analyse à la recherche de choses vues. Mais les autres sens ? Je me rappelle avoir parlé à un ami ce matin au téléphone, mais je n'ai aucune image auditive de sa voix ou de la mienne. En admettant que j'aie une image dans des cas de ce genre, elle serait probablement visuelle ; une image de mon ami assis près de son téléphone et peut-être aussi de moi-même ; bref, une image de quelque chose que je n'ai pas vraiment vu. Mais il arrive souvent qu'on se rappelle des conversations de ce genre sans avoir aucune image d'aucune sorte. De même je me rappelle qu'il y a un instant j'ai passé ma main sur la surface de mon bureau : je me rappelle la sensation, c'est-à-dire que je peux donner une description de cette sensation, mais je n'en ai aucune image tactile. Et même dans le cas où l'on se rappelle quelque chose qu'on a vu, il n'est pas obligatoire qu'une image soit présente. Si on me demande qui j'ai rencontré à la réception à laquelle je suis allé hier soir, je peux répondre sans hésiter qu'un tel et un tel y étaient, sans qu'aucune image de leur visage accompagne ma réponse. Il se peut que j'obtienne de telles images si je fais l'effort, mais je peux très bien me rappeler ce qui s'est passé, je peux décrire la réception, sans avoir aucune image. Ici encore, mieux la mémoire fonctionne, plus on répond facilement à la question concernant ce qui s'est passé, moins il y a de chance pour que des images interviennent.

De plus, même quand il y a une image, elle semble jouer seulement un rôle auxiliaire. Tout d'abord, les qualités qu'elle présente n'ont pas beaucoup d'importance. Bien que certains y voient une reproduction de la scène qu'elle aide à rappeler, elle peut, en fait, lui ressembler très peu. Tout le monde n'a pas la faculté d'évoquer de bonnes images : et même les images obtenues par ceux qui l'ont, tendent à être schématiques ; elles reproduisent rarement, peut-être jamais, dans tous leurs détails, les formes et les couleurs de la scène rappelée. Mais en ce qui concerne la faculté de se rappeler, une « mauvaise » image peut rendre autant de service qu'une bonne. Ce n'est pas comme si l'on scrutait soigneusement l'image, de même qu'un officier du service de

renseignements scrute une photographie aérienne, dans l'espoir d'y trouver une fidèle reproduction du passé. C'est plutôt comme si l'image était transparente – on a l'impression de voir le tableau original « à travers », de même que l'on saisit le sens des mots à travers l'écriture ou les caractères d'imprimerie. Il y a pourtant une différence, c'est que, si l'écriture est mauvaise, il devient difficile sinon impossible de comprendre ce qu'elle signifie, alors que l'image peut être aussi floue que possible sans abîmer le souvenir qu'elle doit aider.

Ceci n'est pas simplement non plus une question de psychologie. Au point de vue logique, pour aussi fidèle que soit l'image, ce ne peut être seulement à cause de sa fidélité qu'elle signifie un événement passé. Considérée simplement comme un objet, elle présente les propriétés qu'elle présente ; un certain contour, certains détails, un certain degré de clarté. Or il se peut que cette série de propriétés ait une grande ressemblance avec la série de propriétés qui caractérise quelques événements antérieurs, mais ceci ne saurait être discerné dans l'image prise toute seule. Même si l'image apportait une étiquette, pour ainsi dire, la proclamant copie d'autre chose, ce serait, à part l'interprétation que nous en donnons, un trait supplémentaire de son apparence, un autre ornement. Et il en est de même si l'on maquille l'image d'une impression de familiarité. À moins que ces soi-disant impressions de familiarité ne soient entendues comme comprenant l'affirmation qu'un fait comme celui-ci s'est déjà produit, elles mettent simplement une auréole à l'image, auréole qui, pas plus que ses autres traits, ne peut signifier autre chose. En résumé, une image présente peut se rapporter à un événement passé seulement dans la mesure où on l'*interprète* dans ce sens. Mais si une image fidèle peut être interprétée dans ce sens, une image infidèle peut l'être aussi. Comme dans le cas de tout autre symbole, c'est l'usage que nous faisons de ces qualités qui compte, la construction que nous leur imposons et non ces qualités elles-mêmes. L'image mémoire atteint son but seulement dans la mesure où elle nous incite à acquérir une conviction sur notre expérience passée. Mais donc nous pouvons acquérir de telles convictions sans l'aide d'une image. La preuve en est, comme je l'ai déjà démontré, que c'est ce qui se passe souvent.

Il semblerait alors qu'il n'y a pas de distinction très nette entre ce qu'on appelle un souvenir-habitude et ce que nous avons appelé la mémoire des événements. Dans le cas d'un souvenir habitude, il se peut qu'il soit accompagné d'une image comme dans le cas où l'on se rappelle mieux une citation, si on évoque l'image des caractères imprimés ; et, de même, on peut se dispenser des images en se rappelant un événement. Ce qui est décisif dans les deux cas, c'est

qu'on peut faire l'opération appropriée, qu'il s'agisse de déployer quelque habileté, d'établir un fait qui a ou n'a pas de rapport avec le passé, ou de décrire, ou, pour ainsi dire, de revivre une expérience passée. Ces démarches peuvent être stimulées par des moyens variés, y compris la présence d'une image ; mais même dans le cas du souvenir d'une expérience passée, ces stimulants ne constituent pas le souvenir. La seule chose essentielle que nous ayons jusqu'ici découverte est la croyance vraie que l'expérience a existé ; conviction qui consiste peut-être seulement en une disposition à donner une réponse juste quand on nous demande ce qui s'est passé.

III. – EN QUOI CONSISTE LE FAIT DE SE RAPPELER

Pourtant il n'est pas entièrement correct de dire que se rappeler un événement, c'est avoir une croyance vraie concernant le passé. Je me rappelle que la Bataille de Waterloo a été livrée en 1815, mais je ne me rappelle certes pas la Bataille de Waterloo. La bonne raison pour laquelle je ne me la rappelle pas, c'est que je n'étais pas vivant à cette époque. En un sens, d'autre part, je me rappelle la Bataille d'Arnhem bien que je n'y aie pas assisté. Je me rappelle en avoir entendu parler et en avoir lu des descriptions. Oui, mais je me rappelle aussi avoir entendu parler de la Bataille de Waterloo et en avoir lu des descriptions. Quelle est la différence qui fait que je peux correctement dire me rappeler l'une et pas l'autre ? Seulement, semble-t-il, dans le cas de la Bataille d'Arnhem, les expériences que je me rappelle avoir eues sont en gros contemporaines de l'événement. On parle de se rappeler un événement d'abord dans le cas où l'on en a été vraiment le témoin ; et dans un sens dérivé, on peut dire aussi qu'on se le rappelle si l'on a été le témoin de certains de ses effets immédiats.

Donc on peut insinuer que se rappeler un événement est simplement un cas spécial du type de mémoire-habitude qui consiste à se rappeler un fait. Se rappeler un événement c'est être prêt à énoncer un fait concernant le passé, mais pas n'importe quel fait concernant le passé. Il faut que ce soit un fait qu'on a soi-même observé, directement, ou, pour ainsi dire, de seconde main. Ce qui distingue la mémoire des événements des autres mémoires de faits est qu'elle ne couvre que nos expériences précédentes. Ce qui ne veut pas dire qu'on se rappelle seulement ses propres expériences passées, dans le sens où l'on se met toujours dans le tableau que forme notre souvenir. Il se peut qu'on le fasse ou non. Ce souvenir peut être centré sur la situation dont on était en fait le témoin, ou sur nos sentiments et notre attitude en tant que spectateur. Très souvent le souvenir englobe les

deux. Mais, même si on ne se met pas dans le tableau, on doit au moins fournir le cadre. Plus généralement, on peut dire qu'on se rappelle des événements qu'on n'a pas soi-même vus, comme dans l'exemple donné plus haut. Mais ceci est seulement une extension du sens premier selon lequel notre souvenir des événements est limité à ce que nous avons nous-mêmes expérimenté. Cette restriction fournit une condition nécessaire pour qu'un événement soit rappelé : à part cela, les raisons suffisantes doivent se trouver dans l'analyse de la mémoire-habitude que nous avons déjà donnée.

Ceci est une suggestion séduisante, mais elle est soumise à deux objections fatales. D'abord on peut avancer que limiter le souvenir à son expérience passée n'est pas nécessaire, parce qu'on peut au moins concevoir qu'on se rappelle un événement dont on n'a pas été en fait le témoin. Et deuxièmement, on peut avancer que, même si c'est un facteur nécessaire, sa combinaison avec les autres n'est pas suffisante, parce qu'il est possible d'être convaincu avec justice, qu'on a une certaine expérience sans se la rappeler : il s'en suit que se la rappeler ne peut pas simplement consister à y croire, et au fait que ce qu'on croit est vrai.

En envisageant la possibilité de se rappeler un événement auquel on n'a pas soi-même pris part, je ne pense pas maintenant aux cas où notre souvenir nous induit en erreur. Ceci pose un tout autre problème auquel nous reviendrons plus tard. Je pense plutôt aux cas où certaines personnes prétendent se rappeler les expériences des autres ; des cas de soi-disant co-conscience, ou des cas où certaines personnes assurent avoir retrouvé les expériences des morts. Il se peut que le témoignage de tels phénomènes soit douteux, mais, pour ce qui nous occupe actuellement, il importe peu que nous acceptions ou non ces prétentions. Le simple fait que nous envisagions de les accepter montre, peut-on avancer, que la faculté de se rappeler des expériences qui ne nous appartiennent pas en propre, exactement de la même manière dont nous nous rappelons les nôtres, peut être au moins admise comme étant logiquement possible.

Si forte, pourtant, est notre tendance à faire de cette restriction à nos propres expériences une condition nécessaire pour se rappeler des événements, que nous répugnons peut-être à faire même de ces cas anormaux une exception possible à la règle. Ainsi, en admettant pour avéré que certaines personnes semblent vraiment avoir parfois un souvenir fidèle des expériences des autres, qu'elles semblent se les rappeler comme si elles étaient les leurs propres, ce qu'on en infère est qu'elles étaient vraiment les leurs. La possession de ce pouvoir insolite est invoquée comme preuve de la réincarnation. Mais même si nous admettons les faits, cette méthode de description ne nous est pas

imposée. Plutôt que d'accepter l'hypothèse selon laquelle une seule personne habiterait une succession de corps, ce qui serait considéré par beaucoup de philosophes comme ridicule, sinon parfaitement inintelligible, nous pouvons affirmer que ces soi-disant souvenirs n'en sont pas, justement parce qu'on ne saurait se rappeler des expériences qu'on n'a jamais eues. Ou, enfin, on peut reconnaître que ce sont vraiment des souvenirs, mais des souvenirs d'expériences qui n'étaient pas les nôtres. Je ne cherche pas laquelle de ces trois solutions serait préférable. Ce que je veux seulement dire, c'est que, si on admet, comme je crois qu'on le doit, que nous pourrions opter pour la troisième solution, il s'ensuit que limiter la mémoire des faits au champ de notre expérience passée n'est pas logiquement nécessaire.

Cette affirmation peut être illustrée par un exemple plus ordinaire. Il arrive parfois que certaines personnes en état d'hypnose puissent se rappeler des choses dont elles n'ont pas été conscientes au moment où elles se sont passées. À cause de quelques barrières psychologiques, il se peut qu'une certaine personne ne remarque pas ce qui devrait lui sauter aux yeux. Plus tard, pourtant, quand on l'hypnotise, elle peut le décrire. Ceci est en général considéré comme preuve que cette personne a bien vu la chose en question la première fois. On présuppose qu'on peut avoir des expériences dont on n'est pas conscient au moment où elles ont lieu. Mais si nous ne sommes pas de cet avis, nous pouvons choisir une autre explication. Nous pouvons admettre que la présence de l'objet a laissé quelque trace physique sur la personne, tout en niant qu'elle ait jamais vécu l'expérience de le voir ; et il s'ensuit que, ce qu'elle manifeste en état d'hypnose est le souvenir d'une expérience qu'elle n'a jamais vraiment connue. Une fois de plus, je ne veux pas prétendre que c'est là le meilleur moyen d'expliquer les faits : tout ce que nous voulons est admettre cette possibilité.

Admettre ceci est peut-être plus facile si l'on reconnaît qu'avoir une juste conviction concernant un événement de son expérience passée n'est pas suffisant pour se le rappeler. Il manque encore un facteur distinctif. Si quelqu'un en qui j'ai confiance décrit un incident de mon passé dont il a été le témoin, je peux être sûr que l'incident s'est passé ; si j'ai l'habitude d'évoquer des images, je peux même m'en faire un tableau mental, et il est peut-être exact : et pourtant je ne me le rappelle pas. Ainsi je me souviens moi-même très peu de ma première enfance, mais j'ai acquis certaines convictions à son sujet qui, à en juger d'après les preuves à ma portée, sont sans doute fondées. Or il arrive parfois qu'une conviction de ce genre se transforme en souvenir. La transformation est peut-être imprécise. On dit : « Je m'en souviens vaguement », sans être tout à fait sûr si on se

le rappelle vraiment, si on n'a pas été amené à se « rappeler » quelque chose qu'on ne se rappelle, en réalité, pas du tout. Il se peut aussi que tout à coup l'événement nous revienne clairement. On ne doute pas qu'on ne se le rappelle.

Mais que s'est-il passé en réalité ? Pas l'acquisition d'une image : car elle a peut-être déjà existé, comme pendant à la conviction. L'image n'est même pas devenue plus nette : cela peut, se produire, il est vrai, dans certains cas, mais ce n'est pas essentiel ; le processus peut se dérouler, sans que l'image en soit altérée, ou en l'absence de toute image. L'intervention, alors, d'un sentiment singulier ? De tels sentiments, c'est vrai, se présentent : sans doute c'est ce à quoi pensait Russell quand il parlait d'une impression de familiarité, mais encore une fois, ils ne sont pas essentiels. Du moins, je ne décèle pas personnellement leur présence chaque fois que je me rappelle un événement passé.

Peut-être la réponse correcte est-elle qu'il n'est pas une seule chose qui soit universellement présente chaque fois qu'on se souvient ainsi de quelque chose. Parfois on a seulement une image particulièrement nette ; parfois, avec ou sans image, on éprouve une impression de familiarité ; parfois il ne se passe mentalement rien de spécifique : on dit simplement et sérieusement : « Oui, je m'en souviens en effet. » On peut dire, il est vrai, qu'il existe des expériences de mémoire distinctives, en ce sens que se rappeler un événement, quelque forme que cela prenne, semble différent de l'imaginer ou de simplement croire qu'il s'est passé. Mais ces expériences ne consistent pas essentiellement en la présence d'une sorte spéciale d'objet. Il n'y a rien dans ce domaine qui corresponde à la donnée des sens, même en acceptant les données des sens comme admissibles.

