

Étienne Souriau.

L'INSTANT

Le problème que j'aborde ici est, malgré son apparence métaphysique, un problème moral. Je cherche à déterminer, moins la substance que le substantiel. Je cherche à circonscrire les limites où peut être contenu (et nous donner participation de soi) ce que les Grecs nommaient intraduisiblement, **autarkeia**. Or, ces limites, à ce qu'il me paraît, sont celles de l'instant ; et l'instrument de cette participation, c'est cet état, ou cet acte, que je nommerai lucidité.

II

L'on peut arriver à cette thèse par raisons scientifiques. Le monisme (qui notamment par le panthéisme néo-hégélien, a trouvé une telle fortune vers la fin du siècle dernier) conduit nécessairement à présenter la synthèse universelle comme toute faite, ou se faisant de soi-même ; les modes singuliers (et nommément les sujets connaissant) ne pouvant être conçus que comme agents de limitation et d'analyse. A cette thèse on peut opposer assez exactement ce pluralisme qui fait de la synthèse de l'objet l'œuvre du sujet connaissant. Or le problème du **nexus** universel (comme disait Kant) ressortit jusqu'à un certain point à la recherche scientifique. Zénon d'Elée, Descartes, Leibniz, Einstein, sont ici des étapes signifiantes. L'état actuel de la question semble inciter d'une part à définir ce nexus comme un cadre dimensionnel spatio-temporel (cette « forme quadratique de différentielles à quatre variables » des équations de la physique moderne, qui constitue la notion d'univers selon Minkovski) construit par l'intelligence pour y inscrire les invariances des rapports d' « intervalle » ; et d'autre part à poser comme **ultima ratio** positive de ces relations l'aperception synthétique subjective et singulière, dont le contenu total constitue et définit l'instant.

III

Ces considérations conduisent à combiner le monadisme leibnizien et l'instantanéisme cartésien ; et à considérer chaque instant (ainsi défini) comme une substance. Or on y parvient d'autre part d'un point de vue métaphysique. L'effort de Fichte pour faire coïncider les deux pôles du cartésianisme, l'argument ontologique et le Cogito, ne semble efficace qu'à condition de le limiter à la formule : « je pense, donc cet instant est » ; identifiée à celle-ci : « toute substance doit exister dans la mesure où elle a une perfection ; donc cet instant, tel qu'il parvient à se penser, est ». L'on échappe aux critiques faites traditionnellement à l'instance ontologique, en ramenant ainsi l'acte par lequel la substance passe du possible à l'être aux limites de celui par lequel l'être est manifeste. Si l'on met en doute que l'idée d'un être puisse se poser en être, je répons : vous voyez bien qu'elle le peut, puisqu'elle le fait ici.

Et cette instance étant valable pour tout instant, tel qu'il se pose, la pluralité et sans doute le nombre infini de ces substances doivent être admis.

IV

L'examen des problèmes de la mémoire ; des rapports du sujet et de l'objet dans la connaissance, de la forme et de la matière dans la perception ; étoffent et concrétisent ces spéculations ; tout instant est pour un autre instant comme un objet extérieur. **L'harmonie** de toutes ces substances s'exprime dans le nexus universel, tel que la science cherche à le dégager ; et cela est **à posteriori**.

En particulier, dans ce monde tout entier donné comme on vient de le voir, nous construisons, nous déterminons nous-même notre histoire, par la mise en série (selon certaines lois de ce nexus, et notamment la linéarité de la durée) de tous les instants où se trouve semblable à elle-même cette qualité qui constitue la forme de notre moi, telle qu'elle est contenue, et telle qu'elle se pose, dans chaque instant que nous vivons.

V

De tout cela peut-être on peut conclure que le passage de la puissance à l'acte ne doit pas être recherché génétiquement dans le sens de la durée ; mais transversalement à elle, pour ainsi dire, **et dans l'instant** ; car l'instant se suffit ; et il est vain d'espérer du plus sublime autre chose que lui-même.

