

ESQUISSE D'UNE INTERPRÉTATION DE L'HOMME EN FONCTION DU TEMPS

Le titre peut susciter une objection : pourquoi parler « du » temps ? N'y a-t-il pas des temps multiples ? Il nous faut répondre à cette question préalable. Peut-on parler de « temps multiples » ? Oui, si l'on considère non le temps, mais ce qui est dans le temps – le contenu, ou plutôt les contenus du temps. Car ces contenus sont multiples : ce sont tous les étants et leurs modes d'être. Citons les corps inertes, les végétaux, les animaux, le corps humain, la vie psychique, les sociétés humaines. Il y aura un temps physique, un temps biologique, un temps physiologique, un temps psychologique, un temps social. Encore faut-il différencier : le temps physique, par exemple, comprend le temps des phénomènes astronomiques, le temps de la microphysique, le temps de la thermodynamique, le temps de la mécanique, le temps de la chimie, etc. Gurvitch a insisté sur la « multiplicité des temps sociaux », chaque activité sociale ayant son temps propre. Quant au temps « psychologique », il se pluralise immédiatement en toute la diversité des temps vécus : « il y a le temps de l'ennui, le temps de la colère, le temps de la gourmandise, le temps de l'hésitation », dit Jean Wahl¹. Et l'on peut ajouter : de la douleur, du plaisir, de la tristesse, de la joie, de la peur, de l'espoir, du remords, du repentir de la décision, etc. Or, dans cette énumération, il n'y a pas de raison de s'arrêter, car les mots « douleur », « tristesse », « joie », etc. recouvrent une multitude de douleurs, de tristesses, de joies etc., qualitativement diverses. De plus chacun de nous a sa façon d'être triste, et sa façon d'être triste en ce moment-ci. Il y a le temps de cette tristesse – qui est la tristesse de celui-ci, en ce moment-ci. Si donc on multiplie les temps, on aboutit à ceci que leur nombre est infini. Sans doute peut-on toujours les classer en un nombre fini d'espèces. Mais cette classification sera faite à partir des étants, des phénomènes, des événements, c'est-à-dire de ce qui est ou se passe dans le temps ; ce sera une classification des contenus du temps, donc extérieure au temps lui-même. Celui-ci, abstraction faite de ce qui est dans le temps, est unique. Pour l'étant, en tant que temporel, que signifie le temps ? Qu'avant d'être, il n'était pas encore, et qu'après avoir été, il ne sera plus. Ou : la contingence radicale de son être. Cela suppose trois moments : celui où l'étant (ou l'événement, ou le phénomène) n'est pas encore, celui où il est, celui où il n'est plus. La seule distinction qui soit essentielle au temps est celle du passé, du présent, et du futur.

I. — Laissons donc de côté les variations de l'expérience du temps (temps vécu)² pour nous rendre attentifs à l'expérience fondamentale que l'homme a du temps comme tel. Comment caractériser cette expérience ? Nous dirons que le temps se donne comme indépendant. L'expérience de l'indépendance du temps est bien décrite dans ce passage d'une lettre de Benjamin Constant :

« [...] Le sentiment profond et constant de la brièveté de la vie me fait tomber le livre ou la plume des mains toutes les fois que j'étudie [...]. De sorte que je passe ma vie dans une pénible et inquiète paresse avec le sentiment que je pourrais mieux employer mon temps, le regret vague de le voir s'écouler et ne rien faire, et la conviction que tout ce que je ferais ne servirait à rien, et qu'au bout de cinquante ans tout revient au même [...]. Peut-être ai-je le malheur de sentir trop [...] que toutes nos poursuites, tous nos efforts, tout ce que nous tentons, faisons,

1. Bulletin de la société française de philosophie, juillet-décembre 1958, p. 117.

2. La notion bergsonienne de durée, notion essentiellement impure (confusion du temps et de ses contenus), doit donc aussi être laissée de côté si l'on veut atteindre, au sujet du temps, à ce qui est fondamental.

changeons, ne sont que des jeux de quelques moments [...], que le temps *indépendant de nous* va d'un pas égal et nous entraîne également, soit que nous dormions ou veillions, agissions ou nous tenions dans une inaction totale. Cette vérité triviale et toujours oubliée est toujours présente à mon esprit, et me rend presque insensible à tout »³.

Ce qui se trouve ici exprimé, c'est d'abord que les variations dans la façon dont nous vivons le temps n'ont aucune importance : le temps vécu peut être celui du sommeil ou de la veille, de l'action ou de l'inaction, etc., cela ne change rien au temps lui-même, au cours même du temps. Quoi que nous fassions ou ressentions, de quelque façon que nous nous comportions, le temps en nous « va d'un pas égal » – en nous, mais indépendamment de nous : nous sommes la proie d'une puissance absolue, qui effectue en nous son travail négatif, son travail d'annihilation, sans que nous y puissions rien, et à l'égard de laquelle nous sommes dans une dépendance radicale. Ce qui, en second lieu, est exprimé, c'est corrélativement à ce sentiment de dépendance, celui de la vanité radicale de tous nos projets, donc le sentiment paralysant de la *vanité de vouloir*. On peut songer à l'*Ecclésiaste*⁴ :

« Buée de buées a dit le Sage buée de buées tout est buée.

On n'a pas souvenir des premiers hommes
Et non plus ceux d'après qui viendront
on n'en aura pas souvenir chez ceux qui
viendront après.

J'ai vu toutes les œuvres qui se sont faites
sous le soleil
Et tenez tout est buée et pâture
de vent. »

ou à ce que, dans *De la vision et de l'énigme*, l'esprit de lourdeur, l'esprit paralysant, souffle à Zarathoustra :

« Ô Zarathoustra, pierre de la sagesse, pierre lancée, destructeur d'étoiles ! C'est toi-même que tu as lancé si haut, – mais toute pierre jetée doit – retomber ! »⁵.

Car, ainsi que le dit Fink, « tous les projets des hommes retombent en définitive nécessairement ». Dans le temps à quoi rien ne peut mettre fin, donc infini, et qui ne se lasse pas de détruire, les projets humains n'ont pas de sens. Voilà ce que signifie le temps : qu'en dernière analyse tout est vain, qu'il est vain de vouloir quoi que ce soit.

On peut évoquer, à propos de ce texte de B. Constant, ce que Fink, lui à propos de Nietzsche, appelle la « conception élégiaque » du temps. Pourquoi « élégiaque » ? L'élégie est un poème qui exprime la tristesse. La tristesse dont il s'agit ici est celle de vivre dans le temps. Car le temps (ou le changement, mais cela revient au même) est « défaisant », il est « cause par soi de destruction plutôt que de génération », comme dit Aristote⁶. Cela, Nietzsche l'admet. Ce n'est pas à ses yeux le dernier mot sur le temps, mais c'est un premier aspect de la nature du temps. Pour Nietzsche, ce dont, primordialement, nous faisons l'expérience, c'est – nous empruntons les termes de Fink – « du caractère transitoire et de la nihilité de tout être dans le temps. Le temps anéantit, il dévore ses enfants, il est destruction. Rien ne peut lui résister ; les montagnes de granit s'effritent et les feux du ciel s'éteignent. Rien ne peut demeurer, tout est soumis au changement, tout se consume. Le regard que l'on dirige vers le temps sur le mode de la souffrance n'aperçoit en lui que l'unicité et

3. Lettre à Madame de Charrière, 21 mai 1791. Citée par Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, t. I, p. 226.

4. Nous citons la traduction d'Henri Meschonnic parue dans le cahier 12 (Hiver 1968) du *Nouveau Commerce*.

5. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. H. Albert (Mercure de France).

6. *Phys.*, IV, 13, 222 b, trad. Carteron. Notons, dans ce même passage, une phrase d'Aristote : « C'est dans le temps que tout est engendré et détruit », à laquelle il faut songer comme Hegel y songe lui-même, lorsqu'on lit dans l'*Encyclopédie* (§ 258) : « Ce n'est pas dans le temps que tout se produit et passe, mais le temps même est ce *devenir*, cette production et cet anéantissement, l'*abstraction existante* » (trad. Gibelin).

l'irréversibilité, la disparition de ce qui existe, la fuite, le chemin vers le néant »⁷. Qu'est-ce que le temps ? La question, ainsi posée, n'est peut-être pas bien posée⁸. Mais on peut en tout cas se demander ce que signifie le temps pour ce qui est dans le temps. Et la réponse qui correspond à l'expérience fondamentale que nous avons du temps tient en un mot : l'anéantissement. Bien entendu le néant dont il s'agit ici n'est pas le néant « absolu », c'est le néant de ce qui était ou de ce que c'était. Ce qui était et ce que c'était sont devenus autre chose.

