

Le temps des philosophes

(5^e séance, 7 novembre 2018)

Tableau récapitulatif des conceptions du temps jusqu'au XVIII^e siècle :

Le temps est :

— une conséquence de certains mouvements :

= les rapports mathématiques entre les rotations des astres (Platon)

— une conséquence du mouvement en général :

= l'étendue de la succession d'états non coexistants (Aristote, Descartes, Leibniz)

- pas de temps (ni d'espace) sans les corps changeants
- pas un seul temps universel, mais l'unité du temps est seulement conceptuelle
- les parties et les mesures du temps sont seulement dans notre esprit

— une condition du mouvement :

= copie mobile de l'éternité non durative (Plotin)

= durée de l'existence de Dieu = temps absolu mathématique (Newton)

Quelques acquis complémentaires :

• Certains philosophes distinguent le temps et la durée : si n'existe aucun changement, mais qu'une chose persiste dans une existence indifférenciée, on dira que son existence constitue une durée mais pas du temps ; on réserve donc le temps à une durée déterminée par des points de repère, par de l'avant et de l'après (Descartes, Leibniz). D'autres philosophes ne font pas cette distinction parce qu'ils pensent que le changement et le temps ne peuvent pas surgir à partir de l'immobilité et donc qu'ils doivent exister toujours (Aristote, une partie des néoplatoniciens, en général les philosophies non créationnistes).

• La science physique n'a pas besoin que le temps existe indépendamment des corps comme une sorte de réceptacle où se déploie leur existence, même si elle s'est habituée à le faire sous l'influence de Newton. Il lui suffit, pour mesurer et calculer les temps de divers changements, de déterminer des unités de mesure les plus exactes possible, à partir de mouvements les plus invariables possible. La physique contemporaine, en renonçant au temps unique et absolu, renoue sans le savoir avec certaines conceptions philosophiques de temps multiples relatifs à des unités de référence établies par nous.

Chapitre V : Les formes pures de l'idéalisme allemand (Kant, Hegel)

Emmanuel Kant (1724-1804) fait partie des philosophes pour qui le temps et l'espace ne dépendent pas des corps mais sont au contraire des conditions, respectivement, de l'étendue des corps et de la succession de leurs états. Son originalité est qu'il ne les considère pas comme existant en soi indépendamment des corps, comme Newton, mais comme des formes de notre esprit, par lesquelles nous constituons les phénomènes sensibles.

Pour bien comprendre cette conception, il faut rappeler la théorie de la connaissance exposée par Kant dans la *Critique de la raison pure* (1781), plus particulièrement dans la partie appelée « Esthétique transcendantale ». « Esthétique » signifie l'étude de la sensation (*aisthêsis*) ; « transcendantale » signifie qu'on étudie les conditions de possibilité de la sensation, ces conditions devant être *a priori*, c'est-à-dire avant toute expérience sensible.

Toute connaissance repose d'abord sur l'intuition (*Anschauung*) : ce terme désigne chez Kant la représentation immédiate, la saisie directe d'une chose singulière (contrairement au concept, qui est la notion générale formée médiatement, par l'intermédiaire des représentations singulières qu'elle unifie). L'intuition humaine est toujours sensible, mais Kant envisage une intuition intellectuelle pour un autre être (implicitement, Dieu). L'intuition sensible a pour objets les phénomènes, c'est-à-dire les choses telles qu'elles nous apparaissent. Il nous est impossible de connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais nous pouvons seulement poser l'existence des choses en soi. Tout phénomène est composé d'une matière et d'une forme : la matière consiste en les contenus sensibles qui nous sont donnés, et la forme est ce qui coordonne le divers sensible « selon certains rapports » qui ne nous sont pas donnés par la sensation. L'espace et le temps sont les deux formes nécessaires à toute intuition sensible, car il nous est impossible de saisir des contenus sensibles qui ne soient pas ordonnés dans l'espace et dans le temps. Ces formes sont elles-mêmes sensibles par une intuition sensible qui est dite pure ou *a priori* par opposition à celle qui est empirique. Cela signifie que, sans être en rapport avec aucun objet sensible, on peut se représenter le temps et l'espace seuls, non pas comme une notion générale mais comme on se représente un objet sensible.