Ce n'est pas non plus la fonction première du verbe « se rappeler », ou de ses équivalents, de décrire des expériences de ce genre. Il serait, en fait, incorrect de dire se rappeler quelque chose à moins qu'on ne soit dans l'état d'esprit approprié, pour aussi peu que cela, en fait, signifie. Mais en affirmant qu'on se rappelle, on décrit moins son état d'esprit présent qu'on ne donne une assurance que l'événement s'est passé, en sous-entendant qu'on est en état de savoir qu'il s'est passé. Si nous voulons réfuter une telle allégation, nous ne nous mettons pas en devoir d'examiner l'état d'esprit de la personne en question. Nous essayons de montrer qu'elle se trompe dans la version qu'elle donne de l'événement en question ; ou bien nous pouvons avancer qu'elle n'offre aucune garantie, ou, du moins, pas le genre de garantie qu'elle prétend nous donner en disant : « Je me rappelle. » L'événement affirmé par un tel, pouvons-nous dire, s'est passé il y a longtemps ; il a de sérieuses raisons inconscientes pour défigurer les

faits ; il semble simplement répéter ce qu'il a entendu dire à quelqu'un d'autre ; il était ivre à ce moment, il n'était même pas présent. De tels arguments ne sont pas décisifs. Nous avons vu que, dans des cas très exceptionnels, on pouvait être amené à admettre qu'une personne se rappelait une expérience qu'elle-même n'avait jamais vécue. Mais ce qui pourrait nous pousser à admettre ceci ne serait pas un examen de l'état mental de la personne en question. Ce serait plutôt que nous serions frappés par les faits que son « souvenir » mettrait en lumière. L'exactitude de sa version, en sous-entendant que nous aurions quelque moyen indépendant de la vérifier, l'emporterait sur l'insuffisance de ses lettres de créance. Nous pouvions à la fin être prêts à dire qu'elle se rappelle les événements en question parce qu'autrement nous ne comprendrions pas comment elle les connaît. Mais, en général, nous ne sommes pas si libéraux. L'emploi du verbe « se rappeler » dépend en partie de notre conception de ce qui est mémorable. Les gens ne sont pas censés offrir de garanties à moins qu'ils ne soient à même de les honorer. Il se peut qu'ils aient de la chance, mais cela ne les absout pas. Dans le cas de la mémoire, comme dans celui de la connaissance en général, il n'est pas toujours suffisant de donner une réponse exacte.

IV. – MÉMOIRE ET CONCEPT DU PASSÉ.

Mais comment, demandera-t-on, peut-on être jamais en état d'offrir une telle garantie ? Pourquoi serait-elle jamais acceptée ? Dire « je me rappelle » est censé être, en certaines circonstances du moins, une bonne réponse à la question : « Comment le savez-vous ? » Mais, si notre analyse est correcte, cela se réduit à un peu plus qu'une simple répétition de la prétention de connaissance. Dire simplement qu'on a eu une certaine expérience n'est pas fournir de raison de croire à notre affirmation ; et le fait qu'une telle affirmation puisse, en certains cas, être accompagnée d'images ou de sensations particulières ne la rend pas, à première vue, plus croyable. Évidemment, on peut, de plus, sous-entendre qu'on est en état de savoir. Si notre souvenir est mis en doute en un certain cas, faire remarquer qu'il serait normal d'avoir eu telle expérience dans telles conditions, serait, croit-on d'ordinaire, une bonne réponse. Mais comment soutenir ce point de vue ? Si nous avions trouvé par expérience que les événements du genre en question s'étaient en général passés quand, plus tard, on disait qu'ils s'étaient passés, nous aurions raison d'appliquer la règle générale à ce cas particulier. Mais quelles expériences pouvons-nous avoir pour soutenir la règle générale ? Seulement des expériences de souvenirs, pour lesquelles se présente la même difficulté. Il semblerait que nous

avons tout au plus le droit de dire que les affirmations qui sont exprimées par l'emploi du temps passé se trouvent dans une large mesure coïncider les unes avec les autres. Mais ceci est en accord formel avec le fait qu'il n'y ait jamais eu de passé.

Au point où nous a mené notre analyse, on peut même se demander comment on en est jamais venu à donner un sens aux propos concernant le passé.

Ce sont des difficultés de ce genre que les philosophes essaient de balayer en alléguant que la mémoire nous donne une connaissance directe du passé. « L'état passé d'un objet rappelé », dit Samuel Alexander, « est une donnée de l'expérience, directement appréhendée ». « L'objet », continue-t-il, « est comprésent avec moi en tant que passé ». Et le Professeur Broad, qui prend cette théorie au sérieux bien qu'il ne l'accepte pas lui-même, avance que le fait qu'un événement soit passé n'est pas une raison pour qu'il ne soit pas encore présent pour nous. Dire qu'un événement est passé n'est pas, à son avis, dire qu'il n'existe pas maintenant. Au contraire, il pense que, une fois qu'un événement s'est produit, il y a un sens dans lequel il continue à exister pour toujours. Il est, pour ainsi dire, emmagasiné et il n'y a aucune raison *a priori* pour que nous ne l'en sortions pas plus tard pour l'examiner.

Cette conception du passé est assez courante, mais à quoi se résume-t-elle ? Quelle preuve pourrait-il y avoir qu'un événement passé continue ou non à exister ? Il faut espérer que beaucoup d'affirmations concernant le passé sont vraies, et aussi que, d'une manière ou d'une autre, nous avons de bonnes raisons de croire qu'elles le sont. Et si l'on choisit de voir là une preuve de la « réalité » du passé, très bien ! Mais alors en disant que le passé est réel, on ne fera rien de plus qu'affirmer que ces déclarations sont vraies ; on ne donnera, en aucun sens, une explication de leur vérité. Ceci n'éclairait pas non plus ce qu'on peut vouloir dire en disant que les événements passés continuent à exister. Peut-être, simplement, qu'ils sont conservés dans la mémoire. Mais, en ce cas, dire qu'ils continuent à exister n'est pas expliquer qu'on puisse se souvenir d'eux. C'est seulement une autre façon, trompeuse celle-là, de dire que cette possibilité existe.

La même objection s'applique à la théorie selon laquelle la mémoire nous fait connaître directement le passé. Prétendre que « l'état passé d'un objet qu'on se rappelle est une donnée de l'expérience » peut être acceptable, si l'on entend par là seulement un commentaire psychologique sur la façon dont notre mémoire semble fonctionner. Cela fait ressortir ce point, que nous avons déjà remarqué : même quand une expérience de mémoire a un contenu présent, sous la

forme, disons, d'une image, l'image ne semble pas s'interposer entre nous et le passé ; nous nous disons, apparemment de l'image, « ceci s'est passé », plutôt que « quelque chose de ce genre s'est passé » ; en traitant l'image comme diaphane, nous tendons psychologiquement à l'identifier avec l'événement passé. Cependant, si par là nous voulons donner une explication de notre faculté de nous souvenir, elle est sans aucune valeur. Car, quelle preuve concevable peut-il y avoir qu'un objet que je me rappelle maintenant est « comprésent avec moi en tant que passé », excepté justement que je me le rappelle maintenant. Ici, comme ailleurs, le réaliste naïf nous offre, sous couleur d'explication, ce qui n'est rien de plus qu'une simple répétition d'une prétention à une connaissance.

Mais le réaliste espère peut-être moins fournir une explication de notre faculté de nous souvenir, que prouver qu'il ne saurait être question pour nous, dans ce cas, d'avoir à justifier une inférence. Il prétend peut-être que certains souvenirs du moins offrent des garanties en eux-mêmes. Cette position bénéficie d'une certaine plausibilité imméritée, du fait que le verbe « se rappeler », comme le verbe « savoir », est employé d'une telle façon que si on se rappelle une chose il s'ensuit que cette chose était telle. Parler de se rappeler ce qui ne s'est jamais produit serait une contradiction. Ce qui ne veut pas dire, pourtant, qu'on ne puisse pas penser qu'on se rappelle quelque chose qui, en fait, ne s'est jamais passé, que les expériences de mémoire ne puissent pas être trompeuses. Au contraire, il est certain qu'elles le sont parfois. Car, non seulement il est des cas où les souvenirs d'une certaine personne, ou ses soi-disant souvenirs, contredisent ceux d'une autre, mais même les « souvenirs » d'une seule personne peuvent être contradictoires. Cette personne peut « se rappeler » qu'un événement donné s'est passé, alors qu'elle se « rappelle » aussi qu'à une date ultérieure elle « se rappelait » qu'il ne s'était pas passé. Puisque l'événement s'est ou ne s'est pas passé, le fait qu'on se rappelle l'une et l'autre branche de l'alternative prouve aussi que certaines expériences de mémoire sont véridiques, bien que cela ne nous aide pas à trouver celles qui le sont. Ce qu'il faut remarquer ici, c'est que, quelles qu'elles soient, elles ne diffèrent pas qualitativement de celles qui sont trompeuses. Et même si elles différaient ainsi, l'aide que ceci pourrait sembler apporter à la position du réaliste naïf ne serait pas réelle.

Il souhaite nous présenter l'acte de se souvenir comme étant, en certains cas du moins, une opération cognitive qui porte en elle-même le sceau de l'infaillibilité. Mais il est aisé de démontrer qu'il ne saurait y avoir de telles opérations. On peut avancer que, dans certaines circonstances favorables, le fait que quelqu'un soit sûr qu'il se rappelle

ne met plus en doute que l'affirmation en question concernant le passé ne soit vraie. Mais quelle que soit la nature de cette expérience, il doit toujours être logiquement compatible que l'affirmation en question soit fausse.

Le dernier argument qui permette de dire que nous avons une connaissance directe du passé est que cela seul explique comment nous en venons à avoir une conception du passé. Mais une fois de plus cette explication est fausse. Comme nous l'avons déjà remarqué, le fait qu'un objet nous ait été présenté, pour ainsi dire, étiqueté des mots « je suis passé », ne pourrait en soi fournir aucune conception du passé. À moins que cette étiquette, quelle qu'elle soit, ne soit interprétée comme se rapportant au passé, elle n'est qu'un ornement supplémentaire de cet objet. Mais si nous devons l'interpréter comme se rapportant au passé, notre conception du passé doit en être indépendante. De plus, cette conception ne peut, en aucun cas, être née de l'exercice de la mémoire. Car nous avons vu que, quel que soit le contenu d'une expérience de mémoire, il n'acquiert son rapport avec le passé que parce qu'on l'interprète dans ce sens. Mais il s'ensuit que l'identification de quoi que ce soit avec un souvenir présuppose une conception de ce que nous entendons par « être passé ». Si cette conception est présupposée par la mémoire, elle ne peut être fondée sur elle. Psychologiquement elle peut « naître » avec l'exercice de la mémoire, mais ceci est une autre question. En tout cas, si nous voulons chercher une « idée simple », au sens que lui donne Locke, qui puisse nous fournir « l'idée complexe » de la mémoire, il n'est pas difficile d'en trouver une. Il est plausible je crois, de maintenir que la relation de précédence temporelle nous est « donnée » par l'expérience. D'un point de vue empirique, on peut voir ou entendre A suivre B, de la même façon instantanée dont on voit A à la gauche de B. Et la relation de précédence temporelle, unie à la notion du présent qui peut être défini d'une façon ostensible, est tout ce qui est nécessaire pour fournir les concepts à la fois du passé et de l'avenir. Si on définit le présent comme la classe des événements qui sont contemporains avec « celui-ci », quand « celui-ci » est n'importe quel événement que l'on prend comme indication, au moment donné, on peut définir le passé comme la classe des événements qui sont antérieurs au présent, et l'avenir comme la classe d'événements qui sont postérieurs au présent. Ceci fait aussi ressortir le fait important que les événements ne sont pas en eux-mêmes passés, présents ou futurs. En eux-mêmes, ils existent avec certains rapports de précédence temporelle qui ne varient pas avec le temps ; si un événement se trouve être antérieur à un autre, il le sera toujours. Ou plutôt, puisque la position des événements dans le temps est fixée par

leurs rapports temporels, il n'y a pas de sens à appliquer des prédicats temporels au fait qu'ils possèdent eux-mêmes ces rapports. Ce qui varie est seulement le point de référence que l'on choisit pour constituer le présent. Chaque événement a été, à des moments différents, et présent et futur ; chaque événement futur sera présent, puis passé ; et chaque événement présent a été futur et sera passé. Mais ces faits ne sont pas une source de contradiction, comme certains philosophes l'ont supposé : ils ne constituent pas non plus une excuse pour débiter des absurdités concernant une multiplication de dimensions temporelles. Leur explication est justement que le point de référence présente, grâce auquel nous nous orientons dans le temps, ce point de référence qui est sous-entendu par notre emploi des temps, se déplace continuellement. C'est ce déplacement du point de référence dans la direction de « avant » vers « après», et non pas un changement dans les relations temporelles des événements, qui constitue le passage du temps. « Le temps ne s'en va pas, mais nous nous en allons », n'est pas seulement une bonne épigramme, c'est une analyse exacte.

La subordination logique de l'idée du passage du temps à celle de la succession temporelle devrait suffire à rendre respectable la notion du passé, et ainsi, de la mémoire, pour ceux qui aiment voir leurs concepts empiriques directement fondés sur l'expérience. Je ne prétends pas, toutefois, que c'est ainsi que le concept du passé s'acquiert en fait. Génétiquement, il se peut qu'on n'élabore pas d'abord un concept de la relation de précédence temporelle, pour l'étendre ensuite à des événements qui sont au delà du champ de notre expérience immédiate. Il semble plus probable que la compréhension de ce que signifie, pour un événement, d'être « passé », se développe de pair avec la compréhension de l'emploi du temps passé. On peut objecter que pour comprendre l'emploi du temps passé, il faut avoir déjà une conception du passé, autrement comment saurait-on à quoi s'applique le passé ? Mais c'est là ignorer à quel point la formation de concepts est en elle-même fonction de l'emploi des mots. Logiquement, C'est parce qu'il peut y avoir des événements antérieurs à celui-ci que nous avons l'occasion de dire « c'était comme ça ». Mais psychologiquement il se peut que nous acquerrions d'abord l'habitude de dire « c'était comme ça » dans une certaine catégorie de situations présentes, et que nous identifiions plus tard seulement les rapports des phrases de ce genre avec des événements antérieurs à celui-ci.

V.– DE L'ANALYSE DES AFFIRMATIONS CONCERNANT LE PASSÉ.

Quelle que soit la manière dont on règle ces questions psychologiques, la difficulté logique demeure. En admettant que nous devenons capables, d'une façon ou d'une autre, de comprendre des affirmations qui doivent se rapporter au passé, quels moyens possibles avons-nous de les vérifier ? Nous pouvons remarquer qu'elles se corroborent, mais pouvons-nous aller plus loin ? N'est-il pas logiquement impossible que nous découvrions, par examen direct du passé, si l'une d'elles est vraie ? La mémoire semblerait être notre seule ressource, et on a montré que la mémoire ne nous donne pas un tel pouvoir. Mais alors, quelle raison avons-nous de croire qu'aucun événement passé n'ait existé ? Nous pouvons avoir des raisons de croire que des événements se sont passés qu'une difficulté pratique nous a empêchés d'observer ; mais encore faut-il qu'ils aient été, théoriquement du moins, observables.