II. — Qui dit « anéantissement » dit mort. L'homme, à la différence des êtres dont il a jusqu'ici l'expérience, a conscience de sa condition temporelle et de la mort comme étant « le maître absolu » (le maître commun du maître et de l'esclave, car si le maître domine la nature par le travail de l'esclave, la nature, qui ne lui laisse que le choix dérisoire de l'attitude, le domine par la mort). L'horreur de la mort n'est pas seulement fondamentale en l'homme, elle est, peut-on dire, le fondement même de l'homme, ce à partir de quoi il faut le comprendre⁹. On trouve associés, chez les meilleurs auteurs, les termes « horreur » et « mort ». Ainsi chez Pascal : sans Jésus-Christ, dit-il, la mort « est horrible, elle est détestable, et l'horreur de la nature »¹⁰. Ou : « c'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède »¹¹ — car c'est continuellement que l'on meurt, que notre substance même s'écoule sans retour. De même aussi chez Descartes, dans *Les Passions de l'Âme* : « l'horreur est instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite et inopinée » (art. 89). Sans doute éprouve-t-on l'horreur pour bien autre chose que la mort. Cependant toute horreur n'est-elle pas, au fond, horreur de la mort, de la destruction ? Descartes le note très bien à propos des horreurs spécifiques : si certaines personnes ressentent de l'horreur au contact d'un ver (ou d'un serpent, d'une araignée, d'une méduse, etc.), c'est qu'elles se sentent soudain comme frôlées par la mort : « Bien que ce ne soit quelquefois que l'attouchement d'un vermisseau, ou le bruit d'une feuille tremblante, ou son ombre, qui fait avoir de l'horreur, on sent d'abord autant d'émotion que si un péril de mort très évident s'offrait aux sens [...] ? » (*ibid.*). En laissant de côté les horreurs spécifiques (ou, ici, circonstanciées), de quoi a-t-on horreur ? Du difforme, du monstrueux, du désordre, du confus, de l'irrationnel, de la nuit, des mélanges, de ce qui est trouble, équivoque, indéterminé, incertain, du mal, et particulièrement du crime et du criminel (Rousseau parle de son « horreur » pour Catilina). Notons aussi l'horreur qu'inspirent les grandes calamités, les grandes catastrophes, les désastres, les entreprises de destruction (comme il y en eut — comme il y en a ! — de notre temps). On le voit : ce qui fait horreur est ce qui détruit, et en particulier ce qui détruit la forme, la détermination. Être, c'est toujours aussi être ce que l'on est — et on l'est par la limite, la forme, la détermination. Tout être veut préserver sa forme, par laquelle il est ce qu'il est. De là l'horreur non seulement de la mort pure et simple, mais de ce qui détruit en déformant, en faisant disparaître les contours, les limites. L'horreur est, en dernière analyse, horreur de ce qui nous détruit, c'est-à-dire de la mort, au sens large. Et une telle horreur de la mort, de l'anéantissement, de la dissolution de notre être, est bien en nous fondamentale.

III. — Puisque le temps signifie la dissolution de son être, ou la mort, dont l'homme a horreur, n'y aurait-il pas dans l'homme un ressentiment contre le temps ? Et l'homme ne devrait-il pas tout entier se comprendre comme l'ennemi du temps, l'être qui lutte contre le temps ? C'est Nietzsche qui a parlé de « vengeance » et de « ressentiment envers le temps », cela dans son *Zarathoustra*, en des passages soulignés et commentés par Heidegger¹². Ce dont il s'agit, nous dit-il dans *Des tarentules*, c'est « que l'homme soit délivré de la vengeance »¹³. Mais libre, il ne l'est pas encore. Il est donc

7. *Op. cit.*, p. 138-139.

8. Tel est le point de vue exprimé par J. Wahl dans une discussion sur le temps (*Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-septembre 1961, p. 153, 155).

9. Hegel ne fait-il pas découler de la peur de l'esclave devant la mort le processus de l'« hominisation » ?

10. Lettre du 17 octobre 1951 (*Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, p. 98).

11. *Pensées*, fgt 212 (Br.).

12. Cf. *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* (dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau).

13. Souligné par Nietzsche.

encore fondamentalement déterminé par la vengeance. Or en quoi consiste cette vengeance ? Zarathoustra le dit dans le chapitre *De la rédemption* :

« Ceci, oui, seul ceci est la *vengeance même* : le ressentiment de la volonté contre le temps et son “ce fut” ».

À quoi tient, selon Nietzsche, le « ressentiment de la volonté contre le temps » ? À ce que le temps condamne la volonté à ne pas pouvoir tout vouloir : elle ne peut vouloir que ce qui n'est pas encore, donc seulement du côté de l'avenir, non du côté du passé. En avant, non en arrière. Le passé et son immutabilité, le « ce fut », l'impossibilité de faire que ce qui a été n'ait pas été et que ce qui a été soit marquent la *limite* que la volonté ne peut franchir :

« “Ce fut” : c'est ainsi que s'appellent le grincement de dents et la plus solitaire affliction de la volonté. Impuissante envers tout ce qui a été fait – la volonté est pour tout ce qui est passé lin méchant spectateur. »¹⁴

Heidegger souligne : « le ressentiment ne va pas contre le pur et simple passer, mais contre le passer en tant qu'il ne laisse plus être le passé que comme passé, qu'il le laisse ainsi se pétrifier dans la rigidité du définitif »¹⁵. Il y a ressentiment contre le temps non en tant qu'écoulement, passage, mais en tant qu'il enchaîne l'homme à un passé solidifié, immuable, en tant que, par le passé, il enchaîne la volonté.

En ce qui nous concerne, s'il y a ressentiment de la volonté envers le temps, nous ne l'entendons pas de cette façon. Il est vrai que l'homme dominé par l'esprit de vengeance est un homme prisonnier de son passé. Mais on ne saurait dire que la volonté, parce qu'elle ne peut vouloir en arrière, éprouve nécessairement du ressentiment envers le temps qui l'enchaîne par son « ce fut ». Car il ne l'enchaîne pas. En effet le passé *n'est plus*, il n'existe qu'autant que je m'en souviens, je puis donc m'en libérer par l'*oubli*. Les Épicuriens n'ont-ils pas vu le secret de la vie heureuse dans le gouvernement de la mémoire ? Pour vouloir se venger, encore faut-il se souvenir. L'oubli libère de la vengeance. La volonté n'est pas nécessairement enchaînée à un passé qui limite son pouvoir. Car si le passé n'existe pas pour elle, il ne limite pas son pouvoir. Objectera-t-on qu'on n'oublie pas à volonté ? Soit, mais on ne saurait en accuser le temps lui-même. Ce qui apparaît plutôt, c'est le caractère libérateur du temps, en tant qu'il nous *sépare* de ce qui nous liait, nous pesait – de sorte qu'il nous suffit, pour en être libéré, de ne pas le retenir par la mémoire, de le laisser à son néant.

Le « ressentiment de la volonté contre le temps » est lié à ce contre quoi la volonté ne peut rien, à savoir non le « ce fut », dont elle peut se dissocier par l'oubli, mais le rapide écoulement de toutes choses, le passer, la fuite, l'anéantissement, la dissolution – d'où résulte la nullité de tous ses buts. La volonté ne peut vouloir que des choses futures – qui deviennent présentes – qui deviennent passées. C'est là le déplacement inéluctable d'un non-être à l'autre qu'opère le temps, et contre lequel la volonté ne peut rien. Elle ne peut vouloir que ce qui bientôt sera comme s'il n'avait jamais été ; ou : elle ne peut vouloir que le néant. Dès lors se pose la question du sens de la volonté : quel sens y a-t-il à vouloir ? Le ressentiment de la volonté contre le temps tient à ce que le temps la met en question en son être même : le temps signifie la vanité de vouloir. Le ressentiment de la volonté va se traduire par la lutte contre le temps. De cette lutte de l'homme contre le temps nous paraissent résulter les traits fondamentaux de son être.

IV. — Pourquoi la mémoire (entendons : du passé comme tel) ? Pourquoi l'histoire ? L'animal oublie au fur et à mesure, et l'homme envie son bonheur :

« “Pourquoi ne me parles-tu pas de ton bonheur ? Pourquoi te bornes-tu à me regarder ?” L'animal voudrait bien répondre et dire : “C'est parce que j'oublie à mesure ce que je voulais dire”. Mais déjà il a oublié cette réponse et il se tait. »¹⁶

L'homme non seulement est temporel mais a conscience du temps. Le passé se réfléchit dans la conscience présente par la mémoire, et l'avenir par l'anticipation. D'où vient qu'ait surgi, chez

14. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Albert.

15. *Qu'appelle-t-on penser ?* (trad. Becker-Granel, p. 78)

16. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, trad. Bianquis (éd. Aubier, p. 201).

l'homme, la conscience de l'avenir et du passé ? En ce qui concerne l'avenir, on peut trouver une réponse dans ce texte de Georges Bataille :

« On ne saurait trop souligner le fait, qu'avant les débuts de l'Âge du renne, la vie humaine, en tant qu'elle différait de la vie animale, n'en différait que par le travail [...]. Ce n'est que par le travail de la pierre que l'homme se séparait alors, d'une manière absolue, de l'animal. Il se sépara de l'animal dans la mesure où la pensée humaine lui fut donnée par le travail. Le travail situe dans l'avenir, à l'avance, cet objet qui n'est pas encore, qui est fabriqué, et en vue duquel, simplement, le travail se fait. Il existe dès lors, dans l'esprit de l'homme, deux sortes d'objets, dont les uns sont présents, et dont les autres sont à venir. L'objet passé complète aussitôt cet aspect déjà double et par là l'existence des objets se profile d'un bout à l'autre dans l'esprit. »¹⁷

Le produit du travail est ce qui n'est pas encore. On ne peut travailler sans penser à ce qui n'est pas encore mais a à être. Et penser à ce qui a à être, c'est penser à ce qui est non au présent mais au futur. On comprend à partir du travail qu'ait surgi, pour l'homme, la dimension de l'avenir. Mais si l'explication est satisfaisante pour l'avenir, elle ne l'est pas pour le passé. « L'objet passé complète aussitôt cet aspect déjà double », dit Bataille. Non. Cela ne va pas de soi. Le travail n'implique aucunement le souvenir du passé *comme tel*, car il s'agit là d'une mémoire inutile, qui même vient plutôt gêner, embarrasser l'action. Il se pourrait que le temps contemporain du travail n'ait eu que deux dimensions : il y avait ce qui était *à faire* et ce qui était *fait* – mais on ne s'occupait pas de savoir *quand* cela avait été fait. La mémoire du passé comme tel n'existe pas dès lors seulement qu'il y a travail, action orientée vers le futur, et l'explication qui vaut pour une dimension du temps ne vaut pas pour l'autre.