A côté de ces formes pures (= *a priori*) de la sensibilité, il y a aussi des formes pures de l'entendement, c'est-à-dire des concepts appliqués à toute expérience d'un phénomène, des concepts nécessaires pour penser tout objet en général. Kant les appelle les catégories de l'entendement. Il y en a douze, réunies en quatre groupes : les catégories de la quantité (unité, pluralité, totalité), celles de la qualité (réalité, négation, limitation), celles de la relation (inhérence ou subsistance, causalité ou dépendance, communauté) et celles de la modalité (possibilité ou impossibilité, existence ou non-existence, nécessité ou contingence). Que ces concepts soient *a priori* signifie qu'il est impossible de les constituer à partir de l'expérience.

Opposition à l'empirisme et au scepticisme

Kant s'oppose ici explicitement à l'empirisme de Locke, pour lequel (comme pour Aristote) tous les concepts sont issus, avec plus ou moins de médiations, de l'expérience sensible. L'objection de Kant est que l'induction, c'est-à-dire la constitution du général à partir du particulier, ne peut prétendre à une connaissance universelle et nécessaire : on sait seulement que, dans tous les cas qu'on a observés, une même chose s'est produite, mais pas qu'elle doive nécessairement toujours se produire. Cependant, les empiristes ne comptaient pas seulement sur l'expérience : c'est la compréhension intellectuelle ou conceptuelle d'une chose qui permet selon eux de lui attribuer des propriétés nécessaires (par ex., quand on a compris ce qu'est l'éclipse, on peut dire qu'un certain alignement de la terre, de la lune et du soleil produira nécessairement toujours une éclipse). Et même si nous considérons avec Kant que cette connaissance est seulement phénoménale (puisque nous ne savons pas ce que les astres sont en eux-mêmes), il n'empêche qu'on a atteint de cette façon une « loi » des phénomènes. En réalité, la vraie raison de l'opposition de Kant est que, pour lui, le donné sensible n'est qu'une multiplicité désordonnée, et c'est pourquoi on ne pourrait rien en apprendre si on ne lui imposait pas nos mises en forme. Nous recevons de l'extérieur seulement la *matière* d'une connaissance, non la connaissance elle-même. C'est pourquoi il considère que les lois se trouvent en effet dans les phénomènes, et sont par là objectives, mais par le fait que toute mise en forme, toute relation, toute régularité dans les phénomènes est due à nos formes *a priori*, celles de la sensibilité et celles de

l'entendement, et non à ce qui nous vient de l'extérieur par la sensibilité¹. Cette thèse est évidemment très discutable car qu'est-ce qui nous empêche de considérer que les choses sensibles nous apparaissent avec des régularités qu'elles possèdent réellement ? Kant reconnaît être influencé par le scepticisme de Hume, mais en fait il va beaucoup plus loin puisque, au lieu de *suspendre toute affirmation* sur ce qui nous vient de l'extérieur, il *affirme* qu'il ne nous en vient que du désordonné. Or, cela n'est pas imposé par la distinction entre phénomène et chose en soi.

L'évidence de la représentation de l'espace

Les catégories doivent être démontrées par une déduction transcendantale, par laquelle on légitime qu'elles existent bien comme des formes pures, parce que sinon, comme on n'en a aucune intuition, on pourrait soupçonner qu'elles ne sont « que des chimères ». En revanche, les formes pures de la sensibilité n'ont pas besoin d'une déduction transcendantale parce qu'on en a une intuition sous la forme d'une représentation (*Vorstellung*) immédiate². En effet, selon lui, si on enlève de la représentation d'un corps tout ce qui est pensé par l'entendement (par exemple : substance, force, divisibilité) et tout ce qui vient de la sensation (comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc.), il reste l'étendue et la figure, qui doivent donc appartenir à l'intuition pure, c'est-à-dire *a priori*, indépendante de toute sensation³.