C'est parce qu'ils acceptent cet argument que certains philosophes ont été amenés à identifier des affirmations qui en surface, concernent le passé, aux affirmations qu'on prend en général comme se référant aux témoignages réels ou possibles sur lesquels nous fondons ou pourrions fonder nos croyances concernant le passé ; c'est-à-dire, à des affirmations qui, en surface, ne concernent pas du tout le passé, mais le présent et l'avenir. Plutôt que de conclure que les affirmations grâce auxquelles nous essayons de nous référer au passé sont toutes sans justification ou, pire, dépourvus de sens, ces philosophes préfèrent soutenir qu'ils ne veulent pas dire ce qu'ils ont l'air de dire. En les interprétant comme se rapportant aux témoignages présents ou futurs qui se produisent ou qui pourraient se produire, ils croient s'assurer au moins qu'elles sont vérifiables. À part ce seul avantage, cette théorie semblerait, pourtant, ne rien avoir qui la rendit digne d'attention. Tout d'abord, elle rend très instable le sens des affirmations qui sont exprimées au temps passé. Car avec le passage du temps le champ des témoignages qui sont censés être à notre portée changera continuellement. Les événements qu'il était en mon pouvoir d'observer quand j'ai commencé à écrire ce paragraphe ont déjà disparu dans le passé. Ainsi l'interprétation de toutes les affirmations, dans l'analyse desquelles une description de ces événements figurait, devra être révisée ; la description de ces événements devra être remplacée par une description de tout autre événement présent ou futur considéré comme en étant le témoignage ; et, comme ceux-là aussi sombrent dans le passé, la version corrigée devra constamment être révisée. Il s'ensuivra aussi que des phrases aux temps passé et présent ne peuvent pas exprimer la même affirmation. Je décris le temps qu'il fait aujourd'hui en disant que le soleil brille ; mais si demain je dis « le soleil brillait hier », on comprend que je ne me

rapporte pas à ce que j'exprime maintenant en disant « le soleil brille » car cela ne pourra pas être exprimé, mais à ce qu'on trouvera si l'on recherche dans les archives d'un office météorologique, ou si on lit les journaux, ou si l'on consulte ses souvenirs ou ceux des autres. La possibilité que ces versions nous induisent en erreur ne se pose pas, sauf dans la mesure où elles se contredisent ou peuvent être contredites par d'autres preuves.

À tout moment donné, selon cette théorie, la vérité ou la fausseté d'une affirmation concernant un événement antérieur dépend entièrement des évidences qui peuvent dorénavant être mises à jour. Si, à partir d'un certain moment, tous les témoignages à notre disposition en viennent à montrer que tel événement s'est passé, alors, de ce point de vue il suivra qu'il s'est vraiment passé. Nier qu'il se fût passé serait simplement prédire qu'il y aurait une interruption dans le cours des évidences favorables ; qu'à un certain moment elles indiqueraient une direction opposée. Nous en sommes alors amenés à une conception entièrement pragmatique de l'utilisation du langage. Sauf dans la mesure où elles décrivent ce qu'on est vraiment en train d'observer, (démarche éphémère puisque les faits ne restent pas enregistrés) – l'emploi de phrases à l'indicatif est d'annoncer ce que nous attendons de l'avenir. La vérité ou la fausseté de ce qu'elles expriment dépend seulement de la mesure dans laquelle ces espérances peuvent être exaucées.

Or il est certain que si, à partir d'un certain moment, toutes les preuves à notre disposition tendent à montrer qu'un certain événement s'est passé, aucune des personnes qui vivent à une période postérieure n'aura de raison de supposer qu'il ne s'est pas passé. Mais reconnaître ceci n'est assurément pas reconnaître que l'affirmation selon laquelle l'événement a eu lieu est formellement entraînée par les preuves. La possibilité que ce témoignage soit trompeur doit subsister ; et ceci non seulement au sens où d'autres témoignages ne corroboreraient pas le premier. On peut au moins concevoir que l'événement ne s'est pas, en fait, passé, même si, à partir du moment où se pose la question, toutes les preuves qui se présentent concourent à prouver qu'il s'est passé. Non seulement pour des raisons émotionnelles, mais aussi pour des raisons logiques nous souhaitons nier qu'il soit possible, grâce à une adaptation convenable du témoignage, de fabriquer littéralement le passé. Le fait que ce raisonnement nous amène à ce résultat devrait nous faire soupçonner que ses prémisses sont erronées. Est-ce là seulement la seule interprétation des affirmations concernant le passé qui permette de les considérer comme vérifiables ?

Si on le croit, c'est parce qu'on suppose qu'une fois un événement passé, il est inaccessible : ce qui est passé est passé et il ne peut être

question d'y revenir. Mais est-il si certain qu'on ne puisse avoir aucun accès au passé ? On peut remarquer que, étant donné que la lumière et le son mettent un certain temps à nous atteindre, on est fondé à dire que beaucoup de nos perceptions, sinon toutes, sont des perceptions d'événements passés. Mais ceci n'est pas ce qui nous intéresse. Si en acceptant certaines théories physiques et en les, combinant avec un certain goût pour le langage du réalisme naïf, nous sommes amenés à dire que nous percevons le passé, ce sera seulement le moyen que nous avons choisi pour décrire ou pour expliquer une certaine catégorie d'observations. En adoptant des hypothèses comme celle qui prête aux ondes lumineuses et sonores une vitesse finie, nous en arrivons à interpréter nos expériences de telle façon que nous établissons une différence entre leur position dans le temps et la position dans les temps des événements physiques avec lesquels elles sont censées nous mettre en contact. Plus simplement nous pourrions décider de dire que regarder les actualités du cinéma est un exemple d'observation du passé. Mais le seul moyen qui nous permette de donner un sens à des locutions de ce genre est l'application de quelque théorie scientifique que l'on accepte sur la base de ses expériences passées. Et quels que soient les stratagèmes employés pour fixer la date des événements physiques, nos expériences passées ne sauraient être retrouvées. Une fois parties, elles le sont pour toujours.

Mais qu'est-ce qui nous empêche de retrouver une expérience passée ? Avec le progrès de la science, pourquoi ne construirait-on pas une machine qui nous permette de voyager dans le temps, comme nous avons déjà réussi à voyager dans l'espace ? Pourquoi ne pas revivre littéralement les expériences de notre enfance, ou même, jouir à l'avance des expériences de la vieillesse ? Ce n'est peut-être pas réalisable techniquement, mais ne peut-on en envisager du moins la possibilité. N'a-t-elle pas été déjà envisagée, de fait, par les auteurs de romans scientifiques ? La réponse à cela est qu'il n'y a aucune difficulté à supposer qu'on puisse vivre des expériences qui ressembleraient exactement à celles de notre enfance : on peut concevoir qu'on puisse les obtenir par hypnotisme ou grâce à certaines drogues ; il n'est pas besoin d'avoir recours à un procédé aussi douteux que la machine à voyager dans le temps. Et pourtant, ce ne serait tout de même pas les mêmes expériences ; et la raison en est que, précisément, elles se passeraient à une date différente. Même s'il était possible de revivre sa vie, c'est-à-dire si, chaque fois qu'on atteignait un certain âge, on vivait une série d'expériences qui seraient qualitativement semblables dans tous leurs détails à celles qu'on aurait vécues depuis la naissance, ceci ne signifierait pourtant pas, littéralement, retrouver le passé. Un terme du cycle serait forcément

différent d'un autre. Il est donc impossible de voyager dans le temps. Voyager dans l'espace c'est être à des endroits différents à des moments différents, mais l'idée d'être à des moments différents à différents moments est absurde, tout simplement. On peut s'imaginer renvoyé au XVIIIe siècle, au sens où, à partir d'un certain moment, on aurait seulement des expériences qui seraient propres à cette période de l'histoire ; et pourtant, elles ne pourraient être identiques avec les expériences qui auraient été réellement vécues auparavant par nous ou quelqu'un d'autre. Car dans la mesure où elles succéderaient à nos expériences présentes elles ne pourraient pas non plus les précéder. Assigner à un seul événement, deux moments différents dans le même ordre temporel est une contradiction.

Donc, si le passé ne peut être retrouvé, c'est que l'affirmation qu'on le retrouve n'est pas censée décrire une situation possible. Il est un fait nécessaire que, si l'on occupe la position dans le temps qu'on occupe à un moment donné, on n'occupe pas également à ce moment une position différente. Si un événement en précède temporellement un autre, une expérience qui est strictement simultanée avec le second de ces événements ne peut pas aussi être strictement simultanée avec le premier. Donc, si l'observation d'un événement passé exige qu'on ait une expérience antérieure à toute expérience qu'on est vraiment en train de vivre, il est inévitable qu'on ne puisse pas observer un événement passé.

Mais si on ne peut pas maintenant observer un événement qui s'est passé à une date antérieure, il ne s'ensuit pas que l'événement lui-même soit dit inobservable. Nous devons distinguer ici entre les choses qui sont inobservables en elles-mêmes, au sens où dire que quelqu'un les observe est contradictoire ou dépourvu de sens, et les choses qui sont inobservables par une personne donnée, à cause de la position dans laquelle elle se trouve être placée. Nous ne sommes pas habitués à considérer les événements qui se passent à un endroit différent de celui où nous nous trouvons être, comme étant, par là même, inobservables. Pourtant il est nécessairement vrai que, étant là où je suis maintenant, je ne puisse faire aucune des observations qui requerraient ma présence ailleurs. Il est vrai que je peux changer ma position dans l'espace, alors que je ne peux changer ma position dans le temps mais voyager dans l'espace prend du temps, si bien que je ne peux pas observer ce qui, maintenant, se passe autre part ; tout ce que je puis faire est de me mettre en état d'observer ce qui s'y passera à une date ultérieure. On peut concevoir, il est vrai, que je sois maintenant autre part ; il n'est pas nécessaire que je sois là où je suis. Mais alors n'est-il pas concevable que j'aie vécu à une autre époque ? Quand les gens disent, par exemple, qu'ils aimeraient avoir vécu dans

la Grèce antique, il n'est certes pas évident que leur vœu soit contradictoire en soi. La question est difficile parce que nous ne savons pas très clairement ce qui est indispensable au maintien de notre identité. Notre imagination qui nous permet d'errer librement dans l'espace ne recule pas devant la transposition dans le temps, jusqu'à un certain point, mais quand la période à laquelle elle essaie de nous situer est extrêmement éloignée, on est enclin à dire qu'on ne serait pas, en ce cas, la même personne. Mais même s'il était contradictoire, comme je ne le pense pas, de dire d'un événement, qui est, en fait, passé, bien que non décrit comme tel, que moi, étant la personne que je suis, je suis en train de l'observer, il ne s'ensuivrait pourtant pas que l'événement lui-même soit inobservable. La situation est différente si l'événement est décrit comme étant passé, mais alors, ce n'est pas une description de l'événement lui-même, mais seulement une indication de ses relations temporelles avec celui qui parle.

C'est là, en fait, le point important. L'erreur que font ceux qui se croient obligés de transformer des affirmations concernant le passé en affirmations concernant le présent et l'avenir, est qu'ils supposent qu'une différence dans le temps d'une phrase à l'indicatif fait invariablement une différence dans le contenu factuel de l'affirmation qu'elle exprime. Elle fait une différence, il est vrai, dans les cas où le temps est le seul moyen employé pour dater l'événement dont on parle. Il est clair que si je dis maintenant que le soleil brille, j'énonce une affirmation différente de celle que j'énoncerais si je voulais dire que le soleil brillait hier ou qu'il brillera demain. Mais dans tous les cas de ce genre, on pourrait fournir la même précision en rendant les dates évidentes d'une façon qui n'entraînerait pas essentiellement l'emploi des temps, ou autres qualificatifs temporels tels que les mots « hier » ou « demain ». Au lieu d'employer le présent en laissant entendre d'après le contexte à quelle date je fais allusion, je pourrais noter le fait que le soleil brille à un certain endroit, le 1er décembre 1956. Et, en ce cas, le contenu de ce que j'aurais affirmé, que ce soit l'expression d'une prédiction, une observation contemporaine ou un acte de mémoire, n'en serait pas changé. Si je parle avant l'événement, j'emploierai le futur et si je parle après l'événement, j'emploierai le passé, mais le fait que je décris sera le même dans les deux cas. Dans un cas de ce genre, la substitution d'un temps par un autre sert à donner une indication différente de la position temporelle de celui qui parle par rapport à l'événement dont il parle, mais le sens de la phrase n'en est pas autrement affecté. La vérité ou la fausseté d'une affirmation qui prétend décrire l'état du temps à une date donnée est tout à fait indépendante du moment dans lequel elle est exprimée. Si on combine une description de l'événement en question avec une

référence à la position temporelle de celui qui parle, l'emploi des temps rassemble deux précisions qui sont logiquement distinctes. C'est un procédé économique, mais ce n'est pas indispensable. L'une et l'autre de ces précisions pourraient être parfaitement données dans une langue qui ne possèderait pas de temps. Nous nous servons des temps pour caractériser la position temporelle de celui qui parle, relativement à l'événement décrit ; mais nous pourrions aussi bien lui assigner une date explicite.

Nous en arrivons donc à la conclusion que nous avions déjà anticipée quand nous remarquions que les événements, considérés en eux-mêmes, ne sont ni présents, ni passés, ni futurs. Car il dérive de ceci que, étant donné seulement le contenu factuel d'une affirmation, quel que soit le moment où on l'exprime, il n'existe pas d'affirmation, en tant qu'affirmation, concernant le passé. Elle peut décrire un événement qui est antérieur au moment où elle est exprimée, et elle peut même faire allusion à ces rapports temporels. Mais à la fois la caractérisation de l'événement et l'explication de ses relations temporelles avec une occasion donnée de le décrire, sont des précisions qui pourraient être données à n'importe quel moment. Le fait qu'on les fournisse à un moment plutôt qu'à un autre peut renforcer les raisons que nous avons à présent de les accepter, mais cela n'a pas de rapport avec leur contenu. Donc, l'analyse d'une affirmation donnée n'est pas affectée par la question de savoir si cette affirmation est énoncée avant, après ou simultanément avec l'événement auquel elle se rapporte. D'où il suit que, dans la mesure où la possibilité pour une affirmation d'être vérifiée dépend seulement de son sens, une affirmation qui est vérifiable quand l'événement auquel elle se rapporte est présent, est également vérifiable quand cet événement est futur ou passé.

L'importance de cet argument est qu'il nous évite d'accepter une analyse peu plausible d'affirmations concernant le passé ; il prouve que nous n'avons pas besoin d'essayer de les transformer en affirmations concernant le présent ou l'avenir. Mais, objectera-t-on, même en ce cas, cela ne nous mène pas très loin. Admettons que les affirmations concernant le passé soient vérifiables en elles-mêmes ; il reste que nous, qui nous trouvons vivre plus tard, ne sommes pas et ne pouvons pas être en état de les vérifier. On peut à la rigueur concevoir que nous ayons occupé une position différente dans le temps. Il nous faut accepter le fait que nous occupons notre position actuelle : et, en ce cas, nous n'avons aucun moyen à notre portée d'observer un événement qui nous serait accessible seulement si nous occupions une position antérieure. Comme nous l'avons déjà démontré, il n'est rien qui puisse être considéré comme un retour effectif au passé. Mais ceci

veut dire qu'il nous reste encore à résoudre le problème de montrer comment nous pouvons être jamais fondés à accepter des affirmations qui prétendent décrire des faits passés.