L'explication de la présence, chez l'homme, d'une mémoire inutile, comme est celle du passé comme tel, doit se trouver ailleurs. Nous la voyons dans l'effort pour garder un semblant d'être à ce qui n'est plus. Ce qui n'est pas encore, après avoir été, n'est plus : telle est la loi du temps. Et que signifie « n'être plus » ? Être détruit, anéanti. La volonté de retenir le passé suppose la conscience que, si on ne le retient pas, il nous échappe, et que, finalement, par là tout nous échappe, de sorte que nous ne sommes plus rien. C'est l'extrême degré de cette conscience héraclitéenne qui se trouve exprimé dans cette phrase de Pascal :

« Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. »¹⁸

Sans doute la conscience de notre caractère éphémère, radicalement insubstantiel, et surtout la conscience de s'écouler, de périr sans cesse et d'être comme environné de néant, ne se trouve pas chez tous au même degré que chez Pascal (ou Marc Aurèle). Le sentiment de la précarité de la vie n'en est pas moins chez l'homme un sentiment fondamental. Seulement l'homme se rebelle contre la loi du temps. Il retient le passé qui n'est plus, et lui donne, par la mémoire, la vie précaire du présent. Cela explique le développement de la mémoire du passé comme tel (c'est-à-dire de la mémoire inutile) et de l'histoire, par laquelle l'humanité s'efforce de retenir son passé, de l'empêcher d'aller se perdre. Il s'agit de deux aspects de la lutte de la volonté contre le temps. Mais de cette lutte, il est d'autres aspects : ainsi la religion et la métaphysique.

V. — Pourquoi la religion et la métaphysique (entendant par là toute philosophie qui oppose au monde du devenir le monde de l'être) ?

Ce que la volonté ne veut pas voir, c'est ce dont la connaissance risquerait de la détruire intimement, en lui révélant son propre non-sens. La volonté comme telle s'oppose à la prise de conscience de la vanité de vouloir, donc à la prise de conscience du temps comme signifiant destruction, anéantissement. La religion et la métaphysique sont les obstacles fondamentaux à une telle prise de conscience par l'homme de l'anéantissement universel, du néant, ceci parce qu'elles impliquent une illusion sur le temps, ou sur le rapport de l'Être et du temps. Ou elles ne voient pas le caractère destructeur du temps (le dissimulent), ou elles déprécient le temps, en font quelque chose d'extérieur, d'accidentel à l'Être.

17. *Lascaux ou la naissance de l'art* (Skira), p. 28,

18. *Pensées*, fgt 194 (Brunschvicg).

La religion, considérée à son origine, est contemporaine, semble-t-il, des rites funéraires. Mais que signifient les rites funéraires ? On s'appuie sur le fait que la pratique de l'inhumation a été connue dès la fin du Paléolithique moyen pour en inférer que les hommes de la préhistoire avaient conscience de la mort. C'est là une erreur, Ils craignaient les morts, ce qui est tout différent, car les morts, pour eux, étaient des vivants. On sait que, dans les sépultures néanderthaliennes, on observe, aux côtés du mort, la présence d'un mobilier funéraire. Ainsi l'homme de La Chapelle-aux-Saints disposait de silex taillés, notamment d'un racloir en silex noir. Et surtout il avait de quoi manger :

« Au voisinage de la main se trouvait une patte de bovidé, avec ses os en connexion, preuve évidente qu'elle avait été déposée avec la chair adhérente à l'os et qu'il s'agissait d'une nourriture mise à la portée du mort, insuffisamment dégagé de l'humanité pour se passer d'aliments. »¹⁹

C'est la preuve que le mort n'était pas pensé comme ayant vraiment cessé d'être. Il se nourrissait, vivait. Le Néanderthalien n'avait donc pas conscience de la mort comme anéantissement.

Il en va de même chez les primitifs actuels :

« L'ethnographie nous enseigne que les populations primitives manifestent une croyance en une vie future qui ne différerait pas de la vie présente ; on dispose auprès des morts des armes, de la nourriture, etc. »²⁰

L'homme des premières époques de l'histoire n'avait pas non plus conscience de la dissolution de son être. Citons Fustel de Coulanges :

« D'après, les plus vieilles croyances des Italiens et des Grecs, ce n'était pas dans un monde étranger à celui-ci que l'âme allait passer sa seconde existence ; elle restait tout près des hommes et continuait à vivre sous la terre. »

Et à propos des rites funéraires, Fustel ajoute :

« Les rites de la sépulture montrent clairement que lorsqu'on mettait un corps au sépulcre, on croyait en même temps y mettre quelque chose de vivant [...]. On croyait si fermement qu'un homme vivait là, qu'on ne manquait jamais d'enterrer avec lui les objets dont on supposait qu'il avait besoin, des vêtements, des vases, des armes. »²¹

En Occident, ce furent les Étrusques et les Égyptiens qui firent le plus pour les morts. Les Étrusques investissaient une part considérable de leurs ressources dans la construction de tombes gigantesques ou sous forme d'offrandes enfouies, et les tombes étaient conçues de façon à permettre au mort de poursuivre sa vie aussi confortablement que possible sous la terre.

Ainsi l'homme de l'univers religieux *ne meurt pas*, il vit simplement deux vies différentes, et la mort n'est que passage d'une vie à l'autre. Mais comme le cadavre paraît sans vie, on en vint, sous le nom d'« âme », à dissocier le principe vital. L'âme (de quelque façon qu'on la conçoive) est avant tout ce qui survit. Et la religion est liée à la croyance en la survie. Une telle croyance, encore aujourd'hui, obnubile la pensée de la mort (comme néant), donc étouffe le « sentiment tragique de la vie »²², et, si elle n'exclut pas un certain bonheur, rend impossible ce que Nietzsche appelle la « grande forme du bonheur », le bonheur tragique.

Mais c'est l'homme qui croit. Si donc il fait siennes les croyances qui lui promettent une non-annihilation, qui lui représentent la mort comme étant toute autre chose qu'une dissolution de son être, c'est que la pensée du néant est pour lui la plus détestable de toutes, la plus difficile à supporter. Comme le dit Nietzsche :

« C'est la crainte profonde et méfiante de tomber dans un pessimisme incurable qui depuis des millénaires oblige à ne pas démordre d'une interprétation religieuse de l'existence. »²³

19. Piveteau, *L'origine de l'homme*, p. 96.

20. *Ibid.*

21. *La cité antique*, éd. de 1957, p. 8-9.

22. Même si l'expression est d'un chrétien.

23. *Par-delà le bien et le mal*. § 59 (trad. Bianquis).

Or, si les représentations religieuses sont des illusions vitales, il faut dire que cette illusion est fondamentalement illusion sur le temps. Le ressentiment de la volonté contre le temps se traduit par une méconnaissance du temps. On méconnaît que le temps détruit – c'est-à-dire qu'à la longue toutes choses sont annihilées, laissant la place à d'autres. Dans le cas contraire l'angoisse (à savoir ce que l'homme éprouve relativement à sa propre annihilation en tant que devant inévitablement survenir) serait trop forte. Elle est refoulée, étouffée par la vitalité.

VI. — L'idée de survie implique l'idée d'un temps non destructeur. Cette idée, qui lui est léguée par la religion, est pensée par la métaphysique sous la forme suivante : le temps ne détruit que ce qui n'est pas vraiment. Qu'est-ce qui n'est pas « vraiment » ? Ce qui est temporel, ce qui ne fait que passer. Et puisque ce qui est, à partir du moment où cela est temporel, n'est pas vraiment, il y a même une sorte d'incompatibilité entre le temps et l'Être. La métaphysique occidentale repose sur la dépréciation ontologique du temps, du temporel, de ce qui passe. Elle implique la dissociation de la réalité en monde apparent/monde vrai, apparence/essence, extérieur/intérieur, ce qui est saisi par les sens/ce qui n'est saisi que par la pensée. Kant n'a pas mis fin au dédoublement caractéristique de la métaphysique : le monde nouménal n'est pas connu mais il est pensé ; par conséquent la scission entre les deux côtés du réel demeure.

Comme le dit Heidegger :

« Le ressentiment envers le temps rabaisse le passager. Les choses terrestres, la terre et tout ce qui s'y rattache constituent ce qui à proprement parler ne devrait pas être et qui au fond n'a pas non plus d'être vrai. »²⁴

À partir d'une certaine idée de l'être, on refuse l'être à ce qui devient. *L'être* sert de mesure pour déprécier le devenir, le temporel. Il faut donc envisager la notion d'être, sur laquelle repose toute la métaphysique, comme le produit du ressentiment, et cela d'abord chez Parménide.

Que nous dit Parménide ? Que « ce qui est, est ». Mais qu'est-ce que « ce qui est » ? Pour nous le faire entendre, Parménide ne fait usage que de notions *negatives* : inengendré, impérissable, sans parties, d'un seul tenant (sans solution de continuité), qui jamais ne « fut » ni ne « sera », immobile, inébranlable, sans commencement ni fin, sans défaut ; même la « présence », note Kojève²⁵, est « définie par l'absence d'un passé et d'un avenir ». On le voit : les notions décisives sont des notions temporelles, elles se rapportent au monde du devenir. De l'être, Parménide ne nous dit rien de positif, sinon qu'« il est ». Ce que l'on sait de « ce qui est », c'est, de façon toute négative, qu'il n'a aucun rapport avec quoi que ce soit qui implique le temps. Donc la notion d'être sert simplement à ôter l'être à ce que nous tenons d'emblée pour le monde réel, c'est-à-dire à nier la réalité du monde changeant et temporel qui est le nôtre. Autrement dit, elle ne sert qu'à transformer ce monde-ci, où notre vie s'écoule, en un monde apparent, illusoire.

