

Kant et le temps

1) Critique de la raison théorique

En dépit de ses modalités successives diverses, la métaphysique a conservé l'ambition commune de se constituer comme savoir absolu, que cet absolu loge dans un ciel transcendant ou qu'il soit identifié à la nature. La métaphysique s'est voulue la science de l'absolu. Seulement connaître, c'est connaître quelque chose, toute connaissance requiert en effet un contenu. Or, de quelles données disposons-nous ? Tout ce qui nous est donné par nos sens, ne nous est-il pas donné dans l'espace et dans le temps ? Que serait un donné qui n'occuperait aucun lieu et ne se rencontrerait à aucun moment ? Tout donné est donc nécessairement temporel et par conséquent « toutes nos connaissances sont, en définitive, soumises à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps. » (1781, p. 111).

Comme le montre Kant au § 6 de l'Esthétique transcendantale, ce qui nous est donné dans l'espace nous est en même temps donné dans le temps : un point dure, une ligne se trace par l'addition successive de points et deux points ne peuvent être à côtés dans l'espace sans y être en même temps.

Le temps en effet ne se limite pas à la relation de l'antérieur au postérieur. Le temps ce n'est pas seulement ce qui change, c'est aussi ce qui dure et ce qui arrive en même temps : « les trois modes du temps sont : la *permanence*, la *succession*, la *simultanéité* » (*Critique de la raison pure*, PUF, p. 174).

Mais l'espace et le temps, qui constituent les coordonnées nécessaires de tout donné, sont-ils eux-mêmes des absolus ? Chaque ici n'est-il pas par définition relatif à un sujet ? De même, chaque maintenant n'est-il pas relatif à un sujet pour lequel il est ce maintenant-là ? Ainsi le temps et l'espace sont-ils inhérents à « la constitution subjective de notre esprit », comme l'établit Kant dans l'Esthétique transcendantale (PUF, p. 55). C'est ce qui fait l'idéalité de l'espace et du temps, comme dit Kant, lesquels n'ont pas de réalité en soi mais sont seulement par nous et pour nous. Ce sont les formes *a priori* de notre sensibilité par lesquelles tout donné nous est donné. Le savoir ne saurait donc prétendre à l'absolu, s'il faut entendre par là la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi. L'espace et le temps sont les conditions subjectives de toute connaissance qui la restreignent aux choses telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire aux phénomènes. Les conditions transcendantales de la connaissance la privent a priori de la chose transcendante. La métaphysique a cru connaître les choses en soi lorsqu'elles ne faisaient que temporaliser et spatialiser des idées par nature inconnaissables.

Comment les idées métaphysiques pourraient-elles constituer des objets absolus de connaissance, si tout objet de connaissance doit être donné dans l'espace et dans le temps, et si l'espace et le temps sont des formes subjectives ? De là les trois illusions relatives à l'idée d'âme, à l'idée de monde et à l'idée de Dieu, qui ont égaré la métaphysique : les paralogismes, les antinomies et l'idéal de la raison pure. Le principe commun à ces illusions consiste à affecter de déterminations spatio-temporelles des idées métaphysiques, qui sont par nature étrangères à l'espace et au temps. C'est faute de réfléchir sur elle-même que la raison produit ces usages amphibologiques de ses propres idées. D'où la nécessité d'une critique de la raison pure par elle-même.

L'idéal de la raison : l'idée de Dieu

Prétendre avoir une connaissance de Dieu, c'est le situer dans l'espace et le dater dans le temps, et du même coup le dénaturer. Comment l'être éternel pourrait-il recevoir une détermination temporelle sans perdre par là même son essence ? Il ne suffit pas de dire que Dieu existe tout le temps car c'est encore le définir par le temps. L'éternité de l'intemporel qui n'a pas de durée n'est pas la sempiternité de l'interminable qui dure toujours. La permanence n'est pas l'éternité mais la durée.