Il semblerait que notre seule justification ne puisse venir que d'un argument inductif. Nous avons déjà posé que l'une des conditions nécessaires pour qu'un argument inductif soit valable peut être remplie ; la conclusion n'est pas en elle-même invérifiable. Mais sur quelle évidence cet argument peut-il se fonder ? Il n'est même pas un seul cas où quelqu'un ait réellement observé la conjonction d'un événement passé et présent ; ou plutôt, si l'on dit qu'il existe de tels cas, comme une éclipse solaire qui peut être comptée comme étant passée au moment où on l'observe, c'est seulement en vertu d'une certaine hypothèse scientifique qui, comme nous l'avons remarqué, ne serait pas en elle-même justifiable à moins que nous n'ayons des raisons indépendantes de croire en l'existence de certains événements passés. On peut avancer que s'il est raisonnable de s'attendre à ce qu'un processus donné continue dans l'avenir, il est également raisonnable d'en inférer qu'il est sorti du passé. Si « je vois autour de moi tout changer et se flétri », il faut bien qu'il y ait quelque chose en quoi les choses se changent et à partir de quoi elles se sont transformées. Tous les processus ne commencent pas en plein milieu, comme Minerve sortant casquée du cerveau de Jupiter. Mais parler d'un processus débutant en plein milieu, c'est impliquer que des processus de ce genre ont habituellement des phases antécédentes. Le changement que je peux affirmer voir est dans la plupart des cas un changement dont je me souviens. Le droit que nous avons de concevoir des processus comme s'étendant dans les deux directions temporelles est lui-même fondé sur notre connaissance du passé. Il semblerait alors que ce soit un cercle vicieux. Toute tentative pour justifier une affirmation concernant le passé par un argument inductif se trouve, à un certain point, entraîner la présupposition qu'une affirmation concernant le passé est vraie.

En fait, il est évident que cela doit être. Puisqu'aucun événement ne désigne intrinsèquement jamais que lui-même, la raison que nous avons de relier un événement postérieur avec un événement antérieur, de croire que l'un, dans les circonstances données, ne se serait pas passé à moins que l'autre ne l'ait précédé, doit s'appuyer sur le fait que nous acceptons quelque hypothèse générale ; c'est-à-dire, nous expliquons l'événement postérieur en le reliant avec l'événement antérieur.

L'hypothèse qui nous permet de faire cela sera elle-même soutenue par des preuves pour lesquelles d'autres hypothèses fourniront une base à leur tour. Il se peut donc qu'il n'existe aucune affirmation

concernant le passé qu'on ne soit prêt, si on l'accepte, à justifier, même si cette justification consiste parfois seulement à faire appel à la mémoire, appel dont la force réside dans la supposition que les gens sont communément en mesure d'être renseignés sur les événements qu'ils prétendent se rappeler, et qu'il y a tout lieu de se fier à la version qu'ils en donnent ; et c'est à nouveau une supposition générale pour laquelle il faut alléguer un témoignage. Ainsi, une affirmation concernant le passé sert à en justifier une autre ; mais il reste qu'il n'est pas de moyen indépendant de les justifier toutes. Il n'en est pas, parce qu'il ne peut pas y en avoir. Pour obtenir cette justification, il faudrait pouvoir retrouver le passé d'une façon dont nous avons démontré qu'elle était logiquement impossible.

Il ne s'ensuit pas, pourtant, que nous devions renoncer à prétendre connaître le passé. Les historiens ne peuvent pas réussir d'impossibles tours de force de projection temporelle ; ils ne peuvent pas faire qu'un événement postérieur coïncide avec un événement antérieur dans la même succession temporelle, ou le précède ; mais il existe des canons de preuve historique. On vérifie une autorité grâce à une autre ; les lois psychologiques et économiques entrent en jeu ; dans un nombre considérable de cas, l'évidence acquiert une vigueur qui fait qu'on peut dire avec justice qu'on sait qu'une affirmation concernant un événement antérieur est vraie. Non qu'une affirmation de ce genre soit logiquement entraînée par l'évidence, sauf dans les cas où l'évidence est comprise comme contenant des propositions générales qui seront elles-mêmes soutenues par des affirmations concernant le passé. Par exemple, l'affirmation selon laquelle la terre est vieille d'un million d'années est soutenue par une variété de preuves géologiques ; il ne serait pas incorrect de dire que nous savons que c'est vrai. Il est pourtant des gens qui, pour des raisons religieuses, préfèrent croire que la terre est apparue il y a seulement quelques milliers d'années, mais portant déjà des stigmates de vieillesse. Nous pouvons dire que cette idée est ridicule : si nous savons que l'autre opinion est vraie, nous savons que cela est faux, mais ce n'est pas incompatible avec les preuves. Même si l'on soutient que la terre et tous ses habitants sont apparus seulement à ce moment, cette affirmation ne serait pas incompatible formellement avec tout ce que nous pouvons maintenant observer. Cela contredirait simplement les interprétations et explications acceptées de ces phénomènes ; ce serait les nier arbitrairement et d'une façon d'autant plus irresponsable que cette théorie ne nous fournirait aucun autre moyen d'expliquer les événements ultérieurs. L'avantage des explications scientifiquement orthodoxes est que ce sont vraiment des explications.

Pourtant il est logiquement concevable qu'elles soient erronées. Et si quelqu'un veut y voir une raison pour suspendre même un jugement provisoire à leur égard, si quelqu'un, en particulier, veut maintenir que le fait que nous ne puissions pas retrouver une expérience passée laisse le problème entier concernant la vérité des affirmations concernant le passé, je ne vois pas ce qu'il nous reste à lui rétorquer ; pas plus que je ne sais ce qu'il faut dire à celui qui maintient que le fait que les hypothèses scientifiques dépassent les preuves qui les justifieraient nous prive du droit de former des prévisions concernant l'avenir. Nous pouvons lui dire qu'il est irrationnel ; mais ceci ne le gênera pas ; notre conception de la rationalité est justement ce qu'il nous reproche. Notre seule ressource est de faire remarquer, comme nous l'avons déjà fait, que la preuve qu'il exige de nous est justement celle qu'il nous a rendus logiquement impossible de fournir.

Il n'est donc pas surprenant que nous ne puissions pas la fournir : les preuves sur lesquelles nous nous reposons ne sont donc pas discréditées du fait qu'elles n'impliquent pas que nous puissions réussir l'impossible ; elles le seraient plutôt dans le cas contraire.

DISCUSSION

M. Gaston Berger. – Nous devons remercier très vivement M. Ayer pour sa communication à la fois si précise, si riche et si vivante. Je crois que l'intérêt de nos réunions réside surtout dans le fait qu'elles nous permettent de voir posés d'une manière originale des problèmes auxquels nous avons personnellement longuement réfléchi dans une autre perspective. Plus que les solutions nouvelles, ce sont les problématiques nouvelles qui sont stimulantes. De ce point de vue, l'exposé de M. Ayer a, pour nous tous, une valeur particulière.

Plusieurs d'entre vous ont indiqué qu'ils se proposaient de prendre la parole, notamment M. Ruyer, M. Meyerson, M. Poirier. Je vais leur demander de nous présenter leurs observations.

M. Ruyer. – I. Les problèmes que vous posez sont rendus plus aigus que nature surtout parce que vous considérez le temps comme s'il était isolé de l'espace. Or, en fait, et même sans faire intervenir l'univers de la relativité, en restant dans le domaine de la vie courante, le temps – et par conséquent la mémoire – n'est pas isolable de la situation spatiale.

Soit, par exemple, l'irréversibilité du temps opposée à la réversibilité de l'espace.

[IMAGE]

Spatialement, si de A (ma maison de campagne), je vais en B (en ville), je puis retourner jusqu'à A et retrouver A. Considérons maintenant le temps seul. Après l'instant t (en A), je me trouve à l'instant t' (en B). De l'instant t', je ne puis aller retrouver l'instant t comme je puis retrouver le point A, je ne trouve en A que l'instant t'.

Mais, en fait, la dissociation temps et espace, psychologiquement, est artificielle. Quand je suis en B, *je sais que* je puis retourner en A, *je sais que* j'y retrouverai ma maison de campagne. En B, sans me rappeler même ma maison de campagne, *je sais qu*'elle existe. Ce « savoir que... » n'est ni une image ni une croyance à proprement parler, ou du moins c'est une croyance aisément vérifiable. Impossible de retourner dans mon passé, mais rien de plus simple que de retourner à ma maison de campagne. Je ne retrouve pas A à l'instant t, mais je retrouve A à l'instant t". La vérification mnémique passe avec la vérification spatiale. Le passé en ce sens, n'est pas inaccessible à la rigueur.

C'est encore plus clair si je considère « le meuble qui est derrière moi, pendant que j'écris ». Il a, pourrait-on dire, une existence mnémique. Mais il vaut mieux dire : « *Je sais qu*'il y a un meuble derrière moi », meuble qu'un deuxième homme, dans la pièce, peut continuer à voir quand je ne le vois plus. Ce savoir, est un « montage » (set). En ce sens, l'existence du passé, psychologiquement, n'est qu'un cas particulier de l'existence de toute une cartographie psychologique, constituée par des « montages » subconscients et débordant de beaucoup le champ de ma conscience claire actuelle.

Supposons maintenant qu'il me soit interdit, étant en B, de retourner en A. Mon « savoir que... » n'a aucune raison de ne pas persister. Pour moi, la maison de campagne. est devenue « souvenir » ; pour un autre, qui peut aller en A, elle est une réalité actualisable. Supposons enfin que la maison ait été complètement détruite. Elle n'est plus dans l'espace, elle n'est plus que dans le passé, inaccessible. Mais psychologiquement, rien n'est changé. Le « montage », le « savoir que... » est, lui, intemporel par nature, et c'est pourquoi il domine les actualisations possibles.

II. Bien entendu, ces considérations restent à la surface. Le vrai problème est de comprendre comment, de retour en A, à l'instant t', j'ai l'impression que c'est le même A, mais non le t primitif, que At ≠ At", et que pourtant, sous At", j'évoque At. Si, comme vous l'écrivez « on emploie des mots comme "je me rappelle", non pour décrire une expérience, mais pour offrir une garantie que ce que l'on affirme est vrai », ce ne peut pourtant être toujours le cas ; il faut bien qu'il y ait

pourtant une expérience mnémique, pour que nous parlions de mémoire et de passé. L'erreur, que vous dénoncez justement, est de croire qu'il faut chercher la spécificité de cette expérience dans un *objet* (image ou intuition directe du passé). Il faut plutôt la chercher dans le sujet, dans le « je » se rappelant. Mais en quoi consiste-t-elle ?

Ici, une remarque préliminaire. Le langage ordinaire est d'une insuffisance que l'on a souvent dénoncée, mais à laquelle on ne se préoccupe pas toujours de remédier systématiquement. La phonétique, par exemple, ne serait pas possible, si l'on devait se contenter de représenter les sons par les seules lettres de l'alphabet. Les phonéticiens ont distingué beaucoup plus finement les vrais sons émis dans un langage. Par exemple, en français, les voyelles *eu* de *peu* et de *peur*, n'ayant pas vraiment le même son, sont écrits, sauf erreur, par les phonéticiens comme ø et oe. Il faudrait bien se livrer à un travail de même genre au point de vue conceptuel, surtout sur les pronoms personnels.

Le « je me rappelle » qui « offre une garantie », n'est pas la même chose que le « je me rappelle », poétique et semi-onirique – qui, lui, est incontestablement une expérience spécifique. Il serait utile d'orthographier le mot « je » différemment, par exemple, dans le cas du souvenir poétique, on écrirait : « je* me rappelle ». Il est caractéristique qu'en français, on puisse employer, dans ce sens, une expression à la troisième personne : « Il me souvient... ».

En quoi consiste ce « je* » modulé ou infléchi de l'expérience mnémique, distinct du « je » de l'attestation « garantissant que ce qu'il affirme est vrai » ? Si je raconte à un expert, qui est aussi un ami, ce qu'était ma maison de campagne disparue, il arrive que je me laisse emporter par le rêve et que pendant quelques secondes, « je* » sois comme capturé, non certes par une image-objet, mais par une conscience imageante, qui est « je », mais aussi « je autre », semi-étranger au « je" » actuel. Sartre, Ellenberger, ont décrit ce genre de « fascination », Ellenberger insistant, contre Sartre et à mon avis très justement, sur le caractère de semi-altérité du je* fasciné. Le je* fasciné ne *se* fascine pas, il est capturé par un « je » à demi « autre ». Dans un récit lucide, je considère froidement, du dehors, le souvenir, ou comme on dit, je consulte ma mémoire. Dans le récit poétique, je* suis à demi passif. Je m'éveille à chaque instant d'un demi-rêve pour le raconter, et aussitôt je* m'y replonge. L'expérience mnémique est l'expérience du passage incessant de je à je* et de je* à je. On pourrait représenter la proposition "je me rappelle" par une proposition double :

/je/ *me rappelle...

/je/ me rappelle...

Un récit vivant n'est pas une pure « récitation ». Il est toujours un peu semblable à une confession psychanalytique. Celui qui parle est un être double : il parle à son interlocuteur, mais il est aussi un peu dans son propre double mnémique. Aussi, je ne suis pas d'accord avec vous quand vous dites « qu'il est logiquement nécessaire que nous ne puissions revivre une expérience antérieure ». Cette « logique » dépend un peu trop de la convention grammaticale des pronoms personnels.

Pour employer, par métaphore, le vocabulaire leibnizien, la monade qui dit « je » n'est pas une substance qui reste identique à travers le temps ; elle est « un peu autre » à travers le temps, de même qu'elle est « autre que les autres monades » qui n'ont pas le même point de vue spatial. Bertrand Russell a fait remarquer que Leibniz postulait, sans preuve et arbitrairement, dans son monadisme, une dissymétrie *absolue* entre l'espace et le temps. Une différence de point de vue permet, pour lui, de parler d'une *autre* monade, une différence temporelle ne permet de parler que d'une différence de prédicats de *la même* substance. Mais pourquoi ne pas rejeter ce postulat incompatible d'ailleurs avec la physique moderne ? Pourquoi ne pas admettre que le « je » actuel fait naître, par ses actes, une série de « je » qui ne sont pas d'autres individus que « je », qui ont cependant une demi-altérité, et qui peuvent toujours se fondre avec le « je » actuel ? C'est cela qui fait le temps, et qui fait aussi la mémoire. La mémoire n'est pas une sorte d'organe sensoriel du temps, comme l'oreille est l'organe sensoriel du son. L'activité et la mémoire représentent la réalité qui fait le temps. Et cela est vrai de tous les domaines d'individualité, même des individualités dites physiques, où l'action est toujours primaire, et commande à la fois la spatialisation et la temporalisation.