Mais si l'idée d'être résulte du ressentiment de la volonté contre le devenir et le temps, le caractère fuyant du monde, le fait que tout passe, l'annihilation, il resterait à comprendre Parménide lui-même. Certes les éléments font défaut pour une psychologie de Parménide. On sait pourtant qu'il avait été en contact étroit avec les Pythagoriciens²⁶, lesquels, à la suite de l'Orphisme, se considéraient comme des étrangers en ce monde et aspiraient, par des « purifications », à se délivrer de la « roue des naissances ». Cela implique un pessimisme radical, une méfiance à l'égard du devenir et de la vie, donc aussi à l'égard du temps. Dans le texte d'Aristote sur le temps destructeur mentionné plus haut (§ I) se trouve indiquée cette hostilité des Pythagoriciens à l'égard du temps : « tout changement est par nature défaisant ; et c'est dans le temps que tout est engendré et détruit ; aussi les uns l'appellent-ils très sage, alors que, pour le Pythagoricien Paron, il est très ignorant, parce que c'est en lui qu'on oublie, et c'est ce dernier qui a raison ». D'autre part l'importance, chez les Pythagoriciens, des exercices de mémoire, témoigne d'un ressentiment et d'une lutte contre le temps. Or Parménide n'a-t-il été qu'en « contact étroit » avec les Pythagoriciens ? Selon Strabon, il

24. *Essais et conférences*, p. 135 (trad. A. Préau).

25. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I, p. 229.

26. Diogène Laërce (IX, *Parménide*) nous dit qu'il avait été « converti à la vie philosophique » par le Pythagoricien Ameinias.

fut Pythagoricien lui-même²⁷. Peut-être s'était-il formé dans une communauté pythagoricienne. Ce qui s'exprimerait dans le Poème de Parménide, ce serait une nature religieuse et pessimiste, initialement hostile à ce qui change. Quant à la *rationalisation* parménidienne, il est probable qu'au plan de la génération des idées, elle découle (malgré Reinhardt qui voit la filiation inverse) de la distinction de Xénophane entre le divin un et unique et les idées multiples que l'on s'en fait. Car dès lors comment parler du divin ? « *A contrario*, sans doute, et *par négations* », dit Schuhl²⁸. Il n'y a plus que l'être pur, dont on ne pourrait dire quoi que ce soit qu'en introduisant en lui des différences, et il cesserait d'être un.

Avec la notion d'être, la voie était ouverte à la métaphysique, entendant par là cet exercice de la raison (de la fonction de justification) par lequel l'homme déprécie, déréalise ce monde où tout change et dans lequel il vient lui opposant un monde soustrait au changement et dans lequel il ne vit pas.

VII. — Laissant de côté l'homme de la religion et de la métaphysique, prenons-le sous un autre aspect (ces différents aspects étant entre eux comme des points de vue irréductibles, à la manière des catégories d'Aristote) : comme l'être soucieux d'être-pour-autrui. Demandons-nous donc : pourquoi le besoin d'être « reconnu » ? Peut-on discerner, derrière les comportements humains visant à la « reconnaissance », la lutte de la volonté contre le temps ? Avant de répondre à cette question, il convient de rappeler, en gros traits, la conception de Hegel et la critique de Nietzsche.

« La lutte pour la reconnaissance et la soumission à un maître, dit Hegel, est le phénomène d'où est sortie la vie collective des hommes, en tant que commencement des États. La violence, qui est le fond de ce phénomène, n'est pas pour cela fondement du droit, encore qu'elle soit le moment nécessaire et légitime dans le passage de l'état où la conscience de soi est plongée dans le désir et l'individualité, à l'état de la conscience de soi universelle »²⁹. À l'origine de la vie sociale, donc (puisque l'homme n'est homme qu'entre d'autres hommes) à l'origine de l'homme lui-même, il y a la lutte et la violence de l'homme (virtuel) contre l'homme (virtuel). Les animaux humains, hommes en puissance, ne s'avèrent comme hommes effectifs que lorsqu'ils ont fait la preuve, les uns pour les autres, dans un combat dont l'enjeu est le vivre ou le mourir, qu'ils sont capables de mettre en péril leur vie même, d'aller au-devant du risque de la mort, manifestant ainsi leur indépendance radicale à l'égard de la vie animale en eux. La lutte des animaux entre eux n'a qu'une signification vitale, tandis que la lutte des animaux humains (des animaux candidats à l'humanité) a une signification spirituelle, puisque l'élément en lequel ils entrent en tant que consciences de soi libres est, bien qu'ils ne le sachent pas encore, l'élément de l'esprit. Quant à la *justification* de la lutte pour la reconnaissance, pour le passage idéal de l'animal à l'homme, l'engendrement de l'homme, elle est dans le concept de conscience de soi. Car « la conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu »³⁰. « Je pense », dit Descartes. C'est-à-dire : je pense que je pense. Oui : je suis un moi pour moi. Mais, dit Hegel, je ne suis véritablement un moi pour moi que si, pour moi, je suis un moi pour un autre moi. Il n'y a de moi que se réfléchissant sur un autre moi par ce qui est l'opération commune de l'un et de l'autre. De ce point de vue se comprend, et donc se justifie, la lutte pour la reconnaissance. Nous en voyons le sens, un sens que les protagonistes, eux, ne voient pas. Il est du reste nécessaire qu'il en soit ainsi, car s'ils étaient conscients du sens de leur lutte, ils ne pourraient chercher, chacun, la mort de l'autre, puisque chacun verrait en l'autre la propre condition de lui-même. Mais, de leur combat « *auf Leben und Tod* », les antagonistes ne voient que l'enjeu apparent (la vie). C'est pourquoi ils peuvent très bien s'entre-tuer, sans se rendre compte que, si tous faisaient comme eux, il n'y aurait pas d'histoire (donc pas de sens : leur combat resterait

27. Diels-Kranz, *Vors.*, 6^e éd., 28 A 12. D'autres indications doxographiques vont dans le même sens, mais elles sont tardives (28 A 4). Rappelons, avec Burnet, que « les indications de Strabon sont de la plus grande valeur, car elles sont basées sur des historiens actuellement perdus » (*L'aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, p. 197).

28. *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 275.

29. *Encyclopédie*, § 433, Remarque (trad. Gibelin, modifiée).

30. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. I, p. 155.

sans signification). Mais il y a eu une histoire, puisque nous sommes là. C'est donc que l'un des adversaires a dû céder à l'autre. Se trouvant non seulement devant le risque mais devant la certitude de la mort, n'ayant d'autre ressource, pour affirmer sa liberté, que de l'affirmer vainement dans la mort, et ayant à choisir entre la liberté au prix de la vie³¹ et la vie au prix de la liberté, il a préféré vivre, quoique dans l'esclavage à l'égard de la vie. L'issue de la lutte violente a donc été la relation inégale entre vainqueur et vaincu, « maître » et « esclave ». L'esclave est celui qui est resté prisonnier de la vie, de son désir animal de vivre. D'où vient qu'il y ait le maître et l'esclave ? De ce qu'ils se constituent comme tels dans leur relation mutuelle. L'esclave reconnaît celui par qui il sait n'être pas reconnu, et le maître se sait reconnu par celui qu'il ne reconnaît pas. Le maître est pour lui-même l'idéal, mais il est aussi l'idéal de l'esclave ; il est ce que lui, esclave, voudrait être : un homme « libre ». Dans la relation maître-esclave, la reconnaissance n'est encore qu'unilatérale. La lutte pour la reconnaissance doit donc se poursuivre, sous une autre forme.

C'est ici que Nietzsche intervient. Pourquoi la lutte pour la reconnaissance doit-elle se poursuivre ? Parce que ni le maître ni l'esclave ne sont satisfaits, l'un comme l'autre aspirant, qu'ils le sachent ou ne le sachent pas, à la reconnaissance réciproque universelle. Or, d'un point de vue nietzschéen, le besoin d'être « reconnu », d'une manière générale la tendance à se valoriser à partir du jugement que l'on porte sur nous (jugement d'autrui), relèvent d'une mentalité d'esclave, et l'interprétation de l'homme et de l'histoire humaine à partir du « désir de reconnaissance » est l'interprétation de l'esclave. L'esclave vaut à ses yeux ce qu'il vaut pour le maître, il s'attribue la valeur que lui attribue le maître. Il a besoin de louange, d'approbation, et il interprète l'homme en général comme ressemblant à l'homme qu'il est, l'esclave. Le besoin d'être « reconnu » est prêté au maître par l'esclave. L'âme aristocratique, elle, a beaucoup de peine à se représenter cette mentalité de l'esclave qui, jusque dans le jugement qu'il porte sur lui-même, est dépendant du jugement d'autrui :

« L'âme aristocratique est obligée de se faire violence et d'appeler l'histoire à son aide pour arriver à se représenter que depuis des temps immémoriaux, dans toutes les classes sociales tant soit peu dépendantes, l'homme du commun n'a jamais eu d'autre valeur que celle qu'on lui attribuait ; nullement habitué à fixer lui-même des valeurs, il ne s'en est pas attribué d'autre que celle que ses maîtres lui reconnaissaient ; créer des valeurs, c'est le véritable droit du seigneur. Peut-être faut-il considérer comme le résultat d'un prodigieux atavisme le fait que l'homme vulgaire, de nos jours encore, commence par attendre l'opinion qu'on a de lui pour s'y conformer ensuite instinctivement, que cette opinion soit "bonne" ou même mauvaise et injuste »³².

Une des choses, notamment, que l'esprit aristocratique a le plus de peine à comprendre, c'est la vanité, laquelle est essentiellement vulgaire. Bref, le besoin d'être « reconnu » signifie que l'on place en autrui (ou en cet Autrui qu'est Dieu) la *mesure* de ce que l'on vaut ou ne vaut pas. On est dépendant d'un « maître » – c'est-à-dire d'un *judge* – jusque dans la valeur que l'on s'attribue, l'estime que l'on se porte. C'est là mentalité, attitude d'esclave, et croire qu'elle est celle, au fond, de tous les hommes, c'est une croyance d'esclave, ou qui ne fait que traduire la mentalité de l'esclave.

