

## Le temps

### Une régression ptoléméenne en philosophie ? Kant et la question du temps.

**Michel Nodé-Langlois**

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.

Si les philosophes doivent, comme le veut Nietzsche, « devenir la mauvaise conscience de leur temps »<sup>1</sup>, et s'ils doivent pour cela oser mettre en examen les propositions que leur époque tient habituellement pour vraies, on peut penser qu'il nous incombe de réexaminer certaines positions kantienne que Nietzsche, à l'instar de beaucoup d'autres, a plutôt admises que discutées.

On peut mesurer le succès historique de Kant à ce que, en dépit des efforts des idéalistes allemands ses successeurs, les penseurs de notre époque la définissent volontiers comme « l'âge post-métaphysique ». Peut-être ne reste-t-il plus grand chose du détail de la *Critique de la Raison pure* dans la science et l'épistémologie contemporaines. Il est en revanche une thèse qu'elle passe pour avoir définitivement accréditée, et qui fonctionne parfois comme une condition de respectabilité intellectuelle : qu'il ne saurait y avoir de connaissance au-delà de ces disciplines que nous avons pris l'habitude d'appeler nos sciences, à l'instar de Kant lui-même, qui refusait ce titre à la métaphysique pour la raison qu'elle ne peut connaître ni comme les mathématiques, ni comme la physique expérimentale.

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, § 212.

Le discrédit de la métaphysique est chez Kant la conséquence du phénoménisme théorique, lequel résulte lui-même de la démonstration que l'espace et le temps ne sont pas des attributs des choses, mais des formes *a priori* de la sensibilité humaine. Sur ce point, Kant aurait assurément le premier rang au palmarès des auteurs qui, selon les copies d'examen ou de concours, « ont bien montré que... », sans qu'on se donne la peine d'expliquer comment. S'il s'agit de comprendre ce qui a provoqué la transition à l'âge post-métaphysique, il faut donc examiner les arguments exposés dans l'*Esthétique transcendantale* : ceux-ci sont en effet destinés à réfuter une conception du temps – et de l'espace<sup>2</sup> – qu'on peut appeler réaliste, et à lui substituer cet « idéalisme transcendantal » dont la suite de l'œuvre fournira l'élaboration complète et systématique.

\*

C'est parce que l'espace et le temps sont des formes subjectives *a priori* qu'il nous est impossible de connaître les choses en elles-mêmes<sup>3</sup>, et ils le sont parce qu'il est impossible de les considérer comme objets d'une connaissance *a posteriori*. Tels sont la thèse centrale et l'axe logique de l'*Esthétique transcendantale*, pierre angulaire de la « révolution copernicienne en philosophie ».

La double démonstration de Kant est précédée par l'explication, au § 1, du programme de l'*Esthétique*, que l'on peut ramener à quelques propositions essentielles :

1. Il ne saurait y avoir de connaissance sans un « rapport immédiat » à un objet « donné », lequel se dénomme « intuition ».

2. L'intuition humaine « se dénomme *sensibilité* ». C'est elle qui « reçoit » les objets dans l'intuition, tandis que l'entendement les « pense », au moyen de « concepts » qui « naissent de lui ».

---

<sup>2</sup> La rédaction de la *Critique de la Raison pure* (citée ici d'après l'édition Félix Meiner, Hamburg 1956) facilite les choses, car le strict parallélisme des arguments concernant le temps et l'espace fait que ce qui vaut pour l'un vaut aussi pour l'autre. Roger Verneaux a traité la question de l'espace dans son livre : *KANT, Critique de la Critique de la Raison pure* (Aubier Montaigne, Paris 1972). Il est singulier de constater que Heidegger, d'habitude si prolix dans ses commentaires, consacre à l'*Esthétique transcendantale*, dans *Kant et le Problème de la Métaphysique*, moins d'une dizaine de pages qui offrent plutôt une répétition scolaire qu'un examen philosophique de la question.

<sup>3</sup> Le mot d'ordre husserlien du « retour aux choses mêmes » n'a pas rendu caduque la thèse kantienne puisqu'ici la chose est définie en fonction de l'époché phénoménologique qui en est plutôt le prolongement. De même, le *Dasein* heideggerien non seulement « temporalise » l'étant mais, dans cet horizon, est le principe de tout sens intelligible par lequel il fait « être » un étant en lui-même dépourvu de sens : en quoi l'on peut voir une généralisation de la thèse commune au kantisme et à la phénoménologie, en dépit des distances que Heidegger entend prendre vis-à-vis de ces doctrines.

3. Dans le « *phénomène* », ou « objet quelconque d'une intuition empirique », Kant « appelle *matière* » le « divers » des sensations, et « *forme* » ce qui les « coordonne » et donc, en tant que principe de leur unité, n'appartient pas à la diversité des sensations elles-mêmes. D'où il résulte immédiatement que :

4. « La matière de tout phénomène nous est en vérité donnée seulement *a posteriori*, mais sa forme doit se trouver *a priori* dans l'esprit prête [à s'appliquer] à tous »<sup>4</sup>. Dès lors :

5. La forme du phénomène doit pouvoir « être considérée séparément de toute sensation ». Mais comme elle appartient à l'intuition et non pas à la pensée intellectuelle, il faudra la dénommer « *intuition pure* ».

Le programme de l'*Esthétique* est donc double : il s'agit d'étudier l'intuition sensible à part de l'entendement, et d'étudier l'intuition pure à part des intuitions empiriques. C'est pourquoi, en ce qui concerne le temps, il s'agira de montrer d'une part qu'il n'est pas un concept intellectuel (arguments 4 et 5 du § 4) et d'autre part qu'il est une représentation pure *a priori* (arguments 1 et 2 du § 4) et même un « transcendantal » (argument 3 du § 4, et § 5)<sup>5</sup>.

L'importance de ces arguments apparaîtra mieux si l'on considère un instant ce qui peut sembler problématique dans l'introduction ci-dessus résumée. Vaihinger, commentateur de Kant, la soupçonnait de n'être qu'une pétition de principe. De fait Kant y passe par deux fois d'une définition nominale à une affirmation rien moins que nominale puisqu'elle prendra rang de thèse fondatrice à l'intérieur de son système.

Ainsi la définition nominale de la sensibilité comme forme humaine de « réceptivité » intervient pour répondre à l'exigence, d'abord posée, selon laquelle il ne saurait y avoir de connaissance sans qu'un objet soit *donné* à connaître. Mais elle se convertit aussitôt en l'affirmation du caractère non-intuitif de l'entendement, autrement dit la négation de l'intuition intellectuelle, qui reste assez implicite, et par conséquent inapparente au début de

---

<sup>4</sup> La traduction de ce passage fondamental est presque impossible sans une glose qui pourra toujours paraître contestable. Le sens est clairement celui d'une prédisposition de l'esprit humain à ordonner les sensations suivant un principe d'ordre qui vient de lui et non pas d'elles. Il faut noter qu'au début de l'*Analytique des Concepts*, Kant utilisera, pour affirmer leur inhérence *a priori* à l'entendement, une expression (*vorbereitet liegen*) toute proche de celle qu'il utilise dans l'*Esthétique* pour les formes de l'intuition (*bereitliegen*), et il parlera ensuite explicitement de leur « application » (*Anwendung*) à l'intuition empirique (*Critique de la Raison pure*, B, § 22). Quant à la préexistence des formes par rapport à la sensation effective, elle est clairement posée à la fin du quatrième alinéa du § 1 de l'*Esthétique*, comme elle l'était déjà dans la *Dissertation* de 1770 (§ 14, 5).

<sup>5</sup> On notera que Kant ne se conforme pas, dans l'exposition de ses arguments, à l'ordre pourtant très logique qu'il a annoncé dans le dernier alinéa du § 1. L'étude ici présentée s'autorise de ce plan initial pour ne pas traiter les arguments d'après leur numérotation.

l'*Esthétique*, mais constituera la thèse essentielle de la *Logique transcendantale*.

Kant passe ensuite de la définition nominale de la matière et de la forme du phénomène à l'affirmation que la matière est *a posteriori*, et la forme *a priori*, comme si leur distinction logique suffisait à prouver que la forme n'est pas donnée avec la matière. Autrement dit, il passe de la définition nominale de la matière, en référence à l'expérience de la sensation, à l'affirmation que cette matière est en elle-même informe, et ne peut avoir de forme que si l'esprit humain lui en communique une. Kant ne dit nulle part pourquoi on ne pourrait admettre le contraire, à savoir que le sensible a sa forme en lui-même, et la communique dans la connaissance au sujet : Kant admet en effet lui-même que c'est le propre d'une forme que d'être communicable.