La métaphysique a cru pouvoir sortir du temps en sautant de la régression causale à Dieu comme origine radicale, qui a un après mais pas d'avant. Mais l'idée que notre raison se fait de Dieu ne peut s'empêcher de se représenter l'Être premier lui-même regardant en arrière dans le temps et se posant la question de son propre avant : « mais d'où suis-je donc ? » (p. 437) ? Ce « d'où ? » a le sens temporel d'un « depuis quand ? » désignant le temps d'avant Dieu qui dissout l'éternité de l'Être visé dans le temps. L'idéal de la raison analyse cette illusion d'« une raison assez souvent trompée par la sensibilité » qui rêve de connaître « l'éternité sans condition de temps » (p. 452).

Le principe selon lequel « tout ce qui arrive a une cause, ce n'est pas du tout un principe connu et prescrit par la raison » (p. 259) puisqu'il dépend de la relation temporelle de succession. En croyant pouvoir remonter de l'ordre physique des causes au principe métaphysique de raison suffisante, Leibniz n'a pas réalisé qu'il restait dans le temps : la raison dernière d'une chose étant ce qui précède sa cause : « le principe de raison suffisante manifestement est synthétique » (*Prolégomènes*, Vrin, p. 33), puisqu'il situe Dieu dans le temps comme l'origine qui vient avant les causes, et opère donc la synthèse amphibologique d'une idée de la raison et d'une forme de la sensibilité, à savoir le temps. Comment ne pas entendre la « racine dernière » (*ultima radix*) que Leibniz identifie à la raison suffisante, au sens de ce qui vient en premier dans le temps ? *Ultimum* a en latin le sens de ce qui est le plus éloigné, dans l'espace ou dans le temps.

De même, se représenter Dieu comme l'être qui se trouve partout, c'est-à-dire qui occupe la totalité de l'espace et n'est absent nulle part, c'est encore se le représenter dans l'espace et le rendre relatif à nous. L'ubiquité de Dieu qui suppose « la présence de Dieu dans l'espace renferme une contradiction » (*La religion*, Vrin, p. 163, note).

Kant met au jour les déterminations spatio-temporelles qui conditionnent subrepticement les représentations métaphysiques. Dans *Le conflit des Facultés* (1^{ère} section, conclusion, note), il analyse l'épisode biblique du sacrifice du fils d'Abraham ordonné par une voix « descendant du ciel (visible). » L'illusion ici est triple : on attribue à l'idée métaphysique de Dieu une voix perceptible par nos sens et un lieu visible, ce qui revient à en faire un objet audio-visuel, c'est-à-dire sensible, ce qui est contradictoire avec sa nature métaphysique ; on localise cette idée dans le ciel, ce qui implique de la spatialiser ; enfin on la temporalise en se la figurant en train de descendre du là-haut céleste vers l'ici-bas terrestre où se trouve Abraham. Or, dit Kant, « il est absolument impossible qu'au moyen des sens, l'homme puisse saisir l'Être infini. » C'est pourquoi il n'hésite pas à parler de « cette prétendue voix divine. »

Ces illusions s'expliquent par « l'influence inaperçue de la sensibilité » (p. 252) sur la raison. D'où la nécessité d'une critique de la raison pure qui la force à prendre conscience du rôle incontournable de l'espace et du temps dans toute connaissance, et à reconnaître l'impossibilité de la métaphysique comme savoir absolu. Les idées métaphysiques de la raison ne peuvent pas recevoir de contenu. Faute de le savoir, la métaphysique délire.