Cette description renverse la conception, courante depuis Descartes et Locke, que l'étendue et la figure constituent des propriétés objectives par excellence en tant que qualités *premières* des corps, c'est-à-dire des qualités inséparables de tout corps, qu'un corps conserve quelles que soient ses transformations, et qui ne dépendent pas de la constitution de nos organes sensoriels (contrairement à la couleur, la chaleur, etc.). Cette distinction n'est plus tenable dès le moment où l'on pense que *tout* ce qui se manifeste à nous dépend de notre constitution. Pour cette même raison, Kant n'adopte pas non plus la conception de Newton selon qui la priorité de l'étendue par rapport aux corps phénoménaux est due au fait qu'elle existe *par elle-même* ; en effet, pour Kant, comme tout le reste elle existe *en nous*⁴.

Mais pourquoi l'étendue et la figure ne pourraient-elles être des données empiriques ? La raison est précisément que l'espace ne peut être une donnée empirique, et c'est ce qu'entreprend de démontrer Kant par une série d'arguments.

Le concept d'espace est d'abord exposé « métaphysiquement », c'est-à-dire « comme donné *a priori* », par opposition à l'exposition « transcendantale » qui le considère en tant que condition de possibilité d'autres connaissances⁵. Voici les arguments de l'exposition métaphysique, auxquels j'ajoute immédiatement certaines objections :

- 1) L'espace ne peut être un concept général issu d'expériences externes car il est nécessaire pour pouvoir situer les objets à l'extérieur de moi et à l'extérieur les uns des autres. [Pourquoi les notions d'intérieur et d'extérieur ne pourraient-elles être construites progressivement à partir

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 1986 (11^e éd.), « De la déduction des concepts purs de l'entendement », § 14, p. 106, et § 26-27, p. 141-145.

² *Id.*, § 13, p. 100-101.

³ *Id.*, Esthétique transcendantale, § 1, p. 54.

⁴ Dans ses « Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale » (§ 8), Kant objecte à la conception newtonienne que, si l'espace avec ses propriétés géométriques existe absolument, comment justifier que nous ayons accès à ces vérités ?

⁵ Cette distinction est ajoutée par Kant dans la 2^e édition de son ouvrage, en 1787 (la 1^{ère} date de 1781), qui remanie profondément cette partie suite à ce que Kant estime être des mécompréhensions.

de l'expérience ? Voir cette démonstration par exemple dans le *Traité des sensations* de Condillac.]

- 2) Il est possible de se représenter un espace sans objets mais il n'est pas possible de se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, donc sa représentation *a priori* doit exister comme fondement de toutes les intuitions extérieures. [N'envisage pas, et donc ne réfute pas, que l'espace soit l'étendue des corps et que la représentation d'un espace vide soit une abstraction *a posteriori*.]
- 3) (supprimé dans la 2^e édition) Sans cette représentation *a priori*, les premiers principes mathématiques n'auraient pas de nécessité générale mais seraient seulement des constats provisoires ; par exemple le principe qu'entre deux points ne peut passer qu'une seule ligne droite et celui qu'il n'existe que trois dimensions de l'espace. [Rien n'empêche que les nécessités mathématiques viennent de leur statut abstrait des corps et épuré.]
- 4) L'espace n'est pas un concept général car il n'est pas la réunion de plusieurs espaces particuliers, mais les espaces particuliers sont plutôt des parties d'un seul espace. Il doit donc nous être donné par intuition. [Il reste possible que les parties de l'espace soient sensibles empiriquement et leur totalité potentiellement infinie représentée par l'imagination]. De même, les principes géométriques nous viennent d'une intuition et ne sont pas dérivés de concepts ; par exemple, le principe que la somme de deux côtés d'un triangle est plus grande que le troisième ne peut être déduit des concepts de ligne et de triangle. [Par définition, les principes ou axiomes ne sont pas déductibles ; mais il n'est pas démontré qu'ils ne pourraient être établis à partir de l'intuition empirique.]
- 5) Nous nous représentons l'espace comme une grandeur infinie donnée, qui contient toutes les grandeurs partielles, et non comme un concept qui contient tous les espaces comme des cas particuliers. [Même réponse qu'au point 4.]

L'exposition transcendantale ajoute ce que l'espace doit être pour qu'une géométrie synthétique *a priori* soit possible. « Synthétique » signifie : qui ajoute des connaissances qui ne sont pas contenues dans le concept d'un objet et ne peuvent en être tirées par une simple analyse de ce concept ; « *a priori* » signifie : sans avoir recours à l'expérience sensible. Puisqu'on ne peut tirer de connaissances synthétiques d'un concept, l'espace ne doit pas être un concept, donc il doit être une intuition, et il doit être *a priori* pour que les propositions de la géométrie soient apodictiques, c'est-à-dire nécessaires.