De tels glissements ne peuvent qu'apparaître suspects à quiconque est, comme Vaihinger, soucieux de pensée rigoureuse. Le doute peut toutefois être surmonté si l'on considère les propos de l'introduction comme des définitions préalables, inévitablement anticipées, dont l'*Esthétique* a précisément pour but de vérifier le bien-fondé.

Que le temps ne soit pas un concept de l'entendement, Kant s'en assure par deux arguments dont le premier tend à montrer qu'il n'est pas « un concept discursif ou, comme on dit, universel (*allgemeiner*) »<sup>6</sup>.

La preuve invoque tout d'abord l'unicité du temps : « des temps distincts » (l'*avant*, l'*après*) sont seulement « des parties du même temps ». Donc la représentation du temps n'a pas le même rapport à ses parties qu'un concept aux individus multiples qu'il représente : des hommes distincts ne sont pas des parties du concept d'homme. Le temps comme unité de tous les temps est potentiellement divisé en lui-même par les temps multiples qu'on y distingue, ce qui n'est pas le cas de l'unité du concept. Donc le temps n'est pas un *universel*, tout en étant l'unité d'une multiplicité et la condition formelle d'une distinction.

Le deuxième élément de la preuve consiste à déduire de l'unicité du temps son caractère intuitif, d'après un axiome dont Kant n'a guère explicité la justification, et dans lequel il faut voir sans doute une quasi-définition de « l'intuition » comme « la représentation qui ne peut être donnée que par un objet unique ». Rappelons que l'intuition s'identifie ici à la sensation et que,

---

<sup>6</sup> On sait que l'usage du terme *concept* chez Kant ne va pas sans une certaine *amphibologie*. Il y a d'abord la distinction essentielle entre *concepts purs* (les vrais universels nés de l'entendement), et *concepts empiriques* (signifiés de nombreux mots dépourvus de véritable universalité). Mais en outre, dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant parle des *concepts* de temps et d'espace pour montrer qu'ils ne sont pas des concepts - ni purs ni empiriques - mais des *intuitions pures*.

conformément à une longue tradition qui remonte à Aristote<sup>7</sup>, Kant a opposé, dès l'*Introduction* de la *Critique*, la singularité des sensations et l'universalité des connaissances conceptuelles. Le concept d'homme est une représentation qui peut m'être donnée par une multitude d'hommes, mais il ne me donne pas la représentation de ce que je perçois d'unique en chaque homme.

Kant peut alors s'expliquer que le temps soit l'objet d'évidences intuitives telles que : « des temps distincts ne peuvent être simultanés ». Cette proposition est « synthétique », parce qu'il est impossible de déduire analytiquement l'idée de non-simultanéité de celle de distinction : leur identité ne peut être ici posée comme une évidence qu'en référence à ce qui, n'étant pas un concept, ne peut être qu'une intuition<sup>8</sup>.

L'argument 5, qui conclut à « l'infinité (*Unendlichkeit*) » du temps, est le prolongement immédiat du précédent. Puisqu'un temps particulier ne peut être représenté que par une délimitation (idéale) à l'intérieur du temps unique, il en résulte que la forme *a priori* de l'intuition sensible (« la représentation originaire de temps ») est la représentation d'un temps « illimité (*uneingeschränkt*) ». Supposer le temps fini comporterait la contradiction d'une limitation du temps à l'intérieur du temps. Une telle délimitation peut être opérée dans le temps « par des concepts » (par exemple la notion complexe : période d'un pendule). Il faut même dire que les concepts, en tant que représentations dé-terminées, dé-finies, ne peuvent opérer autre chose que cette délimitation. C'est pourquoi ce en quoi celle-ci s'opère ne peut être lui-même conceptuellement déterminé et « il doit y avoir à son fondement une intuition immédiate ». Il n'y a ainsi *a priori* aucune limite à la capacité humaine de se représenter dans le temps un objet quelconque de l'intuition, et cette absence de limites est elle-même connue intuitivement – puisqu'elle ne relève pas d'une connaissance intellectuelle – bien qu'elle ne soit pas

---

<sup>7</sup> « J'appelle *universel* ce qui par nature est attribuable à plusieurs sujets, *singulier* ce qui ne le peut, par exemple *homme* fait partie des universels, *Callias* des singuliers » (Aristote, *De l'Interprétation*, 7, 17 a 39 - 17 b 1).

<sup>8</sup> On pourrait certes s'interroger sur la cohérence de cet argument à l'intérieur de la théorie kantienne de la connaissance. Car l'*Esthétique transcendantale* peut apparaître à bon droit comme une subjectivisation du temps. Celui-ci y est finalement défini comme « forme du sens interne » et par suite comme « condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général » (§ 6, b, c). La notion d'intériorité connote semble-t-il l'inhérence de la forme du temps à la conscience individuelle, ce qui paraît également impliqué par la définition de la sensation, reprise implicitement dans l'argument 4, comme affection d'un sujet singulier par des objets singuliers. Dès lors l'axiome selon lequel des temps distincts ne peuvent être simultanés perd de son évidence puisque les consciences qui coexistent ont chacune son temps, et ne pourraient s'accorder à son sujet qu'à la condition que le temps appartienne à un existant avant d'appartenir aux consciences. Si l'on reprochait à cette argumentation de ne valoir que d'un point de vue psychologue que précisément le transcendantalisme de Kant récuse, il faudrait alors rattacher la forme du temps au moi transcendantal, abstraction dont le rapport à une quelconque intériorité reste chez Kant à jamais énigmatique, et dont on ne voit pas comment elle pourrait éprouver l'intuition sensible dont il est question ici.

l'intuition d'un objet sensible déterminé, mais seulement la forme d'une telle intuition.

Une fois reconnu le caractère intuitif du temps, il faut démontrer son caractère *a priori*, faute de quoi il ne pourrait être considéré comme une forme.

Le premier argument porte sur l'impossibilité de considérer le temps comme « un concept empirique qui serait tiré d'une expérience quelconque ». La représentation du temps n'est pas pour Kant une abstraction, au sens que l'aristotélisme a donné à ce terme, dans la ligne de la thèse d'Aristote selon laquelle, lorsque l'intellect conçoit, c'est à partir de l'expérience et d'après elle qu'il s'in-forme. Il faut d'ailleurs rappeler que Kant avait surtout affaire à la version empiriste de la doctrine de l'abstraction, de laquelle il avait conclu – comme Hume – que si nous n'avions que des « concepts empiriques », nous ne disposerions que de pseudo-concepts, généralisations aléatoires, « élévations arbitraires de la valeur »<sup>9</sup> ; bref : nous n'aurions aucun principe de connaissance universelle et nécessaire. Il s'agit donc de montrer que le temps, tout en étant intuitif, n'est pas dérivable de l'intuition.

La preuve donnée est qu'il est impossible de percevoir une simultanéité ou une succession sans que la représentation du temps soit toujours déjà impliquée dans cette perception (*Wahrnehmung*) : « ce n'est que sous cette présupposition que l'on peut se représenter que certaines choses sont dans un seul et même temps (simultanément) ou dans des temps distincts (successivement) ».

L'argument est moins simple qu'il n'y paraît, du fait que Kant passe du concept de *perception* à celui, plus général, de *représentation*. Tout serait clair s'il s'agissait de jugement, c'est-à-dire si l'on était dans la sphère de l'entendement. Car un jugement présuppose les concepts dont il est composé, donc aussi les concepts que ceux-là mêmes présupposent parce qu'ils sont logiquement antérieurs : ainsi le temps est impliqué dans la simultanéité et la succession, et ces termes sont présupposés aux jugements qui énoncent qu'une chose s'est produite avant une autre, après elle, ou en même temps. Mais une telle interprétation irait contre les intentions de Kant, puisqu'il entend traiter ici de l'intuition sensible, en la distinguant résolument de ce qui relève de l'entendement<sup>10</sup>.

On peut alors comprendre que pour percevoir des phénomènes comme simultanés ou successifs, il faut pouvoir déjà se représenter la différence entre simultanéité et succession ; sans cette représentation, des phénomènes (le bourgeon, la feuille) pourraient être perçus, mais pas leur rapport ordonné.

---

<sup>9</sup> *Critique de la Raison pure*, B, Introduction.

