

Le temps

Observations sur la conception kantienne du temps

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Les conceptions relatives à l'espace et au temps exposées dans la *Critique de la raison pure* sont le résultat d'une évolution s'échelonnant sur une vingtaine d'années. Kant a pensé qu'à la question: que sont l'espace et le temps ? - quatre réponses et quatre seulement sont possibles: ils sont soit des substances, soit des accidents, soit des relations réelles, soit des relations relevant de la constitution subjective de l'esprit. La solution de la *Critique* (idéauté transcendantale et réalité empirique de l'espace et du temps) est la quatrième. Kant l'a patiemment mûrie. Dans cette élaboration, une importance particulière revient à la *Dissertation* de 1770¹. S'y affirme en effet pour la première fois en toute clarté le thème de la subjectivité de l'espace et du temps.

Le titre de la thèse est: *la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*. D'entrée de jeu, le concept de *monde* vient au premier plan. Kant le définit comme « un tout qui n'est plus une partie », en contrepoint du *simple*, défini comme la partie qui n'est plus un tout. Kant précise

¹ Dans ce qui suit, les numéros de page donnés sans autre précision se réfèrent à la traduction de la *Dissertation* par P. Mouy, Vrin, 1967. Pour la *Critique de la raison pure*, on donne la pagination de l'édition PUF (T et P) suivie de celle de l'édition Aubier (traduction Renault).

en outre qu'il y a une double genèse possible des objets pensés sous les concepts de monde et de simple.

On peut en effet se représenter le monde ou le simple ou bien par un concept ou une notion abstraite de l'entendement ou bien par intuition. Autre chose est, en effet, de « concevoir, les parties étant données, la composition du tout par une notion abstraite de l'entendement » (21), autre chose est de « se la représenter concrètement par une intuition distincte » (Id.). Ainsi je peux concevoir par notion d'entendement la composition du tout que forment 7 et 5; mais ainsi je ne l'ai pas encore produite, je ne me la suis pas représentée concrètement par une intuition distincte. Pour que cela ait lieu, il me faut calculer, c'est-à-dire construire la somme dans l'intuition. Cette opération s'appuie sur des « conditions de temps » : du temps m'est nécessaire pour que j'ajoute successivement au nombre 7 chacune des unités que contient le nombre 5 ; une synthèse (comme sur un autre plan, une analyse) n'est possible que dans et par le temps.

Une autre condition encore est requise pour qu'un tout qui ne serait plus une partie ou une partie qui ne serait plus un tout soient effectivement *produits* respectivement par synthèse ou analyse: il est nécessaire que l'opération puisse être achevée, « en un temps fixé et assignable » (23).

Or dans une quantité continue, la régression vers le simple ne peut pas être achevée de même que la progression vers une totalité que nous supposons infinie ne peut pas être achevée; l'analyse qui nous donnerait le simple, la synthèse qui nous donnerait le monde sont inachevables.

Le monde, en tant que totalité infinie n'est donc pas représentable dans l'intuition, il doit rester pour l'intuition un concept-limite. Mais il faut distinguer irréprésentable et impossible; une chose peut être possible, alors même qu'elle n'est pas représentable dans l'intuition; on ne doit pas « prendre les limites qui bornent l'esprit humain pour celles qui déterminent l'essence même des choses » (25). Ainsi par exemple l'infini mathématique actuel, compris comme « une quantité qui, rapportée à une unité de mesure, est une multitude plus grande que tout nombre » (25, note), est irréprésentable dans notre intuition: notre intuition ne se représente que ce qu'elle construit, et elle ne construit que ce qui peut être achevé en un temps fini, ce qui est ici exclu. Il faut donc préciser: irréprésentable *pour nous* ; on peut concevoir une intelligence qui pourrait saisir par intuition – une autre intuition que la nôtre - et non seulement concevoir par une notion de l'entendement, une multitude infinie, d'un seul coup, dans la simultanéité, sans application successive de la mesure.

Donc le monde peut être pensé; son concept ne comporte aucune contradiction interne; et même il est nécessaire de le supposer ; il existe en effet des composés substantiels ; l'esprit qui les analyse en direction du simple et les compose en direction du tout « réclame et présuppose des bornes où il s'arrête » (27).

Kant présente ici ce qu'il appellera plus tard un « besoin de la raison »² et le droit de tenir pour vrai ce que sa constitution lui rend nécessaire

² Voir en particulier *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, Vrin, p. 81.

d'admettre. On n'en conclura cependant pas que Kant prend ici parti anticipativement en faveur de ce que l'antinomie de la raison pure présentera en thèse (« le monde a un commencement dans le temps et il est aussi, relativement à l'espace, contenu dans certaines limites » – « toute substance composée, dans le monde, est constituée de parties simples, et il n'existe partout rien que le simple ou ce qui en est composé »). La *Dissertation* et l'antinomie n'ont pas le même objet. Kant a en effet radicalisé dans la *Critique* (et par conséquent aussi dans l'antinomie), les conditions sensibles auxquelles doit se soumettre tout objet pour qu'une connaissance en soit possible. La thèse doit se soumettre à ces conditions et c'est pourquoi elle est si vulnérable face aux critiques venant de l'antithèse. Dans la *Dissertation* Kant accorde encore au concept rationnel de monde, même s'il ne peut pas être produit dans l'intuition, une sorte de signification ostensive légitime.

Dans la section II de l'opuscule, Kant montre que trois moments sont impliqués dans la définition complète du monde. Ce sont :

- La matière, la diversité des parties
- La forme, le principe de la liaison, de la coordination des parties, coordination requise par l'unité que nous représentons dans le concept de monde.

Ce lien, précise Kant, « est considéré comme le principe d'influences possibles des substances qui constituent le monde » (29 – « possibles », écrit Kant, et non « actuelles », car l'actuel concerne le fait alors que le possible concerne l'essence ou les conditions de possibilité : ce qu'il s'agit de penser, ce ne sont pas les influences factuelles et transitoires, mais leur condition permanente de possibilité).

Kant précise en effet qu'on ne rend pas raison de l'influence que les corps exercent les uns sur les autres en alléguant les seules « forces transitives » qui y interviennent : l'action des forces transitives suppose un principe qui la rende possible (29 : « ... les forces transitives mêmes, causes des influences, supposent un principe, qui rende possible que les états de plusieurs substances, qui d'ailleurs subsistent indépendamment l'une de l'autre, soient conditionnés mutuellement »).

Pourquoi est-il nécessaire de supposer un tel principe ? Le § 17 donne la réponse. Ce que manque la théorie de l'influence physique prise en son sens vulgaire, c'est la dimension de transcendance ou d'ek-stase dans laquelle les choses doivent être originellement situées pour pouvoir se rapporter les unes aux autres et interagir. En reprenant et transposant une analyse de Heidegger, on pourrait dire que la théorie de l'influence physique est naïve : elle ne connaît que l'éloignement de la chaise par rapport à la fenêtre ; elle croit qu'il suffit que les choses soient entre elles comme la chaise avec la fenêtre et la fenêtre avec la chaise, pour interagir ; elle ne se doute pas que l'éloignement *relatif* de la chaise par rapport à la fenêtre est sous-tendu par l'éloignement *absolu* de la chaise et de la fenêtre par rapport à moi ; elle ne se doute pas que les choses seraient incapables d'interagir sans l'éloignement absolu qui les rapporte l'une à l'autre en les rapportant à moi. Kant est tout à fait conscient de cette naïveté : aucune substance n'a le pouvoir de s'excéder elle-même, de sortir de soi, pour exercer une influence sur

une autre substance, à moins qu'elles ne soient ouvertes l'une à l'autre par une sorte d'ek-stase originelle. Fonder en Dieu ce lien, c'est penser Dieu comme la racine et la forme paradigmatique de cette constitution ek-statique qui permet aux choses de se rapporter les unes aux autres et d'entrer ainsi dans une communauté.

Le principe de la constitution ek-statique des choses est, dans la *Dissertation*, la « forme » du monde, forme constante, invariable, « principe perpétuel de toute forme contingente et transitoire, qui concerne l'état du monde » (31). Cette forme n'est pas réductible à l'espace et au temps, qui sont certes les principes formels du monde *phénoménal* mais ne peuvent prétendre, en raison de leur caractère *subjectif*, au rang de principes *objectifs* de l'unité du monde³; ils ne peuvent donc être la raison des relations causales entre les substances ; ils « supposent mais ne montrent pas un principe commun d'enchaînement universel » (31) – principe qui ne peut être, au delà de la forme du monde, que Dieu.

La *CRP* suspend entièrement cette référence à Dieu : Kant est parvenu à penser le pouvoir synthétique de l'esprit comme seul fondement de la constitution ek-statique de l'être. On le voit bien par exemple à ce qu'il dit de la relation causale. La *Critique* comme déjà l'*Essai sur la grandeur négative* montrent que le lien de causalité n'est pas analytique mais synthétique; du concept du corps A, on ne peut pas déduire une « force transitive » par laquelle il serait cause d'une modification dans le corps B (voir l'*Essai*, p. 59-60); d'une substance existant indépendamment de toute autre, je ne peux pas déduire, de quelque façon que ce soit, l'idée d'une influence qu'elle exercerait sur une autre; pour que cette influence soit possible, elle doit avoir un fondement, un principe. Or dans la *Critique*, ce fondement ne peut être que la puissance synthétique de l'entendement s'appliquant à travers le schème aux données de l'intuition⁴.

³ Cela n'exclut pas que l'espace et le temps soient comme des symboles sensibles de Dieu. Dans la R 4590, *ens realissimum* et espace sont rapprochés analogiquement : la primauté du tout sur les parties dans l'espace compris comme *totum analyticum* est analogue à la primauté de la suprême réalité sur les choses que l'on peut y découper par négation déterminante (Voir *CRP* B 606, p. 418/522 : « toute la diversité des choses est seulement une manière tout aussi diverse de limiter le concept de la suprême réalité, qui est leur substratum commun, de même que toutes les figures ne sont possibles que comme des manières diverses de limiter l'espace infini »). L'espace symbolise l'ubiquité divine (R 4208 : « les effets sont symboles des causes [...] donc l'espace un symbole de l'omniprésence divine ou le phénomène de la causalité divine », comme le temps symbolise l'éternité divine : la permanence du substrat qui est la condition de la perception des changements de l'univers est le symbole sensible de l'éternité de la cause générale, ou « l'éternité phénoménale de la cause générale »).