Nous avons l'expérience de cet acte, dans l'impression de sentir l'instant en nous et par nous aller vers son entéléchie. L'instant s'approche plus ou moins de sa perfection, dans la mesure où nous le vivons **lucidement**, c'est-à-dire où il est plus acte et moins puissance.

★★

DISCUSSION

M. Bourgalet. — Il importe, me semble-t-il, de distinguer, dans le problème de l'instant, deux acceptions de ce terme. Un instant considéré dans le temps, instant limite qui n'a aucune durée, et l'instant ou présent psychologique considéré dans la durée, dont la longueur est variable.

M. Einstein (Société française de philosophie, séance du 6 avril 1922) a concédé à M. Bergson que sa conception s'appliquait seulement au temps physique, et non à la durée ou temps psychologique.

Dans votre exposé, où il est fait appel aux données conscientes et aux théories einsteiniennes je ne saisis pas comment les deux points de vue opposés peuvent concourir.

M. Souriau. — Il est vrai que l'état actuel des questions de temps et d'espace du point de vue des études physiques — c'est-à-dire non seulement les conceptions d'Einstein, mais celles de beaucoup d'autres, parmi lesquels au premier plan Minkowski pour la notion d'**Univers** — est difficilement conciliable avec la conception bergsonienne de la durée. C'est que justement, pour M. Bergson, il n'y a pas du tout d'instants. « Toute durée est épaisse ; le temps réel n'a pas d'instants ». (**Durée et Simultanéité**, 1922 p. 68). Je n'essaie donc nullement de tenter un ajustement assurément impossible ; et les conceptions psychologiques que je vois concorder avec les données cosmologiques de la science actuelle sont jalonnées par les travaux de Czermak, Kries et Auerbach, Stevens, Vierordt, Wundt (Physiolog. Psychol. t. I pp. 408 sqq.), Helmholtz, Munster-

berg, etc... auxquels on peut joindre même, malgré son heraclitisme, W. James (*Psych.* I, 642). Psychologiquement, je définis l'instant par ces ensembles synthétiques qui, pour se raccorder les uns aux autres, demandent un effort, bref assurément, mais psychologiquement incontestable, de réadaptation. Si attentif que je me fasse à mener continuellement mon discours psychique, il arrive, tôt ou tard et plutôt tôt que tard, un moment où j'aperçois ma pensée actuelle comme **une autre pensée** que celle que je croyais toujours mener. Alors il m'apparaît que tout l'ensemble du contenu actuel de ma conscience ne se raboute exactement au précédent contenu qu'à condition de ressusciter ce contenu antérieur ; et non en lui-même, mais dans son image. Dès que notre pensée s'adapte à elle-même, afin de se faire continue et sans anacoluthes, non dans son être réel, mais par représentation, et « objectivement » (au sens où prend ce mot Descartes) je dis que nous sommes dans un autre instant. Cet instant psychologique n'a d'ailleurs, en effet, nullement une durée définie et constante, selon le temps scientifique. Mais les temps les plus longs (tels que la minute entière dont parle James, ce qui est certainement exagéré) comptés entre ces réadaptations tiennent sans doute à ce fait que le « dé clic » du réajustement échappe aisément à l'introspection ; car c'est là tout le problème.

Bien entendu il arrive que le discours puisse dépasser en continuité, et de beaucoup, cet ordre de grandeur, dans les cas où des lois de structure lui imposent des cadres extinsèques. C'est le cas pour le discours verbal, le langage. L'anacoluthes verbale (celle des traités de rhétorique) est un fait assez rare. Cependant il y aurait lieu d'étudier de plus près que cela n'a été fait, les temps de perception des anacoluthes. Je n'ai pu, faute d'avoir à ma disposition le laboratoire nécessaire, pousser encore aussi loin que je l'aurais voulu, des recherches ainsi orientées.