<sup>10</sup> Cette difficulté est d'abord inapparente dans le texte de Kant du fait que, contrairement à son propre plan, il commence par les arguments destinés à séparer les intuitions *pure* et *empirique*, avant de montrer que la théorie du temps doit appartenir à l'*Esthétique* et non pas à la *Logique*.

Or ce rapport est aussi perçu, bien que cette perception ne soit la représentation d'aucun phénomène particulier.

On sauve ainsi la logique de l'*Esthétique*, mais on se demande alors en quoi elle peut servir de preuve à l'idéalisme transcendantal. Car en un sens l'argument de Kant est une simple tautologie : la représentation de tout phénomène temporel implique la représentation du temps, et il faut être capable de se représenter le temps pour avoir conscience de la temporalité des événements. On ne voit pas en quoi cette proposition serait irrecevable d'un point de vue réaliste qui ferait de la temporalité un attribut des choses perçues, connu dans et par la perception que nous en avons<sup>11</sup>. Le problème est ici que la forme, telle que Kant la conçoit, ne peut être intuitionnée à part de l'intuition dont elle est la forme. Si elle pouvait l'être, elle serait elle-même objet d'intuition, c'est-à-dire impression produite en nous par une chose sen-

---

<sup>11</sup> On peut se demander si sans l'âme le temps serait ou non; car s'il ne peut rien y avoir pour nombrer, rien ne peut non plus être nommé, donc évidemment il n'y aura pas non plus de nombre; est nombre en effet soit ce qui est nommé soit ce qui est nombrable. Mais si rien d'autre que l'âme n'a la capacité naturelle de nombrer, et dans l'âme l'intellect, il ne peut y avoir de temps sans âme, si ce n'est ce qui, existant à un moment, est le temps, comme s'il arrive qu'il y ait un mouvement sans âme. Car l'avant et l'après sont dans le mouvement; et, en tant que nombrables, ils sont le temps » (Aristote, *Physique*, IV, 14, 233 a 21-28). On voit que s'il n'a pas subjectivisé le temps, Aristote n'a nullement ignoré sa dimension subjective, qui fera la matière de la profonde méditation du livre XI des *Confessions* de Saint Augustin. Au n° 629 de son *Commentaire à la Physique*, Saint Thomas s'efforce de préciser le rôle de l'âme : « Si le mouvement avait une existence (*esse*) fixe dans les choses, comme une pierre ou un cheval, on pourrait dire absolument que de même qu'il y a un nombre de pierres même en l'absence de toute âme, de même il y a, même en l'absence de toute âme, un nombre du mouvement, qui est le temps. Mais le mouvement n'a pas d'existence fixe dans les choses, et on n'y trouve, quant au mouvement, rien d'actuel si ce n'est un indivisible de mouvement qui divise le mouvement : mais le tout du mouvement est saisi par la considération de l'âme, qui compare l'état antérieur du mobile au suivant. Le temps lui-même par conséquent n'a pas d'existence (*esse*) hors de l'âme si ce n'est comme instant indivisible : mais le tout du temps est saisi par une ordination de l'âme qui nombre l'avant et l'après dans le mouvement » (texte dans l'édition Marietti, 1965, p.310). Autrement dit, le mouvement est nombrable en puissance en tant qu'il comporte l'avant et l'après, et cette propriété lui appartient indépendamment de l'âme : le temps a en ce sens une réalité hors de l'âme, mais sans l'âme cette réalité est une *potentialité* que seule l'âme *actualise* en nombrant effectivement le temps. La temporalité consciente est ainsi la connaissance actuelle, la représentation effective de la mobilité réelle des êtres naturels, moyennant, comme Saint Augustin l'a expliqué à l'envi, la transtemporalité consciente de l'âme. L'opposition entre le réalisme et l'idéalisme consiste ici en ce que pour le premier, la capacité de se représenter le temps est le moyen pour l'âme de connaître des réalités en elles-mêmes mobiles, c'est-à-dire incapables d'être à la fois tout ce qu'elles peuvent être : le *formel* de la temporalité - l'avant et l'après - appartient aux choses avant d'appartenir à la conscience; tandis que pour le second, la représentation du temps est une forme subjective qui nous condamne à nous représenter comme mobiles des choses dont nous ne pouvons savoir si elles sont en elles-mêmes réellement mobiles ou pas.

sible ; elle serait alors donnée *a posteriori*, comme toute sensation, ce que Kant récuse. Mais l'inséparabilité de la forme et de l'intuition donnée signifie tout aussi bien qu'il est impossible de vérifier intuitivement le caractère *a priori* de la forme. Et comme cette vérification ne saurait être d'ordre intellectuel, il faut conclure qu'il n'y a ici aucune raison de préférer l'idéalisme au réalisme.

Le deuxième argument du § 4 de l'*Esthétique* propose toutefois une telle vérification : « on ne peut absolument pas supprimer le temps lui-même de la considération des phénomènes, mais en vérité on peut tout à fait abstraire (*wegnehmen*) du temps les phénomènes. Le temps est donc donné *a priori* ». Le dogmatisme apparent de la formule s'explique par le fait que Kant recourt ici, très logiquement, à ce qu'on pourrait appeler une expérience de représentation, dont le sens paraît être : *avant, après, en même temps* signifient encore quelque chose même lorsque je fais abstraction de tout événement déterminé auquel je pourrais les appliquer, mais ne signifient rien d'autre que la possibilité même de cette application. Ainsi je peux me représenter la production d'un phénomène en général sans me représenter aucun phénomène déterminé ; mais tout phénomène, quel qu'il soit, sera quelque chose qui se produit avant, après, ou en même temps que d'autres.

Cet argument paraît reconduire aux difficultés précédentes plus qu'il ne les surmonte, parce qu'il comporte la même équivoque du concept de représentation. Qu'on puisse se représenter le temps abstraction faite des phénomènes temporels ne poserait pas de problème si le temps pouvait être ici considéré comme un concept abstrait, ce que Kant récuse et qui ici encore autoriserait sans peine une conception réaliste de la temporalité, dans laquelle le concept de temps serait la représentation mentale d'une donnée universelle, toujours présente comme trait formel au sein des perceptions sensibles.

Mais on peut à nouveau s'interroger sur la cohérence de la doctrine. Car Kant en appelle ici à une représentation séparée du temps qui, on l'a vu, ne saurait être qu'intuitive, celle d'un temps *vide*, puisque vidé de tout phénomène. On peut certes se demander ce qu'il resterait alors à intuitionner : peut-on encore non pas distinguer conceptuellement l'avant et l'après, mais distinguer intuitivement un avant et un après là où plus rien n'est donné qui puisse les différencier ? Kant en appelle ici, à propos de la forme de temps, à ce qu'il déclarera impossible à-propos de l'espace, précisément en tant que forme, dans la note à la *Preuve* de l'*Antithèse* de la *Première Antinomie*<sup>12</sup>.

Il semble donc difficile de considérer comme décisifs les deux premiers arguments du § 4 en ce qui concerne le caractère *a priori* et donc, en

---

<sup>12</sup> « L'espace est seulement la forme de l'intuition externe (intuition formelle) mais pas du tout un objet réel qui puisse être intuitionné extérieurement. (...) L'intuition empirique n'est donc pas composée de phénomènes et de l'espace (de la perception et de l'intuition vide). L'un n'est pas le corrélat de l'autre, au contraire ils sont seulement unis dans une seule et même intuition empirique, comme matière et forme de celle-ci » (éd. Meiner p. 455).



termes kantien, « l'idéalité » du temps. C'est pourquoi l'essentiel de l'argumentation kantienne doit sans doute être cherché dans les propositions qui visent à attester le caractère « transcendantal » de cette représentation<sup>13</sup>.

L'argument n° 3 fait valoir que le temps est le sujet d'*axiomes*, c'est-à-dire de propositions vraies à la fois premières et nécessaires, universellement valides, par exemple qu'il « n'a qu'une dimension : des temps distincts ne sont pas simultanés mais successifs ». Le temps est envisagé ici comme ce qui permet l'énonciation de principes scientifiques, ce que confirme le § 5 en prenant l'exemple du concept, fondamental en physique, de changement. Le temps est *a priori* impliqué dans ce dernier parce que « c'est seulement dans le temps, à savoir *successivement*, que deux déterminations qui s'opposent contradictoirement peuvent convenir à une chose ». Kant reprend ici la définition du changement héritée de la *Physique* d'Aristote, et en conclut que la représentation du temps a la même validité *a priori* que le principe de contradiction. Or « de tels principes ne peuvent être tirés de l'expérience, car celle-ci ne donnerait ni une stricte universalité ni une connaissance apodictique. Nous ne pourrions que dire : c'est ce que nous apprend la perception commune; et non pas : il doit en être ainsi. Ces principes valent comme règles sous lesquelles des expériences en général sont possibles, et ils nous instruisent avant elles (*vor derselben*), et non pas par elles (*durch dieselbe*) ».