Les paralogismes : l'idée d'âme

Le paralogisme de la substantialité de l'âme produit la représentation contradictoire de « la permanence de notre âme après la mort » (Préface 2, p. 25). La métaphysique a cru saisir dans l'âme l'être métaphysique de l'homme alors qu'elle ne faisait que se le représenter sous le mode temporel de la permanence, c'est-à-dire de la durée. Voilà en quoi consiste la prétendue immortalité de l'âme : « comme être pensant, je *dure*, par moi-même, sans naître ni mourir » (1781, p. 283). L'immortalité de l'âme de Socrate comme la substance pensante cartésienne forge l'illusion de « l'absolue permanence de l'âme au-delà de la vie (p. 297) qui prête à l'idée métaphysique d'âme la détermination temporelle de la permanence qui la contredit. D'où le diagnostic de Kant dans les *Prolégomènes* (§ 48, note) : « les métaphysiciens ont glissé avec tant d'insouciance sur le principe de la permanence. » Le concept de substance ne peut produire de connaissance sans recevoir le sens temporel de la permanence : « le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps » (p. 154). Prétendre connaître la substance pensante c'est la confondre avec la substance étendue qui ne désigne aucunement l'essence du sujet pensant ni celle des choses mais seulement la continuité d'un phénomène dans le temps par opposition à ce qui change. La substance comme objet de connaissance ne peut avoir d'autre contenu que celui de « substrat qui *demeure* donc pendant que tout le reste change » (p. 154). Demeurer, ce n'est pas être mais durer. La différence entre la substance et l'accident n'est pas celle entre l'être et le temps, entre l'essence et l'accident, mais entre deux modes du temps : la permanence et la succession. Descartes le dit lui-même dans une sorte de lapsus lorsque, dans la 2^e *Méditation métaphysique*, il reconduit le morceau de cire, de ses accidents sensibles à sa substance : la même cire, dit Descartes, « demeure » (*remanet*).

Dans *La fin de toutes choses*, Kant cite *L'Apocalypse*, (XIX, 1-6 ; XX, 15) pour montrer que la religion produit déjà cette illusion d'une idée métaphysique temporalisée : l'Ancien Testament représente en effet les âmes au paradis ou en enfer, « entonnant en permanence le même chant, le même alléluia, ou bien les mêmes gémissements de douleur ce par quoi l'on montre l'absence totale de changement dans leur état ». Qu'elles chantent au paradis ou qu'elles geignent en enfer, on se figure l'état métaphysique des âmes comme durable, c'est-à-dire dans le temps.

A cette détermination temporelle de la permanence de l'âme, s'ajoute la détermination spatiale du séjour métaphysique des âmes : « l'on se représente les habitants de l'autre monde, différemment selon leurs lieux de résidence (le ciel ou l'enfer) » (*La fin de toutes choses*). Cette différenciation topologique appliquée à l'idée d'âme est incompatible avec sa nature métaphysique et produit l'illusion d'un savoir absolu lorsque la représentation de l'âme reste relative à notre sensibilité.

Les antinomies de la raison pure : l'idée de Monde

L'idée de monde désignant la totalité de ce qui existe, elle ne peut jamais être donnée. Ce qui nous est donné, c'est toujours telle partie du monde à tel moment du temps mais non le monde comme totalité. Dès lors l'idée de monde ne peut constituer un objet de connaissance. Faut de s'en aviser la métaphysique a soutenu des thèses sur le monde qui l'inscrivent dans le temps et détruisent son statut d'idée métaphysique : que l'on affirme que « le monde a un commencement dans le temps », ou, avec Leibniz qu'il est « infini dans le temps » (p. 338), dans

les deux cas on installe une idée de la raison dans le temps, où elle perd son sens de Tout absolu.

Pour expliquer l'individualité de chaque « chose », il ne faut pas recourir au principe leibnizien des indiscernables qui veut que rien ne soit sans raison et que si deux choses identiques existaient l'une d'elle serait sans raison, toute redite dans l'œuvre de Dieu étant contradictoire avec son omniscience. Il suffit de s'aviser que deux choses ne peuvent se trouver à côté en même temps sans être par là même différentes. Kant substitue au principe métaphysique des indiscernables le « principe de la communauté » (p. 195) qui montre que la coexistence de deux substances dans l'espace suppose leur simultanéité dans le temps : « Il suffit de les intuitionner en même temps dans des lieux différents pour les regarder comme numériquement distinctes » (p. 234). L'harmonie préétablie de Leibniz n'est qu'une « conséquence du principe tacitement admis du commerce de toutes les substances qui sont en même temps » (p. 200, note). Là encore le temps conditionne la métaphysique à son insu. On voit que Leibniz « prenait les phénomènes pour des choses en soi » (p. 234).