Peut-être. Gardons-nous en tout cas de rattacher la lutte pour la reconnaissance à l'« essence » de l'homme, et considérons comme hautement aventureux d'en faire une catégorie historique. Contentons-nous donc de l'observer comme un fait. Elle ne consiste plus, aujourd'hui, en l'affrontement violent d'individus à l'état de nature. Il y a un État dans le cadre duquel l'individu peut se faire reconnaître en exerçant une activité reconnue. C'est en exerçant une activité sociale, en réalisant l'universel (pour parler en termes hégéliens), c'est-à-dire en produisant quelque chose qui vaille aux yeux de tous, donc par le travail et non plus par la lutte violente, que l'individu obtient valeur et réalité et satisfait son désir de reconnaissance. Cependant deux cas se présentent, selon que l'œuvre est susceptible ou non d'avoir été faite par un autre. Ce n'est que si elle porte ma marque, si elle est *œuvre propre*, que, par la médiation de l'universel, ma singularité même se trouve reconnue. En ce cas, celui qui ne *produit* pas seulement mais qui *crée*, par son œuvre qui a une valeur aux yeux de tous, se fait reconnaître non simplement comme un *moi universel* (à la façon du

31. Une liberté qui n'est rien sans la vie ; il faut qu'il y ait l'être-là vital pour que la liberté ait à le nier.

32. *Par-delà le bien et le mal*, § 261 (trad. Bianquis).

travailleur aliéné dans son travail – aliéné en ce sens qu'il ne décide pas lui-même du *contenu* de ce qu'il fait, de sorte que le produit du travail ne reflète pas le travailleur, celui-ci ne s'y exprimant pas), mais comme un *moi singulier*, c'est-à-dire dans sa différence, dans ce qui fait qu'il est lui-même. Or pourquoi le besoin de faire œuvre propre, de créer ? Pour être « reconnu ». Mais pourquoi le désir d'être « reconnu » ? Pour recueillir l'approbation de tel ou tel individu aussi éphémère que nous-même ? Essentiellement non. Les approbations individuelles ne valent que comme le signe d'une approbation, d'une « reconnaissance » plus fondamentales, celles de la société elle-même. Que signifie « être reconnu » ? Cela veut dire que notre œuvre *restera*, sera emmagasinée dans les archives, la mémoire de la société, et ainsi nous sauvera de la mort. Le désir de création s'explique donc, comme Platon l'a dit dans *le Banquet*, par le désir de ne pas mourir, le désir d'immortalité. Ainsi ce qu'il y a à l'origine du désir de création, c'est le désir d'être « reconnu » (car les œuvres de l'individu ne sont assurées de durer que si elles ont une valeur sociale, si la société les intègre dans son patrimoine), et ce qu'il y a à l'origine, à la racine du désir d'être « reconnu », c'est la lutte de la volonté contre le temps, l'effort en sens contraire du temps, ou, alors que tout passe, l'effort pour ne pas passer.

Mais ne pas passer est un espoir parfaitement vain. Si l'on considère les durées cosmiques, comment ne pas voir que les œuvres humaines périront, que, de l'homme et de toutes les œuvres humaines, il finira par ne rester absolument rien ? L'homme qui travaille à une « œuvre » en vue de la « reconnaissance » et de la durée vit dans l'illusion. Cette illusion est celle de l'imagination qui nous fait considérer les durées des sociétés humaines, des cultures, comme quasi illimitées par rapport aux durées individuelles – alors que la raison, elle, nous dit que ces durées ne sont rien. « Qu'importe mon livre s'il ne supporte pas d'être considéré au moins *sub specie trecentorum annorum* ? », dit Nietzsche. Mais si trois cents ans sont quelque chose pour l'imagination, ils ne sont rien, dans le temps infini, pour la raison.

VIII. — Posons une dernière question : pourquoi la morale ? En quoi est-elle liée à la lutte de la volonté contre le temps ? L'homme vertueux mérite d'être heureux : telle est la commune conviction. Et si Kant dit la même chose, c'est que la philosophie morale de Kant n'est qu'une rationalisation du discours moral commun. « La nature humaine ne saurait faire autrement que souhaiter et rechercher le bonheur [...] »³³. Pourtant l'homme vertueux n'en est pas heureux pour autant. Que gagne-t-il à être vertueux ? De faire en sorte que, s'il est malheureux, ce malheur soit injuste. Ce sont les méchants qui doivent être punis, non les bons, dit le discours commun. Dès lors comment prendre la résolution d'être honnête (donc de mériter d'être heureux) si l'on pense que, par la vertu et l'honnêteté, on peut fort bien se préparer un injuste malheur ? Il faudrait, en tant qu'homme moral, avoir renoncé à son bonheur. Ainsi on travaillerait à se rendre *digne* du bonheur tout en étant persuadé que l'honnêteté nous laisse aussi loin que la malhonnêteté du bonheur lui-même. Ce serait là tomber — pour reprendre les termes de Kant — dans un *absurdum pragmaticum* et « agir comme un insensé ». C'est pourquoi le discours commun ne sépare pas la résolution morale de la conviction que doit exister un sage créateur :

« Il doit y avoir un législateur suprême du monde dont la volonté est morale, et qui ne peut nous faire participer au bonheur que sous la condition de la loi morale, un être enfin capable de concilier le bien-faire avec le bien-être [...]. Sans cette supposition, il est impossible qu'un homme puisse prendre l'immuable résolution de mériter d'être heureux par sa conduite, parce qu'aucune créature ne peut renoncer à son bonheur »³⁴.

Mais l'idée de Dieu est elle-même toujours associée à l'idée d'un monde futur :

« Sans un Dieu et sans un monde actuellement invisible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la morale peuvent bien être des objets d'assentiment et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles d'intention et d'exécution [...] »³⁵

33. *Doctrine de la vertu*, trad. Philonenko, p. 58.

34. *Leçons de métaphysique* publiées par Pöhlitz, trad. Tissot, p. 380.

35. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues-Pacaud, p. 547 (trad, légèrement modifiée).

Or pourquoi ne peut-il y avoir de bonheur que dans un monde futur ? C'est que le vrai bonheur contient la certitude de sa durée : il n'est pas le bonheur, dit Kant, s'il ne se trouve « *accompagné de la certitude qu'il est durable* »³⁶. Or, à supposer en ce monde un état « heureux », il exclut la certitude de sa durée. Comme l'avait fortement souligné saint Augustin, le bonheur est impossible en cette vie, il est incompatible avec la condition temporelle et mortelle – de l'homme. Ce temps et le bonheur s'excluent. Au fond de tout ce qu'on appelle « bonheur humain » est toujours plus ou moins présent le sentiment de notre précarité radicale et de notre finale insignifiance. Le bonheur auquel la vertu nous donne droit n'est donc possible que dans un monde échappant au temps destructeur, un « monde futur ». Le temps, disions-nous, met en question la volonté en son être même, il signifie la vanité de vouloir. Non s'il s'agit d'une volonté morale, pense l'homme moral. Car par elle l'homme acquiert un droit à la vie véritable, ce qui signifie le droit d'être délivré de sa condition temporelle, un *droit sur le temps* (et ce qui implique la phénoménalité du temps). Telle est la manière dont la volonté, dans sa forme de volonté « morale », lutte contre le temps.

Au lieu de « condition temporelle » et de « bonheur », il revient au même de parler de « mort » et de « vie ». Celui qui a commis une faute s'attend à un châtement et « sait » qu'il le mérite. Celui qui n'a commis aucune faute se dit qu'il n'a « rien à craindre » car il ne mérite aucune peine. Or quelle est la faute suprême ? Donner la mort. Et quel est le châtement suprême ? La mort. Inversement celui qui a bien agi, bien vécu, qui n'a « rien fait » (dit le discours commun) « mérite » qu'on le laisse en paix ; il a le droit de vivre, ce qui veut dire : de vivre à sa façon. Il y a un rapport fondamental entre la culpabilité (et le sentiment de culpabilité) et la mort, entre l'innocence et la vie. Toutes les fautes se définissent par rapport à la faute suprême qui est de tuer. Tous les châtements se ramènent à la mort, à des aggravations (supplices) ou atténuations (exil, privation de liberté, de biens) de la mort³⁷. (S'il peut y avoir des fautes morales dans le domaine des rapports sexuels, c'est uniquement parce que, à l'horizon de la sexualité, il y a le don de la vie, le problème de la vie et de la mort ; sinon c'est bien plutôt de la sagesse que de la morale qu'ils relèvent). Pourtant tous les hommes doivent mourir. Mais qu'est-ce que la mort ? Étant donné l'association faute-mort-châtement, le discours commun n'accepte pas la mort pour le juste. Le juste vivra. S'il n'a pas commis de faute, ou si sa faute a été « rachetée », il ne mourra pas, il sera « sauvé ». Cela suppose qu'il y ait « une Justice », et un Juge qui soit la Justice même, un Dieu. La morale (telle qu'elle se donne dans le discours commun) n'est guère concevable sans un fond religieux.

« Naïveté de croire que la morale demeure quand fait défaut le *Dieu* qui la sanctionne ! L'«au-delà» est absolument nécessaire si l'on veut maintenir la foi dans la morale. »³⁸

C'est pourquoi Nietzsche, ayant proclamé la « mort de Dieu » (comme s'étant déjà produite) proclame aussi la mort de la morale *comme étant d'ores et déjà un fait* :

« La morale est dès maintenant anéantie : constater ce fait ! »³⁹

Mais dès lors l'homme, ayant perdu sa dimension suprasensible, ne devient-il pas entièrement la proie du temps, ne se réduit-il pas à un événement naturel ?