C'est ici qu'on rejoint ce qui est sinon le centre, du moins le point d'ancrage de la philosophie critique, qui donne leur signification et leur portée aux arguments précédents, nonobstant les difficultés qu'ils présentent. Nous sommes en effet renvoyés de l'*Esthétique* à l'Introduction de la *Critique*, où Kant expose les raisons décisives pour lesquelles il a fondé l'idéalisme transcendantal. Celles-ci viennent tout à la fois de la leçon de l'empirisme de Hume, et de son échec à fonder l'apodicticité de la science. Toute l'argumentation de Kant se ramène en fait à ceci : « l'expérience ne donne jamais à ses jugements une *universalité* vraie ou stricte, mais seulement générale et comparative (par induction) »<sup>14</sup>. L'expérience effective n'étant jamais que factuelle et singulière<sup>15</sup>, les similitudes habituelles qu'elle donne à constater ne permettent d'énoncer que des généralités, c'est-à-dire en fait des propositions particulières. Dès lors, tout élément de vraie univer-

---

<sup>13</sup> On sait que la deuxième édition de la *Critique* a introduit une distinction entre « l'exposition métaphysique » et « l'exposition transcendantale » du « concept de temps ». La première « contient ce qui présente (*darstellt*) le concept comme donné *a priori* », c'est-à-dire indépendamment de l'expérience (*loc. cit.*, § 2). La deuxième est « l'explication d'un concept comme d'un principe d'après lequel on peut comprendre *a priori* la possibilité d'autres connaissances synthétiques » (*loc. cit.*, § 3). Mais Kant indique au § 5 qu'il a, « pour faire bref, placé au n° 3 sous le titre d'exposition métaphysique ce qui est proprement transcendantal ».

<sup>14</sup> Éd. Meiner p. 40\*.

<sup>15</sup> Aristote déjà : « Il ne peut y avoir sensation que de l'individuel, tandis que la science consiste à connaître l'universel » (*Seconds Analytiques*, I, 31, 87 b 37). Voir aussi *Métaphysique*, I, 1.

salité dans la connaissance doit être considéré comme provenant *a priori* du sujet, et non pas *a posteriori* de l'objet donné. Il en résulte que la connaissance est une construction (mise en forme d'une matière), que « les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont également conditions de la possibilité des objets de l'expérience »<sup>16</sup>, et que la connaissance a pour objet non pas ce qui est mais ce qui apparaît.

Une question se pose toutefois quant à la connaissance des propositions susdites, et avant tout de celle qui nie qu'aucune véritable universalité puisse être connue à partir de l'expérience. Il est clair que les propositions de Kant sont empruntées à l'empirisme de Hume, dans lequel elles conduisaient au doute sceptique sur la possibilité d'une science qui ne serait pas seulement formelle. Mais il n'est pas moins clair que ces propositions se donnent comme des vérités nécessaires et universelles : si elles n'en étaient pas, Kant ne pourrait en *déduire* qu'une vérité nécessaire ne peut être connue qu'*a priori*. Et à vrai dire Kant aurait pu sommer l'empirisme d'expliquer comment il pouvait énoncer de telles vérités : car l'empirisme ne pouvait invoquer que l'expérience pour les fonder, mais il niait précisément qu'elle pût en fonder de telles<sup>17</sup>.

Le problème est cependant que Kant, parce qu'il maintient la thèse empiriste sur l'expérience, ne peut pas plus échapper à sa difficulté. Il serait en effet contradictoire de sa part de fonder sur l'expérience sa proposition sur l'expérience : si c'est par expérience que nous savons que toute connaissance empirique est factuelle et singulière, alors l'argument de Kant tombe, et l'idéalisme transcendantal avec lui. Or cette contradiction apparaît dès les premières lignes de l'Introduction de la *Critique*, lorsque Kant écrit : « toute notre connaissance commence avec l'expérience »<sup>18</sup>, ce qui est à la fois une

---

<sup>16</sup> *Op. cit.* I, 2ème partie, 1ère division, livre II, ch. 2, 2ème section, éd. Meiner p. 212.

<sup>17</sup> C'est ce que paraît avoir aperçu Husserl : « Il suffit de demander à l'empirisme à quelle source ses thèses générales puisent leur valeur (par exemple : "toute pensée valable se fonde dans l'expérience, unique intuition qui donne l'objet"), pour le voir s'embarrasser dans des contradictions faciles à démasquer » (*Idées I*, § 18). En revanche, il semble échapper à Husserl que la philosophie critique comporte la même contradiction que l'empirisme dont elle reprend les thèses, et cela explique qu'en dépit de sa lucidité au sujet du second, sa phénoménologie soit restée entièrement inféodée aux thèses fondamentales de la première.

<sup>18</sup> Kant, *op. cit.*, éd. Meiner p. 38\*. Kant n'a jamais précisé quel statut il convenait d'accorder, dans les termes du système critique, à ses propositions liminaires sur l'expérience. Etant donné leur caractère de principe, elles devraient être ou bien *analytiques*, ou bien *synthétiques a priori*. Dans le premier cas, il faudrait que le prédicat « factuelle et singulière » se laisse déduire du sujet « expérience », conformément au *principe suprême* de non-contradiction; il faudrait donc que nous possédions un concept de l'expérience qui ne soit pas lui-même tiré de l'expérience, et qui nous fasse connaître indépendamment de toute expérience effective que celle-ci ne saurait avoir aucune validité apodictique. Dans le deuxième cas, lesdites propositions devraient apparaître comme des conditions de l'*expérience possible*, conformément au *principe suprême* de l'*unité transcendantale de l'aperception*; ce qui voudrait dire qu'il ne peut y avoir d'expérience qu'à la condition que l'on sache

vérité de fait et une proposition nécessaire d'après laquelle aucune connaissance humaine ne peut précéder chronologiquement l'expérience.

Le criticisme ne paraît donc guère avoir remédié à l'incohérence de l'empirisme<sup>19</sup>, et on ne voit pas quel profit philosophique l'idéalisme transcendantal apporte par rapport au réalisme qu'il dit réfuter. Il semble plutôt

---

*a priori* qu'une expérience effective ne peut donner à connaître aucune nécessité universelle. On voit que dans les deux cas le criticisme se donne pour base un concept non-empirique de l'expérience, auquel correspond bien la notion d'*expérience possible*; et l'obscurité du début de la *Critique* à ce sujet vient sans doute de ce que cette dernière notion n'est introduite et vraiment explicitée que dans la *Logique transcendantale*. On pourrait certes objecter : encore faudrait-il que l'expérience effective vérifie l'absence d'apodicticité que nous lui prêtons *a priori*. Mais le criticisme a répondu d'avance que l'expérience ne saurait infirmer les conditions qui la rendent *a priori* possible, ce qui montre d'ailleurs que, contrairement à une interprétation répandue, il a minimisé autant qu'il était possible le rôle et la portée de l'expérience dans la connaissance. D'un autre côté on peut se demander en quoi il est nécessaire, pour constituer l'*unité synthétique* de l'expérience, de supposer qu'elle ne peut rien faire connaître d'universel, et pourquoi on ne la constituerait pas tout aussi bien en admettant que l'intelligible est inhérent au sensible et que l'expérience donne elle-même à connaître ses propres conditions de possibilité. Certes l'usage kantien du terme *expérience* est équivoque, désignant tantôt l'*empirie* qui est le commencement de toute notre connaissance, tantôt l'*expérimentation* qui transforme l'expérience en moyen de preuve en l'organisant suivant les *concepts* et les *principes* de l'*entendement pur*. Mais la question se pose alors de savoir à laquelle des deux s'appliquent les propositions liminaires de la *Critique*. Sans doute pas à la seconde, puisque l'expérience scientifique a précisément reçu valeur apodictique. La première s'en distingue en ce qu'elle n'a d'autre *forme* que l'espace et le temps, indépendamment des conditions *logiques* de l'expérience scientifique. Dès lors, pour ne pas tomber dans la contradiction de l'empirisme, il faudra dire que c'est précisément parce que le temps et l'espace sont les conditions *a priori* de toute perception que celle-ci ne peut être que factuelle et singulière. Mais on voit du même coup que l'on ne peut, comme Kant, se servir de cette dernière affirmation pour prouver la première, puisqu'elle la présuppose.