⁴ Dans l'*Essai sur les grandeurs négatives*, Kant observe qu'il y a deux façons de comprendre le rapport entre principe et conséquence ; un principe peut être lié à sa conséquence (ou poser sa conséquence) soit logiquement (principe logique), soit réellement (principe réel). Dans le premier cas, il y a identité entre le principe et sa conséquence et c'est cette identité qui donne la raison de la liaison ; dans le se-

- L'ensemble (universitas) ou la synthèse de la forme et de la matière, c'est-à-dire « la totalité absolue des parties » (31). Penser la possibilité de cet ensemble est, montre Kant, la croix des philosophes (33) ; car il unit deux dimensions de sens antithétiques: par sa matière, le monde est une diversité infinie, simultanée et successive, et par sa forme, il est une totalité « achevée »; comment une diversité infinie peut-elle constituer une totalité achevée ?

Concernant l'infini successif, l'aporie se présente sous la forme suivante: « comment la série qui ne doit jamais être achevée des états de l'univers se succédant éternellement peut-elle être ramenée à un tout..., on a peine à le concevoir » (33). Et l'infini simultané ne rencontre pas de moindres difficultés, ne serait-ce que parce qu'il implique l'infini successif ; le réaliser dans l'intuition signifierait en épuiser la multiplicité en passant successivement d'une partie à une autre; or cela est impossible puisqu'un infini simultané offre à l'essai d'exhaustion une matière inépuisable.

La difficulté n'est cependant pas insoluble, pour Kant, en 1770: il suffit de faire valoir la différence précédemment établie entre « concevoir » un tout et « produire » un tout. *Produire* un tout de la diversité infinie, simultanée et successive, c'est impossible; entendons: c'est impossible à la faculté qui, chez l'homme, *produit* en général les représentations: la sensibilité. Mais ce qui est tout à fait possible, c'est d'avoir un concept intellectuel du tout; car alors, « il suffit que des éléments soient donnés coordonnés de quelque façon [l'expérience de l'influence réciproque des substances en témoignent] et qu'on les pense comme relatifs à une unité » (35).

La *Dissertation* ne met pas en doute que le concept de cette unité ait

cond cas, principe et conséquence sont réellement différents et la liaison ne peut donc plus se fonder sur une identité. Mais alors qu'est-ce qui l'autorise ? On répond : la puissance de Dieu *produit* le monde, la force du corps A produit le mouvement du corps B ; Kant objecte : c'est une solution purement verbale ; nous n'avons aucune représentation intelligible de la manière dont la puissance de Dieu produit le monde ou de la manière dont la force du corps A produit le mouvement du corps B; la puissance productrice attribuée à Dieu ou au corps, c'est une simple façon de nommer (avec un déguisement plus ou moins anthropomorphe), la relation réelle entre principe et conséquence - qu'il s'agit d'expliquer. Nous comprenons la liaison logique, mais la liaison réelle échappe à notre compréhension.

Dans la *Critique*, remarque sur la 3^e antinomie, Kant écrit : « Il nous faut nous contenter, dans la causalité qui a lieu selon les lois de la nature, de connaître a priori qu'une causalité de ce genre doit être supposée (*erkennen, dass eine solche Causalität vorausgesetzt werden müsse*) bien que nous ne comprenions (*begreifen*) pas du tout comment il est possible que, par une certaine existence, l'existence d'une autre chose soit posée et que nous nous croyions ainsi obligés de nous en tenir uniquement à l'expérience » (350/444-446). Voir aussi Discipline de la raison pure par rapport aux hypothèses : « comme nous ne saurions nous faire le moindre concept de la possibilité de la liaison dynamique *a priori* et que la catégorie de l'entendement ne sert pas à la comprendre (*erdenken*), mais seulement à la concevoir (*verstehen*), quand elle se rencontre dans l'expérience..... » (524-637-638).

un objet, qui, pour nous, n'est saisissable que « conceptuellement » - visé « à vide », mais est donné à une autre intuition que la nôtre. La *Critique* précisera qu'il s'agit *pour nous* d'un concept heuristique.

La 2^e section traite de « la différence entre le sensible et l'intelligible en général ». Nous en relèverons les aspects suivants:

- Elle affirme la différence et l'autonomie réciproque du sensible et de l'intelligible. Leibniz et surtout Wolff avaient affirmé que la différence entre le sensible et l'intelligible est une différence de degré de distinction ou de confusion, non de nature, le sensible était défini comme « ce qui est connu confusément » et l'intelligible comme « ce dont la connaissance est distincte » (43). Contre cette position, Kant soutient qu'une connaissance sensible peut être distincte, par ex. la géométrie, et une connaissance intelligible très confuse, comme la métaphysique. Les objets de la géométrie, si distincts qu'ils soient, sont appelés « sensibles » en raison de leur origine dans la sensibilité; les objets de la métaphysique, si confus qu'ils soient sont appelés intelligibles en raison de leur origine dans l'entendement pur (43).

- La connaissance sensible et la connaissance intelligible sont définies différemment : la première dépend de l'aptitude d'un sujet à être modifié par la présence d'un objet; elle est une connaissance des choses *telles qu'elles apparaissent à la nature humaine* ; en revanche la seconde ne dépend que de l'objet, et elle est par conséquent une connaissance des choses telles qu'elles sont.

- Kant distingue également les différents constituants de la connaissance sensible: la matière et la forme. Matière et forme ont en commun d'impliquer un rapport du sujet à l'objet qui l'affecte, mais sous un angle différent : la matière de la sensation « dépend de la nature du sujet en tant qu'il est modifiable par l'objet » (37) (ainsi, au niveau de la matière, le rapport à l'objet est empiriquement variable); en revanche, la forme désigne « la spécificité des sensibles » (37), c'est-à-dire la configuration commune sous laquelle ils se présentent, la façon dont ils sont coordonnés les uns aux autres (*id est* spatialement et temporellement); dans la mesure où cette coordination est commune à tous les sensibles, elle ne dépend pas de l'influence exercée par l'objet sur le sujet, elle « n'est pas proprement le reflet ou une certaine projection de l'objet » (*id.*); elle est seulement « une loi incluse dans l'esprit, servant à coordonner entre elles les sensations nées de la présence de l'objet »; entendons que la forme dépend du sujet seul, et non de la *modification* du sujet par l'objet; et ainsi elle peut être universelle et nécessaire; en outre, en coordonnant les sensations nées de la présence de l'objet, en formant « avec les propriétés variées de l'objet qui affecte les sens », un « tout de représentation » elle contribue à la constitution du sens objectif du représenté.

Kant rencontre ici le problème qu'évoque avec une clarté singulière la lettre à M. Herz de 1772. Quand on se demande, observe Kant, sur quoi repose le rapport d'une représentation à son objet, deux réponses se présentent aussitôt: ou bien l'objet affecte le sujet, et la représentation (dans le sujet) est avec l'objet dans le même rapport qu'un effet avec sa cause; ou bien le sujet crée l'objet et la représentation (dans le sujet) est avec son objet dans le

même rapport qu'une cause avec son effet. Il s'agit dans les deux cas d'une relation de causalité.

Or, remarque la lettre de 1772, aucune de ces deux manières de se représenter le rapport d'une représentation à son objet ne s'applique à l'entendement humain. Car les représentations de l'entendement (ce que Kant appellera plus tard concepts *a priori* ou catégories) ne sont pas la cause de leurs objets, au sens où l'on dit que l'intellect archétype créé les objets que son entendement se représente; des concepts de l'entendement ne peuvent être compris comme causes de leurs objets que dans la morale ou dans la sphère de l'agir en général. Et ils ne peuvent pas davantage être compris comme des effets de leur objet: car le penser, ce serait faire de l'entendement une sensibilité, une réceptivité, alors que sa nature est spontanéité.

Il faut admettre que les concepts de l'entendement ont leur source dans la nature de l'âme, et que ce sont des principes *réels* (non simplement logiques) de la connaissance empirique; l'expérience doit donc s'accorder fidèlement avec eux, bien qu'ils ne soient pas cause des objets rencontrés dans l'expérience, ni l'expérience cause de leur présence dans l'esprit. Comment cela est-il possible? Kant ne peut pas le préciser davantage en 1772. Il ne peut que délimiter la difficulté que la *Critique* s'attachera à résoudre.

Dans la *Dissertation* de 1770, la question du sens objectif des concepts de l'entendement n'est pas abordée, parce que Kant, tout en distinguant très clairement l'usage logique de l'entendement (qui consiste à comparer les concepts, d'où qu'ils viennent, et les subsumer les uns sous les autres) et l'usage réel de l'entendement (qui consiste pour l'entendement à produire des concepts à partir de lui-même), limite à l'usage logique la contribution de l'entendement à la connaissance d'expérience. Il y a expérience proprement dite quand les « apparences » (tout ce qui, dans la connaissance empirique précède l'intervention de l'entendement) sont confrontées les unes aux autres (p. 41: « de l'apparence à l'expérience, il n'y a pas d'autre passage que par la réflexion selon l'usage logique de l'entendement »). La connaissance empirique ne fait pas intervenir en 1770 un usage réel de l'entendement. Le sens objectif de la connaissance empirique est donc essentiellement fondé dans la sensibilité. En revanche, en 1772, la question de la fondation de l'usage réel de l'entendement (ou de son rôle dans la construction de l'expérience) devient inéluctable parce que c'est à présent l'entendement lui-même et son usage réel qui sont devenus le fondement de la signification objective de la connaissance empirique.

La *Dissertation* admet que la forme de la sensibilité puisse être fondatrice du sens objectif du représenté, sans qu'elle soit à la rigueur cause ou effet de l'objet représenté; en effet, relevant de la réceptivité, sa signification objective est fondée dans celle de la réceptivité en général qui relève d'une causalité exercée par l'objet sur le sujet; mais en même temps, elle ne relève pas de l'affection proprement dite ou de la modification du sujet par l'objet), elle relève seulement du sujet; donc sa signification objective intrinsèque n'est pas dépendante de la causalité; Kant initie ainsi une manière de com-

prendre la signification objective de la connaissance empirique qui excède entièrement la relation de causalité.

Vient ensuite, dans la Section III l'exposé des principes formels du monde sensible.

Nous savons depuis la première section que le monde ou l'univers, compris comme la totalité unifiante de ce qui existe, n'est pas fondé sur les inter-actions des substances qui le composent, puisqu'à l'inverse ce sont ces interactions, les influences réciproques des substances, qui ont besoin d'un fondement, d'une condition de possibilité; et celle-ci se trouve dans un lien originaire de tout ce qui existe, un lien que Kant appelle « forme » du monde et qui consiste dans une identité de la « composition caractéristique ».