On objectera peut-être à tout cela, à cette tentative d'interpréter l'homme en fonction du temps, plus précisément en fonction de son expérience fondamentale de l'*indépendance* du temps, que, en mettant l'accent sur la « condition temporelle » de l'homme, même s'il n'est plus question d'une « essence humaine », on reste prisonnier de la vieille notion d'« homme », oubliant que la méthode scientifique ne part pas de l'homme, mais, comme dit Marx, « de la période sociale économiquement donnée ». Oui, mais ici il ne s'agit pas de « science », il s'agit d'interprétation, ou de faire apparaître, à travers un certain nombre de traits fondamentaux mais apparemment disparates de l'être de l'homme, une signification et une origine communes. Cela suppose qu'il y

36. *Doctrine de la vertu*, loc. cit. Voir la définition du bonheur dans la *Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 544.

37. C'est pourquoi le fait de voir dans la peine de mort un « problème » est l'expression d'un doute fondamental au sujet du droit de punir.

38. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, trad. Bianquis, t. I, p. 118.

39. *Ibid.*, t. II, p. 17.

ait, pour parler comme Montaigne, une « condition humaine », mais comment le nier ? Il y a une « condition paysanne », une « condition ouvrière », une « condition prolétarienne », une « condition bourgeoise », etc., mais paysans et ouvriers, bourgeois et prolétaires, etc., ont affaire, même si ce n'est pas de la même façon (mais, en ce qui concerne le temps, nous avons laissé de côté, dès le début, les « variations de l'expérience du temps »), à ce qu'on appelle : douleur, besoin, angoisse, bonheur, malheur, maladie, temps, mort, etc. (sinon pourquoi ces mots existeraient-ils dans le langage des uns et des autres ?). Or, par « condition humaine », on n'entend pas autre chose. Mais pourquoi, parmi toutes ces expériences, privilégier l'expérience du temps ? C'est qu'elle est l'expérience constante et fondamentale. On peut être sans douleur, sans besoin, sans plaisir, sans joie, sans amour, sans amitié, sans angoisse, sans bonheur, sans malheur, etc., mais nous sentons et savons tous que « le temps indépendant de nous va d'un pas égal et nous entraîne également, soit que nous dormions ou veillions, agissions ou nous tenions dans une inaction totale ». On peut bien briser les liens de la « condition prolétarienne », par exemple, mais on ne peut absolument rien contre cette annihilation perpétuelle et sans appel de nous-même et finalement de notre vie (comme de toute vie et de toute œuvre humaines) qui est la seule signification incontestable du temps⁴⁰. C'est pourquoi l'homme, ici, n'a eu d'autre refuge que l'illusion (« illusion » dès lors que le temps, sur toutes choses humaines, ou non humaines, fait, un jour ou l'autre, valoir son droit).

Marcel CONCHE,
Sorbonne.

NOTE. — La même intention spiritualiste et anti-matérialiste que chez Bergson est visible chez Kant et l'amène, semble-t-il, à conclure *au-delà de ce que ses prémisses lui permettent*. En effet, les arguments développés dans l'*Exposition métaphysique* et l'*Exposition transcendantale* des concepts d'espace et de temps montrent (à les supposer admis) que l'espace et le temps sont les formes *a priori* de la sensibilité, et par là les conditions nécessaires de toute intuition sensible. Mais le discours kantien va au-delà. Le temps (comme l'espace) n'est pas seulement la condition subjective de l'intuition sensible (ce qui résulte des arguments donnés), il n'est *que cela* (ce qui ne résulte pas des arguments). « Le temps n'est qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition [...], et il n'est rien en soi en dehors du sujet » (*Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 64).

Par suite nous ne pouvons parler du temps (et de l'espace) « qu'au point de vue de l'homme ». Si nous sortons de la condition subjective, la représentation du temps ne signifie plus rien : « si nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, dit Kant, alors le temps n'est rien » (*ibid.*). Qu'en sait-il ? Pourquoi cette affirmation qui excède les prémisses ? Ou : pourquoi le temps, tout en étant la forme de notre intuition, ne vaudrait-il pas pour les choses elles-mêmes ? Qu'advierait-il donc de si grave si elles étaient concernées par l'espace et le temps ? La réponse relève typiquement du discours idéologique :

« Dans la Théologie naturelle, où l'on conçoit un objet qui non seulement ne peut être pour nous un objet de l'intuition, mais qui ne saurait être pour lui-même l'objet d'aucune intuition sensible, on a bien soin d'écarter de toute l'intuition qui lui est propre les conditions d'espace et de temps [...]. Mais de quel droit peut-on procéder

⁴⁰. Certes il y a des processus de genèse, de croissance, des processus évolutifs ou progressifs, et des processus de production ou de création (puisqu'il y a des êtres et des œuvres), mais cela ne tient pas au temps lui-même, car il suffit toujours de « laisser faire le temps », c'est-à-dire d'attendre assez longtemps, pour qu'il n'y ait plus les êtres, ni les œuvres, ni les problèmes, ni plus rien de ce qu'il y avait. Il y a autre chose, qui, à son tour, cessera d'être. Les processus de structuration, de croissance, de maturation, de création, etc. existent, mais toujours comme des processus locaux, particuliers, passagers, provisoires. Dans l'ensemble des choses il n'y a aucun processus évolutif, mais seulement l'universel devenir. La notion bergsonienne d'« évolution créatrice », impliquant un amoncellement du passé sur lui-même, un « progrès continu du passé qui ronge l'avenir et gonfle en avançant », est l'exacte négation de la notion de devenir. Si le devenir implique que soit pensée l'indissociabilité des deux moments de P « apparition » et de la « disparition », il n'y a, à proprement parler, aucun devenir chez Bergson. Ce n'est pas que la notion de durée ne puisse avoir une valeur pour la description de certains processus, mais, appliquée à l'ensemble des choses, au « Tout », comme dit Bergson (parlant d'une « durée immanente au tout de l'univers »), elle ne vise qu'à nous amener à penser l'univers comme étant, au fond, de nature spirituelle – puisque les deux actions qu'il faut y distinguer, l'une qui se fait, l'autre, en sens inverse, qui se défait, sont « du même genre » —, donc à exclure le matérialisme (entendant ici par « matérialisme » une philosophie pour laquelle ce qui n'est plus n'est à la longue recueilli par aucune mémoire, et sombre enfin de façon fatale dans un oubli complet et définitif).

ainsi, quand on a commencé par faire du temps et de l'espace des formes des choses en elles-mêmes, et des formes telles qu'elles subsisteraient comme conditions *a priori* de l'existence des choses, quand même on ferait disparaître les choses elles-mêmes ? En effet, en qualité de conditions de toute existence en général, *elles devraient l'être aussi de l'existence de Dieu. Si l'on ne veut pas faire* de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, *il ne reste plus* qu'à en faire des formes subjectives de notre mode d'intuition aussi bien externe qu'interne » (*ibid.*, p. 74-5, souligné par nous).

Ainsi l'espace et le temps ne sauraient être les formes des choses en elles-mêmes, car *il convient* de sauver l'idée de Dieu et le spiritualisme (et la religion, la morale, etc.), et d'exclure le matérialisme. Or, si, dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant tient (quant au point qui vient d'être défini) un discours idéologique, comme elle est un des indispensables piliers du système, c'est tout le discours kantien qui porte ce caractère (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aura pas des développements parfaitement rationnels, mais ce qui veut dire que les développements, arguments, non idéologiques, si importants soient-ils, ne seront jamais que *partiels*, limités, ne seront que des *îlots* dans un ensemble de caractère différent).

SUR UNE OBJECTION À LA THÉORIE KANTIENNE DU TEMPS

Le 21 août 1770 était soutenue par Emmanuel Kant dans le grand amphithéâtre de l'Université de Königsberg une dissertation pour obtenir, selon la règle, le rang de professeur ordinaire de logique et de métaphysique. Cette dissertation, *Sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, apportait des résultats décisifs : l'espace et le temps sont des lois subjectives de la sensibilité, et, contre les Leibniziens, la différence entre le sensible et l'intelligible n'est pas une différence logique entre le confus et le distinct. Mais Kant ne présentera la révolution copernicienne qu'en 1781 avec la *Critique de la Raison Pure*, et nous devons attendre une dizaine d'années pour célébrer le deuxième centenaire de la philosophie critique.

J'avoue que je n'aurais pas pensé à l'anniversaire de la *Dissertation* sans les articles de deux de nos collègues, Monsieur Marcel Conche : *Esquisse d'une interprétation de l'homme en fonction du temps*¹ et Monsieur Hervé Barreau : *Temps et Devenir*². L'un et l'autre tombaient d'accord pour écarter la théorie transcendantale kantienne :

« Si nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, écrit Kant dans l'Esthétique transcendantale, alors le temps n'est rien »³. À quoi M. Conche ajoute avec raison : « Qu'en sait-il ? Pourquoi cette affirmation qui excède les prémisses ? Ou : Pourquoi le temps, tout en étant la forme de notre intuition, ne vaudrait-il pas pour les choses elles-mêmes ? »⁴

La présente note n'a d'autre but que de se demander si l'argumentation de nos collègues correspond bien à la théorie esthétique de la *Critique de la raison pure* (plus particulièrement dans la 2^e édition de 1787), ou bien, comme je le crois, s'ils ne s'en prennent pas à une conception pré-critique de l'idéalité du temps, conception présentée justement dans la *Dissertation de 1770*.