C'est sur ces faits que je m'appuie pour soutenir que **la seule vraie association des idées est l'association par contraste**. Le phénomène de l'association réside en effet tout entier dans la possibilité d'affirmer que notre pensée actuelle ou induite est **une autre pensée** que la pensée antérieure, ou inducteur. Il n'y a pas du tout phénomène d'association si je pense une pensée complexe comme je l'ai pensée aussi jadis. Le phénomène d'association, qui est un mode réel de pensée, parmi bien d'autres, suppose entre des idées qui se suivent un rapport (soit de ressemblance, soit de contiguïté passée, d'unité conscientielle possible, vécue) et cependant une différence, une discordance même, suffisante pour que nous ayons l'impression nette qu'il s'agit d'une autre chose. En un mot, un contraste. Il y a association d'idées quand notre pensée, tout en restant en rapports objectifs avec elle-même, en est venue à contraster subjectivement avec ses antécédents immédiats, tels que nous pouvons les reconstituer. Il y a donc toujours à la base du phénomène, cette même anacoluthes dont je parlais tout à l'heure ; et qui apparaît par l'effort de réajustement de notre pensée actuelle avec notre pensée antérieure représentée. Alors l'instant est bien, selon les termes de mon sommaire « pour un autre instant comme un objet extérieur ». Vous sentez en effet que ce fait excessivement bref, mais perpétuel, de la remise en série de nos pensées (comme on remet en superposition, après le battement des cils, l'image consécutive et la perception visuelle) est le même, en tout petit, que celui, infiniment plus dur, long et même, si l'on y

pense bien, tragique (je renvoie ici notamment au livre de M. Halbwachs sur la mémoire) de la remise en série de nos souvenirs par rapport à notre présent. Dès qu'on y pense bien, on voit que le passé, comme le futur, n'est que l'apparence du temps, le présent seul en étant la substance, comme disait Sénancour (**Oberman**, lettre XXXIII, Manuel de Pseudophanes). Reste à savoir quelle créance mérite cette apparence ; problème métaphysique tout semblable à celui de la valeur des apparences du monde extérieur. On peut passer outre à ce problème, le trancher même, à l'écossaise, par une foi totale à la valeur objective des apparences en question. Mais on ne peut pas faire qu'il ne se pose, et non seulement théoriquement mais vitalement dans le concret de la vie. Que si le « murmure continu de la vie », comme dit M. Bergson, est constant, c'est que cela fait partie aussi de la forme constante de tous les moments, pour la conscience ; mais cette forme même embrasse et définit un contenu divers en chaque moment ; et c'est en quoi l'instant est à la fois perpétuellement autre et même, comme dit Aristote (**Phys.** IV, 11).

Or c'est bien au contenu positif de l'instant en tant qu'instant que se réfère en dernier lieu la physique einsteinienne. Pour Descartes, sur lequel il faut consulter là-dessus, la belle étude de M. J. Wahl (**Rôle de l'instant dans la Philosophie de Descartes**), simultanéité dans l'esprit ou dans l'univers sont un seul et même rapport, fondé sur un absolu : sur l'unité de l'acte divin qui les actualise ensemble. Leibniz, venant ensuite, distingue l'apparence sensible de la simultanéité de deux faits pour une monade, de la simultanéité cosmologique, simple rapport d'harmonie conçu par l'intellect divin. Or rien ne permet d'affirmer que Leibniz ait conçu ce rapport d'harmonie comme formellement différent du rapport de simultanéité intuitive. Et sans doute il devait penser que les monades si un miracle avait ouvert des fenêtres dans leurs murailles, auraient aperçu leur harmonie sous forme de simultanéités sensibles. Mais enfin on pourrait fort bien, sans rien changer au système, sans même qu'il soit sûr que ce n'ait pas été la pensée du philosophe, supposer cette harmonie comme une loi abstraite de concordance, plus complexe qu'une simple identité de l'ordonnée algébrique dans une dimension. Or tel est justement le pas fait là-dessus par les théories relativistes : elles nous donnent la formule de ce rapport d'harmonie, rapport tout abstrait, pure « équation de transformation ». A ce moment, le rapport cosmologique d'harmonie intermonadique (tout en restant tout à fait positif : il s'agit d'une loi) est devenu parfaitement distinct du rapport sensible de simultanéité, qui seul, dans sa réalité singulière, concrète et psychologique — l'aperception simultanée, par exemple, de deux signaux lumineux — fournit des données qu'instruira la spéculation physico-mathématique visant à établir une image du monde, valable pour toutes les consciences. Ainsi le seul temps qui puisse permettre de parler d'une « simultanéité de flux », comme dit M. Bergson, apparaît comme tout à fait différent du temps psychologique, assurément, et spécialement du flux bergsonien. Et cela se comprend : comme le disait déjà H. Poincaré, « Le temps psychologique, la durée bergsonienne, d'où le temps du savant est sorti, sert à classer les phénomènes qui se passent dans une même conscience ; il est impuissant à classer des phénomènes psychologiques qui ont pour théâtre deux consciences différentes, ou a fortiori deux phénomènes physiques » (H. Poincaré, **Dernières pensées**, p. 423.)