M. Ayer. – Je ne pense pas que ce que vous venez de dire aplanisse les difficultés.

Tout d'abord, reconnaître sa maison, c'est ce que j'ai appelé la mémoire-habitude. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait là un souvenir d'un événement passé. Évidemment, l'homme reconnaissant sa maison, il agit de la façon appropriée. Si vous voulez, comme vous l'avez dit, il *sait* très bien que c'est sa maison.

Mais alors vous avez tous les arguments des sceptiques prouvant que tout ce qui lui arrive maintenant, tout son comportement, ne lui donne aucune preuve logique que cette maison est la même que celle

qui était là antérieurement ; qu'elle est, en effet, la sienne. Le fait que sa maison lui semble familière, qu'il dit : « Je reconnais bien telle fenêtre, tel meuble », conduit le sceptique à répondre : « Très bien, vous avez cette conception, et il semble peut-être même que vous y êtes conduit par les observations que vous faites maintenant, et aussi, si vous voulez, par des expériences mnémiques... », mais ceci ne prouve rien par rapport au passé. Je ne veux pas discuter la question du point de vue psychologique, l'emploi de deux « je » me paraît un peu douteux. C'est toute une théorie que vous ne pouvez pas expliquer brutalement. Mais quelle que soit l'expérience mnémique présente, les sceptiques peuvent toujours dire : « Bon ! vous avez fait cette expérience, vous avez fait cette observation, par conséquent vous faites des affirmations sur le passé. Comment fonder ces affirmations ? »

Et à cette question, qui est ma question principale, il ne semble pas que vous ayez apporté une réponse.

Alors, j'accepte vos observations comme des observations psychologiques qui n'ont que très peu à voir avec la question logique qui me préoccupe.

M. Ruyer. – Je reconnais que mes questions ne portaient pas sur le fond. Mais je croyais reconnaître en vous un Hume ressuscité !...

M. Gaston Berger. – La parole est à M. Ohana qui est le traducteur en français d'un ouvrage de M. Ayer, paru cette année sous le titre : *Langage, Vérité et Logique*.

M. Ohana. – Je crois que, pour bien comprendre la conférence de M. Ayer, il faut se rappeler que M. Ayer est un logicien, et qu'il ne traite ici le problème de la mémoire que pour montrer que c'est un problème de logique et non de psychologie.

M. Ayer traite la question dans un contexte qu'il serait utile de rappeler brièvement. M. Ayer est parti, à l'origine, de l'idée de vérifiabilité. C'est l'idée centrale de l'Empirisme logique : un énoncé a un sens s'il peut être vérifié ; un énoncé qui ne peut être vérifié d'aucune manière concevable n'a pas de sens. Les énonciations métaphysiques qui sont présentées à la fois comme *a priori* et comme *factuelles* sont condamnées comme vides de sens.

Mais voilà qu'à l'intérieur du domaine de la connaissance empirique elle-même, l'Empirisme logique a rencontré des problèmes qui risquaient de remettre en question le principe même de vérifiabilité. Ce sont, en particulier, les problèmes de la connaissance d'autrui et celui de la connaissance du passé. Il semble que les énonciations

concernant autrui doivent être tenues pour non sensées parce qu'il m'est impossible de jamais les vérifier directement, puisque c'est contradictoire d'être à la fois soi-même et d'éprouver l'expérience d'autrui comme tel. La même difficulté surgit à propos du passé. Il y a contradiction à être à la fois dans le présent et dans le passé. Il m'est impossible, même théoriquement, de vérifier un énoncé concernant le passé, car il faudrait que je puisse remonter le cours du temps. La connaissance du passé, c'est-à-dire tous nos souvenirs individuels et historiques risquent donc d'être taxés de métaphysiques. C'est pour parer à cette difficulté que M. Ayer a envisagé le problème de la mémoire.

Je crois que pour orienter la discussion, il serait bon d'envisager surtout ces deux thèses principales de l'exposé de M. Ayer : la première, c'est la thèse de la connaissance immédiate du passé. La deuxième, c'est la thèse sceptique.

En ce qui concerne la première, M. Ayer nous dit qu'il est impossible logiquement de remonter le cours du temps. On ne peut atteindre le passé qu'indirectement, c'est-à-dire, en dernière analyse, à travers des signes. Quand je dis : « Je me rappelle », en réalité cette expression est un jugement, une affirmation. J'affirme que je me rappelle et si j'affirme que « je me rappelle », cela veut dire que je soutiens une thèse dont la vérification se fera par des indices, par des preuves, par ce que M. Ayer appelle des « évidences ». Ici vous pouvez avoir une image-souvenir, elle sera un argument en faveur de la thèse, c'est le plus souvent l'argument le plus décisif et même unique. Mais la validité de mon affirmation ne dépend ni entièrement, ni nécessairement de cette image ; car on peut décider qu'« on se souvient » sur la foi d'autres indices.

En ce qui concerne la deuxième thèse, la réponse de M. Ayer est qu'il y a une procédure pour affirmer valablement qu'« on se souvient ». La réponse au sceptique est donc qu'il existe une connaissance du passé considérée comme authentique, parce qu'elle satisfait aux normes historiques acceptées à un moment donné. Condamner cette procédure au nom d'une procédure meilleure est une attitude légitime. Mais condamner toute procédure, quelle qu'elle soit, sous prétexte que toutes les procédures réalisables sont entachées d'un vice origine], c'est faire jouer à vide la machine à raisonner. On ne peut demander à une connaissance que ce qu'elle peut légitimement donner. Il n'est pas raisonnable de demander l'impossible.

La thèse essentielle de M. Ayer est que la connaissance du passé se tient entre deux exigences également inacceptables, un contact direct avec le passé descendu dans le présent, et un retour en arrière vers les événements passés eux-mêmes.

M. Wahl. – M. Ohana vient de nous définir le positivisme logique. Mais j'ai été frappé de lire, dans le résumé de la conférence de M. Ayer qui nous a été envoyé, ces deux lignes : « Mais que faut-il ajouter pour que la croyance devienne un souvenir ? Il n'y a pas de réponse précise à cette question. » Voulez-vous dire par là que cette question est une question métaphysique ? Il y a des questions auxquelles on ne peut donner de réponse précise, qui ne sont pas de la métaphysique, et que le positivisme peut se poser...

M. Ayer. – Non, non, non... Ce que je voulais dire, c'est qu'il n'y a pas une « common quality », une seule chose qui se présente dans tous les cas où l'on peut dire : « Je m'en souviens. » Quelquefois, ce peut être une image, mais l'image n'est pas nécessaire. Dans d'autres cas, ce peut être simplement le fait de prononcer les mots avec une certaine conviction. Peut-être me suis-je mal exprimé en disant qu'il n'y avait pas de réponse « précise ». Je veux dire que l'on ne peut pas affirmer qu'il y a une seule chose qui est la condition nécessaire et suffisante dans tous les cas ; mais je suis tout à fait d'accord pour dire qu'on peut décrire empiriquement chaque cas particulier d'une façon tout à fait précise.

Je voudrais maintenant dire quelques mots à M. Ohana.

Je lui suis très reconnaissant de son intervention, mais il m'a peut-être situé un peu trop nettement dans mon positivisme logique.

J'ai dit que tels énoncés seraient dénués de sens s'ils n'étaient pas vérifiables en principe. Aussi j'ai essayé de démontrer qu'ils étaient vérifiables, en principe, parce qu'il n'y a pas d'affirmation en soi sur le passé, parce qu'aucune affirmation en soi ne se réfère au point de vue temporel de celui qui parle. Une affirmation sur le passé est une affirmation faite par quelqu'un, qu'il exprime à un temps postérieur, mais ceci n'affecte pas le contenu de l'affirmation. Alors on peut dire que les affirmations sur le passé sont vérifiables en principe, parce qu'elles parlent d'événements qui sont observables en eux-mêmes.

La question de passé, présent et futur, n'entre pas dans cette discussion. C'est pour cela aussi que j'ai essayé de définir ces trois termes par les relations de successions temporelles. On pourrait parler un langage sans employer le temps ; ce serait assez facile...

Mais un second problème se pose lorsque nous sommes situés dans la position postérieure. Pour nous, le problème logique est de justifier ces énoncés qui sont vérifiables en principe quand on les regarde comme de simples affirmations en elles-mêmes, mais qui ne le sont pas de notre point de vue.

Je prétends que la théorie de la « connaissance directe » (je n'aime d'ailleurs pas ce terme) n'est pas dépourvue de sens, mais qu'elle est vide parce que dire que j'ai une connaissance directe du passé ne veut rien dire de plus que « je me rappelle ». Cette théorie est vide, et elle est aussi malhonnête, parce que, comme très souvent en philosophie, un philosophe arrive avec une grande théorie qui explique tout, et quand on analyse la théorie, on s'aperçoit que ce n'est que l'affirmation de son point de départ. C'est pour cela que je rejette tous ces discours sur la connaissance directe...

Je ne dis pas qu'on a une connaissance historique. Je justifie par les hypothèses générales. Je dis qu'on justifie des affirmations particulières sur le passé, y compris les prétentions de se rappeler, la mémoire, par des hypothèses générales qui se justifient elles-mêmes par des faits qu'on retrouve dans le présent et dans l'avenir.

Alors je donne plutôt une justification scientifique, si je puis dire, de la connaissance du passé, mais non une justification historique spéciale. Mais si le sceptique veut dire que, pour justifier ces hypothèses générales, il faut littéralement retrouver le passé et s'il définit ce besoin de telle façon qu'il devient logiquement impossible, évidemment on ne peut pas le satisfaire. Alors je trouve que, dans ce cas, le sceptique reste vainqueur parce qu'il pose l'argument de telle façon qu'on ne peut pas y satisfaire. Mais si on ne peut pas y satisfaire, c'est parce que c'est logiquement impossible, et l'on ne doit pas trop s'en chagriner, car, évidemment, on ne peut pas faire une chose qu'il est logiquement impossible de faire.

M. Wahl. – Il y a un certain nombre de points sur lesquels on ne peut pas ne pas être d'accord avec M. Ayer ; par exemple, pour la distinction bergsonienne, en somme, de la mémoire-habitude et de ce qu'il appelle la mémoire des événements, qu'on appelle la mémoire-souvenir, – et aussi sur le fait que bien souvent, et même toujours, l'image n'est qu'un auxiliaire, qu'il y a un rôle des mauvaises images, que l'image n'est pas toute seule, séparée du reste de la vie psychique, et que, peut-être aussi, d'autre part, l'idée d'un passé qui existe en soi est une sorte de mythe. Je crois que tout cela, on peut, et même on doit, vous l'accorder.

Mais, pendant que vous parliez tout à l'heure, j'ai essayé de me livrer à un exercice qui m'a semblé assez difficile et qui consistait à me rappeler les coups de téléphone que j'ai reçus et que j'ai donnés ce matin. Tout d'abord, j'ai observé une chose sans grand intérêt : je me rappelle beaucoup mieux ceux que j'ai donnés que ceux que j'ai reçus. Mais ce que je veux dire, c'est que, pour les uns et les autres, mon souvenir a été accompagné, à mon avis, d'images. Quel est le rôle de

ces images ? Je suis d'accord avec vous pour dire que c'est un rôle auxiliaire. Mais ces images étaient visuelles et auditives, et, pour un coup de téléphone en particulier, j'ai mis beaucoup de temps à me rappeler qui m'avait téléphoné. Je n'avais pas d'images présentes à mon esprit.

M. Poirier. – La si riche et si subtile conférence de M. Ayer évoque à la fois une psychologie de la mémoire, une ontologie du temps, une épistémologie de la connaissance du passé. Je voudrais me référer simplement à ce qu'il a dit de la mémoire intuitive et à ce sujet :

1. manifester mon entier assentiment touchant le paradoxe d'une mémoire « appréhension directe du passé » ;

2. signaler qu'un tel paradoxe se retrouve dans tous les ordres d'au delà de l'image immédiate, qu'il s'agisse des autres consciences ou de la réalité physique ;

3. indiquer qu'une solution purement logique, pour irréfutable qu'elle soit, se donne un peu trop de données primitives et laisse de côté des problèmes ayant un sens, et que, acceptant les données du problème posé par M. Ayer on peut cependant les interpréter en sens très opposé.

1. Sur le premier point, on accordera volontiers à M. Ayer, qu'il est bien difficile de défendre la conception de la « présence mystique du passé » dans la mémoire personnelle pure, celle d'Alexander ou celle de Bergson, encore qu'elle corresponde au langage courant qui nous parle de reviviscence , de résurrection, de rappel des états de conscience passés. On ne peut guère dire que l'être même du passé renaisse jamais dans le présent, y soit saisi, appréhendé dans sa nature primitive, qu'il soit perçu lui-même à travers la transparence du présent. Même comme expériences personnelles, de tels états de mémoire pure sont fictifs et ne correspondent qu'à des manières de parler, comme lorsqu'on dit qu'un défunt revit véritablement dans son portrait ou dans ses enfants.

Est-ce à dire que la mémoire ne soit que l'habitude datée, ou que récit verbal, histoire, théorie du passé, idée abstraite des événements anciens pris en eux-mêmes, personnels ou impersonnels ? Assurément non : je ne me souviens pas de la mort de César ou de la formation du Soleil, pas plus que je ne « vois » la masse brûlante du Soleil ou des Céphéides, mais je me souviens des choses que j'ai vues moi-même, des sentiments que j'ai vécus moi-même. Se souvenir c'est imaginer, dessiner mentalement des êtres ou des sentiments dont nous savons, dont nous éprouvons qu'ils figurent le passé, notre passé personnel, dont nous sentons et jugeons qu'ils sont les portraits d'êtres de notre

expérience ancienne. Ces portraits ne sont pas faits simplement avec des mots, mais avec des images visuelles auditives, affectives, généralement affaiblies et schématiques, parfois étrangement vives et précises et qui nous donnent l'illusion d'une présence réelle.

Le sentiment d'identité des êtres de la mémoire n'a donc pas un caractère immédiat d'identité numérique, substantielle, opposée à l'identité spécifique, de ressemblance qui est celle d'un portrait et de son modèle ; elle est une invention intellectuelle de notre esprit, solidaire de l'invention de notre moi personnel dans son ensemble et qui est mêlée de discours et d'un sentiment de profondeur temporelle, d'au delà quasi sensible : notre moi est saisi à la fois comme idée et comme durée, de même que la profondeur de l'espace nous est donnée à la fois comme un relief sensible et comme connaissance de mouvements possibles, ces deux aspects s'entrepénétrant.

Et aussitôt se présente un paradoxe : si nous avions une intuition concrète, substantielle, de certains fragments du passé, si notre durée nous était partiellement « présente » dans le souvenir, nous comprendrions plus aisément comment elle se prolonge, se complète et engendre le passé total. Mais si nous sommes liés au seul présent, affrontés à sa paroi sans transparence, comment reconnaissons-nous des images comme passées, comment nous sentons-nous solidaires d'un moi passé, comment aurons-nous même à donner un sens à ce mot passé, à en inventer l'idée, par quel instinct linguistique ou sémantique ?