L'argument de la connaissance synthétique *a priori* est fondamental pour Kant, qui présente le but même de toute sa philosophie transcendantale comme la démonstration que les jugements synthétiques *a priori* sont possibles. Dans l'introduction de la *Critique de la raison pure* (2^e éd.), il affirme que toutes les propositions mathématiques sont synthétiques (car aucun concept mathématique ne contient ses propriétés) ainsi que certaines propositions physiques, par exemple : « tout changement doit avoir une cause », « dans tous les changements du monde corporel la quantité de matière reste la même », « dans toute communication du mouvement l'action et la réaction doivent être toujours égales l'une à l'autre ». Il annonce ensuite que, puisque leur existence est établie par évidence, la suite de l'ouvrage aura pour tâche de montrer à quelles conditions ce fait existe. Mais nous pouvons à nouveau douter que les propositions mentionnées soient *a priori* et non issues de l'expérience. Et nous pouvons bien sûr nous demander, avec Nietzsche, *pourquoi* un philosophe a absolument besoin d'affirmer l'existence de jugements synthétiques *a priori*.

Quoi qu'il en soit, de toute cette argumentation, Kant conclut que l'espace, puisqu'il précède les objets, doit être une propriété formelle du sujet par laquelle celui-ci peut recevoir une représentation immédiate des objets ; il est donc la *forme du sens externe* et ainsi contient tous les phénomènes.

L'évidence de la représentation du temps

La deuxième section de l'Esthétique transcendantale applique le même genre d'affirmations au temps (§ 4 : Exposition métaphysique) :

« 1) Le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une expérience quelconque. En effet, la simultanéité ou succession ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait *a priori* de fondement. Ce n'est que sous cette supposition que l'on peut se représenter qu'une chose existe en même temps qu'une autre (simultanément) ou dans des temps différents (successivement). [ceci suppose que les données sensibles qui nous arrivent de l'extérieur ne sont ni simultanées ni successives par elles-mêmes.]

2) Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne saurait exclure le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général, quoiqu'on puisse fort bien enlever les phénomènes du temps. Le temps est donc donné *a priori*. En lui seul est possible toute réalité des phénomènes. Ceux-ci peuvent bien disparaître tous ensemble, mais le temps lui-même (comme condition générale de leur possibilité) ne peut être supprimé. [L'analogie avec l'espace semble bien caduque car, si l'on peut se représenter un espace sans corps, il est en revanche impossible de se représenter le temps sans des choses qui durent ou changent, si ce n'est en le figurant par autre chose que lui, notamment en le spatialisant sous la forme d'une ligne.]

3) Sur cette nécessité *a priori* se fonde aussi la possibilité de principes apodictiques [c'est-à-dire nécessaires et universels] concernant les rapports du temps ou d'axiomes du temps en général. Le temps n'a qu'une dimension : des temps différents ne sont pas simultanés mais successifs (de même des espaces différents ne sont pas successifs mais simultanés). Ces principes ne peuvent pas être tirés de l'expérience, car cette expérience ne saurait donner ni une rigoureuse universalité, ni une certitude apodictique. Nous ne pouvons que dire : voilà ce qu'apprend la perception commune, mais non voilà comment cela doit se passer. Ces principes ont donc la valeur de règles qui rendent, en général, possibles les expériences ; ils nous instruisent avant l'expérience, mais non par elle. [Toujours la même question de savoir si l'on peut atteindre l'universel empiriquement.]

4) Le temps n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept général, mais une forme pure de l'intuition sensible. Des temps différents ne sont que des parties du même temps. Mais la représentation qui ne peut être donnée que par un seul objet est une intuition. Aussi cette proposition : que des temps différents ne peuvent être simultanés, ne saurait-elle dériver d'un concept général. Cette proposition est synthétique et elle ne peut être tirée uniquement de concepts. Elle est donc immédiatement contenue dans l'intuition et dans la représentation du temps. [Plus encore qu'à propos de l'espace, il est beaucoup plus évident que seules les parties du temps nous sont données et que sa totalité est une généralisation par l'imagination ou le concept.]