Par contre, le rapport concret de temps, tel que la théorie relativiste l'implique dans l'être même de tout phénomène ayant son lieu dans l'être universel, c'est bien cette unité de l'acte synthétique d'aperception, qui pour les auteurs que j'ai cités d'abord, définit psychologiquement l'instant.

M. Bourgarel. — Je désirerais encore quelques précisions sur l'intervention ici de l'argument ontologique — non sur le fond même du problème ; une aussi vaste question nous entraînerait bien loin — mais sur le sens où vous prenez ici le terme. Est-ce bien dans la même acception que le faisait par exemple, Leibniz lorsqu'il restreignait l'argument à la preuve de l'être nécessaire en vertu même du principe de raison suffisante ; ou bien l'expression est-elle ici élargie ou modifiée, en son sens ?

M. Souriau. — Je la prends bien au sens classique ; mais c'est le problème même qui se trouve ici, comme je l'ai dit d'abord, pris à ce point de vue sensible, et même presque moral, qui donne l'impression de le voir déplacé.

Il serait parfaitement intelligible que rien n'existât ; et seul, à dire vrai, un néant total satisferait pleinement notre raison. Mais il est certain aussi qu'il existe quelque chose ; et si réduit que doive être le cogito cartésien, il en reste encore, sous la forme où je le présente ici, que l'instant porte avec lui la preuve de son être, et sa propre puissance d'affirmation. Il est donc naturel de suivre la voie indiquée par Fichte, et de rapprocher l'acte par lequel l'instant, en tant que pensée, s'affirme, de celui par lequel l'être se pose. Je pense, donc quelque chose est ; quelque chose qui se pose et se limite à la fois dans l'acte qui le fait manifester, éclatant à l'esprit. C'est bien l'instant même.

Or j'expérimente qu'il varie, de ce point de vue, d'une confusion obscure à une clarté distincte et toute en acte ; où l'instant est vraiment tout ce qu'il peut être, où il a sa perfection. Comment ne pas songer alors à l'idée selon laquelle le droit à l'être par la perfection, implique la réalité de l'être ? Non que **j'applique** ici cette idée ; je l'y **trouve** et emploie tout naturellement pour la désigner, le terme qui l'évoque, classiquement, dans la philosophie. L'essentiel est pour moi d'enfermer ce passage, du possible à l'être dans les limites d'un instant, afin de montrer notre vie comme une organisation de ces instants, rationnellement **postérieurs** à leur être même. Ainsi serait peut-être conciliée, avec un déterminisme absolu, une liberté complète. Tous les instants du monde étant chacun donnés en leur essence, notre vie même serait indéterminée encore, dans cette poussière de l'être, tant que notre forme essentielle non encore posée, n'aurait pas défini son cheminement dans cet être ; n'aurait pas encore excerpé tous les moments qu'elle saisit pour sa matière — moment qui par eux mêmes **sont**, mais dont il n'est pas dit encore qu'ils **soient nôtres**.