« Qu'en sait-il ? » La question posée par M. Conche équivaut à une condamnation radicale de la philosophie critique. D'ailleurs, dans la note qu'il consacre à Kant, M. Conche n'hésite pas à affirmer que tout le discours kantien, porte un caractère idéologique, à l'exception peut-être de quelques îlots de rationalité⁵. Cette question « Qu'en sait-il ? » implique qu'à la lettre, Kant ne sait pas ce qu'il dit. On peut y voir aussi quelque ironie et comme un écho de la question transcendantale : « Comment un philosophe, dont tout le monde sait qu'il a voulu limiter la connaissance humaine aux phénomènes, peut-il s'aventurer à affirmer que le temps n'est rien pour les choses en soi ? » Voilà le professeur de Königsberg pris à son propre piège et contraint d'avouer qu'il ne cesse d'affirmer sur les choses en elles-mêmes, pourtant déclarées inconnaissables. On pourrait répliquer que Kant a effectivement répondu à la question : « Pourquoi le temps, tout en étant la forme de notre intuition, ne vaudrait-il pas pour les choses en elles-mêmes ? ». Quelle que soit leur valeur, ces preuves existent. Mais avant d'en parler, il faut examiner si Kant avait seulement la possibilité de les apporter. Qu'en sait-il ? Cette question pourrait répéter la question critique

1. *Revue de l'Enseignement philosophique*, 20^e année, n° 5, juin-juillet 1970.

2. *Ibidem*, 21^e année, n° 2, décembre 1970-janvier 1971.

3. *Critique de la raison pure*, trad. Treymesaygues-Pacaud, p. 64.

4. Article cité, p. 1.

5. Article cité, p. 17.

de telle façon que l'œuvre de Kant ne serait plus que système éclaté et, si j'ose dire, idéologie éclatante.

L'argumentation de M. Conche me paraît telle : même si l'on admet que le temps est condition subjective de l'existence des phénomènes, il n'en résulte pas qu'il ne soit pas aussi condition objective des choses en elles-mêmes. C'est bien ainsi que le comprend M. Barreau :

« Comme l'a très bien vu M. Conche, le temps, tout en étant la forme de notre intuition, peut valoir pour les choses mêmes. »⁶

Il est clair que l'argumentation de nos collègues n'a de sens que si l'on admet que le temps est bien condition subjective et que la chose elle-même se distingue du phénomène. Il y aurait trois cas à envisager pour le temps : forme subjective, forme objective et forme à la fois subjective et objective. Mais ce dernier cas est-il seulement possible du point de vue copernicien ?

La *Dissertation de 1770* nous parle d'un « principe bâtard » qui « astreint tous les êtres, même s'ils sont connus intelligiblement, aux conditions de l'espace et du temps »⁷. Il s'agit d'un « axiome subreptice » qui étend jusqu'aux choses en soi les formes du monde intelligible. Mais dans la *Dissertation*, la distinction des objets en phénomènes et en noumènes est admise dans un sens positif, ce qui sera nié en 1787. Sans doute, la question de la chose en soi dans la philosophie critique est difficile et discutée. Nous nous en tiendrons à cette citation de la 2^e édition de la *Critique* :

« La théorie de la sensibilité est donc en même temps la théorie des noumènes dans le sens négatif, c'est-à-dire des choses que l'entendement doit penser indépendamment de ce rapport à notre mode d'intuition, par suite non pas simplement comme phénomènes, mais comme choses en soi. »⁸

Il suffit d'admettre que le temps est condition subjective pour qu'il soit seulement condition subjective, puisque la chose en soi est ce qui limite les prétentions de la sensibilité.

Kant notera d'ailleurs ce que nous pourrions appeler une illusion transcendantale au sein même de l'Esthétique :

« Car dans le langage de l'expérience ces objets des sens, puisque je ne puis les comparer qu'avec d'autres objets des sens (par exemple le ciel avec toutes ses étoiles, bien qu'il soit justement un simple phénomène) sont pensés comme choses en soi. »⁹

Il faudra donc prendre garde à distinguer la subjectivité pour le phénomène (objet réel de l'expérience) et la subjectivité de l'apparence. Et, en accordant que le temps est forme *a priori* de la sensibilité, on aura tout accordé. La philosophie transcendantale ne laisse aucune autre possibilité, si l'objet n'est pas simple apparence, mais nous est donné réellement dans le phénomène, c'est-à-dire si la révolution copernicienne n'est pas ramenée à une sorte de platonisme. Lorsque, dans le corps de son article, M. Conche écrit : « Kant n'a pas mis fin au dédoublement de la métaphysique, le monde nouménal n'est pas connu mais il est pensé ; par conséquent la scission entre les deux côtés du réel demeure »¹⁰, la formule s'explique dans un large survol historique, mais elle peut être dangereuse. Que signifie « réel » dans une philosophie qui est à la fois idéalisme transcendantal et réalisme empirique ? Là encore ne faudrait-il pas penser plutôt à la *Dissertation de 1770* où l'intelligible a un statut ontologique qui sera renversé par la révolution copernicienne ? Après la lecture de la *Dissertation*, Lambert répondit à Kant : « Si les changements sont réels, alors le temps aussi est réel, quoi qu'il puisse être par ailleurs », et Mendelssohn ne pouvait se convaincre, « pour plusieurs raisons », que le temps soit « quelque chose de purement subjectif »¹¹. Ce sont bien des objections « précritiques » de ce type qui nous sont présentées deux siècles plus tard.

6. Art. cit. p. 3.

7. *Dissertation de 1770*, trad. Mouy, p. 97.

8. *Critique de la raison pure*, p. 226.

9. *Progrès de la métaphysique*, trad. Guillermit, p. 22.

10. Conche, article cité, p. 3.

11. J'emprunte ces citations au livre de M. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, p. 89.

M. Conche va plus loin. Il croit pouvoir mettre en évidence l'intention même de Kant, intention avouée dans le texte qu'il cite en le soulignant ainsi :

« Dans la Théologie naturelle où l'on conçoit un objet qui non seulement ne peut être pour nous un objet de l'intuition, mais qui ne saurait être pour lui-même l'objet d'aucune intuition sensible, on a bien soin d'écartier de toute intuition qui lui est propre les conditions d'espace et de temps [...]. Mais de quel droit peut-on procéder ainsi, quand on a commencé par faire du temps et de l'espace des formes des choses en elles-mêmes, et des formes telles qu'elles subsisteraient comme conditions *a priori* de l'existence des choses, quand même on ferait disparaître les choses elles-mêmes ? En effet, en qualité de conditions de toute existence en général, elles devraient l'être aussi de l'existence de Dieu. Si l'on ne veut pas faire de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, il ne reste plus qu'à en faire des formes subjectives de notre mode d'intuition aussi bien externe qu'interne. »¹²

Si ce texte devait prouver ou même appuyer la théorie de l'idéalité du temps, l'accusation portée par M. Conche serait grave. Kant n'irait pas seulement au-delà de ses prémisses, l'Esthétique transcendantale serait en contradiction évidente avec la Dialectique transcendantale¹³. Il faut donc replacer la citation dans son contexte, c'est-à-dire la quatrième remarque générale sur l'Esthétique transcendantale. Or Kant en précise lui-même l'intention philosophique par cette phrase de conclusion :

« Toutefois cette dernière remarque n'a pour but que de servir d'éclaircissement et non de preuve à notre théorie esthétique »¹⁴.

Le texte cité n'a donc pas la portée qui lui est attribuée : nous ne pouvons pas y lire une démonstration même indirecte, même « idéologique » de la simple subjectivité du temps, puisque l'auteur lui-même nous met en garde. La preuve, Kant l'a d'ailleurs donnée, dans la première « Remarque générale » : elle s'appuie sur l'existence des propositions apodictiques et synthétiques en mathématiques. On lit à la fin de cette première remarque :

« Il est par suite indubitablement certain et non simplement possible ou même vraisemblable que l'espace et le temps en tant que conditions nécessaires de toute expérience (extérieure et intérieure) ne sont que des conditions subjectives de toute notre intuition. »¹⁵

Mais ce n'est pas tout. Il y a également une preuve indirecte par les conséquences dans la troisième remarque générale. Si le temps était condition objective de toutes choses, « notre existence propre qui, de cette manière, deviendrait dépendante de la réalité subsistante en soi d'un non-être, comme le temps, serait, comme lui, changée en une simple apparence ; or c'est une absurdité que personne, jusqu'ici, n'a osé se charger de soutenir »¹⁶. Sans même examiner l'argumentation de Kant, nous constaterons du moins que les preuves ont été déjà données lorsque intervient la considération de la théologie naturelle. Kant sait donc pourquoi le temps est une condition seulement subjective. Pourquoi substituer l'éclaircissement à la preuve ?

Il reste que cet éclaircissement pourrait être en lui-même un aveu si sa présence en cet endroit de la *Critique de la raison pure* était sans justifications. En fait, les justifications ne manquent pas. Ce texte a probablement ici une fonction polémique. D'autre part il est clair qu'il annonce la section de l'Idéal transcendantal. Remarquons seulement qu'il ne tend même pas à montrer la possibilité de la théologie naturelle, question qui relève d'un examen dialectique ultérieur. L'objet de la théologie naturelle n'est pas posé comme connu mais simplement comme pensé¹⁷, distinction qui est l'un des thèmes essentiels de la philosophie critique. C'est pour les philosophies dogmatiques, pré-critiques, qu'une vraie pensée est une pensée vraie. Mais la théologie naturelle n'est pas seulement une donnée historique, elle est

12. *Critique de la raison pure*, p. 74-75.

13. *Ibidem*, p. 446 et suivantes (7^e section : Critique de toute théologie fondée sur des principes spéculatifs de la raison.)

14. *Ibidem*, p. 75.

15. *Critique de la raison pure*, p. 72 (souligné par nous). Notons que la 1^{re} édition s'arrêtait à cette preuve. Les remarques suivantes et donc la numérotation ont été ajoutées dans la 2^e édition.