La liaison des phénomènes en un monde sensible dont témoigne l'expérience requiert elle aussi une condition de possibilité. Celle-ci se trouve non dans la matière du phénomène (la modification du sujet par l'objet) mais dans sa forme (l'espace et le temps). Espace et temps sont les principes subjectifs et aprioriques de coordination des phénomènes, en vertu desquels tout ce qui apparaît relève d'un seul et même monde, c'est-à-dire se rattache nécessairement au même tout.

Dans l'exposition des concepts d'espace et de temps, la *Dissertation* ne distingue pas, comme le fera la *Critique*, entre une exposition métaphysique et une exposition transcendantale. En 1781, et plus encore en 1787, l'attention de Kant est tournée vers la conversion de la subjectivité (la valeur « esthétique ») de l'espace et du temps en objectivité (valeur logique)⁵. L'exposition métaphysique se prolonge et s'achève donc en exposition transcendantale ; en 1770, il s'agit plutôt de souligner le caractère subjectif de l'espace et du temps tout en marquant le rôle qui leur est dévolu dans la co-appartenance des phénomènes dans l'unité d'un monde.

Dans la *Dissertation*, le temps précède l'espace, dans l'Esthétique, la relation s'est inversée sans que Kant s'en justifie. Le primat de l'espace dans la *Critique* s'explique sans doute par le fait que celui-ci est médiateur

⁵ On trouve une formulation très claire de cette question au début du § VII de l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* : « Ce qui est simplement subjectif dans la représentation d'un objet, c'est-à-dire ce qui constitue sa relation au sujet et non à l'objet, c'est sa nature <Beschaffenheit> esthétique, mais sa valeur logique est ce qui en elle sert ou peut servir à la détermination de l'objet (pour la connaissance). Ces deux relations se présentent dans la connaissance d'un objet des sens. Dans la représentation sensible des choses en dehors de moi la qualité de l'espace en lequel nous les intuitionnons est ce qui est simplement subjectif dans ma représentation de celles-ci (ce faisant on ne décide point de ce que peuvent être ces choses comme objets en soi) et en raison de cette relation, l'objet est simplement pensé comme phénomène ; mais l'espace, nonobstant sa qualité simplement subjective est cependant une partie de la connaissance des choses en tant que phénomènes. La sensation [...] exprime aussi bien l'élément simplement subjectif de nos représentations des choses en dehors de nous [...] néanmoins on use aussi de la sensation pour la connaissance des objets en dehors de nous » (éd. Vrin, p. 35-36).

pour la représentation du temps : le temps n'est figurable que spatialement⁶

1^e prop. : « l'idée de temps n'est pas donnée mais supposée par les sens » (53) (CRP. p. 61: « le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une expérience quelconque »). Supposons une expérience telle que l'esprit puisse en tirer, comme le veulent les empiristes, les concepts d'espace et de temps ; dans cette expérience, les choses devraient se donner comme extérieures à moi et comme extérieures les unes aux autres; elles devraient se donner comme existant simultanément ou successivement; or une telle expérience implique manifestement déjà espace et temps dans sa structure ; une expérience capable de nous faire voir les choses comme successives est une expérience déjà ordonnée temporellement. Ce n'est pas la succession qui engendre le concept de temps, c'est le concept du temps, l'ordonnance temporelle de l'expérience, qui fait voir les choses comme successives. Nous n'apercevons le temps et l'espace dans l'expérience que parce que nous les y avons préalablement mis.

La condition qui rend toute cette argumentation possible, c'est la conviction de Kant selon laquelle tout ce qui dans l'expérience est proprement empirique (ou *dérive* de l'expérience) a la statut de *chose*, de *res* (ou de prédicats de choses) ; si l'espace était dans le monde avant d'être dans l'esprit, il serait une chose parmi les choses; comme le dit Heidegger, « il se trouverait nécessairement quelque part parmi les autres choses, à côté dessous, dessus »; l'espace serait devant ou derrière la chaise; si le temps était dans le monde avant d'être dans l'esprit, il serait avant ou après la sonnerie du réveil, ou encore simultanée à elle. Mais toutes ces propositions sont absurdes. L'espace n'est pas derrière la chaise, mais ce qui rend possible que quelque chose soit derrière la chaise; le temps n'est pas simultanée à la sonnerie du réveil, mais ce qui rend possible que quelque chose soit simultanée à la sonnerie du réveil. L'espace et le temps sont partie prenante, si l'on ose dire, de toute expérience ; mais ils ne le sont pas à la manière des choses ; ils ne sont pas, comme les choses reçus *de* l'expérience ; ils sont présents dans l'expérience à partir de l'esprit.

2^e prop. : « L'idée du temps est singulière, non générale » (55). Dans la *Critique*, p. 62/126-127 (4), Kant écrit : « le temps n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept général, mais une forme pure de l'intuition sensible ».

Ce qui le prouve, c'est que « un temps quelconque ne peut être pensé

⁶ Voir Chenet, *L'assise de l'ontologie critique*, Presses universitaires de Lille, 1994, p. 221, qui cite la R 4720 (1774-1775) : « L'espace a ceci de privilégié sur le concept de temps que [...] le concept de temps tout entier, et toute la sensibilité par conséquent, peuvent être pensés par conséquent suivant <an> ses déterminations ».

Ce livre, aujourd'hui épuisé, est disponible en version numérique sur philopsis.fr. Pour l'étude du temps, on lira particulièrement le chapitre VIII, « Les thèses de parité du temps et de l'espace, du sens externe et du sens interne ». On se reportera aussi aux pages de *La métaphysique de la métaphysique* (également disponible en version numérique sur ce site) consacrées à l'Esthétique transcendantale.

que comme partie du temps unique, identique, immense » (Id.) ; le temps « immense », celui qui, selon la formule d'Aristote « encercle » toute chose, ne résulte pas de l'addition de temps déterminés, délimités; à l'inverse un temps déterminé n'est concevable que comme une délimitation, une définition d'un quantum de temps dans le temps immense ; le temps précède donc ses parties⁷.

La qualification du temps comme « immense » vient de Clarke, dont la correspondance avec Leibniz était connue de Kant. Dans la *Critique*, Kant emploie plutôt, dans le même sens, l'attribut *infini*. Ainsi, p. 57/121: « l'espace est représenté comme une grandeur <Grösse> infinie *donnée* », et p. 62/127: « l'infinité du temps ne signifie rien de plus sinon que toute grandeur déterminée de temps n'est possible que par des limitations d'un temps unique qui lui sert de fondement ».

Dans son commentaire⁸, Heidegger montre que *Grösse* doit être compris au sens de *Grossheit*, non en un sens quantitatif, mais au sens de *l'être-grand*. Le traducteur de l'*Interprétation phénoménologique* propose de traduire *Grossheit* par *magnitude* ; cette traduction est consonante à un passage de la CFJ, le § 25 où Kant écrit: « nous nommons sublime ce qui est absolument grand. Être grand <Gross-sein> et être une grandeur <eine Grösse sein>, ce sont là des concepts tout à fait différents (*magnitudo* et *quantitas*) ». On peut admettre que la *grandeur* <Grösse>, au sens de la p. 57/121 de la CRP, correspond assez précisément à ce que CFJ appelle *être grand* <Gross-sein>, en latin: *magnitudo*, et à ce que Heidegger appelle *Grossheit*, c'est-à-dire une grandeur absolue, *non quantifiable*. D'une telle grandeur nous faisons en quelque sorte l'expérience dans le sublime, précisément parce que le sublime est l'absolument grand, ce qui est soustrait par son absolutité à toute comparaison, donc à toute mesure, à toute détermination quantitative. L'*immense* de la *Dissertation* a quelque rapport avec le sublime de la CFJ.

Il en résulte que le prédicat *infini*, dans la formule: « grandeur infinie donnée », ne peut pas signifier non plus une modalité quantitative et équivaloir à « d'une grandeur sans fin » (dont la mesure ne peut jamais parvenir à

⁷ De nombreuses *Réflexions* présentent ce thème, particulièrement au sujet de l'espace. Voir R 4071 : « on ne peut se figurer un espace d'un pied cube sans se figurer un espace extérieur qui l'entoure et ainsi se figurer un espace qui ne soit contenu dans le tout »; R 4315 : « on ne peut penser des espaces que par un découpage sur le fond de l'espace universel »; *Progrès de la métaphysique*, Vrin, p. 92 : « la grandeur déterminée d'un espace ne peut être que conditionnée : cette condition, c'est qu'un autre espace le renferme ». Un tel tout qui précède ses parties, Kant l'appelle « tout analytique ». L'espace est la condition de toutes les grandeurs extensives, sans être lui-même une grandeur extensive car les grandeurs extensives sont des tous synthétiques (CRP, p. 165/240 : « j'appelle grandeur extensive celle où la représentation des parties rend possible la représentation du tout et donc nécessairement la précède »).

⁸ Heidegger, M., *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure*, Gallimard.

son terme), par opposition à « d'une grandeur finie ». L'expression « infinie » est ici, précise Heidegger, une détermination de la magnitude comme telle qui, n'étant ni grande ni petite (quantitativement) ne saurait donc pas non plus être sans fin. Quel sens alors lui donner ? Heidegger continue : « le tout est essentiellement distinct, en tant que fondement de leur possibilité, de chacune de ses limitations, et c'est là précisément ce que Kant exprime à l'aide du terme "infini", qui doit alors signifier autant que essentiellement autre, ontologico-métaphysiquement autre ». L'infinité de la magnitude est interprétée comme signifiant la différence (infinie) séparant *un* espace ou *un* temps en tant que grandeurs déterminées et *l'espace* et *le* temps considérés dans leur essence avant toute limitation et toute détermination⁹.