SUR L'INSTANT

Aristote remarquait déjà que ce qui donne l'idée la plus exacte de l'éternité, ce n'est pas une longue durée, mais, **paradoxalement**, l'**Instant**, car « l'Instant », c'est en effet, semble-t-il, le **totum simul**, le réel même en son indivisibilité présente, et comme l'immanence de l'absolu

et de l'universel en un point singulier qui échappe au devenir et par là même au « non-être ».

De son côté, au XI^e Livre des Confessions, St-Augustin esquisse une théorie du temps et de l'éternité, en suggérant que la durée est moins une réalité physique ou métaphysique qu'une représentation psychologique et qu'une condition morale du problème de notre immortalité. Tant que nous nous dispersons par nos pensées et nos désirs dans les choses qui paraissent passer à travers le temps et l'espace, nous tombons comme en miettes, nous sommes « distenti per omnia » ; en réalité nous ne sommes vraiment pas, si ce n'est pour éprouver finalement le vide impérissable de ce en quoi nous avons faussement mis notre plénitude. Au contraire si tous nos instants sont pénétrés de l'éternelle réalité qui fait leur consistance, alors, usant du monde comme n'en usant pas, employant et dépassant les apparences anthropomorphiques, nous restons constamment dans le vrai, dans le substantiel, dans le plein partout et toujours. « **Sic extensus per omnia solidabor in Te, forma mea, Deus !** »

Si je rappelle ces vues, c'est qu'elles m'aident à éclairer, à confirmer sans doute, peut-être à compléter la thèse de M. Souriau : problème moral sous une apparence ou malgré une apparence métaphysique que celui de l'instant, nous dit-il non sans raison profonde. Volontiers j'ajouterais : problème indissolublement à la fois psychologique, métaphysique et moral, voire religieux ; problème dont il ne suffit pas d'indiquer la valeur spirituelle, mais qu'il faut, afin de le poser et de le résoudre adéquatement et efficacement, rattacher à ses conditions antérieures et supérieures. Qu'on me pardonne de signaler en deux mots ce qui me semble indispensable pour rendre intelligible l'énoncé et pour rendre viable et féconde la solution de ce problème.

Nous devons savoir gré à M. Souriau de « valoriser » absolument l'instant ; car il importe de vivre dans ce seul réel, dans ce présent inaccessible au devenir et à la relation, d'échapper ainsi au « non-être » de la succession et du changement : par là nous pratiquons l'**age quod agis**, condition de succès et de joie ; nous acquérons, nous dit-il, « la lucidité » si favorable à la science comme à l'action ; nous tendons à cette suffisance, (**autarkeia**), à cette possession de soi, (**enkrateia**) où les anciens sages, et, doit-on dire aussi, les Chrétiens ont vu des vertus de l'homme parfait.

Oui, mais pour nous donner la conscience de l'Instant même ; pour nous procurer ces dispositions unitives et dominatrices, n'est-il pas indispensable de nous élever du sentiment que l'instant est tout notre avoir réel, tout notre règne humain, au sentiment qu'il a un prix divin et qu'il nous fait entrer sans cesse dans l'éternité où seule tous les instants ont leur totalité simple, absolue et intelligible ou pensable ? Loin donc de méconnaître la portée morale et religieuse du problème en soulevant les difficultés psychologiques et métaphysiques qu'il comporte inévitablement, je crois que c'est à ce prix uniquement qu'il est possible de le penser, de le préciser et de le résoudre.