<sup>19</sup> Hume n'est assurément pas le seul empiriste, et Kant cite également Locke et Berkeley. Mais l'écart quantitatif des références à chacun d'eux dans la *Critique* confirme la déclaration de Kant sur le rôle éminent joué par le premier dans ce qui l'a réveillé de son « sommeil dogmatique » (*Prolégomènes*, Introduction). À Locke, il reprend notamment la thèse qui nie la réalité des *qualités secondes*, thèse qu'il étend aux *qualités premières* (*Op. cit.* Première partie, Remarque II). Quant à Berkeley, il faut noter d'une part que Kant le cite moins comme un empiriste que comme un idéaliste puisqu'il entreprend de réfuter son « idéalisme dogmatique », autrement dit son *immatérialisme* (*Critique de la Raison pure*, Réfutation de l'idéalisme, éd. Meiner p. 272), d'autre part qu'il souligne la parenté de ses propres thèses avec celles de l'Irlandais : « L'espace et le temps et tout ce qu'ils contiennent ne sont pas des choses en soi ni des propriétés en soi de celles-ci, jusque là je confesse la même chose que ces idéalistes », à savoir « les idéalistes authentiques depuis l'école éléate jusqu'à l'évêque Berkeley » ; Kant reproche seulement à Berkeley d'avoir considéré l'espace (car il « ne prenait pas garde » au temps) comme « simplement empirique », faute de voir qu'« il peut être connu par nous *a priori* » (Appendice aux *Prolégomènes*).

qu'on tombe ici dans une incohérence que le réalisme aristotélicien – auquel sont empruntées les propositions susdites – évitait<sup>20</sup>. Aristote s'est manifestement gardé, après avoir affirmé le caractère singulier et factuel de toute connaissance empirique, d'en conclure que l'expérience ne pouvait rien faire connaître d'universel, puisque c'eût été scier la branche sur laquelle il s'était d'abord assis. Il évitait ainsi la contradiction commune à Hume et à Kant, en admettant que l'universel, tout en n'étant pas comme tel objet d'expérience, est connu à partir d'elle. Rien ne l'empêchait par suite de penser que la connaissance atteint l'être et non pas seulement le phénomène, parce qu'elle est une information de l'âme par ce qui existe et non pas une information de l'objet par le sujet.

On peut d'ailleurs se demander si, en dépit des visées du criticisme, tel n'est pas le résultat logique de l'*Esthétique transcendantale*. Celle-ci introduit en effet la distinction fondamentale de la matière et de la forme de la connaissance. Mais dès lors qu'on reconnaît, avec la suite de la *Critique*, l'inséparabilité des deux dans le phénomène, il devient douteux qu'on puisse poser, sauf, on l'a vu, par pétition de principe, que le sensible est en lui-même amorphe, et ne reçoit sa forme que du sujet. L'*Esthétique* montre au contraire assez clairement qu'il y a dans l'expérience sensible des éléments d'universalité (l'espace, le temps, et peut-être d'autres) qui sont des données intuitives, conceptualisables, mais non *constructibles*, c'est-à-dire dérivables ou déductibles par concepts<sup>21</sup>. Dès lors rien n'empêche d'admettre, contre l'empirisme et ce qu'il reste d'empirisme dans la philosophie critique, que l'universel peut être connu à partir de l'expérience et non pas seulement projeté sur elle.

---

<sup>20</sup> On objectera peut-être que Kant visait en vérité ces réalismes qu'étaient l'empirisme et le rationalisme métaphysique, et qu'il ignorait tout du réalisme aristotélicien et de ses prolongements scolastiques (rappelons que selon l'« Histoire de la Raison pure », « Aristote peut être considéré comme le chef des *empiristes* » (*op. cit.* p. 764)). On peut même penser qu'il visait plus spécialement encore les notions newtoniennes d'un espace et d'un temps absolus (Cf. *Esthétique*, § 7, à-propos du temps : « sa réalité empirique demeure comme condition de toutes nos expériences. Seule la réalité absolue ne peut lui être attribuée »). Le criticisme est toutefois une synthèse d'empirisme et de rationalisme, moyennant la phénoménalisation de l'expérience et la réinterprétation de l'*a priori* comme transcendantal (au sens kantien). Mais du même coup l'idéalisme transcendantal partage avec ces deux réalismes la thèse selon laquelle l'universel, sur lequel la science doit être fondée, ne saurait être tiré de l'expérience. Le véritable opposé du criticisme est donc la doctrine qui affirme ce que cette proposition nie, ce qui est précisément la thèse principale du réalisme d'Aristote.

<sup>21</sup> On sait que dans sa *Dissertation* de 1770 et dans son *Principe de la distinction fondamentale des régions de l'espace*, Kant argumentait à partir des propriétés topologiques des objets symétriques pour démontrer, contre les leibniziens, l'indéductibilité conceptuelle, et donc le caractère intuitif d'une distinction comme celle de la droite et de la gauche. Il s'en prenait alors à ce qu'il y avait de réducteur dans l'intellectualisme rationaliste de Leibniz à l'égard de la connaissance empirique.

\*

Peut-être ne faut-il pas chercher dans l'*Esthétique* plus qu'elle ne peut donner. Car la fondation positive d'un système conduit inévitablement, on le sait, à la position de certaines thèses premières dont le système ne saurait rendre compte. Et lorsque Aristote affirme que les principes de la science sont connus à partir de l'expérience, parce qu'il serait contradictoire de le nier, il demande de reconnaître l'existence d'une intuition intellectuelle dont il est exclu qu'il montre comment elle s'opère, puisque précisément il ne saurait y avoir de passage déductif de l'induction empirique à la saisie de l'universel que toute déduction suppose<sup>22</sup>.

La seule méthode qui reste alors pour s'assurer de la vérité d'une doctrine est la vérification dialectique de ses principes, qui consiste à montrer *a contrario* que leur négation implique contradiction, autrement dit qu'ils sont impossibles à nier, indéniables bien qu'indémontrables<sup>23</sup>. C'est à cette opération que recourt la *Critique de la Raison pure*, dans cette partie qui porte très logiquement le titre de *Dialectique transcendantale*. Celle-ci appartient certes à la *Logique transcendantale*, c'est-à-dire à la théorie critique de l'entendement. Mais Kant y revient sur la question du temps, précisément pour montrer qu'un réalisme intellectualiste n'arrive pas à le penser sans contradiction, et montrer du même coup que les thèses déjà acquises de l'*Esthétique* fournissent la solution de l'« antinomie de la raison pure ».

Celle-ci désigne une contradiction inévitable que Kant attribue à la métaphysique « dogmatique », c'est-à-dire précritique, du fait qu'elle prétend connaître les choses en conformant la pensée à ce qu'elles sont en elles-mêmes, et cela par voie de pur raisonnement. Kant voit dans l'antinomie la preuve que cette métaphysique a été incapable de réaliser sa prétention et de produire une connaissance qui, dépassant l'expérience, ne se fonde plus sur elle.

Il est intéressant de noter que le thème du « Premier conflit des idées transcendantales » n'était pas, en ce qui concerne le temps, une nouveauté. Car la question de savoir si le monde est temporellement fini ou infini était déjà donnée par Aristote comme l'exemple type de « problème dialectique » sur lequel il y a « des raisonnements contraires » et « des arguments convaincants dans un sens ou dans l'autre »<sup>24</sup>. On pourrait donc penser que la métaphysique (au sens du dogmatisme précritique) a d'abord été consciente de son impuissance.

Ce jugement sera confirmé si l'on considère l'examen, beaucoup plus approfondi que celui d'Aristote, que Thomas d'Aquin donne de ce problème. Sa forme annonce la critique kantienne puisque, conformément à la méthode de la *question* scolastique, Thomas commence par confronter tous les arguments qu'il connaît pour s'opposer sur le sujet. Mais l'exposé thomasiens dé-

---

<sup>22</sup> Voir sur ce point, outre les textes cités dans la note 15 : *Seconds Analytiques*, II, 19.

<sup>23</sup> Voir : Aristote, *Topiques*, I, 2, 101 a 36 ss, et *Métaphysique*, IV, 4.