5) L'infinité du temps ne signifie rien de plus sinon que toute grandeur déterminée du temps n'est possible que par des limitations d'un temps unique qui lui sert de fondement. Aussi faut-il que la représentation originariaire de temps soit donnée comme illimitée. Mais quand les parties mêmes et toute grandeur d'un objet ne peuvent être représentées d'une façon déterminée que

par une limitation, alors la représentation tout entière ne peut pas être donnée par des concepts (car ceux-ci ne contiennent que des représentations partielles), et il faut qu'il y ait une intuition immédiate qui leur serve de fondement⁶. » [Même remarque qu'au point 4.]

Après cette exposition métaphysique, l'exposition transcendantale du temps (§ 5) consiste seulement à affirmer que le concept du changement n'est possible que par la représentation du temps, qui permet de concilier des prédicats contradictoires en les rangeant successivement. Même quand il envisage la thèse opposée (§ 7), la manière dont il la formule : « des changements ne sont possibles que dans le temps » suppose que le temps est une condition préalable, une sorte de milieu pour les changements, et non une propriété accompagnant les changements. En revanche, les portions de temps sont déterminées à partir des changements, aussi bien pour les objets du sens externe que pour ceux du sens interne, c'est-à-dire nos propres états que nous saisissons comme des phénomènes⁷.

À ce propos, Kant précise que

« 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. En effet, le temps ne peut pas être une détermination des phénomènes extérieurs, il n'appartient ni à une figure, ni à une position, etc. ; au contraire, il détermine le rapport des représentations dans notre état interne. (...) Le temps est une condition *a priori* de tous les phénomènes en général, la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), et, par là même, la condition médiate des phénomènes extérieurs. » (*Id.*, § 6).

Nous observons à nouveau que, du fait que nous avons besoin du temps pour nous représenter les phénomènes, Kant déduit que le temps n'existe pas en lui-même ni comme une propriété des choses en soi. On pourrait cependant lui objecter qu'en vertu de sa propre théorie il ne peut pas savoir si le temps et l'étendue existent ou non dans les choses en soi en plus de nous apparaître dans les phénomènes.

On pourrait en outre se demander s'il n'est pas plus absurde de supposer que, dans les choses en soi, tous les états coexistent, ou encore il n'y a aucun changement. Est-ce que ce n'est pas une hypothèse beaucoup plus lourde et invraisemblable de supposer que nous transformons une immobilité totale en mouvement ou une coexistence en succession ? Il ne fait pas de doute qu'une telle supposition est facilitée chez Kant par une certaine théologie, qui attribue à Dieu une intuition immédiate et instantanée de la totalité de ce qui existe, un certain idéal d'éternité par rapport auquel le temps ne peut être qu'une réalité dégradée, correspondant à notre être fini, selon la même hiérarchie que nous avons trouvée dans le néoplatonisme.

En fait, toute la théorie kantienne repose sur deux affirmations de principe : 1) que rien de ce qui se donne dans le phénomène ne vient de la chose en soi, donc rien de ce que nous trouvons dans le phénomène ne pourrait être *aussi* en soi, et 2) que rien de ce qui est donné par la sensation n'est

⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 1986 (11^e éd.), traduction Tremesaygues-Pacaud légèrement modifiée, p. 61-62.

⁷ § 24. Nous ne pouvons avoir d'autre connaissance de nous-même qu'une connaissance phénoménale, en nous prenant pour objet par dédoublement réflexif. En effet, la conscience de soi non réflexive, le « je pense » qui réalise « l'unité synthétique originaire de l'aperception » dit seulement *que* je suis, non *ce* que je suis (§ 25). Cette conscience de l'identité de nous-même est une conscience transcendantale originaire, antérieure à toute conscience empirique, mais elle n'est pas une connaissance. On peut cependant se demander pourquoi nous devrions être une autre chose *en soi* à côté de l'ensemble de nos vécus de conscience.

ordonné et régulier par soi, de sorte que toute relation nécessaire doit être ajoutée à la sensation de manière non empirique.

La fois prochaine nous verrons comment Hegel reprend la notion de forme pure de la sensibilité mais sans la placer dans le cadre général de l'inaccessibilité de la chose en soi et donc de la subjectivité des formes pures.