Car enfin l'**instant-atome** est, dans la rigueur de l'hypothèse, parfaitement inconcevable ; et comme l'atomisme même, ainsi que l'ont noté Hannequin et Delbos ne paraît subsister que par de continuels recours tacites aux thèses qu'il se fait gloire d'éliminer, de même l'instant n'est rien de conscient en nous ou de concevable en soi sans qu'on le redouble en quelque sorte pour le connaître ou le stabiliser, c'est-à-dire en sortant

de lui afin d'y rentrer, mais en y mettant déjà tout autre chose que lui. Passant à la limite des dégradations conscientes de l'être, Leibniz parlait de ces **mentes momentaneæ** ; mais ce n'est qu'une complaisance de l'imagination qui cherche à ne pas tomber dans la nuit noire. Et si « l'instant pur » échappe à toute réflexion, ne faut-il pas avouer aussi que, soit qu'on tente de l'isoler en soi à la limite de l'idéalisme et du réalisme, soit qu'on prétende l'insérer dans le « nexus universel », ou bien l'on sort de l'hypothèse ou elle devient non seulement inintelligible, mais irréalisable **a priori** et invérifiable **a posteriori**. L'instant n'est pas, si l'on veut qu'il ne soit que lui-même. Et s'il est vrai que la succession ou le devenir sont pur non-être tant que l'on ne trouve pas à conférer à l'instant ou au point métaphysique une vérité solide, il convient sans doute d'ajouter que l'instant est l'aspect, le péage, la monnaie anthropomorphe de l'éternité.

Au reste cette difficulté s'est présentée diversement mais inévitablement dans toutes les grandes doctrines, de Parménide ou d'Héraclite à nos philosophes et à nos savants contemporains ; — et il ne s'agit pas seulement du passage de l'idée à l'être, mais il s'agit également de savoir comment l'être, même conçu **sub specie æterni**, se traduit en pensées ou se répand, par une sorte de condescendance qui serait dégradante si elle n'avait un dessein meilleur, en instants et en multiplicité.— Il serait intéressant de suivre les embarras et les ingéniosités qu'ont suscitées cette difficulté fondamentale, quoique souvent dissimulée sous d'autres questions et d'autres solutions. Ainsi Descartes masque le problème et paraît l'escamoter grâce à deux hypothèses arbitrairement compensatrices qui lui servent à dissiper apparemment ce qu'il y a d'invisible en ses thèses : il accepte simultanément la discontinuité absolue de la durée et la continuité absolue de l'étendue : bel artifice qui n'a que trop réussi à ne pas se faire remarquer, jusqu'à Kant ; et encore n'a-t-on pas tiré au clair ce paradoxe si audacieux qu'on ne l'a pas discuté. J'aimerais à montrer des artifices analogues chez Spinoza, chez Leibniz qui, par exemple, a imaginé la théorie du **Vineulum** et de l'**Union métaphysique** pour échapper à ce qu'il appelle « les labyrinthes du discontinu et du continu », en ce qui concerne la durée ou la composition. Et même la doctrine de la relativité généralisée, tout en marquant un progrès nouveau dans l'unification universelle de nos symboles scientifiques, ne reste-t-elle pas, pour être viable et intelligible, forcément amenée à admettre tacitement un principe absolu de référence ? Mais toute la question est justement de savoir si ce principe de référence sans lequel il n'y a ni durée, ni devenir, ni multiplicité, ni même instant ou unité concevable, peut être pris dans la série comme une réalité immanente ; ou si au contraire l'étalon en fonction duquel tout peut être perçu, conçu ou réalisé n'est pas d'un ordre transcendant au devenir lui-même et à tous les ingrédients réels auxquels nous voudrions nous attacher séparément pour éviter de les laisser tomber dans la poussière d'une multiplicité incurable.

Bref l'instant est bien une réalité, la réalité même ; mais à la condition qu'on y mette et qu'on y voie l'éternité qui à chaque acte volontaire comme à chaque pensée consciente de son origine et de sa fin, nous fixe, et selon le mot de St Augustin, nous « solidifie » : éternel présent qui résume tout le devenir en une vue, en une réalité singulière et totale.

Maurice BLONDEL.