<sup>24</sup> *Id.*, *Topiques*, I, 11.

passé de loin la *Critique*, puisque la *Question disputée De Potentia* (q.3, art.17) n'examine pas moins de trente arguments. La *Somme de Théologie*, plus succincte, donne, entre autres, deux arguments ici intéressants, tant ils sont proches de ceux que Kant réexposera.

Le premier est fondé sur la définition aristotélicienne de l'instant comme limite indivisible entre l'avant et l'après. Il conclut que l'idée d'un instant initial ou final serait contradictoire : « ce qui est toujours à son commencement et toujours à sa fin ne peut ni commencer ni finir : car ce qui commence n'est pas à sa fin et ce qui finit n'est pas à son commencement. Mais le temps est toujours à son commencement et à sa fin : car le temps n'est rien sinon comme instant présent qui est fin du passé et commencement de l'avenir. Donc le temps ne peut ni commencer ni finir. Non plus par conséquent que le mouvement, dont le temps est nombre »<sup>25</sup>.

Le deuxième argument tire lui aussi son principe de la *Physique* d'Aristote : une série infinie est ce dont par définition le parcours est inachevable. Aujourd'hui n'a donc pu être atteint qu'en un nombre fini de jours : « si le monde a toujours été, une infinité de jours a précédé aujourd'hui. Mais il est impossible de parcourir l'infini. On ne serait donc jamais parvenu à ce jour : ce qui est manifestement faux »<sup>26</sup>.

Thomas montre ensuite que ces deux arguments sont l'un et l'autre aisément réfutables :

« D'après *Physique*, IV, l'avant et l'après sont dans le temps pour autant qu'ils sont dans le mouvement. (...) L'éternité du mouvement étant supposée, tout moment dans le mouvement est pris comme commencement et fin de mouvement, ce qui n'est pas nécessaire si le mouvement commence. Ce qui montre que cette notion de l'instant présent, en tant qu'il serait toujours commencement et fin du temps, présuppose l'éternité du temps et du mouvement »<sup>27</sup>.

Le premier argument était donc une pétition de principe : poser que tout instant est un intermédiaire, c'est présupposer qu'il n'y a pas d'instant initial ni d'instant final, et, comme l'écrit Michel Gourinat, « ne peut donc servir à le prouver »<sup>28</sup>.

Pour autant, la notion d'un premier commencement n'apparaît pas intrinsèquement contradictoire : car, selon la *Poétique* d'Aristote (7, 1450 b 28-29), « un commencement est de soi non pas ce qui nécessairement succède à autre chose, mais ce après quoi il y a ou se produit naturellement autre chose ». Si le commencement se définit seulement en référence à l'après, l'idée d'un instant initial cesse d'être antinomique.

Au deuxième argument on peut opposer que

« le parcours s'entend toujours d'un terme à un autre. Mais quel que soit le jour passé que l'on considère, de lui à aujourd'hui les jours sont en

---

<sup>25</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia pars*, q. 46, a.1, 7.

<sup>26</sup> *Loc. cit.* a.2, 6.

<sup>27</sup> *Loc. cit.* a.1 ad 7m.

<sup>28</sup> Michel Gourinat, *De la Philosophie*, p. 499.

nombre fini et ont pu être parcourus. L'objection fait comme si, les termes extrêmes étant posés, il y avait une infinité d'intermédiaires »<sup>29</sup>.

On voit que, d'une manière très « moderne », Thomas fait valoir que l'on peut repousser aussi loin qu'on voudra, c'est-à-dire à l'infini, le terme depuis lequel le monde est parvenu jusqu'aujourd'hui, sans que cela implique contradiction<sup>30</sup>. Ce qui serait contradictoire, ce serait de poser un commencement, et ensuite une infinité de jours à parcourir. Thomas remarque donc avec assez de logique que la suppression du commencement supprime aussi cette contradiction.

À s'en tenir à ces deux arguments, il faut conclure qu'aucune des deux thèses en présence n'est par là démontrée. Il y a donc ici pour Thomas non pas une antinomie, mais une *aporie*, si l'on entend par là l'impossibilité de trancher la question par une démonstration. L'essence du temps, telle que la donne à penser son analyse aristotélicienne, ne permet de conclure ni sa finitude, ni son infinité. Les deux thèses apparaissent également possibles.

Il n'est pas indifférent ici de rappeler pour quelles raisons Thomas traitait ce problème, dont Aristote disait qu'il n'intéresse que « le pur savoir »<sup>31</sup>.

Ces raisons sont théologiques. Thomas distinguait fortement la question du commencement du monde de la question de sa création : un monde sans commencement ne serait pas pour autant incréé, car c'est la mobilité du monde, et non pas son commencement, qui atteste sa dépendance à l'égard de l'éternel immobile. Mais la Bible enseigne à la fois la création et le commencement. C'est pourquoi il importe à Thomas de réfuter les arguments philosophiques que l'on propose contre le commencement, parce qu'ils démontreraient que l'Écriture est fautive et la foi erronée. Et il lui importe de les réfuter philosophiquement, et non pas en opposant à la philosophie la vérité supposée de l'Écriture.

Cela explique pourquoi Thomas s'emploie autant à réfuter les arguments qui prétendent prouver le commencement, parce qu'ils lui apparaissent comme de mauvaises raisons : ce serait à ses yeux une apologétique vicieuse que de faire passer pour vrai un argument faux, sous prétexte qu'il paraît servir les intérêts de la foi. La *Somme* entend ainsi montrer que les croyants admettent le commencement du monde sur la foi de l'Écriture, et non pas pour de mauvaises raisons faciles à réfuter.

---

<sup>29</sup> Thomas d'Aquin, *loc. cit.*, a. 2, ad 6m.

<sup>30</sup> Dans la douzième des *Questions quodlibétales*, Saint Thomas soutient la thèse, souvent récusée, que l'idée d'une infinité actuelle dans les choses créées « n'implique pas contradiction » (éd. Marietti p. 231). Il faut aussi rappeler que la troisième des « voies » thomistes pour démontrer l'existence de Dieu - l'argument par la contingence - n'a de sens que dans l'hypothèse d'un temps dépourvu de commencement (Voir *Somme de Théologie*, q. 2, a.3).

<sup>31</sup> Aristote, *Topiques*, I, 11.

La foi n'est donc pas ici pour Thomas la solution révélée d'une antinomie de la raison. Elle est seulement un enseignement donné là où la raison ne réussit pas à donner des preuves.

La *Critique de la Raison pure* donne quant à elle une tout autre interprétation de la difficulté.

Selon Kant, le problème n'a pas de solution rationnelle, non pas par manque de démonstration, mais parce qu'il est possible de prouver également les propositions antithétiques, en justifiant chacune par la réfutation de l'autre. C'est là évidemment pour Kant la preuve de l'impuissance de la raison à rester en accord avec elle-même quand, cherchant à parler du monde et non pas seulement à produire des déductions formelles, elle ne peut plus recourir à l'expérience pour vérifier ses conclusions. Et comme c'était le cas de la métaphysique précritique, c'est aussi la preuve que celle-ci est condamnée à une contradiction qui l'invalide d'après ses propres principes.

La preuve de la *thèse* suppose l'*antithèse*, qui nie le commencement du monde, et lui oppose que, une série infinie étant inachevable, on n'aurait pu sans commencement parvenir aujourd'hui :

« Admet-on que le temps du monde ne fait suite à aucun commencement, alors à tout moment donné il s'est écoulé une éternité et par conséquent il s'est passé une série infinie d'états successifs des choses dans le monde. Or l'infinité d'une série consiste justement en ce qu'elle ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Donc un passé infini du monde est impossible, et par conséquent un commencement du monde est une condition nécessaire de son existence »<sup>32</sup>.

La preuve de l'*antithèse* suppose la *thèse*, qui affirme le commencement du monde, et lui oppose que ce dernier impliquerait un temps antérieur vide. Or il ne saurait y avoir de commencement dans un temps vide, parce que dans un temps vide tous les moments sont indifférents : l'expression *à tel moment* ne peut avoir de sens dans un temps vide, où rien ne différencie les moments les uns des autres. Admettre un commencement reviendrait à dire que le monde est précédé, mais précédé par rien - à la fois précédé et non précédé :

« Pose-t-on que [le monde] a un commencement. Comme le commencement est une existence précédée d'un temps dans lequel la chose n'est pas, il doit alors y avoir un temps précédent, dans lequel le monde n'était pas, c.-à-d. un temps vide. Or dans un temps vide, il ne peut y avoir le moindre commencement d'aucune chose; car aucune partie d'un tel temps n'a en soi plutôt que toute autre une condition distinctive de l'existence plutôt que de l'inexistence (qu'on suppose que [le monde] naisse de lui-même ou par une autre cause). Donc il se peut bien faire que certaines séries de choses commencent dans le monde, mais le monde lui-même ne peut avoir de commencement, et il est donc infini eu égard au temps passé »<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Kant, *Critique de la Raison pure*, éd. Meiner p. 454.