Une *Reflexion* de 1774 donne une indication précieuse sur la raison de l'unité et de l'infinité du temps. Kant écrit : « 1. Le temps est un <einig>. Ce qui signifie que je ne puis intuitionner les objets qu'en moi-même et dans les représentations qui se trouvent dans mon sujet un <einigen> [...] 2. Il est infini sans [terme] premier ni dernier. Car il est la condition de la coordination <Coordination> par le sens interne qui ne doit être déterminée et bornée <eingeschränkt> que par les représentations qui y sont placées <gestellt>. La réceptivité de la coordination ne peut se borner elle-même » (*Manuscrit de*

⁹ C'est ce que confirme, concernant l'espace, un texte mis par Kant à la disposition d'un de ses élèves, Schultz, pour la réfutation du mathématicien Kästner. Dans ce texte, Kant écrit : « Que l'on puisse tirer une ligne à l'infini ou éloigner autant que l'on veut l'une de l'autre deux surfaces – cette infinité potentielle qui est la seule que le mathématicien ait besoin de placer au fondement de toutes ses déterminations spatiales, présuppose cette infinité actuelle (bien qu'effective de façon simplement métaphysique), et elle n'est possible que moyennant cette présupposition ». L'infinité que Kant qualifie de « potentielle » est toujours pensée dans la perspective d'une limite, d'une clôture, même si cette limite, comme dans le cas de la ligne toujours prolongée, est toujours différée, alors que l'infinité « actuelle » de l'espace et du temps « originaires » ou « subjectifs » n'est jamais pensée dans la perspective d'une clôture (différée) : tout à l'opposé, elle désigne l'ouverture même du monde par l'espace et le temps. Kant précise en outre que l'infinité actuelle de l'espace originnaire est donnée de façon simplement *métaphysique*, c'est-à-dire, dit-il aussi, « subjectivement, dans la forme de notre sensibilité, mais non pas objectivement à celle-ci et dans l'ensemble des choses en soi » (l'infinité actuelle de l'espace n'est pensable que si l'espace est une idéalité). Si le « métaphysique » signifie ici le « subjectif », l'« objectif » auquel il s'oppose désigne, comme le précise Kant, le « transcendant » (la chose en soi), mais peut-être aussi le « transcendantal », c'est-à-dire le phénoménal en tant qu'il est constitué par le sujet en champ *objectif*. Ce qui, de la subjectivité est *métaphysique* désignerait ce qui, de sa constitution, *excède* son rôle *transcendantal*, c'est-à-dire fondateur pour l'émergence d'un champ d'objectivité. Mais cet *excès* n'est pas explicite. Dans la première *Critique*, Kant réduit la signification de la subjectivité à ce qui suffit, ni plus ni moins, pour la fondation de l'objectivité, ce que Ricœur a appelé « mode d'argumentation par présupposition » : que doivent être l'espace et le temps pour que les réquisitions du mathématicien soient satisfaites (pour qu'il puisse tirer toujours plus loin sa ligne, si loin qu'elle s'étende déjà) ?

Duisburg (MD), Vrin, p. 100). L'unité du temps se fonde en dernier ressort sur l'unité du sujet représentant¹⁰ ; son infinité signifie que rien ne peut borner la coordination des phénomènes dans le sens interne.

De ces aperçus, il résulte que le temps n'est pas d'ordre conceptuel, mais d'ordre intuitif (il n'est pas de l'ordre de l'universalité (*Allgemeinheit*), mais de l'ordre de la totalité (*Allheit*). Si les temps précédaient le temps, la représentation du temps résulterait d'une opération de l'entendement consistant à abstraire ce qui est commun à une multiplicité de temps déterminés, elle serait d'ordre conceptuel; ce qui caractérise un concept au sens logique, c'est que les individus compris dans son extension sont donnés avant lui, et il en est abstrait (la multiplicité des choses comprises dans l'extension précède l'unité du concept); si en revanche le temps précède toutes ses déterminations, si le temps est *unique* avant d'être *multiple*, il est *singulier* (non *général*), ce qui le qualifie comme intuition.

On peut ici se demander ce que Kant entend au juste sous le terme d'intuition, quand il dit que l'espace et le temps sont des intuitions pures. Comme Heidegger l'a souligné, le terme intuition est chez Kant équivoque et peut désigner soit l'acte d'intuitionner, soit le *quid* intuitionné dans cet acte. Y a-t-il un « quelque chose » intuitionné dans l'intuition pure comme il y a un « quelque chose » intuitionné dans l'intuition empirique ? La réponse que donne Kant est négative : l'espace et le temps ne sont pas des choses que l'on puisse sentir, des *objecta apprehensionis*, mais des formes de l'intuition, des « actes originaires de notre faculté représentative » (*Opus postumum*). Ces actes ne se laissent d'abord saisir qu'indirectement, à travers la structure du champ d'expérience qui est le résultat de leur opération. Kant écrit ainsi dans la *Critique* : « ... le temps ne peut pas être perçu en lui-même. Par conséquent, c'est dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, que l'on doit trouver le substrat qui représente le temps en général et dans lequel tout changement ou toute simultanéité, à travers le rapport que les phénomènes entretiennent avec lui, peuvent être perçus dans l'appréhension » (Première analogie de l'expérience, CRP p. 177-178/253)¹¹.

¹⁰ Kant fait la même remarque à propos de l'espace : « c'est une représentation singulière, écrit-il, à cause de l'unité du sujet [et de la faculté] dans laquelle toutes les représentations d'objets externes peuvent être placées les unes à côté des autres. Il est infini parce qu'il n'y a pas de limites dans la faculté de recevoir » (*Manuscrit de Duisburg*, p. 102).

¹¹ Plusieurs textes établissent symétriquement que l'espace n'est pas à la rigueur objet d'intuition. L'espace ne peut être représenté que si des corps extérieurs sont représentés (CRP p. 249/328 : « Si la lumière n'a pas été donnée aux sens, on ne peut pas se représenter non plus une obscurité, de même qu'aucun espace, si l'on n'a pas perçu des êtres étendus »), bien que l'espace soit au fondement de la représentation des corps étendus, non l'inverse. Dans la R 4511 (MD p. 87), Kant montre que l'espace existe avant les choses (car « la loi de coordination existe avant les choses et se trouve à leur fondement »), mais qu'il n'est pas possible de *sentir* l'espace sans les choses, qu'il faut les choses pour pouvoir le remarquer. Conséquences :

1/ « L'espace vide sans rien qui le remplisse est possible, mais l'espace

Et c'est dans un moment second, réflexif ou transcendantal, que l'acte de coordination est reconnu comme tel, dans son caractère apriorique (même s'il ne se déclenche qu'à l'occasion des perceptions), et que l'esprit distingue ce qui, en cet acte relève de la réceptivité ou de la spontanéité, ce qui permet que l'espace et le temps soient connus dans leur caractère de forme de la réceptivité. Si le champ d'expérience se distribue en deux polarités coordonnées : invariance d'un substrat et variation des prédicats de ce substrat, c'est en dernier ressort parce la forme temporelle de l'intuition, tout en se présentant comme *permanente*, est la condition de notre conscience du changement ; le passage de la *Critique* mentionné ci-dessus (177-178/253) commence ainsi : « Tous les phénomènes sont dans le temps, et c'est en lui seulement comme substrat ou forme *permanente* de l'intuition interne qu'on peut se représenter la simultanéité aussi bien que la succession. Donc le temps dans lequel doit être pensé tout changement *demeure et ne change pas* parce qu'il est ce en quoi la succession ou la simultanéité ne peuvent être représentées qu'en qualité de déterminations du temps ». La *Reflexion* 4673 (MD p. 106) évoque aussi *l'éternité* du temps : « L'espace est présent partout et le temps est éternel. Il est partout présent, c'est-à-dire qu'il est lui-même la condition de toute présence, car c'est par lui que toute présence est connue ».

Pour confirmer le caractère intuitif du temps, Kant ajoute qu'il est impossible de déterminer lequel de deux temps différents est le premier, lequel est le second, « par des caractères concevables à l'entendement ». A la rigueur, si nous supposons deux laps de temps de durée inégale, nous pouvons dire que leur différence quantitative (pour autant qu'elle s'exprime numériquement) est un caractère accessible à l'entendement. Mais supposons deux

absolu, comme ce dans quoi les créatures sont en rapport réel, est impossible » [Kant nomme ici « espace absolu » ce qui serait un espace des choses en soi] (R 4512, MD p. 87).

« [...] l'espace vide comme objet des sens, par exemple l'espace vide entre deux planètes, est impossible » (R 4511, MD p. 87). Cette réflexion peut être rapprochée des remarques faisant suite aux postulats de la pensée empirique (CRP p. 209/286) : « dans l'expérience, rien ne peut entrer qui prouve un *vacuum* ou même simplement le permette, comme s'il pouvait être une partie de la synthèse empirique ».

Pour concilier ces propositions en apparence divergentes, on doit supposer que « l'espace vide » n'est pas pensé dans les deux cas sous le même angle : l'espace vide est possible s'il est pensé comme loi de coordination (subjective) des phénomènes ; il est impossible s'il est pensé comme objet des sens ou comme partie de la synthèse empirique. Il est possible comme structure de la subjectivité ou comme « possibilité des phénomènes extérieurs », mais non pas comme « quelque chose » qui aurait le statut d'ingrédient du monde (comme chez les atomistes de l'Antiquité où le vide se compose avec les atomes pour constituer des mondes).

Voir aussi une note ajoutée à la preuve de l'antithèse de la 1^e antinomie, p. 339-341/431-432 : l'espace est simplement la forme de l'intuition externe, mais *non pas un objet réel qui puisse être intuitionné extérieurement*.

laps de temps rigoureusement identiques quantitativement, et qui sont différents seulement par leur place respective sur l'axe des temps; cette différence là est inaccessible à l'entendement. Cette argumentation nous donne la version « temporelle » du phénomène qui, concernant l'espace, a conduit Kant à reconnaître le caractère intuitif de l'espace : le paradoxe des objets symétriques : deux corps peuvent être tout à fait égaux et semblables, « sans toutefois pouvoir être enfermés dans les mêmes limites », comme une main droite et une main gauche.

Le premier texte où ce paradoxe est évoqué s'intitule : « Le premier fondement de la différence des régions dans l'espace ». Supposons, montre Kant, une forme corporelle comprenant plusieurs parties définies par leur situation réciproque. Cette situation réciproque des parties épuise-t-elle le mode d'être spatial de la chose ? Non, répond Kant, car, outre la situation, il faut considérer « la région où cet ordre des parties s'oriente », c'est-à-dire leur rapport avec l'espace absolu de l'univers. Nous pouvons supposer deux mains, une droite et une gauche qui seraient *identiques* du point de vue de la situation réciproque des parties : elles n'en sont pas pour autant superposables. Mais cela n'apparaît que si on compare leur position dans ce que Kant appelle alors l'espace absolu.

Ces observations sont reprises dans la *Dissertation* dans le 3e § consacré à l'espace : « ce qui dans un espace donné va vers une même direction et ce qui va en sens contraire, ne peut être défini discursivement, c'est-à-dire ramené à des caractères intellectuels par aucune finesse mentale » (p. 65-67).

Ces réflexions ont d'abord conduit Kant à s'écarter de la conception leibnizienne au profit de la conception newtonienne de l'espace. Le passage (contre Leibniz) par une doctrine selon laquelle il existe un espace et un temps absolus ouvre la voie à la reconnaissance du caractère non discursif, non conceptuel de l'espace et du temps.