La preuve physico-cosmologique qui prétend remonter à Dieu en imputant une finalité aux phénomènes, fait un usage constitutif de la finalité qui ne peut avoir, dans l'ordre de la connaissance, qu'un sens analogique. Ce n'est pas parce que notre raison ne peut pas s'empêcher de « considérer tout arrangement dans le monde comme s'il résultait du dessein d'une raison suprême » (p. 476) que nous sommes autorisés à hypostasier ce « comme si » en un fait objectif. Les « lois téléologiques » relèvent d'une hypothèse dont la raison a besoin pour orienter sa connaissance de la nature mais « cette supposition ne saurait être constitutive » (477), c'est-à-dire fonder une connaissance objective. Lorsque je compare les objets que « produit » la nature « aux œuvres d'art » de l'homme, « je ne puis conclure à ces propriétés en cet être en suivant cette analogie » comme le souligne Kant dans la *Critique de la faculté de juger* (§90, note 1). Si la raison conçoit la nature comme si elle fonctionnait à la façon d'une machine, elle ne peut plus prendre ce « comme si » pour un état de choses.

Si Leibniz a pris le possible pour une chose en soi, c'est qu'il a conçu le principe de contradiction comme un principe métaphysique sans s'aviser qu'il engageait une relation de temps : « il est impossible que quelque chose soit et ne soit pas *en même temps* » (p. 159).

Si Spinoza a voulu fonder sa métaphysique sur le modèle de la géométrie, c'est parce qu'il a pris l'étendue pour un attribut de l'être en soi, sans voir qu'il s'agissait d'une forme de notre sensibilité sans portée ontologique. Loin d'offrir un terrain d'élection à la métaphysique, la géométrie est une science doublement phénoménale, toute relation spatiale supposant une détermination de temps comme l'a établi Kant au § 6 de l'Esthétique transcendantale : une ligne dure, tirer une droite suppose la succession, et deux points ne peuvent se trouver à côté dans l'espace sans y être en même temps. La géométrie n'est pas la connaissance métaphysique de la substance *sub specie aeternitatis* à travers son attribut « étendue », mais la science transcendantale de l'espace qui baigne elle-même dans le temps.

Le temps et l'espace sont restés l'inconscient de la métaphysique. La raison, faute de s'être critiquée, a cru connaître des êtres métaphysiques (l'âme, le monde, Dieu) alors qu'elle projetait sur eux de l'espace et du temps sans s'en apercevoir. Au terme de cette critique de la raison pure, « le titre pompeux d'une ontologie [...] doit faire place au titre modeste d'une simple analytique de l'entendement pur » (p. 222). En lieu et place d'un savoir absolu des choses en soi, la raison doit se contenter d'analyser les facultés du sujet dans leur rapport aux

objets qui sont ses propres constructions spatio-temporelles. Dans l'entreprise de connaissance, la raison est reléguée au rôle d'auxiliaire de la faculté inférieure, l'entendement, qui dépend lui-même de la sensibilité par laquelle tout donné est reçu, dans l'espace et le temps.

Il faut faire le deuil de la métaphysique comme connaissance des choses en soi.

2) Sens métaphysique de la raison pratique

Comment comprendre que nous ayons le sens de l'absolu, si nous sommes voués au relatif ? Pourquoi éprouvons-nous le besoin métaphysique d'absolu ? On dirait que la raison ne peut pas s'empêcher de lorgner vers l'intemporel alors même qu'elle est vouée au temporel. Pourquoi ne s'est-elle pas résignée, depuis le temps, à sa condition chronologique ?

Comment contester en effet l'éternité du besoin métaphysique d'éternité : « il y a toujours eu et il y aura toujours dans le monde une métaphysique » (pp. 24-25), comme si l'intemporel était la langue naturelle de la raison : « on reviendra toujours à la métaphysique comme à une amante avec laquelle on s'était brouillé » (p. 567). Kant souligne dans la 2^{nde} Préface que le propre de la raison est de « ne pouvoir jamais être satisfait par rien de temporel » (25). Comment comprendre que le temporel nous laisse insatisfaits si nous y sommes assignés et que l'accès à la métaphysique nous est fermé ?