<sup>33</sup> *Loc. cit.* p. 454\*.



On sait que plus loin Kant présentera l'*idéalisme transcendantal* comme la « clef de la solution de la dialectique cosmologique »<sup>34</sup>, ce qui revient à dire que pour éviter l'*antinomie*, il faut concevoir le temps comme une forme *a priori*, et renoncer à ce qui produisait la contradiction dans la métaphysique *dogmatique*, à savoir la prétention à connaître les choses telles qu'elles sont : « Le réaliste au sens transcendantal fait de ces modifications de notre sensibilité des choses subsistant en elles-mêmes, et par conséquent de *simples représentations* [il fait] des choses en soi »<sup>35</sup>. L'*antinomie* viendrait donc de ce que l'on suppose que le temps est une propriété de choses en elles-mêmes mobiles, et non pas seulement une propriété de la conscience qui se les représente<sup>36</sup>.

Il faut pourtant remarquer que cette supposition ne joue aucun rôle dans les arguments que Kant donne comme preuves de la *thèse* et de l'*antithèse*. L'opposition entre le réalisme et l'idéalisme paraît ici indifférente par rapport à la logique interne de l'argumentation.

Il est clair en revanche que les arguments que Kant donne ici pour des preuves, qu'il attribue au *dogmatisme* précritique, sont ceux-là mêmes que réfutait Thomas.

Kant attribue donc à l'*ancienne métaphysique* des arguments que le plus réaliste de ses représentants avait tenus non pas pour des preuves, mais pour des paralogismes. Il faut donc conclure que la philosophie critique est ici très en retrait par rapport à la métaphysique précritique, puisque la première prend pour des preuves ce que la deuxième réfutait. La *Dialectique transcendantale* peut donc difficilement apparaître sur ce point comme la réfutation du *dogmatisme*, car on ne saurait réfuter une doctrine en lui prêtant des arguments qu'elle n'a pas soutenus.

On peut même se demander si l'*antinomie* n'est pas le fait de la philosophie critique elle-même. Car la *Dialectique transcendantale* paraît contester après-coup des arguments utilisés par l'*Esthétique* pour fonder l'idéalisme.

---

<sup>34</sup> *Loc. cit.* p. 491.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Le début de la *Remarque sur la thèse* est éclairant quant à la portée philosophique que Kant attribuait à ses arguments : « Par ces arguments qui s'opposent les uns aux autres je n'ai pas cherché de duperie, pour en quelque sorte (comme on dit) conduire une preuve d'avocat, qui tourne à son avantage l'imprudence de l'adversaire, et tire volontiers profit de son appel à une loi ambiguë pour fonder ses prétentions injustes sur la réfutation de celle-ci. Chacune de ces preuves est tirée de la nature des choses, et on laisse de côté l'avantage que pourraient nous donner les sophismes des dogmatiques des deux côtés » (Kant, *Critique de la Raison pure*, éd. Meiner p. 455). Passage intéressant qui montre que Kant entend bien démarquer son *antithétique de la raison pure* d'une *antilogie* sophistique comme celle dont Protagoras s'était fait le champion, et aussi que sa réfutation entend prouver non pas que la pensée précritique s'est rendue coupable, sur le point considéré, de faute logique, mais qu'au contraire, parce qu'elle raisonnait logiquement en conformité avec « la nature des choses », elle n'a pu que tomber dans la contradiction.

Ainsi la preuve de l'*antithèse* réfute l'idée d'un temps vide dans lequel, puisqu'il n'y aurait aucune différence, il n'y aurait non plus aucune succession. Or ce temps vide était précisément ce que l'*Esthétique* demandait qu'on se représente pour prouver que le temps est une forme *a priori*.

De même l'*Esthétique* concluait que le temps est intuitionné *a priori* comme infini. Mais l'argument donné comme preuve est précisément la pétition de principe relevée par Thomas à propos du commencement, et reprise par Kant comme preuve de l'*antithèse* : qu'il ne peut y avoir de limitation du temps mais seulement dans le temps<sup>37</sup>.

Il peut donc paraître douteux que l'idéalisme transcendantal soit une réelle solution à l'antinomie. Il apparaît plutôt comme la source d'une antinomie inexistante dans la métaphysique réaliste, si tant est qu'on puisse donner un sens univoque à cette expression.

\*

On peut dès lors se demander si la « révolution copernicienne » n'a pas été une *régression ptoléméenne*. Il est aisé de remarquer que le geste philosophique de Kant est à certains égards l'inverse du passage à l'héliocentrisme. Celui-ci décentrait l'homme dans l'univers, et relativisait son point de vue au sein d'un système en mouvement. Il permettait du même coup de s'assurer d'une vérité longtemps ignorée, à la fois à partir et en dépit des apparences. Kant fait au contraire de la conscience humaine le centre de référence en fonction duquel toute vérité énonçable prend sens, un sens désormais relatif à cette conscience, une vérité *pour nous*.

---

<sup>37</sup> Voir p. 3. Hegel dénonce lui aussi la pétition de principe dans sa *Logique* (Livre I, Deuxième section, ch. 2, C, 2, Remarque 2). « Il était inutile de rendre la preuve apagogique, voire en général de donner une preuve, puisque en celle-ci même se trouve immédiatement sous-jacente l'affirmation qui devait être prouvée » (éd. Meiner p. 233). Et cela vaut à ses yeux aussi pour la preuve de l'*antithèse* (*ibid.* p. 234). Mais curieusement il semble réitérer lui-même la pétition en opposant aux soi-disant preuves qu'elles ne prennent pas « l'instant présent (...) comme ce qu'il est réellement, c'est-à-dire non pas comme le point où le temps s'achève, mais comme celui où il se continue » (Michel Gourinat, *De la Philosophie*, ch. 9, p. 523). Hegel reproche donc bien à l'*antinomie* kantienne de présenter de fausses preuves, et par conséquent de se réduire à la mise en vis-à-vis de deux propositions antithétiques. Mais il ne voit pas là une raison de récuser l'existence même de l'antinomie : bien plutôt celle-ci tient-elle pour lui à « la nature contradictoire de la limite à l'intérieur du continu » (*ibid.*). Et l'insuffisance de la « solution (...) transcendantale » (Hegel, *op. cit.* p. 236) est seulement pour lui d'avoir refusé d'attribuer la contradiction aux choses elles-mêmes et de n'y avoir vu qu'une marque de l'impuissance métaphysique de la raison. Sans doute ce jugement était-il rendu inévitable par sa conception du progrès historique de la philosophie, en dépit de ce qu'il dit par ailleurs de la supériorité de l'ancienne métaphysique sur la philosophie critique (*Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, § 28). Sa propre réfutation de l'*antinomie* donne toutefois à douter de la nécessité du dépassement critique de la métaphysique, ainsi que du dépassement de la *philosophie de l'entendement* dans celle de la *raison*.

La subjectivisation du temps n'est pas le tout de l'idéalisme transcendantal<sup>38</sup>, mais elle en est sans doute la pièce maîtresse, et celle qui a le plus contribué historiquement à faire considérer la temporalité comme l'*horizon* de la pensée humaine, qui lui interdirait d'atteindre la connaissance métaphysique de l'intemporel. Or il n'est pas sûr, on l'a vu, que cette subjectivisation résolve les problèmes auquel elle veut répondre.

Lorsqu'il définissait le temps comme *nombre du mouvement*, le réalisme aristotélicien y voyait une dimension des êtres mobiles, dont l'âme effectue la mesure : loin de subjectiviser le temps, et de considérer par suite le mouvement comme un pur phénomène, il y voyait une réalité sans pour autant en faire un absolu<sup>39</sup>. Or cette relativisation du temps par rapport au mouvement explique l'*aporie* énoncée par Aristote et explorée par Thomas d'Aquin : si l'on considère le temps à part, abstraction faite de l'existence des choses mobiles, il peut être aussi bien fini qu'infini, et l'on ne peut rien en déduire quant au commencement du monde. Ce « dogmatisme » dit par conséquent seulement que le temps est fini si le monde a commencé, et infini (en amont) si le monde n'a pas commencé, parce que le temps appartient aux choses avant d'appartenir à la conscience, et que les deux hypothèses cosmologiques apparaissent également possibles en considération du temps seul, tant qu'aucune autre connaissance de la réalité physique ne sera venue imposer ou infirmer la réalité de son commencement<sup>40</sup>. Et quoi qu'il en soit de

---

<sup>38</sup> Il y aurait notamment à examiner si les trois autres *antinomies* peuvent faire l'objet d'une critique analogue à celle de la première. Celle-ci a cependant une signification éminente, qui commande l'interprétation des autres, puisqu'elle assure l'articulation de la partie constructive et de la partie réfutative de la *Critique de la Raison pure*.