3^e prop. : l'idée de temps est une intuition pure (55) ; CRP, p. 62/127 (4) : le temps est une forme pure de l'intuition sensible. Puisque le temps n'est ni sensation, ni abstrait des sensations, ni concept, il ne peut être que la forme en laquelle les objets sont perçus, une forme de l'intuition ou, comme dit aussi Kant, une intuition pure.

4^e prop. : « le temps est une quantité continue... » (55). Le concept de continuité d'une grandeur a été formé par Aristote ; elle est définie par la possibilité de la diviser à l'infini (*Physique*, VI, 2, 232 b 24 : « J'appelle continu ce qui est divisible en parties toujours divisibles »). Il en résulte qu'une grandeur continue n'est pas composée de « parties élémentaires », donc que les « choses simples qui sont dans le temps, à savoir ses moments », les instants ou maintenant successifs ne sont pas des parties du temps mais des limites, que sépare un certain laps de temps. L'idée est reprise dans la *Critique*, mais se déplace vers l'Analytique transcendantale : « L'espace et le temps sont des *quanta continua* parce que nulle partie n'en peut être donnée sans se trouver comprises entre certaines limites (points ou instants) par conséquent seulement de manière que cette partie elle-même soit à son tour un espace ou un temps. L'espace n'est donc fait que d'espaces et le temps de temps. Points et instants ne sont que des limites, c'est-à-dire

de simples places servant à la délimitation de l'espace et du temps » (Anticipations de la perception, CRP p. 169-170/244-245).

Kant fait mention également dans cette proposition de la « loi métaphysique de continuité » (« tous les changements sont continus, c'est-à-dire coulent, autrement dit des états opposés ne se succèdent que par une série intermédiaire d'états divers »)¹², et il démontre, conformément à Leibniz qu'un mouvement continu n'est possible que le long d'une courbe¹³. Cette loi est exemplaire d'une connaissance apriorique fondée dans l'essence (intuitive) du temps.

Les connaissances de cet ordre sont appelées dans la *Critique* « axiomes de temps » (p. 61/126 : « le temps n'a qu'une dimension, des temps différents ne sont pas simultanés mais successifs [...] ») Et ces axiomes (leur universalité et leur nécessité) sont considérés comme une preuve du caractère apriorique du temps.

5^e prop.: « Le temps n'est rien d'objectif ni de réel... ». En tant que réel, le temps ne pourrait être que substance, ou accident, ou relation (entre substances ou entre accidents). Et Kant va montrer que le temps ne correspond à aucun de ces trois cas de figure, ce qui veut dire qu'il n'est pas *réel*, mais *idéal*, ou *subjectif*, c'est-à-dire dépendant de la nature de l'esprit.

Ces propositions expriment le double refus de Leibniz et de Newton.

Le temps est, pour Newton, écrit Kant, « un flux continu dans l'être, mais en dehors de toute chose existante » (59 ; voir *Principia mathematica*, déf. VIII, schol. I, cité par Heidegger, à la p. 115 de l'*Interprétation phénoménologique* : « le temps absolu, effectif et mathématique est en soi et par essence sans aucune relation à quoi que ce soit d'extérieur à lui et, comme tel, il s'écoule pour ainsi dire continûment (en soi). Sous une autre nomination, il s'appelle durée. En revanche le temps relatif, apparent et vulgaire est évidemment une mesure saisissable et extérieure, c'est-à-dire extérieure au véritable temps, opérée à l'aide d'un mouvement - que cette mesure soit exacte ou inadéquate. C'est de ce temps que le vulgaire se sert à la place du temps véritable: heure, jour, mois, année »).

Or il est, selon Kant, absurde de parler d'un flux en dehors de l'existence de toute chose. Avant que les choses n'existent, il ne peut pas y

¹² CRP p. 170/245 : « Tous les phénomènes en général sont donc des grandeurs continues, aussi bien selon leur intuition, comme grandeurs extensives, que selon la simple perception (sensation et par conséquent réalité) comme grandeurs intensives [...] Si donc tous les phénomènes, considérés tant comme extensifs que comme intensifs, sont des grandeurs continues, la proposition selon laquelle tout changement (passage d'une chose d'un état à l'autre) est lui aussi continu pourrait ici être facilement démontrée et avec une exactitude mathématique, si la causalité d'un changement en général ne se situait pas totalement en dehors des limites d'une philosophie transcendante et ne présupposait pas des principes empiriques ».

¹³ Ibid. : « ... Des grandeurs de cette sorte se peuvent aussi nommer fluentes, parce que la synthèse (de l'imagination productive) qui intervient dans leur production est une progression dans le temps dont on a l'habitude de désigner la continuité tout particulièrement par l'expression de fluxion (écoulement) ».

avoir de flux dans l'être ; la CRP observe (p. 67/132) que les newtoniens admettent « comme éternels et infinis, existant par eux-mêmes, deux non-êtres <Undinge> qui, sans être pourtant quelque chose de réel, n'existent que pour contenir en eux tout le réel » ; Kant paraît relever une contradiction entre l'existence en soi attribuée à l'espace et du temps et la qualité de non-être (non réel) qui leur appartient en tant qu'ils sont réceptacles de tout le réel ; l'existence est et ne peut être qu'un prédicat du réel. Si les newtoniens avaient été conséquents avec eux-mêmes, l'antécédence qu'ils affirment de l'espace et du temps par rapport à tout le réel aurait dû les conduire à refuser à l'espace et au temps toute existence en soi, ce qui les aurait conduits au thème de l'idéalité.

Quant à Leibniz, il a fait du temps une « réalité abstraite de la succession des états intérieurs » (59) ; les leibniziens ont fait de l'espace et du temps, selon la *Critique* (67/132), des rapports des phénomènes tirés de l'expérience et représentés confusément. Ce faisant, observe Kant, ils commettent une faute plus grave que les newtoniens. En effet,

- leur conception de l'espace et du temps est circulaire : si l'expérience des choses spatiales et temporelles nous donne l'idée de l'espace et du temps, elle ne fait que rendre à l'esprit ce que l'esprit lui avait préalablement donné ;

- leur conception du temps échoue à rendre compte de la simultanéité, « la plus importante idée dérivée du temps » (61) ; Kant argumente ainsi : si le temps est, comme le pensent les leibniziens, l'ordre des choses successives, la simultanéité est incompréhensible ; de l'idée de succession on peut tirer par négation l'idée de non succession, mais la négation de la succession est purement privative et ne peut pas nous fournir l'idée positive de simultanéité au sens de « la conjonction de tout dans le même moment » (61, note). Le traducteur de la *Dissertation* mentionne à juste titre ce que nous apprend de la simultanéité la 3^e analogie de l'expérience (le principe de communauté), mais on doit aussi penser à la première analogie, déjà citée à propos de l'invisibilité intrinsèque du temps ; Kant écrit : « Notre *appréhension* du divers phénoménal est toujours successive, et elle est donc toujours changeante. Aussi ne pouvons-nous jamais déterminer par là seulement si ce divers comme objet de l'expérience est simultané ou successif, à moins qu'il y ait à son fondement quelque chose qui est *toujours là*, c'est-à-dire quelque chose qui *demeure* et *reste permanent* dont tout changement et toute simultanéité ne constituent rien d'autre qu'autant de façons (modes du temps), pour ce qui est permanent, d'exister » (178/254). Ce *toujours là* auquel correspond la catégorie de substance est le temps lui-même, le temps comme « forme *permanente* de l'intuition interne » (177/253), le temps qui « demeure et ne change pas, parce qu'il est ce en quoi la successivité ou la simultanéité ne peuvent être représentés que comme en constituant des déterminations » (Id.). Dériver le temps de l'expérience de la succession (comme le font, pense Kant, les leibniziens), c'est manquer ce temps originnaire qui demeure et ne change pas.

- les leibniziens donnent au mouvement une préséance sur le temps et inversent ainsi leur rapport de fondation légitime : leur conception « exige

que, au lieu de déterminer les lois du mouvement par la mesure du temps, on détermine le temps même, quant à sa nature propre, par ce qu'on observe dans le mouvement ou n'importe quelle série de changements internes... » ; c'est donc, selon cette conception, l'expérience du mouvement (interne ou externe) qui fait surgir la conscience du temps.

Cette lecture des choses est erronée, mais elle n'est pas arbitraire, et on peut en reconstituer la motivation :

a. Nous ne pouvons « estimer la quantité de temps que dans le concret à savoir par un mouvement ou par une série de pensées » : le concept de temps désignant « une loi interne de l'esprit », un principe de coordination des phénomènes, une « forme », non « une intuition innée », au sens de quelque chose qui serait intrinsèquement intuitionnable ; l'esprit ne « perçoit » le temps qu'à même l'acte de coordination, lequel suppose qu'il y ait une matière à coordonner ; sans un divers coordonnable, il n'y aurait pas d'acte de coordination, et la conscience d'un certain quantum de temps ne pourrait pas apparaître.

b. La pure représentation du temps exige bien un mouvement, non pas cependant un mouvement empirique (interne ou externe) comme dans le cas de la mesure d'un certain quantum de temps, mais celui que Kant appelle dans la *Critique* « mouvement transcendantal » (Analytique des concepts, note, p. 133/211¹⁴), au sens d'un pur « acte du sujet », qui est « la synthèse du divers dans l'espace » ; ce divers joue le rôle de matière *pour* la coordination ou la synthèse dans laquelle surgit la conscience du temps ; la matière dont il s'agit ne dérive pas de l'expérience, et la représentation du temps ne dérive pas de quelque expérience que ce soit.

Les leibniziens ont vu ce qui, du temps, est relatif au mouvement ; mais faute de distinguer mouvement empirique et mouvement transcendantal, ils ont dérivé le temps de l'expérience de la succession.

En conséquence, ils « ont détruit complètement toute certitude des règles » (61), ils éliminent toute certitude apodictique : si toutes les modalités de l'espace dérivent de l'expérience, les propositions de la géométrie sont empiriques ; elles sont privées d'universalité et de nécessité ; leur généralité vient d'une induction qui conduit à une probabilité, non à une certitude absolue ; identiquement, si le temps n'est représenté qu'à partir de ce qu'on observe dans le mouvement ou « n'importe quelle série de changements internes », il n'y a plus d'axiomes de temps. universels et nécessaires ; toutes les règles relatives au temps n'ont qu'une généralité empirique.

¹⁴ « Ce qui intervient en premier pour produire même le concept de succession, c'est le mouvement considéré comme acte du sujet, non comme détermination d'un objet. [en note] Le mouvement d'un *objet* dans l'espace ne relève pas d'une science pure et par conséquent pas non plus de la géométrie, parce qu'on ne peut pas connaître *a priori* que quelque chose est mobile, mais seulement par l'intermédiaire de l'expérience. Mais le mouvement comme *description* <Beschreibung> d'un espace, est un acte pur de la synthèse successive du divers dans l'intuition externe en général par l'imagination productrice et relève, non seulement de la géométrie, mais même de la philosophie transcendantale ».