Voilà le fait qu'il faut expliquer, celui du désir « indomptable » (538) d'éternité qui définit la raison : Rien n'étant plus naturel que ce « besoin de la raison » (260), il doit bien en effet avoir un sens, c'est-à-dire une fonction et plus encore une destination. L'insatisfaction du désir métaphysique de la raison la force à lui chercher une satisfaction ailleurs que sur le terrain du savoir. Quel est le sens du désir métaphysique d'éternité qui définit notre raison ?

C'est la lecture du *Ménon* qui indique à Kant, ou du moins lui confirme la direction naturelle des idées métaphysique : « Platon trouvait surtout ses idées dans tout ce qui est pratique » (263). Si l'on ne veut pas faire de la vertu « un fantôme équivoque, variable suivant les temps et les circonstances, et incapable de servir jamais de règle », il faut préserver la morale du temps. Si les lois des phénomènes qui arrivent ne peuvent se réaliser que dans le temps, « les lois de ce que *je dois faire* » (265) relèvent de l'intérêt de la raison pour l'intemporel, qui est son « intérêt pratique » (360). Il faut réorienter notre sens de l'absolu. « Le relatif est restreint à des conditions, tandis que l'absolu est valable sans restriction » (p. 269) : si dans l'ordre théorique de la connaissance le temps constitue une condition indépassable sans laquelle la raison est condamnée à délirer, sur le terrain pratique il représente une menace de mort pour la morale : la prise en compte des circonstances de temps ne relativise-t-elle pas les valeurs ?

Le devoir moral exige de se déterminer dans l'absolu, sans souci « des *promesses* et des *menaces* » (547), c'est-à-dire sans prendre en considération les conséquences à venir de l'acte (547). C'est toute la différence entre les lois pratiques qui sont des impératifs métaphysiques qui obligent absolument, et les « lois pragmatiques » (540) qui conseillent « hypothétiquement » (p. 544) : si je veux que mon commerce prospère, je dois me montrer honnête et rendre la monnaie à enfant que je pourrais pourtant facilement voler ; mais je ne dois jamais traiter autrui seulement comme un moyen.

Le sens moral d'une faute morale est indépendant du temps écoulé depuis le moment où elle a été commise. « Que l'action se passe à présent ou qu'elle soit faite depuis longtemps » (Examen), cela ne change rien au fait que c'est une faute. La faute est un fait métaphysique en

cela qu'elle ne se dilue pas avec le temps. En l'occurrence, « la raison, s'il s'agit de la loi de notre existence intelligible (de la loi morale), ne reconnaît aucune distinction de temps. » La raison pure est cette faculté morale de l'intemporel, de laquelle nous tenons notre sens métaphysique de l'imprescriptible.

Le problème d'un rapport moral avec autrui se pose de façon particulièrement aiguë dans les relations sexuelles : comment, en effet, ne pas faire de l'autre sa chose ou se trouver soi-même réduit à sa seule réalité corporelle ? « En cet acte, écrit Kant, l'homme fait de lui-même une chose, ce qui contredit au droit de l'humanité en sa propre personne » (*Doctrine du droit*, § 25) : la communauté sexuelle ne réduit-elle pas les hommes à leurs organes génitaux ? Le fondement du « contrat de mariage » (§ 27) est pour Kant de donner à un phénomène biologique une existence morale, en substituant à un rapport physique de corps à corps une relation juridique de personne à personne, relation de droit qui se fonde elle-même sur un principe métaphysique, les personnes, en tant qu'esprits ou noumènes étant irréductibles à de simples phénomènes naturels. Le devoir moral réciproque qui fonde le droit conjugal transforme le rapport physique de corps en relation métaphysique où chacun « rétablit sa personnalité » (§ 25). La doctrine du droit du mariage se fonde sur une métaphysique des mœurs.