<sup>39</sup> Faire du temps la quatrième *dimension* du *continuum* spatio-temporel, et, qui plus est, renoncer à l'absolutiser pour le faire dépendre des mouvements des corps eux-mêmes était sans doute le traiter à nouveau comme *nombre du mouvement*, propriété des corps mobiles en tant que tels, relative à leurs propriétés matérielles. Voir sur ce point la présentation de la conception que se fait du temps la physique contemporaine dans l'article de François Lurçat, *Le temps de la physique* (*L'Enseignement philosophique*, 46ème année, n° 1, Septembre-Octobre 1995).

<sup>40</sup> La science contemporaine a cessé de considérer comme une aberration logique l'idée d'un premier commencement de l'univers, ou l'idée que le temps aurait commencé avec le mouvement de celui-ci. Mais l'hypothèse du commencement et les recherches pour la tester sont conçues en fonction des propriétés des corps matériels et de la genèse de leurs composants, et non pas de la seule considération du temps, abstraction faite des corps dont il mesure le mouvement. Aristote quant à lui affirmait la sempiternité du monde du fait de sa théorie de la génération : toute venue à l'être d'une substance mobile se faisant à partir de la matière fournie par une autre substance préexistante (la matière première n'ayant pas d'existence séparée), le cycle des générations n'a pas pu commencer. Mais au livre I de la *Physique*, il réfute un *paralogisme* de Mélissus qui « croit comprendre que si tout ce qui est engendré a un commencement, alors ce qui n'est pas engendré n'en a pas » (186 a 10-14). Si donc la matière que suppose toute génération à l'intérieur du monde ne saurait commencer d'être par génération, rien n'empêche qu'elle ne commence autrement, sous l'effet d'une autre causalité.

cette dernière question, on peut se demander comment la définition du temps comme forme de la conscience humaine est compatible avec l'affirmation, admise par Kant, qu'il a existé quelque chose avant l'homme, et quelque chose qui est déjà un devenir de la nature.

Sans doute faut-il ici revenir aux intentions de Kant si l'on veut donner à la critique du criticisme une « utilité » plus « positive » que celle d'une simple « police » de la raison<sup>41</sup>. Lorsqu'il en vient à traiter « de l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même », Kant caractérise celui-ci comme l'opposition de deux formes du dogmatisme : à l'une, qu'il nomme, en un sens restreint du terme<sup>42</sup>, « *dogmatisme* de la raison pure », il rapporte les *thèses* de ses antinomies, à l'autre, qu'il qualifie d'« *empirisme* pur », il rapporte les *antithèses*. Aux premières, il attribue « un intérêt pratique certain »<sup>43</sup> : en ce qui concerne le temps, la preuve du commencement du monde attesterait qu'il est créé. À l'empirisme il ne trouve « aucun intérêt pratique » – il y voit même plutôt une menace contre « les idées *morales* » et « la religion » –, mais en revanche un grand « intérêt spéculatif », pour autant que cet empirisme récuse toute limitation de la recherche scientifique expérimentale<sup>44</sup>.

En renvoyant dos à dos les deux dogmatismes, le criticisme pouvait présenter *l'idéalisme transcendantal* comme le moyen de sauver l'*usage pratique* de la raison pure, tout en consacrant philosophiquement le déterminisme *a priori* de la science théorique : « si l'on n'admet pas cette idéalité du temps et de l'espace, il ne reste plus que le *spinozisme* »<sup>45</sup>, c'est-à-dire pour Kant une doctrine qui annule la liberté humaine sous couvert de la redéfinir. Faire du temps et de l'espace des formes subjectives, c'était n'accorder aux

---

<sup>41</sup> On sait que telle était la fonction que Kant attribuait à sa *Critique* : « Une critique qui limite [l'usage spéculatif de la raison] est il est vrai tout à fait négative, mais, en tant qu'elle supprime aussi par là un obstacle qui limite son second usage ou menace même de l'anéantir, elle est en fait d'une utilité positive et très importante, dès lors qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité, en quoi elle n'a besoin en vérité d'aucun secours de la raison spéculative mais doit néanmoins être assurée contre son opposition, afin de ne pas tomber en contradiction avec elle-même. Dénier l'utilité positive de ce service de la critique reviendrait à dire que la police ne présente pas d'utilité positive parce que sa fonction principale est seulement de mettre un terme à la violence que les citoyens peuvent craindre les uns des autres, pour que chacun puisse conduire ses affaires dans la tranquillité et la sécurité » (*Critique de la Raison pure*, B, Préface, éd. Meiner p. 25).

<sup>42</sup> *Op. cit.* p. 473.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Op. cit.* p. 474-475.

<sup>45</sup> *Id. Critique de la Raison pratique*, Première partie, Livre I, ch. 3, *Examen critique de l'Analytique*, éd. Meiner p. 118.

référentiels de la physique qu'une signification phénoménale<sup>46</sup>, et interdire par là même de s'en autoriser pour affirmer un nécessitarisme métaphysique.

Ce sauvetage de la liberté ne s'imposait toutefois que dans la mesure où Kant avait admis que la science ne pouvait être *a priori* que déterministe, et avait par conséquent renoncé à faire la critique de cette supposition. Dès lors, en revanche, que la science a cessé d'être déterministe au sens où Kant l'entendait<sup>47</sup>, le réalisme du temps et de l'espace ne devrait plus apparaître comme une menace pour la liberté, ni le phénoménisme transcendantal comme le seul moyen de lui conserver une place. Et s'il n'apparaît nécessaire, ni d'un point de vue théorique, ni d'un point de vue pratique, de poser que nous ne connaissons que ce qui apparaît, et non pas ce qui est, alors on ne voit pas ce qui rendrait impossible une connaissance métaphysique en général, et de la liberté humaine en particulier.

Michel NODÉ-LANGLOIS

---

<sup>46</sup> La *Critique de la Raison pure* passe en général pour être, conformément aux intentions de Kant, la première épistémologie philosophique d'une physique enfin entrée « dans la voie sûre d'une science » parce que devenue *expérimentale*. La mécanique newtonienne et sa théorie de la gravitation, citées à trois reprises dans l'oeuvre, en font assurément partie, comme développement remarquable de la révolution copernicienne en cosmologie (voir par exemple *Préface B*, 4ème remarque, éd. Meiner p. 23). Pourtant, comme on l'a dit (voir note 18), Kant récusait une thèse essentielle de la théorie newtonienne : l'existence absolue du temps et de l'espace. Cette récusation était déjà opérée dans la *Dissertation* de 1770 : « Ceux qui affirment la réalité objective du temps, ou bien le conçoivent comme un flux continu d'existence, mais sans aucune chose existante (*tamquam fluxum aliquem in existendo continuum, absque tamen ulla re existente*), conception absurde que soutiennent surtout les philosophes anglais, ou bien comme un réel abstrait de la succession des états internes, ainsi que l'affirment Leibniz et ses disciples » (*Section III*, § 14, 5). Cette dernière position - la célèbre définition leibnizienne du temps comme « ordre des successifs » - est également récusée par Kant. Mais on voit que nonobstant le mot *abstrait* qui renvoie au n°2 du § 14 de la *Dissertation*, repris dans les arguments 1 et 4 du § 4 de la *Critique*, Kant a opposé au réalisme newtonien une conception du temps très proche de celle de Leibniz, pour qui le temps est intérieur à la conscience de la monade. On peut même se demander en quoi la démarche de l'*Esthétique transcendantale* - la considération *séparée* de la forme de l'intuition sensible - diffère de l'*abstraction* qu'il refuse aux leibniziens, et en quoi sa notion de *forme* diffère de leur notion d'*ordre*.

<sup>47</sup> Voir sur ce point l'article de François Lurçat cité à la note 39, et : Michel Gourinat, *De la Philosophie*, ch. 10.