Observons enfin que Kant soutient, à nouveau contre les leibniziens, le caractère indériverable du concept de temps. Il ne peut pas être déduit d'un autre (comme du concept d'ordre) par la raison ; la raison ne peut pas le produire à partir d'elle-même ; il ne doit rien à la raison ; et c'est même l'inverse ; la raison lui doit beaucoup ; elle lui doit son principe suprême ; le principe de contradiction. Kant adopte dans la *Dissertation* la formule classique, aristotélicienne, du principe de contradiction : une chose ne peut pas être *en même temps* et sous le même rapport a et non a. Dans la CRP, cette position est abandonnée : le principe de contradiction, principe suprême des jugements analytiques, est présenté comme indépendant de toute condition de temps et se formule ainsi : « A nulle chose ne convient un prédicat qui la contredise ». La différence entre les deux versions vient certainement de ce que Kant a pris dans la CRP une claire conscience de la différence entre jugement analytique et jugement synthétique et rabat le principe de contradiction du côté de la connaissance analytique. Soit la proposition : « un homme ignorant n'est pas instruit » ; elle peut se lire soit comme un jugement analytique soit comme un jugement synthétique. Si on la lit comme un jugement analytique (qui peut alors se formuler ainsi : « aucun homme ignorant n'est instruit »), le prédicat « non instruit » développe seulement le contenu du concept de sujet ; et le principe de contradiction énonce seulement l'exigence que les caractères réunis dans le concept d'une chose ne soient pas contradictoires entre eux - exigence de l'accord de la pensée avec elle-même. Si, en revanche, on la lit comme un jugement synthétique, on considère que le prédicat est ajouté vraiment au concept du sujet, et dès lors la condition de temps intervient : le sujet désigné par la dénomination : « un homme ignorant » ne peut pas recevoir *en même temps* et sous le même rapport les prédicats « non instruit » et « instruit » ; mais il peut les recevoir successivement.

De ces analyses, il résulte à nouveau que le temps n'est pas un concept empirique - il n'est pas « pensable par les changements », ce sont au contraire les changements qui ne sont pensables que par le temps ; il en résulte aussi que le temps excède la raison, il ne peut pas être « inventé » par la raison à partir de ses propres ressources ; il est enraciné dans la sensibilité, bien qu'il ne soit pas reçu comme *objet* dans la sensibilité.

Relevons cependant une difficulté bien mise en évidence par F.X. Chenet. Le débat entre Leibniz et Kant peut s'exprimer sous la forme d'une alternative : ou c'est le temps qui détermine les événements ou ce sont les événements qui déterminent le temps ; Leibniz choisit la seconde option, Kant la première. Mais il ne peut pas la suivre jusqu'au bout : le temps ne suffit pas à déterminer les rapports ou modes de temps que sont la simultanéité et la succession ; ces modes du temps n'apparaissent qu'avec les événements intra-temporels et dans la mesure où ceux-ci sont déterminés selon les analogies de l'expérience. L'espace comme forme de l'intuition détermine ses modes (les figures dans l'espace) sans aucun apport de l'intuition empirique (même si ce sont les choses étendues qui nous font penser à l'espace), mais le temps ne détermine les siens qu'avec la contribution de l'intuition empirique : « le seul temps qui soit *a priori* est un temps dépourvu

de caractéristique temporelle ; il n'y a de temps que lorsqu'il y a des événements dans le temps » (op. cit. p. 223).

6^e prop. : le temps est « ens imaginarium » ; un commentaire de cette dénomination est donnée dans la CRP dans la table du rien qui termine l'Analytique. L'ens imaginarium est « intuition vide sans objet » ; cette formule donne à entendre qu'espace et temps sont *du côté de l'être* (ens) et non purement et simplement *rien*, sans que pourtant ils soient des choses, des objets d'intuition ; l'imagination qui signe leur mode d'être est à comprendre au sens de l'imagination transcendantale qui suture l'entendement et la sensibilité..

Ce statut d'imaginarium n'empêche donc pas le temps d'être « un concept très véridique... » Cette proposition paraît avoir deux significations :

- Il s'agit d'abord de comprendre que le temps et les phénomènes temporels ne sont pas une *apparence* qu'il faudrait dépasser pour parvenir à la connaissance proprement dite. Cf CRP, p. 74/139 : lorsque je dis que le phénomène seul, non la chose en soi, est qualifiable comme spatial et temporel, et que tout ce qui *est* spatial/temporel ne l'est que dans l'exacte mesure où il m'*apparaît* comme tel, cela ne veut pas dire que « les corps paraissent simplement exister hors de moi ou que mon âme paraît seulement être donnée dans la conscience que j'ai de moi-même ». Et en effet, du point de vue empirique, qui est le point de vue naturel du *Naturforscher*, l'*Erscheinung* dont parle le philosophe est et n'est rien d'autre que *to on*, l'étant lui-même, l'étant en personne; ce qui *apparaît* en tant que spatial/temporel *est* spatial/temporel. Il n'y a, en général, un sens à parler d'apparence que si la possibilité est donnée de la dépasser en découvrant la vérité ; c'est du point de vue de la vérité connue que l'apparence se révèle comme telle. Or quand il s'agit de l'*Erscheinung* au sens kantien, la possibilité d'un tel dépassement est bien évidemment impossible, ce qui exclut par principe que l'*Erscheinung* soit pensé comme *Schein*.

C'est ce que montre très nettement un passage de l'opuscule sur *Les progrès de la métaphysique* : « dans le langage de l'expérience, ces objets des sens, puisque je ne peux les comparer qu'avec d'autres objets des sens (par exemple le ciel étoilé avec toutes ses étoiles, bien qu'il soit justement un simple phénomène) sont pensés comme choses en soi, et quand on dit qu'il a l'apparence d'une voûte, l'apparence signifie ici ce qu'il y a de subjectif dans la représentation d'une chose, qui peut être cause qu'on le tient faussement pour objectif dans un jugement ».

Cette proposition montre très bien que, d'un point de vue empirique (c'est-à-dire du point de vue de la connaissance objective), le phénomène vaut très légitimement comme chose en soi : c'est l'étant purement et simplement; et c'est à partir de l'acquiescement à la vérité de l'étant ainsi compris que va pouvoir s'exercer la discrimination entre la vérité et l'apparence. C'est sur le fond d'une confiance envers le phénomène que le physicien va chercher à discriminer le subjectif et l'objectif dans sa représentation et à établir que la qualification du ciel étoilé comme voûte relève de l'apparence.

Mais il demeure que cette position *empirique* du phénomène comme

chose en soi est, du point de vue *critique*, naïve. Elle doit donc être, non pas annulée (car elle est légitime dans son ordre), mais accompagnée de la conscience critique selon laquelle tous les objets donnés dans l'intuition sensible sont des phénomènes, non des choses en soi.

- Si le temps est véridique, c'est aussi parce qu'il contribue à élever l'*Erscheinung* - « l'objet indéterminé d'une intuition empirique », selon les termes de la *Critique* - au rang d'« objet d'expérience » (la CRP fera voir que l'objectivation catégoriale du donné est fondée sur un schème temporel).

7^e prop.: elle établit que le temps est « un principe formel du monde sensible absolument premier » (63) : si je veux penser un lien entre deux sensibles quelconques, je dois les penser comme simultanés ou successifs; le lien temporel est le lien universel des sensibles; aucun sensible n'échappe à ce mode de liaison. Il est donc vraiment le fondement premier de l'ajointement du sensible en un monde.

Le corollaire qui termine la section III fait apparaître la dissymétrie de l'espace et du temps : « de ces deux concepts, l'un concerne proprement l'intuition de l'objet, l'autre l'état, avant tout représentatif » (73).

- L'espace concerne l'intuition de l'objet, il est la condition nécessaire pour que l'intuition se rapporte à un objet ; il est donc aussi la condition pour que la forme temporelle de l'intuition accède à la représentation : le temps se représente par le tracé (ou le tracement, si l'on ose dire) d'une ligne qui est le « type » ou le « symbole » du temps. Signalons des textes convergents: 1) CRP, p. 63/128 : « nous représentons la suite du temps par une ligne qui se prolonge à l'infini... » ; p. 133/211: « ...le mouvement produit le concept de la succession... » ; p. 214/292 : « ... pour que nous puissions concevoir des changements internes, il nous faut nous représenter d'une manière figurée le temps considéré comme la forme du sens interne, par une ligne et le changement interne par le tracé de cette ligne... ».

Nous savons en outre que la permanence – l'éternité – du temps ne se représente dans le tissu de l'expérience que sous une forme spatiale : la matière en tant que substrat invariant ; Kant nous en donne la raison dans deux passages de la *Critique*. Le premier se trouve dans la « Remarque générale sur le système des principes ; Kant y écrit : « Mais il est encore plus remarquable que, pour comprendre la possibilité suivant les catégories et pour démontrer *la réalité objective de ces dernières*, nous ayons besoin, non seulement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions externes. Si, par exemple nous prenons les concepts purs de la relation, nous trouvons que 1. pour donner dans l'intuition quelque chose de *permanent* qui corresponde au concept de *substance* (et pour démontrer ainsi la réalité objective de ce concept), nous ayons besoin d'une intuition *dans l'espace* (l'intuition de la matière), parce que seules les déterminations de l'espace possèdent un caractère de permanence, tandis que le temps, par conséquent tout ce qui est dans le sens interne ne cesse de s'écouler » (214/292). Le second passage se trouve dans la « Réflexion sur l'ensemble de la psychologie pure » (CRP, A, p. 308/383) : « ... le phénomène qui se présente au sens externe possède [...] quelque chose de stable et de permanent qui fournit un substrat servant

de fondement aux déterminations changeantes et par conséquent un concept synthétique, savoir celui de l'espace et d'un phénomène dans l'espace ; au contraire le temps, qui est l'unique forme de notre intuition interne, n'a rien qui soit permanent et par conséquent il ne nous donne à connaître que le changement des déterminations mais non pas l'objet déterminable. Car dans ce que nous appelons l'âme, tout se trouve dans un flux continu et il n'y a rien qui soit permanent, si ce n'est éventuellement (à condition qu'on le veuille absolument) le moi... ».