La conscience de devoir en moi a le sens d'un commandement absolu. Mais si le temps constitue notre condition, notre existence ne se trouve-t-elle pas réduite à un enchaînement de causes et d'effets sur lequel nous n'avons aucune prise ? Et nos actes ne sont-ils pas du même coup réduits à de simples effets mécaniques, le geste présent étant la production nécessaire d'une cause antérieure ? Comment expliquer dans ces conditions que nous éprouvions de la mauvaise conscience ? De la conscience de mon devoir absolu à la liberté absolue de ma volonté, la conséquence est bonne : je dois donc je peux, faute de quoi le devoir n'aurait pas de sens. Si mon entendement tente de faire valoir son concept théorique de causalité naturelle pour plaider mon innocence ou la fatalité, ma raison m'accuse et sait que la cause c'est moi. En tant que causalité nouménale, ma liberté est une idée pratique de ma raison, indépendante du temps. La liberté est une cause rationnelle pure sans cause antérieure. La conscience morale ne présuppose-t-elle pas ainsi notre réalité métaphysique d'esprit dont l'existence « *n'est pas soumise aux conditions du temps* » (Examen) ? À la différence d'un geste, qui est une production nécessaire d'une cause passée, un acte libre est une pure création de notre spontanéité, qui ne doit rien au passé. Le réflexe de cligner des yeux, par exemple, est un effet mécanique, mais faire un clin d'œil est un acte libre. Ce dernier n'a pas « d'avant ». Il est un commencement absolu qui échappe à la succession temporelle. La mauvaise conscience prouve que je m'impute l'acte fautif et qu'aucune cause antérieure ne peut venir diluer ma responsabilité : c'est la preuve que « la raison dans sa conduite n'est soumise à aucune condition du phénomène et du cours du temps » (p. 407). L'acte libre, c'est la métaphysique en acte.

La lecture critique que Kant fait du sacrifice par Abraham de son fils pose le problème du conflit entre la religion et la morale. Lorsqu'un commandement prétendument divin m'ordonne de commettre un acte qui est une faute morale aux yeux de ma raison, c'est le devoir moral qui commande : « À cette prétendue voix divine, Abraham aurait dû répondre :

"Il est très certain que je ne dois pas tuer mon bon fils ; mais je ne suis pas certain que tu sois Dieu, toi qui m'apparais" » (*Conflit*, 1^{ère} section). Entre la voix transcendante de Dieu et la voix de la raison en moi, il n'y a aucune rivalité possible. Il n'y a d'absolu métaphysique que dans la certitude morale immanente à ma propre raison. L'absolu transcendant est inconnaissable. La philosophie permet donc de ramener la religion dans les limites de la simple raison pratique.

Aussi longtemps qu'elle cherchait à satisfaire son besoin d'absolu dans l'ordre de la connaissance, la raison a confondu la nécessité des lois physique du ciel au-dessus de moi qui dépend du temps et de l'espace et qui est relative à moi, et la nécessité métaphysique du devoir moral en moi, qui, elle, est absolue. Qu'est-ce que la métaphysique ? La philosophie rendue à son sens originel véritable : non pas l'amour du savoir mais l'amour de la sagesse. Le deuil du savoir absolu coïncide avec la renaissance de la métaphysique, non comme science, mais comme morale. La philosophie n'est pas le savoir de l'absolu, mais « la métaphysique des mœurs » (p. 563) qui est immanente à ma conscience.

Pour aller plus loin :

G. Pigeard de Gurbert, *Kant et le temps*, Kimé, 2015.

Sur le sens pratique du temps, de l'éducation à la cosmopolitique :

- « Le sens du temps » in *La pensée*, n° 386, avril-Juin 2016 *Kant en ses révolutions*, pp. 112-123

Sur la morale comme phénoménologie de l'esprit mauvais :

- « Kant et le phénomène du mal » in *Revue de l'enseignement philosophique*, 2017

Sur l'usage des trois modes du temps dans les philosophies de la perception, de Descartes à Husserl et Heidegger, à travers le prisme du cinéma :

- « Champ perceptif et hors-champ cinématographique » in *Revue philosophique de Louvain*, 1, février 2016, pp. 25-46.

Sur l'oubli de la simultanéité chez Bergson et son rapport à Kant :

- « Bergson et la simultanéité (un chapitre oublié du *Rire*) » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 2018/4 Tome 143, pp. 495-506.