2. Mais ici, le problème s'élargit et le paradoxe s'étend à toute espèce d'au delà. Comment le monde dépasse-t-il la perception immédiate, soit dans l'ordre du temps, soit dans celui de l'espace ? M. Ohana citait avec beaucoup de raison la connaissance d'autrui. Mais le problème est le même pour la réalité physique. Nous voudrions percevoir le passé dans le présent, comme on perçoit dit-on, les corps lointains dans leur image. Comme si nous percevions les corps eux-mêmes dans leur image ! À cet égard la théorie du souvenir pur correspond chez Bergson à la théorie de la perception sur les choses, qui est difficilement intelligible. Il y a certainement une réalité physique à l'origine de notre image sensible du monde, elle la détermine, elle y est représentée, mais elle n'y est certainement pas appréhendée suivant son être. L'effet exprime ou figure la cause, mais par analogie formelle, non par présence ou immanence partielle. Il n'y a pas de « simulacres » qui viennent nous apporter quelque chose des objets eux-mêmes, il n'y a même plus sans doute d'éléments matériels qui se transportent des objets jusqu'à nous, mais seulement des structures formelles qui se conservent au cours des propagations. Notre imagination et notre esprit composent un monde physique, une

sorte de voûte céleste dont les corps orientent notre action et qui n'est tout de même que l'invention de notre esprit. Le monde lointain ne nous est pas plus donné, ne nous est pas plus présent que le monde passé. Tout au delà a, par rapport à l'expérience immédiate, une sorte de caractère transcendant et imaginaire.

3. Mais comment comprendre la construction de cet au delà temporel (ou spatial), qu'il soit impersonnel ou personnel, puisqu'il ne s'agit pas d'une simple extrapolation à fondement intuitif ?

M. Ayer, si je ne trahis pas sa pensée, ne s'attache ici qu'à un problème de structure logique. Quel est le mécanisme logique par lequel nous affirmons l'existence d'événements anciens, qui sont en eux-mêmes des événements purs et simples, non datés, et qui ne sont ordonnés temporellement que par rapport à d'autre événements choisis à l'extérieur, le passé n'étant au fond qu'une relation ?

Avouerai-je que je me sens ici un peu embarrassé ou déconcerté. Voici quelques points qui me semblent à discuter.

D'abord ce que j'appellerai l'atomisme épistémologique de M. Ayer, qui me semble d'ailleurs avoir des antécédents chez Russell. Je veux bien qu'on reconstruise le passé par une espèce de triangulation intellectuelle, en situant les uns par rapport aux autres des « événements-corps », des « atomes » ou des « molécules » d'événements ; seulement ce n'est là qu'une schématisation artificielle, si commode qu'elle soit parfois : les événements physiques ne sont isolés que par abstraction dans le spatio-temporel que la théorie relativiste elle-même nous représente comme orienté : il y a un cône spatio-temporel du devenir réel. C'est ainsi que nous isolons des états de conscience dans notre durée qui est, elle aussi, orientée subjectivement. Un événement a toujours une certaine épaisseur temporelle, un commencement et une fin, par lesquels il se lie au passé et à l'avenir; il n'existe et il n'est pensé que dans un enchaînement temporel qui suppose la notion d'un passé.

En second lieu, il y a un passé de l'univers matériel, objet de connaissance historique, et un passé de l'esprit, de la représentation en tant que sensible et subjective, objet de mémoire. Et ce dernier pose un problème propre : nos états de conscience, notre image sensible du monde se conservent-ils, existent-ils comme tels en dehors du présent, et, même s'ils ne sont pas « appréhendés » dans le présent, agissent-ils sur lui comme agissent sur notre corps les corps éloignés ? Ou bien faut-il dire, au contraire, que le passé personnel existe, mais n'agit pas plus qu'une image d'un film n'agit sur les suivantes : on y reconnaît seulement les mêmes êtres. Seuls les événements matériels détermineraient notre conscience présente, bien que celle-ci pût correspondre à son passé, le figurer allégoriquement, dans l'unité

intellectuelle d'un moi et de ses pensées. La seconde hypothèse semble plus vraisemblable, mais, quoi qu'il en soit, le problème de la permanence des faits de conscience et de la vérité de la mémoire personnelle reste posé séparément.

Maintenant, dans une théorie logique de l'idée du passé, on se donne comme fait primitif et simple l'activité présente du sujet qui pense. Mais cette donnée, celle de notre discours, de notre pensée, implique celle de l'avant et de l'après, celle de la durée, une image implicite du passé immédiat ou même un peu éloigné. Cette mémoire proche, cette perception de la durée méritent d'être analysées. Mais si on les prend pour primitives et simples, le problème du passé n'offre plus de difficultés spéciales, ni du point de vue ontologique ni du point de vue gnoséologique : notre idée du passé prolonge notre expérience de la durée proche comme notre idée de l'espace interstellaire prolonge notre expérience de l'espace proche. Si je suis un être qui dure je suis un être qui a un passé, et si j'ai une notion claire de ma durée, j'en ai une de mon passé. C'est ainsi que pour justifier la logique, il en faut déjà une, et que si on se donne celle-ci, l'autre est justifiée.

Enfin, on peut se demander si, à ne retenir que la structure logique de la connaissance du passé, on ne laisse pas échapper le problème essentiel, celui de l'esprit qui invente ce passé, moitié image moitié idée. Sans doute on peut toujours étudier la structure d'un édifice en faisant abstraction de ceux qui l'ont construit, regardé, habité, ou la grammaire d'un texte sans faire allusion à son auteur ou à ses lecteurs. On peut toujours mettre l'esprit « entre parenthèses ». Mais c'est un exercice sans grande portée. Si le passé est une idée théorique, comment et pourquoi l'esprit la construit-elle ? S'il parle d'un au delà du présent, alors qu'il n'y a d'expérience immédiate que de ce présent, c'est en vertu d'une prédisposition *a priori*, d'une nature, d'un instinct fabulateur. Ces images du passé, verbales ou sensibles, qu'il trace spontanément ou laborieusement, qu'il reconnaît, qu'il interprète, qu'il identifie à celles du présent, il leur fait signifier un ordre d'existence temporel. Il faut bien admettre ici une certaine prédestination de l'esprit, une sorte de divination qui nous fait parler convenablement de l'au-delà temporel : au-delà intellectuel du donné immédiat, qui s'enchaîne à lui et l'aide à prendre une forme sensible caractéristique. Le problème du passé, c'est celui de l'esprit qui le constitue, et de ce qui inspire l'esprit dans cette entreprise. Et ce n'est pas un problème logique.

M. Ayer. – Il m'est difficile de répondre, parce qu'il y a de grands mots à la fin, « a priori », « divination », qui ne nous aident pas beaucoup.

Je suis d'accord avec vous que des problèmes analogues surgissent dans d'autres domaines, peut-être même dans le domaine de la perception et certainement dans celui de la connaissance d'autrui. Ils sont analogues mais pas tout à fait les mêmes cependant.

Je prétends qu'on doit quand même considérer chaque cas et faire ce qu'on peut, et pour moi l'ontologie doit venir – si toutefois elle vient, et j'espère que peut-être on n'en aura pas besoin – à la fin. Mais commencer avec elle serait pour moi une méthodologie très funeste.

Je n'aime pas dire qu'on invente le passé... Il y a une influence du passé sur le présent. Il y a les lois causales qui jouent pour le passé comme pour l'avenir. Les lois générales sont indépendantes du temps. Évidemment, si les lois causales fonctionnent – et je n'ai certes pas voulu dire qu'elles ne fonctionnent pas – il y a une influence réelle du passé sur le présent, je ne veux pas le nier. Je voudrais simplement essayer de justifier notre croyance à des événements passés particuliers et répondre aux arguments des sceptiques. C'est pour cela, je crois, que ces images ne nous aident pas beaucoup non plus, parce que ce n'est qu'un fait d'intérêt psychologique à propos de la mémoire de constater que M. Wahl et peut-être vous aussi, ne pouvez la faire fonctionner sans images. Personnellement, moi j'ai beaucoup de mémoire, mais je ne vois presque aucune image, mais moi aussi je « fonctionne ». C'est pourquoi je dis que l'image n'est qu'auxiliaire. Je suis très content de savoir que M. Wahl, quand il téléphone, voit des images. Mais cela ne nous fait pas progresser dans le problème logique.

M. Poirier. – Le savoir est universel, et la mémoire toujours biographique par définition, alors...

M. Ayer. – Non, non, c'est une erreur. Évidemment, elle est biographique en ce sens que ce sont des personnes qui se rappellent. Mais si on cherche ce qui est nécessaire et suffisant pour qu'un acte de mémoire ait lieu, si on cherche quelle est la justification logique de la mémoire, alors on fait une analyse logique d'un fait psychologique, mais ce n'est pas un fait biographique...

M. Wahl. – Cependant il me sera très difficile de me rappeler la conférence de M. Ayer sans me rappeler certaines images...

M. Ayer. – Je vous crois...

M. André Leroy. – Je voudrais demander deux explications.

La première porte sur la psychologie du début et la seconde sur votre théorie logique.

Figurez-vous que vous avez provoqué en moi, d'abord, quoi que vous en pensiez, la naissance d'une image : j'ai vu un professeur Ayer dans une salle un peu sombre, placé derrière moi, à ma gauche, une main dans sa poche, en train de répondre à un orateur qui l'avait attaqué, et qui lui répondait avec la vivacité que tout le monde connaît maintenant. Vous faisiez même sonner des pièces de monnaie dans votre poche ! Vous voyez que le souvenir est d'une telle précision que j'entends le bruit des pièces de monnaie... Je vous ai donc vu campé dans cette position – oh ! schématiquement, je vous l'accorde – mais je me suis demandé : « Où était-ce donc ? » Dans la vision que j'avais, je vous l'ai dit, la salle était un peu sombre. Était-ce à Bristol ? Non, c'était à Édimbourg, peut-être vous le rappellerez-vous...

Alors, je me suis mis à compléter mon schéma, ou les circonstances du schéma. De quoi s'agissait-il ? Je ne l'ai pas retenu, et cela n'a plus aucune espèce d'importance. Mais je vous ai « vu » tel que je vous connais. Quel jour était-ce de ce congrès ? Ce n'était pas le premier jour, le vendredi, la séance présidentielle, ni le dimanche où nous étions dans une salle différente ; c'était donc le samedi, et le soir puisque la salle était un peu sombre. Ainsi j'ai reconstruit, et peut-être que cette reconstruction, vous venez de la faire avec moi maintenant.

Ensuite, je me suis posé une question, et c'est sur ce point que je voudrais demander une explication. Je pouvais me rappeler toutes sortes de souvenirs (il y a dix ans à Manchester, ou cette année à Toulouse), et ceci va en effet dans un sens qui psychologiquement est le vôtre, à savoir que nous avons en effet dès maintenant le sens du recul, mais ce sentiment d'antériorité, il m'est apparu brusquement avec l'image que j'ai eue de vous à Édimbourg, image visuelle et auditive, je précise. Voilà donc une difficulté : je suis très embarrassé pour expliquer ce fait, je dois vous le dire. J'admets comme vous qu'il n'y a pas de présence du passé, je crois que Hume même n'a pas été assez loin, et plutôt que d'insister sur la différence par la faiblesse, j'insisterai plutôt sur la différence par le « feeling » particulier, cette mémoire affective qui me tente pour l'instant... Comment ai-je pu commencer, sans vouloir évoquer une image, à voir celle-là précisément et, à partir d'elle, reconstituer une partie de notre passé commun ?

Ma deuxième question est d'ordre logique. A vrai dire, c'est d'abord le mot *connaissance* qui m'embarrasse, car je suis presque tenté de vous dire : est-ce le sens fort du mot anglais « knowledge » que vous

donnez à *connaissance* ? Car, s'il s'agit d'une connaissance quasi-scientifique, et cela pourrait aller dans votre sens, une connaissance qui serait vérifiable peut-être, et vérifiable par plusieurs, et si, par exemple, vous avez reconnu une partie de mon évocation de tout à l'heure, je me vois confirmé dans la vérité de mon témoignage. Mais est-ce bien simplement pour « témoigner » que j'ai eu ce souvenir, pour me témoigner à moi-même que nous avions un passé commun ? Je ne le crois pas ; c'est seulement une affirmation assez comparable à celles que je porte quotidiennement et que je portais quand, plus tard, vous disiez : « Aujourd'hui le soleil brille. » C'est un pur énoncé ; le soleil brille. Or je peux rapporter cette affirmation non pas au présent, mais au passé, car je me suis rappelé l'affirmation de la radio aujourd'hui, à midi, où l'on nous a dit : « À Melbourne, le soleil brille d'une manière remarquable. » Et c'est du passé, doublement, puisque les Jeux Olympiques d'aujourd'hui sont certainement terminés depuis longtemps à Melbourne et que le soleil a cessé maintenant de briller sur cette ville.

Voici donc des difficultés logiques. Comment peut-on valider le sens d'un énoncé de ce dernier genre ? Suffit-il de se reporter à des témoignages concordants, ou, du moins, qui s'accordent en gros ? Ces témoignages ne sont-ils pas des assertions du même type et de la même valeur que la mienne ? Qu'apporte en plus la concordance et l'assentiment universel ? Ne devons-nous pas contrôler des énoncés par leur référence à des expériences précises ? Quelle est la nature de ces expériences ? N'en est-il pas de diverses natures ? Je ne voudrais pas parler ici d'ontologie ; c'est un mot polyvalent, qui me parait entraîner des confusions par son ambiguïté. Parler d'un sens du réel, c'est aussi dangereux, puisqu'on a mésusé de cette expression. Ici le langage pourrait bien nous égarer. Enfin, ne disposons-nous pas d'une expérience irréfutable qui nous apporterait son témoignage même, à l'égard du passé ? Notre problème serait alors de chercher à en définir la nature.

M. Ayer. – Je ne voulais pas dire que les images ne jouaient pas un rôle intéressant ou même important ; j'ai seulement dit qu'elles n'étaient pas indispensables et aussi qu'elles interviennent comme des symboles : ce ne sont pas les qualités de l'image qui importent, mais le fait qu'on les prend pour des signes.

M. André Leroy. – C'est un point d'accrochage, en somme, qui conduit quelque part.

M. Ayer. – Oui, et c'est pour cela qu'une mauvaise image peut nous conduire aussi bien qu'une bonne.

En ce qui concerne le deuxième point que vous avez soulevé, je ne prends pas le mot « connaissance » d'une façon très stricte. Je voulais dire simplement une croyance vraie et bien fondée. Cette question du fondement vrai peut être résolue de toutes sortes de façons, et même pour les choses personnelles, la mémoire d'un sentiment que j'ai eu ou que je prétends avoir eu il y a une demi-heure ou hier. Alors, évidemment, les témoignages des autres peuvent ne pas intervenir directement, parce que peut-être je n'ai parlé à personne de ce sentiment. Mais j'ai le droit de croire que j'ai eu vraiment ce sentiment, si – et seulement si – j'ai le droit de dire, quand je me rappelle les choses de cette façon que..., en général, elles ont eu lieu. Pour cela il faut que j'aie une hypothèse générale : que la mémoire, dans ce sens, est une chose à laquelle on peut se fier et, pour cela, il faut les témoignages des autres, parce qu'il faut que, dans les autres cas, le témoignage des autres corrige ou confirme ce que j'ai affirmé en prétendant que je m'en souviens.