La difficulté est d'unir deux propositions dont le rapprochement fait paradoxe : le temps « demeure et ne change pas, parce qu'il est ce en quoi la successivité ou la simultanéité ne peuvent être représentées que comme en constituant des déterminations » (177/253), mais le temps est aussi ce qui « ne cesse de s'écouler » et « n'a rien qui soit permanent »... Kant retrouve au demeurant un paradoxe que St Augustin avait déjà souligné : le temps sépare le présent, le passé et le futur et pourtant aussi les réunit comme les trois modalités d'un seul et même champ de présence. Le temps unit ce qu'il sépare et sépare ce qu'il unit.

Ce paradoxe, selon Kant, ne se résout, pour autant qu'il le puisse, que si on « noue » l'espace au temps¹⁵.

Ce « nouage » est fondamental et devient même de plus en plus étroit à mesure que s'enrichit notre connaissance de l'espace et du temps, quand on passe, en particulier, de l'Esthétique transcendantale à la partie « Analytique » de la Logique transcendantale.

Dans ce passage, nous apprenons à distinguer l'espace et le temps comme formes de l'intuition et comme intuition formelles. (CRP, B, 138/215, note)

Lorsque le temps est compris comme *forme de l'intuition*, il n'est rien d'autre que la successivité de l'appréhension du divers du phénomène spatial. A ce niveau la *successivité* de l'appréhension est à peine discernable de la *diversité* du phénomène spatial ; la diversité du phénomène spatial est inséparable de la successivité de son appréhension (voir le début de la déduction subjective : « toute intuition contient en soi un divers qui ne serait cependant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions successives ») et à l'inverse la successivité de l'appréhension est inséparable de la diversité du phénomène spatial ; l'espace donne au temps le divers sans lequel il n'y aurait pas d'appréhension successive; le temps donne à l'espace cette appréhension successive, sans laquelle il n'y aurait pas de diversité spatiale.

¹⁵ C'est une telle tentative de résoudre les paradoxes du temps en le nouant à l'espace que l'on retrouve dans la théorie de l'engramme : l'esprit confie à la matière, en l'y inscrivant, ce que sa structure temporelle ne lui permet pas de porter en tant qu'esprit. Bergson en fait la critique et cherche à résoudre à partir du temps le paradoxe du temps. Freud montre lui aussi dans une page de *Malaise dans la civilisation* évoquant l'histoire de Rome et les strates successives de la ville les difficultés que rencontre la tentative d'en appeler à l'espace pour résoudre le paradoxe du temps.

A un niveau plus élevé de l'élaboration de l'espace et du temps, lorsque espace et temps ont acquis, comme intuition formelle, leur pleine distinction, l'inséparabilité primitive nous est rappelée par la dépendance réciproque de l'intuition formelle de l'espace et de l'intuition formelle du temps. Espace et temps sont, comme intuitions formelles, fondamentalement intriqués, comme le montre ce que Kant appelle « mouvement transcendantal ».

Quand nous décrivons un espace, ou bien nous déterminons synthétiquement (par le mouvement transcendantal) le divers dans l'espace en faisant abstraction de cet espace, et en portant notre attention sur l'affection successive du sens interne par cette détermination synthétique, et nous obtenons alors, à travers le *symbole* de la ligne, l'intuition du temps ; ou bien nous déterminons synthétiquement (par le mouvement transcendantal) le divers dans l'espace en faisant abstraction de l'affection successive du sens interne par cette détermination synthétique et en portant notre attention sur l'espace (ou la ligne, dans son caractère immédiatement spatial, et non symbolique, comme dans le 1^e cas), et nous obtenons alors l'intuition de l'espace.

La distinction de l'espace et du temps est donc, en un sens, une question d'orientation du regard. A la fin de B, 132/211-212, Kant parle d'« une attention sur l'acte de la synthèse du divers », par lequel nous déterminons successivement le sens interne, et par là sur la succession de cette détermination en lui ». Lorsque notre attention à cet acte de synthèse se porte sur le caractère spatial du divers uni, nous obtenons l'intuition de l'espace; lorsque, en revanche, notre attention à la détermination successive du sens interne se porte sur ce qui en est inséparable, c'est-à-dire la succession de cette détermination en lui, alors nous obtenons l'intuition du temps.

Il existe une profonde solidarité entre espace et temps, aussi bien au plan de la forme de l'intuition qu'au plan de l'intuition formelle.

Heidegger commente cette situation dans l'*interprétation phénoménologique* (en se référant plus particulièrement à la p. 214/292) en soulignant qu'« il y a là un témoignage de l'honnêteté et de la prudence étonnantes qui caractérisent la pratique kantienne du philosophe ; ici, comme dans bien d'autres domaines du questionnement, Kant, loin de gommer ou d'aplanir arbitrairement les obscurités et les apories ou de les masquer par une systématisation habile, maintient respectueusement l'énigme intacte [...] l'énigme de la déchéance du *Dasein* comme pièce essentielle du souci et de la temporalité ». Faut-il entendre que le temps n'est représentable que *noué à l'espace* pour le *Dasein déchu* - déchu dans une compréhension de l'espace et du temps orientées sur le mode d'être de l'étant intra-mondain, non sur celui du *Dasein* ? On pourrait alors se dire que Bergson et Heidegger ont peut-être eu le geste commun de tenter de revenir de cette déchéance, en ouvrant des voies – certes différentes – pour une compréhension temporelle de l'essence du temps.

- Le temps « approche davantage d'un concept universel et rationnel, en embrassant absolument tout dans ses rapports, y compris l'espace et en outre les accidents qui ne sont pas impliqués dans les relations de l'espace, comme les pensées de l'âme » (73). Dans l'Esthétique transcendantale, Kant

montre que si « l'espace est une représentation nécessaire a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions *extérieures* » (p. 56/120), le temps « n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur » (63/128) et qu'à ce titre, il est aussi « une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions » (61/126), c'est-à-dire « la condition formelle a priori de *tous* les phénomènes en général » (63/128). Heidegger commente : pour Kant, la temporalité du *représenter* implique la temporalité du *représenté*; si l'acte de représenter tombe nécessairement et immédiatement dans le temps, alors tout représenté, donc aussi l'intuitionné de l'intuition *externe* tombe dans le temps. C'est pourquoi le temps sert de fondement à *toutes* les intuitions. Il y aurait donc une « régionalité » du sens externe et une universalité du sens interne.

Cela conduit à deux questions.

A/ On peut d'abord s'interroger, avec Heidegger (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 109), sur la légitimité de cet argument qui « fait se répercuter l'intra-temporalité de l'intuition extérieure comme événement psychique sur l'intratemporalité de ce qui est intuitionné » ; selon Heidegger, l'argument « se trouve chez Kant essentiellement facilité par l'ambiguïté qui s'attache aux termes d'intuition et de représentation. C'est que ces mots désignent des états de conscience <Gemüt> mais en même temps ce qui dans ces états est visé comme objet »¹⁶.

La difficulté paraît pouvoir se résoudre à deux niveaux.

A un premier niveau, on remarquera que la difficulté relevée par Heidegger vient sans doute d'une certaine ambiguïté affectant la notion de sens interne et les rapports entre sens interne et sens externe. Deux lectures de ces rapports sont en effet possibles

Selon la première, sens interne et sens externe ont chacun leur objet : celui du sens externe relève d'une *physique*, celui du sens interne d'une *psychologie*. C'est la lecture que suggère la *Dissertation*, § 12, p. 49-51 : « les phénomènes sont rassemblés et exposés d'abord ceux du sens externe, dans la *physique*, ensuite ceux du sens interne, dans la *psychologie* empirique ». D'autres textes vont dans le même sens, comme les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* ; Kant y montre que le sens externe et le sens interne correspondent à deux catégories d'êtres : les êtres matériels que l'on qualifie d'*inertes*, au sens où ils sont soumis au principe d'inertie et ne changent que par l'intervention d'une cause *externe*¹⁷ et les êtres que l'on peut qualifier de vivants au sens où ils ont un principe *intérieur* de changement¹⁸.

¹⁶ Voir aussi sur cette question Chenet, op. cit. p. 246

¹⁷ *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Premiers principes métaphysiques de la mécanique, Théorème 3, deuxième loi de la mécanique, Vrin, p. 130 : « tout changement dans la matière a une cause externe (chaque corps persévère dans son état de repos ou de mouvement en conservant même direction et même vitesse, quand une cause externe ne l'oblige pas à abandonner cet état) ».

¹⁸ PPMSN, Vrin, p. 131 : « *La vie*, c'est le pouvoir qu'a une substance de se

Mais, comme nous l'avons vu, Kant doute aussi que le sens interne puisse avoir un véritable objet : tout, dans l'âme, est dans un perpétuel changement, seul le phénomène spatial peut offrir à l'expérience quelque de fixe et de permanent, l'espace est la condition de toute objectivité dans les phénomènes ; et c'est pourquoi Kant peut soutenir, comme nous l'avons vu, que les catégories ne justifient leur réalité objective que dans l'intuition externe (CRP, 214/292) et que les choses extérieures nous fournissent « toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens interne » (CRP, p. 28/90).

Cela nous conduit à une seconde lecture, selon laquelle le sens interne et le sens externe ne se distinguent pas du point de vue de la *matière* intuitionnée. Nous parlerions d'intuition interne dans la seule mesure où, à l'occasion des sensations externes, nous prenons conscience des opérations de notre esprit, de notre passivité ou de notre activité. Le temps serait ainsi donné dans l'acte d'appréhension de la donnée extérieure (notre appréhension du divers du phénomène est toujours successive) ; le phénomène dit « interne » ne serait que la face « interne » (la nature représentative, donc

déterminer à agir en vertu d'un principe interne – une substance finie de se déterminer au changement – et une substance matérielle de se déterminer au mouvement ou au repos en tant que modification de son état. Or nous ne connaissons en une substance pas d'autre principe intérieur pour la déterminer à changer sa condition que le *désir* et d'une manière générale aucune autre activité intérieure que la pensée, avec ce qui en dépend, le sentiment de plaisir ou de peine, l'appétit <Begierde> et la volonté. Cependant ces principes de détermination et ces actions ne font pas partie des représentations des sens externes ni par conséquent des déterminations de la matière comme telle. Or toute matière comme telle est privée de vie. C'est ce qu'exprime le principe d'inertie et il n'exprime que cela. Si nous cherchons la cause d'un changement quelconque de la matière dans la vie, nous devons aussitôt la chercher dans une autre substance différente de la matière, quoique unie à elle. Car en fait de science de la nature, il est nécessaire de connaître tout d'abord les lois de la matière comme telle et de les purifier de l'intervention de toutes les autres causes efficientes avant de les unir à elle afin de distinguer exactement quelle est l'action de chacune en particulier et comment elle agit. C'est sur la loi d'inertie (y compris celle de la persistance de la substance) que repose entièrement la possibilité d'une science proprement dite de la nature. L'hylozoïsme serait le contraire de cette loi et par suite la mort de toute philosophie de la nature ».