Ainsi j'arrive à croire que je peux me fier à la mémoire en général, et donc, dans ces cas particuliers où le témoignage des autres n'intervient pas directement... Mais à moins que j'accepte une hypothèse de ce genre, je ne vois pas comment l'explication aurait lieu.

M. Goldmann. En général, chaque fois que j'entends M. Ayer, je ne suis pas tellement en désaccord avec lui, au moins sur l'aspect proprement logique de ce qu'il expose. Souvent il arrive qu'en discutant sa position devienne beaucoup moins paradoxale et que nos points de vue se rapprochent...

Aussi, je voudrais lui poser une question. Et tout d'abord, je rejoins, du moins en partie, ce qu'a dit M. Poirier. Je crois que, si nous nous plaçons sur le plan logique de l'épistémologie, si nous sommes en face d'un souvenir, celui-ci est avant tout une connaissance à laquelle s'ajoute un certain cadre de références se situant dans le passé, cadres généraux du temps et de l'espace, et cadres plus précis, je dirai plus spécifiés : cela s'est passé dans cette pièce... la perception que j'ai actuellement de cette fenêtre qui se place à côté de cette autre fenêtre, et ainsi de suite...

C'est là un problème de psychologie et de sociologie, et je ne suis pas psychologue. Je voudrais simplement rappeler les travaux de Halbwachs qui a montré l'existence des cadres collectifs de la mémoire, depuis le calendrier général jusqu'au calendrier local des

événements de la famille, de la cité, des congrès de philosophie, et ainsi de suite...

Mais maintenant se pose le problème du critère. Je dirai que le critère de vérité pose des problèmes absolument analogues pour le jugement présent et pour le jugement du passé. Comment savons-nous qu'un jugement est vrai ? Vous avez envisagé une explication qui est la plus proche de celle que je donnerai : je juge qu'un souvenir est vrai, d'abord par la mémoire générale, et ensuite par les actions présentes ou futures qui le confirment.

J'élimine la première mémoire, parce qu'une « mémoire générale » peut très bien se tromper, comme une théorie générale. Mais le deuxième critère, pratique celui-là, me semble plus sérieux. Seulement , ici, vous avez dit que c'était du pragmatisme, et vous avez ajouté à un moment donné : « Cela signifie simplement que mon jugement sur le passé n'est en réalité qu'un jugement sur le présent et sur l'avenir. » Je ne le crois pas, car si je dis qu'il y a ici une porte, cela ne veut pas dire que mon jugement « il y a une porte » ait seulement la signification que, dans dix minutes, je pourrai sortir par cette porte.

La vérité est ce qui coïncide avec l'objet et on peut dire qu'il y a coïncidence du contenu présent ou passé d'un jugement avec l'objet par le fait que dans l'avenir, et toujours dans l'avenir, qu'il s'agisse des jugements présents ou passés, elle permet une action pour laquelle elle sera confirmée.

Je termine simplement là-dessus : les difficultés qui permettent parfois de corriger une opinion générale consistent toujours à retrouver le point précis où cette opinion de la majorité ne coïncide plus avec la réalité et donc doit être modifiée puisqu'il y a un fait où cela ne se confirme pas.

Les difficultés, dans les théories du présent comme dans celles du passé, sont beaucoup plus grandes que lorsqu'il s'agit de réalités physiques et chimiques.

M. Ayer. – J'ai dû mal m'exprimer, car je suis en fait d'accord avec vous. En parlant des évidences en général, j'ai essayé de montrer que justement cela n'implique pas le pragmatisme dans le sens où vous l'attaquez. Dire ce que nous avons dit sur les critères ne vous oblige pas à inférer que les propositions sur le passé sont équivalentes à des propositions sur le présent et sur l'avenir.

Je dis seulement qu'on n'est pas obligé de faire d'autres démarches qui me semblent inacceptables.

M. Goldmann. – Est-ce que, pour vous, les propositions portant sur le présent et le passé ont, du point de vue logique et du point de vue du critère, un caractère essentiellement différent ?

M. Ayer. – Différent du point de vue signification, mais semblable du point de vue critère.

Mais j'ai essayé de montrer qu'on n'était pas obligé de passer de critère à signification dans ce sens ; il y a beaucoup de gens qui ont commencé par dire : « Le critère est à peu près le même ». Ils ont cru qu'ils étaient obligés de dire aussi : « Donc la signification est la même ». J'ai voulu prouver que cela n'était pas vrai.

M. Wolff. – Je voudrais revenir un peu au point de vue du sens commun, de ce réalisme naïf qu'on a critiqué sans prendre la peine vraiment de l'exposer, et je partirai de Hume, qui est un réaliste, sceptique, si l'on peut ainsi s'exprimer, mais qui déclare qu'en tout il faut partir d'un « feeling », de quelque chose qui est senti, et qu'il y a une différence sentie immédiatement entre le réel et l'imaginaire. J'ai repris en somme cette thèse de Hume dans ma thèse principale : *La sensation et l'image*.

Nous avons donc un sentiment de l'actuel immédiatement dans la sensation éprouvée, qui diffère de l'imaginaire.

Je crois que nous avons aussi immédiatement un sentiment du passé qui diffère également de l'actuel.

Voilà les deux données immédiates :

- sentiment de l'actuel qui diffère de l'imaginaire,
- sentiment du passé qui diffère aussi de l'imaginaire purement fantaisiste, qui diffère également du sentiment de l'actuel. On peut ajouter un sentiment de ce qui est attendu (et plus ou moins anticipé sous forme d'image), base de notre idée de l'avenir.

Ceci est le point de départ absolument indispensable pour pouvoir donner un sens même aux propositions de la logique. Car il est bien évident que la science, disons même simplement la société, construit là-dessus un réel et un passé cohérent. Il peut même arriver quelquefois qu'elle mette en doute (et je ne crois pas que Hume le nierait) le sentiment immédiat de l'actuel, mais si l'on n'accorde pas d'emblée ces différences entre l'actuel et l'imaginaire, le passé et l'actuel, on ne saura plus quelle signification donner aux propositions scientifiques.

J'en trouve une preuve dans la maladie qu'on appelle la psychasthénie. Le psychasthénique est un être qui reconnaît matériellement les objets et qui déclare : « Vous avez beau dire, et même me convaincre que je vois exactement les mêmes objets dans

tous leurs détails, malgré cela je n'éprouve pas le sentiment que je suis en présence d'un objet passé ». Il lui manque le sentiment immédiat. Par conséquent le réel conçu, construit, n'arrive pas à donner le sentiment immédiat du réel perçu. Il est donc postérieur, et il faut dire ici une fois de plus avec Spinoza : « Verum index sui et falsi ». Il faut partir d'un réel, auquel on accorde immédiatement sa signification réelle, comme il faut partir d'un passé auquel on accorde immédiatement une signification réelle de passé pour être capable ensuite d'étendre ces significations aux domaines du logique, du cohérent et du conçu.

Voilà donc les données immédiates dont il faut partir.

Après cela, on pourra demander : « Mais comment se fait-il que nous ayons un tel sentiment immédiat du passé ? Comment se fait-il que nous ayons une reconnaissance d'un objet ou d'un événement comme appartenant au passé ? Comment se fait-il que nous puissions les reconstruire ? » À partir de là, nous ne sommes plus dans le domaine des certitudes immédiates, mais des constructions, non plus scientifiques, mais métaphysiques.

Étant donné malgré tout que lorsque nous reconstruisons le passé, nous le faisons tout de même avec une certaine fidélité et que les reconstructions fantaisistes sont l'exception, étant donné, d'autre part, que la reconnaissance se trompe rarement, j'ai admis comme hypothèse dans mon livre *La sensation et l'image* la notion du souvenir implicite, car je ne pense pas qu'il soit nécessaire de recourir à la supposition de la conservation de l'image explicite et complète dans l'inconscient. Ce que nous conservons, ce sont simplement des schèmes ou des souvenirs implicites (les *gebundene Erinnerungen* de Höffding).

Comme remarque terminale, j'en reviendrai alors à cet exemple intéressant que l'on trouve dans le livre de Pierre Loti, *Mon frère Yves*. Au premier moment, lors de son retour au pays natal, « mon frère Yves » ne reconnaît rien, tout lui semble étranger. Et tout d'un coup – et c'est un très beau mot de Loti – « une trouée se fait vers le passé », il « reconnaît », et alors ces choses qui, pour lui, n'avaient rien d'individuel, qui appartenaient à un passé impersonnel, reprennent cette auréole de résonance personnelle qui est le sentiment immédiat du passé, dont on ne saurait (je m'excuse de finir sur ce jeu de mots) « se passer », pour donner le point de départ dans toute explication sur la connaissance du passé.

M. Ayer. – Je ne suis pas contre votre sentiment du passé ; seulement cela ne touche pas les autres problèmes.

Maintenant, quand vous avez parlé de Hume, vous l'avez montré comme partant d'un « feeling », ce n'est pas exactement ce qu'il veut dire ; il veut seulement distinguer entre les impressions qui avaient des qualités différentes de celles des idées (*impressions and ideas*), et il comptait parmi les idées les idées de la mémoire. Mais il n'a pas abordé mon problème.

M. Patri. – Je voudrais demander à M. Ayer s'il pense que la phrase suivante est logiquement absurde : « En 1950, je suis allé me promener en 1940... »

J'ai cru comprendre qu'une partie de votre argumentation avait pour objet de montrer que des propos dans le genre de la phrase précédente devaient être logiquement absurdes. On sera d'après vous fondé à demander à quelle date a eu lieu l'événement en question, et comme il ne peut pas y avoir deux dates pour le même événement, la phrase doit être logiquement absurde. Quant à moi j'estime bien qu'elle exprime quelque chose d'incroyable mais la question est de savoir si c'est logiquement absurde.

M. Ayer. – Bien sûr !

M. Patri. – Moi, je dis non. Si le propos est incroyable, il y en a un autre construit sur le même type qui est parfaitement croyable et ne peut en conséquence être logiquement absurde. C'est « en 1950 je me suis souvenu de ce qui s'était passé en 1940 ». La structure est la même puisque nous constatons que le même événement est caractérisé par deux dates. Ces deux dates sont la marque caractéristique du fait de se souvenir.

Ce qui a pu faire croire que les phrases de ce type étaient logiquement absurdes, c'est le postulat selon lequel le temps ne pourrait avoir qu'une seule dimension. On le trouve exprimé par Kant dans *La Critique de la Raison Pure*, mais ce n'est pas une vérité logique. Il peut même être opportun dans certains cas de s'en passer à des fins scientifiques ou techniques. Supposons que dans un hôpital on ait à établir le graphique de la récupération de la mémoire chez un malade après une amnésie consécutive à un choc. C'est un exemple donné par Pierre Janet. Pour établir ce graphique, il faudra bien disposer de deux axes de coordonnées et l'on ne pourra pas disposer les événements sur une seule ligne. Il y aura à la fois des événements et des événements revécus. Les événements vécus seront portés en abscisses et les événements revécus en ordonnées. C'est ce qui permet de parler d'un temps à deux dimensions utile pour l'expression des

souvenirs. Si l'on admet au moins deux dimensions, il n'y aura plus aucune absurdité logique à dire que ce qui a été vécu peut être revécu.

M. Ayer. – Je ne comprends pas. Vous voulez vraiment dire que votre promenade de 40 est identique avec le souvenir que vous en avez en 1950 ?

M. Patri. – Je ne dis pas cela. Je dis seulement que pour exprimer le fait du souvenir, il faudra associer deux dates au même événement.

M. Ayer. – Alors, si je me souviens maintenant de mon déjeuner, je déjeune ? Ce n'est pas vrai.

M. Patri. – Mais reprenons l'exemple du graphique de la récupération de la mémoire après un choc qui a provoqué une amnésie. Le sujet est tombé le 17 octobre et c'est le 19 seulement qu'il se souvient de ce qui lui est arrivé le 17. Il faudra bien pour exprimer un fait de ce genre disposer d'un couple de nombres de coordonnées.

M. Ayer. – Mais cela n'est pas le même événement.

M. Ohana. – Le mot « événement » n'est pas univoque dans les deux cas, quand il s'agit de l'événement réel et quand il s'agit de l'événement qui est souvenir.

M. Patri. – C'est bien mon avis. L'événement vécu ne peut avoir qu'une date, mais l'événement revécu, ou le souvenir, doit en avoir deux et il n'y a aucune absurdité logique en ce cas. Je ne veux pas dissocier les deux. Le fait de conscience appelé « souvenir » comporte nécessairement une référence au fait dont il est le souvenir, c'est la raison pour laquelle il faut deux dates.

M. Ayer. – Bien sûr, si vous prenez des rendez-vous la semaine prochaine, vous avez besoin de plusieurs dates, mais qu'est-ce que cela prouve ?

M. Berger. – Je crois qu'on peut parler non pas simplement de deux, mais d'un nombre indéfini de dates, chacune renvoyant à une autre, qui renvoie elle-même à une troisième et ainsi de suite. C'est ce que voulait dire Husserl lorsqu'il parlait des connaissances qui s'expriment sur le mode du *et caetera*... Mais je pense que le problème soulevé par M. Ayer est assez différent.

Nous avons, au cours de notre discussion, poursuivi, si l'on peut dire, les gibiers les plus divers. Nous nous sommes demandé, en psychologues, ce qui permettait l'évocation du souvenir. Nous nous sommes posé le problème logique de la garantie du souvenir : comment nous assurer de sa valeur de fidélité ? Mais il me semble que nous sommes passés trop rapidement sur ce qui me paraît personnellement le plus important, je veux dire la nature du passé comme tel, où il n'est pas interdit de voir un problème ontologique. C'est là qu'il faut chercher l'origine des antinomies et des paradoxes.

Il est évident que nous ne pouvons placer le passé ni dans la série des événements, qui échappe à la durée et traduit seulement des rapports de situation (antériorité, postériorité, proximité, etc.), ni dans l'intuition immédiate, qui, par essence, ne porte que sur le présent. Le passé n'est donc ni objet de science, ni objet d'intuition. Que peut-il bien être ?

Ce n'est pas ici le lieu de développer, en l'accompagnant de ses justifications, une théorie personnelle. Je dirai simplement qu'il est possible de faire une étude phénoménologique des opérations constitutives du passé. Ce sont elles qui donnent son sens à cette réalité originale qui, par essence, est ineffectuable. La réflexion sur le passé est ainsi une sorte d'invitation à la métaphysique, mais plus qu'à réaliser nos rêves et à substantifier des symboles, elle nous conduit à reconnaître les procédés que nous employons pour les construire. Au terme elle nous dévoile les intentions profondes qui nous poussent à « constituer » le passé.

On voit alors que la série objective, impersonnelle, froide, des événements ordonnés dans leur vérité s'anime pour devenir un passé où coule une durée évanouie, lorsque nous la contaminons par le devenir réel dont nous faisons l'expérience dans le présent C'est la participation à mon présent vécu qui fait que la série des événements devient proprement temporelle. Dans la durée vécue, les problèmes ne se posent pas : il me suffit de me sentir vivre. Dans la seule « knowledge », aucun problème n'a d'importance. Tout se complique, mais tout s'anime quand je mets les deux mondes en correspondance. La phénoménologie du temps nous place au cœur même du problème de l'existence humaine, entre le règne de l'esprit, où les problèmes sont résolus et le domaine des faits où les problèmes ne se posent pas encore.