L'objet du sens interne ; ce serait donc tout ce qui se présente comme un principe *interne* de changement ; et Kant va même jusqu'à évoquer « une autre substance différente de la matière quoique unie à elle » accessible au sens interne à travers des modalités telles que la pensée, le sentiment de plaisir ou de peine, l'appétit, la volonté. Mais on voit tout de suite que l'attribution au sens interne d'un objet tel qu'une substance ayant un principe interne de changement a surtout pour but d'en débarrasser une fois pour toutes le sens externe et les sciences qui sont soumises au principe d'inertie ; ce que Kant combat, c'est ce qu'il appelle hylozoïsme, c'est-à-dire la conjonction en une *même* substance d'un principe externe et d'un principe interne de changement, conjonction qui, dit-il, renverse toute philosophie de la nature. Il s'agit pour lui de préserver l'autonomie d'une sphère (la matière inerte) où il n'y a qu'un principe externe de changement. Voir aussi CRP, « Amphibologie des concepts de la réflexion », 3/ L'interne et l'externe, p. 235/312-313.

temporelle) du phénomène externe¹⁹.

Dans ce cas il ne peut plus être question d'une extension abusive ou au moins risquée de la temporalité du représenter (interne) au représenté (externe) puisque le phénomène interne n'est que la face interne du phénomène externe.

A un second niveau, on observera que l'articulation entre la temporalité du représenter et la temporalité du représenté est un des enjeux de la seconde analogie de l'expérience²⁰, qui discrimine une temporalité subjective

¹⁹ F.X. Chenet observe que la qualification d'un phénomène comme interne (versus externe) est moins positive que privative : « Est phénomène interne ce qui, pour être représenté n'exige que la condition de temps ; est phénomène externe ce pour quoi la condition de temps n'est pas suffisante. L'objet interne n'est pas un représenté interne parce qu'il est représenté sous la condition du temps, mais parce qu'il est représenté *seulement* sous la condition du temps » (op. cit p. 234) – ce que justifie ce passage de la *Critique* : « L'objet empirique [...] s'appelle un objet extérieur quand il est représenté dans l'espace, et un objet intérieur quand il est représenté seulement dans le rapport de temps » (302/379). Voir aussi op. cit. p. 247 : « L'expérience externe n'est pas dans le temps parce qu'elle serait une variété de l'expérience interne, mais parce qu'elle est une expérience sensible et que *la sensibilité a le temps pour forme*. Kant n'a pas d'abord limité le temps à cette expérience interne qui est le pendant de l'expérience externe pour l'étendre ensuite discutablement aux objets externes par une résorption du sens externe dans le sens interne [...] l'expérience externe n'est pas réduite à n'être en fin de compte qu'une variété de l'expérience interne. Le temps n'est pas d'abord la condition des phénomènes internes et, par là, médiatement, de tous les phénomènes, ceux-ci étant en dernière instance *tous* des phénomènes internes ; *il est la condition sous laquelle des représentations peuvent se trouver en nous dans le sens transcendantal*, être des représentations de notre sensibilité en général, *et il est, pour cette raison, la condition formelle des phénomènes externes et des phénomènes internes* (dans le sens adversatif, *empirique*, de ce terme). Il ne peut être dit forme du sens « interne » qu'en tant qu'il est la condition suffisante des phénomènes internes [...], les phénomènes externes requérant en outre comme condition de possibilité la condition d'espace. *Kant n'étend pas le temps aux phénomènes externes, il limite l'espace aux phénomènes externes* ».

²⁰ Le principe de causalité unit une relation logique et une relation temporelle et confère à cette relation logico-temporelle une validité objective.

Dans le § 29 des *Prolégomènes*, Kant argumente donc ainsi. Pour que la relation de causalité me soit donné, trois conditions sont requises.

La première condition est logique : c'est « la forme d'un jugement conditionnel en général », c'est-à-dire la liaison de principe à conséquence entre deux connaissances

La seconde condition est temporelle : « il est possible qu'on trouve dans la perception une règle du rapport... »

Il existe en effet plusieurs types de succession entre nos représentations.

- je regarde la façade d'une maison, je la parcours du regard du haut en bas ou de bas en haut, de gauche à droite ou de droite à gauche ; l'ordre de succession des représentations est indifférent et réversible, la succession est purement sub-

et une temporalité *objective* (soumise à une règle de l'entendement) du représenté.

B/ La *Dissertation* ne présente pas de la même façon que la CRP ce qu'il en serait d'une « régionalité » de la forme du sens externe, par contraste avec l'universalité de la forme du sens interne. La *Dissertation* conduit en effet à se demander s'il n'y aurait pas une universalité de l'intuition spatiale : d'abord le § 13 exclut les substances immatérielles du monde sensible, au seul motif que par définition elles sont absolument exclues de l'intuition externe ; ensuite la 3^e proposition de l'exposition de l'espace énonce que « la géométrie contemple les relations spatiales dont le concept contient en *soi la forme même de toute intuition sensible* » (je souligne). Alors universalité de l'intuition spatiale ? Si oui, comment rendre cette perspective compatible avec ce que dit la fin de la p. 73 de la *Dissertation* ? Peut-être, conformément à la 2^e lecture mentionnée ci-dessus, les pensées de l'âme sont-elles moins un *objet* du sens interne qu'une attention *oblique* accompagnant l'attention à l'objet du sens externe.

On peut enfin remarquer que l'universalité du temps ne réside pas seulement dans l'extension du concept de temps (sa co-extensivité à tout le champ phénoménal) ; elle réside aussi dans son pouvoir de rendre en quelque sorte possible, sinon la raison, du moins l'usage de la raison (comme nous l'avons vu, Kant donne au principe de contradiction une formulation qui y implique le temps.)

jective

- je regarde un tronc d'arbre qui descend au fil de l'eau, la représentation du tronc d'arbre en amont précède la représentation du tronc en aval et l'ordre des représentations en irréversible, il ne dépend pas de moi de l'inverser ; deux enceintes thermiques de température différente sont mises en communication : les températures s'égalisent et l'entropie s'accroît ; à nouveau l'ordre des représentations est irréversible ; le soleil monte dans le ciel et la température du sable augmente jusqu'à ce qu'il devienne brûlant : ordre irréversible.

Lorsque cette situation se présente, lorsque je constate un ordre irréversible entre mes représentations, je leur applique le rapport de prémisses à conséquence, je les subsume sous ce rapport et je dis « si un corps est éclairé par le soleil, il s'échauffe ». Avons-nous exprimé une relation de causalité ? Pas encore. Ce que nous formulons, c'est un jugement qui est encore subjectif, un « jugement de perception », comme dit Kant, c'est-à-dire un jugement où nous disons ce que nous voyons, ce que nous constatons, mais pas encore ce qu'il en est des choses elles-mêmes. Pour qu'il y ait relation de causalité, pour que l'esprit porte un jugement sur les choses elles-mêmes, une 3^e condition doit être remplie.

Cette 3^e condition c'est que je considère cette connexion comme « valable de façon nécessaire et universelle » ; je dis, non pas : « si le sable est éclairé assez longtemps par le soleil, il devient chaud », mais : le soleil est cause de la chaleur du sable ; je suis passé du côté de l'objectivité et de la causalité. L'esprit introduit la relation de causalité dans sa perception des choses au moment où il confère universalité et nécessité à la relation prémisses/conséquences unissant des représentations ayant entre elles un ordre temporel irréversible.

Nous observerons, pour conclure, que Ricœur, dans *Temps et récit*, met fortement l'accent sur l'invisibilité que Kant attribue au temps ; cette invisibilité du temps apparaît en effet en plusieurs passages de la *Critique*, nous l'avons vu : Kant soutient que « le temps absolu *n'est pas un objet de perception* grâce auquel des phénomènes pourraient être réunis » (p. 198/275) ou que « *le temps lui-même ne peut être perçu* » (p. 174/249) ou « ne peut être perçu pour soi » (p. 178/253).

Ricœur distingue de ce point de vue la *Dissertation* et la *Critique*. Il relève certaines formules de la *Dissertation* laissant entendre que le temps y serait compris comme intuitionnable, en particulier la proposition selon laquelle la succession « n'engendre pas la notion du temps mais fait appel à elle » (53) : on pourrait, dans cet « appel » adressé par l'expérience au concept préalable de temps, voir le thème d'une *révélation* préalable du temps à la conscience ; ou bien celle-ci : *on comprend sans argument* que c'est une chose pour les contenus sensibles d'être posés dans le temps et une tout autre d'être contenus sous une notion générale à la façon d'une marque commune : cette compréhension qui n' a pas besoin d'argumentation serait fondée sur une *révélation préalable* du temps à la conscience. Enfin et surtout, Kant, dans les dernières lignes de la IIIe section écrit au sujet du temps et de l'espace : « ce sont des types immuables et donc *intuitivement connaissables* ». Le temps, forme de coordination antérieure à toute sensation, serait en quelque sorte lui-même intuitivement aperçu.

Ricœur pense que le chemin de la CRP est différent. La démarche est régressive, et le 1^{er} rang donné à l'espace (dont l'exposition précède celle du temps) est lié à cette démarche régressive. Au centre des réflexions de Kant, il y a la géométrie ; la géométrie est une science de relations, et c'est cela qui conduit à l'idée que l'espace n'est ni substance, ni accident d'une substance, mais relation d'extériorité. Identiquement, c'est parce que la géométrie expose des propriétés de figures non analytiquement démontrables (et qui sont objet de jugements synthétiques *a priori*) que l'espace se révèle être d'ordre intuitif (car c'est par l'intuition que le connaître excède le concept en direction de l'objet lui-même). L'argumentation serait donc constamment régressive (que doivent être l'espace et le temps pour que des jugements synthétiques *a priori* soient possibles ?) Privés de vision directe, l'espace et le temps ne seraient pas des intuitionnables proprement dits..

Dans cette orientation de pensée, espace et temps sont invisibles, ils ne sont pas à la rigueur accessibles à une expérience directe ; les assertions sur l'espace et le temps ne les visent qu'à travers leur fonction, leur rôle, dans la constitution des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire du savoir et de l'objet du savoir ; or le savoir comme son objet sont fondés dans les actes synthétiques de l'entendement ; dès lors, il devient clair que la détermination de l'essence de l'espace et du temps ne peut s'achever que dans l'Analytique transcendantale. Le détour par la constitution de l'objet est nécessaire pour l'achèvement de la doctrine de l'espace et du temps.