M. Patri. – Il y a un point sur lequel je suis complètement d'accord avec M. Ayer : c'est lorsqu'il soutient que les mots « présent », «passé » et « futur » ne peuvent être employés que dans un sens relatif. C'est comme « égal », « plus grand », « plus petit ». Nous

n'avons pas à ce sujet à nous poser de questions ontologiques concernant le passé. Un événement n'est pas passé en lui-même. Il est passé relativement à celui qui en parle en l'évoquant comme souvenir. Mais dans ce cas tous les événements, qu'ils soient présents, passés ou futurs par rapport à celui qui en parle, se situent exactement à leur place sur la ligne du temps qui devient strictement comparable à une dimension de l'espace. C'est un temps qui a cessé de couler. Si c'est à des événements de ce genre que se réfèrent les propositions, on peut admettre qu'il y a une vérité intemporelle des propositions quel que soit le temps où sont proférées les phrases qui servent à les exprimer, et quelles que soient nos possibilités de vérification.

La question est donc celle de savoir si, pour définir le mot « vrai », on admet la notion de la vérité intemporelle des propositions, ou bien si l'on recourt au critère de la vérification, de telle sorte que « vrai » deviendrait synonyme de « vérifiable », ce qui n'est plus du tout la même chose. Il s'ensuit que si « vrai » doit avoir la signification de « vérifiable », comme le soutiennent généralement les empiristes logiques, on peut être également amené à dire qu'il n'y a aucune proposition « vraie » concernant le passé où ne nous pouvons pas effectuer de vérification, mais si l'on admet la notion de la vérité intemporelle des propositions, le fait qu'un événement est passé ne constitue aucun obstacle à la vérité de la proposition correspondante : chaque événement est à sa place et le souvenir qui s'y réfère occupe lui-même deux places.

M. Ayer. – Sauf pour les deux dates, je suis d'accord.

M. Berger. – Nous avons reçu une longue lettre de M. Pradines. Il est un peu tard pour que nous la lisions et pour que M. Ayer puisse la commenter. Elle sera reproduite dans le *Bulletin* qui donnera le compte rendu de cette séance.

Je remercie encore une fois M. Ayer qui a pu voir par cette longue et intéressante discussion l'intérêt que tous prenaient à sa conférence, et je lève la séance.

NOTE DE M. M. PRADINES.

La *mémoire habituelle* dont parle M. A.-J. Ayer et qu'il oppose à la *mémoire des événements* s'opposerait mieux à la mémoire pure et simple comme une simple habitude. Répéter un poème appris par cœur, conduire mécaniquement une voiture, ce sont là des actes d'habitude, non des actes de mémoire au sens commun du terme. Et il est manifeste, en effet, que, comme les actes d'habitude, ils ne supposent communément aucun *souvenir* au sens propre du terme. Cependant il y a bien là un germe de mémoire, qu'on pourrait appeler la *mémoire du faire*, ou mémoire *organique*. Et sans doute est-il à propos de faire remarquer que c'est une mémoire sans souvenir ; mais non pas comme une *anomalie* de la mémoire *constituée* ; simplement comme un *caractère naturel* d'une *mémoire en voie de constitution dans l'habitude*.

L'habitude même la plus simple est en effet *mnémonique* en ce sens élémentaire. Et, dans le même sens, c'est toute vie fonctionnelle qui est mémoire, toute fonction étant habitude. L'être vivant, dans ses fonctions les plus simples – nutrition et reproduction – *se cherche soi-même* hors de soi (aliment ou sexe complémentaire), et, par conséquent, *se retrouve* au terme de la fonction. On admettra que, dès qu'il est, fût-ce très obscurément, conscient, il *connaît de quelque manière qu'il se retrouve*, et que, par suite, son *passé* lui devient *présent*. Une certaine mémoire est donc créée par la vie, et même constitue cette dernière. Mais il est clair que c'est une mémoire sans aucun souvenir d'un passé quelconque. Comment ce souvenir va-t-il y naître à la manière d'*un passé distingué du présent* ?

Évolution étrange, car la première étape bien spécifiée en est l'apparition d'un souvenir qui, loin de nous désigner le passé, nous spécifie le présent. Le premier souvenir est un *sens* beaucoup plus qu'une *image*, qu'il n'est pas toujours (puisqu'il n'y a pas d'images du goût, de l'odorat et du tact, quoique ces sens nous laissent des souvenirs qui nous font *reconnaître le présent*). On *reconnaît* donc le présent avant de connaître le passé comme tel. Le souvenir est plus prospectif que rétrospectif. Il nous indique ce que nous pouvons *attendre* du présent, donc ce qui le *suit*. Le passé n'est connu que comme *avenir*, un avenir immédiat et déjà représenté comme présent. M. Ayer voit bien que cette manière de représenter le passé n'a rien de sûr. Elle est même fausse en principe.

Seulement il ne faut pas prendre une des étapes de la mémoire pour sa forme ou constitution définitive. Sans doute la *reconnaissance du présent* n'est-elle pas la *connaissance du passé* ; mais aussi n'est-ce encore que la mémoire *animale* ou enfantine. Sous la forme d'habitude simple, le passé était *utilisé* sans être *reproduit* ; sous la forme d'image (ou de pré-image – dans le goût, l'odorat et le tact), il est *reproduit* sans être *reconnu* : il est senti seulement *comme familier*. C'est ce qui fait dire à M. Ayer : « On peut croire qu'un événement qu'on a, en fait, perçu a eu lieu, sans qu'on se le rappelle ». (Au sens propre, car la *croyance* ne cautionne pas le *rappel*.) Dans une troisième étape, le passé va être *reconnu comme tel*. M. Ayer ne connaît pas cette étape : « La mémoire ne se garantit pas ». J'admets moi-même que « la mémoire ne nous donne pas une connaissance directe du passé » et que « cette théorie est vide » ; mais on peut montrer les chemins qui ont conduit l'esprit humain, sans la connaissance directe du passé, à acquérir une certitude de ce dernier beaucoup plus sûre que celle qu'en donne l'image. Deux fonctions ont joué ici un rôle décisif.

1° La *fonction esthétique* : l'image du passé, qui ne servait qu'à reconnaître le présent et à pressentir l'avenir immédiat, et qui s'*effaçait dans son usage* – espèce de rêve aboli aussitôt né – devient un *jeu* auquel l'attention se fixe et qu'elle fixe par là même. D'instrument d'adaptation, elle devient un instrument de désadaptation. L'adaptation la noyait dans le présent ; l'amusement la retient *hors du présent*. Elle n'était *rien* pour l'action ; elle devient *tout* dans le jeu. Source évidente du plaisir esthétique qui consiste toujours à *jouer avec la vie*. Mais, d'abord, ce plaisir fixe, et, par conséquent, *réalise* l'image, jusqu'alors évanescente et que la lumière obsédante de la sensation présente éteignait, comme le jour, les étoiles.

2° La *fonction intellectuelle*. Mais cette image n'est pas pour nous une image neuve, inconnue. Nous avons dit qu'elle nous est *familière*. Dès qu'elle est fixée, sa familiarité est évidemment *plus pressante*. *Qu'est-ce* ? C'est le même objet qui la donne, le même sujet qui la reçoit. Mais il ne la reçoit pas *présentement comme sensation*. Il l'a donc reçue *autrement*. C'est cet *autrement* que l'intelligence va préciser en créant pour l'objet la *dimension du passé*. C'est une construction qui va le rendre plus précis et plus sûr, mais qui le rend d'abord moins *imageant*.

Moins imageant, cela est clair : les images sont *dans* le passé, mais le passé même n'est pas une image, ni un groupe d'images. Il les *contient*, mais il n'en est pas fait. Comment donc s'y adjoint-il ?

En principe par le fait très simple que *nous voyons la sensation présente devenir image sous nos yeux*. C'est ce que nous appelons

pour elle *passer* : le présent devient passé sous nos yeux ; et le devient en devenant image. Nous n'avons guère plus de raison de douter de la réalité de ce passé que de celle de la sensation présente, ni, par suite, de la réalité de la *première* image que de celle de la sensation même. Le passé, c'est le présent qu'*on voit passer*, et il n'est pas de présent qui ne passe, qui ne *passe en image*. Le passé immédiat est donc aussi sûr que le présent même et la *mémoire immédiate* (comme on dit si bien) aussi sûre que la sensation.

Pour constituer *notre passé*, il suffit donc d'élargir, c'est-à-dire de reculer notre mémoire immédiate. Les procédés sont assez connus. J'en donnerai un exemple emprunté à un de mes livres[1].

« Tel phénomène se produit dont la mémoire la plus simple nous fait pressentir des effets fâcheux : mais il est possible que ces effets soient liés aux caractères les plus circonstanciels de leur cause présente : il est donc désirable que ces circonstances restent fixées dans notre mémoire. On a proféré des menaces contre nous : leur signification change suivant les termes exacts employée, l'accentuation du geste, la résolution dont elles paraissent témoigner, les moyens matériels ou moraux dont s'est prévalu celui qui nous menace : tout cela doit être retenu si nous voulons nous prémunir contre ses desseins. Et, sans doute, le caractère affectif de l'événement pourrait suffire à en imprimer spontanément en nous une image assez vive ; mais le propre de cette mémoire spontanée est de déformer ce qu'elle enregistre, soit que la déformation résulte de l'adaptation naturelle des images à la réincarnation perceptive, ou de la dégradation fatale que le temps leur impose, ou des anachronismes dont il les pénètre, ou de la reconstruction à laquelle les soumet le changement de nos dispositions à l'égard des faits enregistrés. À tous ces titres la mémoire spontanée ne fournit que des témoignages suspects. L'attention va en rectifier et en fixer les données ; les paroles seront relevées, peut-être écrites, les dates consignées, l'accessoire vivement écarté, l'important maintenu sous le regard intérieur jusqu'à ce que l'on ait acquis l'assurance complète de la stabilité de l'imprégnation reçue ; mais surtout va-t-on chercher à envelopper tous les détails de l'événement dans les relations de fer d'une armature causale. Les menaces avaient une cause ; et cette cause leur imposait une forme contre laquelle les fantaisies déformantes de la mémoire automatique ne peuvent plus prévaloir. Semblablement le caractère des personnes préformait le ton, l'attitude, et, de ce fait encore,

---

[1]. *Le Génie humain*, t. II, p. 80 (t. III, du *Traité de Psychologie générale*, Paris, P.U.F., collection « Logos »).

l'événement se trouve cerné dans des déterminations auxquelles aucune image mnémonique que nous en puissions garder n'aura moyen de se soustraire. Ainsi pourrait-on dire que l'attention, c'est-à-dire, la volonté et la pensée, construisent la mémoire humaine autant contre la mémoire spontanée qu'avec son secours. Mais leur manière de combattre la mémoire spontanée, c'est de la remodeler. La raison traite l'image dans la mémoire comme elle traite l'expérience dans la perception; c'est une indispensable matière à laquelle elle impose indispensablement une autre forme ».

C'est assez dire ce qui sépare la mémoire ordinaire de la mémoire immédiate, c'est-à-dire de cette mémoire qui est aussi sûre que la sensation : ce qui l'en sépare en certitude elle-même *immédiate*, mais aussi ce qu'elle y ajoute en certitude *durable*. Et cette dernière certitude n'est elle-même qu'une dernière étape et un dernier progrès de la mémoire, qui d'abord simple *habitude* est devenue successivement *reconnaissance du présent*, puis *image du passé sans reconnaissance*, puis *souvenir effectif*, soit immédiat et fugace, soit reculé et durable. Ce que le passé réel et vécu récupère de lui-même dans ce progrès, on l'aperçoit assez. On aperçoit aussi ce qu'il ne peut en récupérer. M. Ayer a eu raison de nous rappeler que le souvenir est une reconstruction de l'esprit, qui conserve toujours un caractère artificiel, et que le passé même ne revit jamais dans la conscience humaine. Il ne revit en nous que comme principe d'action. Mais a-t-il jamais été autre chose, et l'idée de le voir renaître *en image* n'est-ce pas le rêve d'un rêve ?

MAURICE PRADINES.

LETTRE DE M. RAYMOND LENOIR.

Nos dramaturges et nos moralistes, devant les peuples et les êtres aux prises avec les événements, se sont contentés de bien peindre l'infinie diversité des caractères et des situations. Ils se sont toujours refusés aux classifications des tempéraments proposées par les médecins comme à l'abstraction et à la généralisation de faits concrets qui réduisent en concepts les formes et les métamorphoses du souvenir et de l'oubli. C'est qu'ils tenaient les fonctions mentales pour l'efflorescence de l'intelligence musculaire. C'est aussi qu'ils voyaient, depuis l'Hellénisme, les philosophes tenter de les ramener tour à tour et sans plus de succès à un atomisme d'idées ou à un symbolisme de tendances. Une attitude sceptique peut-elle se faire défiante de toute

impression comme de toute histoire au point de réduire la mémoire à une *croyance* ou, ajoute Hume, à un *assentiment* ? Toute dialectique cessante, dans la vacance d'une définition conforme à la logique aristotélicienne et à la discipline scientifique, semblable expression rejoint la conclusion d'un travail de François Simiand : *La monnaie est une croyance*. Qu'en penser, sinon qu'à nouveau, au XXe siècle comme au XVIIe siècle, la prédominance de l'opinion sur la science, dont Platon pensait faire un caractère des démagogies, associe l'existence sociale et les existences individuelles de manière trop étroite pour qu'elles puissent être dissociées. La faveur marquée au terme ambigu et impropre de « psychologie collective » n'implique rien d'autre que le fléchissement passager de deux sciences pourtant parvenues à la positivité.

Que reste-t-il de tant d'efforts pour donner des raisons ou présenter des mythes, dont Marcel Mauss montre qu'ils sont des croyances, des créances et des droits ? Il est une phrase fameuse de Ravaisson, « la matière met en nous l'oubli ». Il n'est pas sûr que le titre même de *Matière et Mémoire* ne marque à demi un renversement implicite chez Henri Bergson. Et ne l'incite à placer, dans la plasticité et la mobilité incessante de l'esprit, l'oubli inséparable du souvenir. L'amnésie efface les événements survenus dans la plupart des existences. Défense biologique ou précaution volontaire, elle demeure normale. Elle invite à soumettre à un examen critique et tout ce que les uns ont pu dire des manifestations de surface du souvenir et de l'oubli et tout ce qu'un milieu cosmique, le sol, les pierres, les végétaux, les groupes humains implique d'influences soupçonnées par Berkeley et Mesmer, décrites par la philosophie hermétique.

RAYMOND LENOIR.

HUME. *Traité de la Nature Humaine*, trad. Ch. Renouvier et F. Pillon. Paris. 1878. 3° Partie. Section V et suivantes.
François Simiand. « La Monnaie réalité sociale », in *Annales Sociologiques*.
Sans date. Série D. Alcan.