16. *Ibidem*, p. 74.

17. La traduction Tremesaygues-Pacaud donne « l'on conçoit » pour « *man denkt* ».

nécessaire, rationnellement inévitable, même si elle n'est qu'illusion transcendantale comme le montrera la Dialectique. L'argumentation, dans cette page de l'Esthétique écrite pour la 2^e édition, peut ne révéler aucune faille idéologique, sans être une preuve dans le domaine de la connaissance. Elle annonce peut-être les résultats ultérieurs de la *Critique*, mais il ne semble pas qu'on puisse y déceler une incohérence.

Revenons à la *Dissertation de 1770*. Le paragraphe 27 examine les conséquences du principe « bâtard » :

« En ce qui concerne le temps, non content de le libérer des lois de la connaissance sensible, on le transporte hors des bornes du monde, à l'être même qui est extérieur au monde, comme une condition de sa propre existence et, par là, on s'engage dans un labyrinthe sans issue. Alors, on se tourmente l'esprit de questions absurdes, par exemple, pourquoi Dieu n'a pas créé le monde quelques siècles plus tôt. »¹⁸

Si ce texte peut éclairer celui de la *Critique de la raison pure*, il ne suggère guère que le matérialisme soit en cause, du moins directement. Mais, encore une fois, le contexte ici est tout différent : le problème central est encore celui de la connaissance des choses en soi et il s'agit d'empêcher que les principes du sensible n'aillent « souiller l'intelligible ». Les objections porteraient alors d'autant mieux, que, comme le dit M. Philonenko : « L'idéalité du temps et de l'espace se confond avec la subjectivité du sens psychologique »¹⁹. Comme tout l'ensemble de son article l'y conduisait, M. Conche nous propose sans doute une lecture anthropologique, donc pré-critique. Mais c'est contre une telle lecture qu'a été élaborée progressivement la notion d'*a priori* transcendantal du texte de 1770 au texte de 1787. Or, dans la 4^e remarque sur l'Esthétique transcendantale, nous lisons, quelques lignes plus bas que le passage discuté :

« Il n'est pas non plus nécessaire de limiter à la sensibilité de l'homme ce mode d'intuition dans l'espace et le temps. Il peut se faire que tout être fini et pensant doive nécessairement en cela être assimilé à l'homme (quoique nous ne puissions en décider). »²⁰

L'éclaircissement de Kant prend alors tout son sens (et peut-être alors seulement) par la distinction de l'apriorité transcendantale et du relativisme anthropologique.

L'interprétation que suppose l'argumentation de mes collègues me paraît donc résolument pré-critique. Comment comprendre, sinon dans un sens pré-critique, l'alternative dans laquelle M. Conche place d'emblée Kant d'avoir à être spiritualiste ou matérialiste ? Il est vrai que l'intention de Kant est bien de rendre toute métaphysique matérialiste impossible à l'avenir. Il l'a lui-même explicitement affirmé à plusieurs reprises, sans qu'il soit pour cela nécessaire de suspecter la cohérence de l'Esthétique transcendantale. « La critique peut seule couper court dans leurs racines le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme, l'incrédulité des libres penseurs », lit-on dans la célèbre préface²¹. Mais Kant croyait avoir conduit la philosophie jusqu'à son âge viril. Pour ma part, je ne crois pas que nous ayons cessé d'être interpellés par les prédécesseurs de Kant. Mais je ne crois pas non plus que la pensée contemporaine ait encore tiré toutes les conséquences de l'immense effort d'élaboration qui sépare la *Dissertation de 1770* des grandes œuvres critiques. Ce qui m'arrête dans un procès idéologique, ce n'est pas qu'il dérange nos fausses piétés ou nos vains rituels ; au contraire je crains que nous ne préférions nos questions familières aux interrogations d'une grande pensée dont nous refuserions l'essentielle étrangeté. Sommes-nous la mesure de l'œuvre de Kant, ou bien ce qui s'y pense n'est-il pas encore notre mesure ?

Jean LEFRANC
Université de Paris-Sorbonne

18. *Dissertation de 1770*, trad. Mouy p. 99.

19. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, p. 90.

20. *Critique de la raison pure*, p. 75.

21. *Critique de la raison pure*, p. 26

À PROPOS DE LA THÉORIE KANTIENNE DE L'IDÉALITÉ TRANSCENDANTALE DU TEMPS

Réponse à M. Jean Lefranc

L'*Esthétique transcendantale* est un des indispensables piliers du système kantien. « C'est peut-être la partie décisive de l'œuvre de Kant, dit Boutroux, celle qui, tant par la méthode que par les résultats, détermine tout le reste. »¹ Or, dans l'*Esthétique transcendantale*, la thèse essentielle est celle de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps : « Le principe de l'idéalité de l'espace et du temps, dit Kant, est la clé de la philosophie transcendantale. »² De là l'importance de la question suivante : à supposer admise la démonstration du caractère *a priori* et intuitif de l'espace et du temps, Kant était-il fondé à conclure à leur idéalité ? C'est ce que j'ai nié à propos du temps. Après avoir rappelé la phrase de Kant : « Si nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien »³, j'ajoutais : « Qu'en sait-il ? Pourquoi cette affirmation qui excède les prémisses ? Ou : pourquoi le temps, tout en étant la forme de notre intuition, ne vaudrait-il pas pour les choses elles-mêmes ? »⁴ Monsieur Hervé Barreau, dans son article *Temps et devenir*⁵ m'a approuvé – du moins sur ce point précis. Mais Monsieur Jean Lefranc, dans un article « Sur une objection à la théorie kantienne du temps »⁶, marque son désaccord. L'examen approfondi auquel il procède de l'objection adressée à Kant et de l'interprétation que je donnais de l'erreur kantienne, s'avère négatif. D'abord, j'en reste, selon lui, à un point de vue encore précritique. En second lieu, Kant a pleinement satisfait à la requête d'avoir à prouver l'idéalité du temps. Enfin le discours kantien n'est en aucune façon un discours « idéologique ». Ce sont là les trois points qui me paraissent ressortir de son article, et autour desquels se groupent les arguments. Ce seront aussi les trois points de ma réponse.

I. — L'objection adressée à Kant vise, dit M. Lefranc, non la conception proprement kantienne mais une conception précritique de l'idéalité du temps. D'ailleurs (et corrélativement), elle relève en elle-même d'une lecture précritique de Kant. Enfin elle tend à enfermer Kant dans l'alternative du spiritualisme et du matérialisme, qui serait une alternative précritique.

Quelle est donc la conception précritique de l'idéalité du temps à laquelle s'en prend l'objection (croyant s'en prendre à la conception critique) ? Ce serait celle de la *Dissertation de 1770*. On est ici quelque peu surpris. La théorie de l'espace et du temps n'est-elle pas, dans la *Dissertation*, très proche de ce qu'elle sera dans l'*Esthétique transcendantale* ? « La *Dissertation de 1770* pose déjà clairement le problème critique à propos du temps et de l'espace », dit Rivaud⁷. Et Gottfried Martin : « À cette date [1770] Kant est déjà parvenu au point de vue

1. *La philosophie de Kant*, Éd. Vrin, 1926, p. 47.

2. *Opus Postumum*, trad. Gibelin, Éd. Vrin, p. 123.

3. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues-Pacaud, p. 64.

4. *Revue de l'Enseignement philosophique*, juin-juillet 1970, p. 18.

5. *Id.*, décembre 1970-janvier 1971.

6. *Id.*, avril-mai 1971, p. 24-28.

7. *Histoire de la philosophie*, PUF, t. V, p. 85.

de la *Critique* en ce qui concerne le temps et l'espace : il en affirme la phénoménalité et l'idéalité transcendante. »⁸ En quoi la conception de l'a priori et de l'idéalité du temps dans la *Dissertation* est-elle précritique ? M. Lefranc cite ici M. Philonenko pour qui, dans la *Dissertation*, « l'idéalité du temps et de l'espace se confond avec la subjectivité au sens psychologique »⁹. La *Dissertation* se situe à un niveau encore psychologique, anthropologique : c'est en cela qu'elle est précritique. Et M. Lefranc ajoute : « Comme tout l'ensemble de son article l'y conduisait, M. Conche nous propose sans doute une lecture anthropologique, donc précritique. »¹⁰

« ...Anthropologique, donc pré-critique » ! Ouvrons ici une parenthèse pour nous étonner de ce « donc ». « La doctrine kantienne du sujet de la vérité est une anthropologie », dit M. Bernard Rousset¹¹. L'interprétation de M. Rousset est-elle une interprétation précritique ? « Ce qui sépare Kant de la métaphysique classique des temps modernes, dit E. Weil, c'est [...] [la] volonté de philosopher du point de vue de l'homme dans le monde. »¹² La lecture weilienne de Kant est-elle une lecture précritique ? Et naturellement on ne peut s'empêcher de rappeler ici le fameux texte de la *Logique*, où il est dit que les trois questions de la philosophie transcendante « se rapportent » à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », de sorte que, « au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie »¹³. Texte qui, il est vrai, ne serait guère décisif si cette anthropologie était en quelque façon une psychologie, si Kant n'avait précisé ailleurs qu'il s'agit d'une « anthropologie transcendante »¹⁴, si la réponse à la question anthropologique devait être trouvée dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Mais, comme le dit Jaspers : la question de l'homme « ne reçoit sa réponse que dans l'œuvre de Kant considérée dans sa totalité »¹⁵. Chez Kant, plus que chez nul autre philosophe, la philosophie se pense comme gouvernée par la question de l'homme. Le point de vue anthropologique, loin d'être « précritique », est le point de vue proprement kantien.

Mais revenons à la *Dissertation* et à la phrase de M. Philonenko citée par M. Lefranc. Reprenons cette phrase avec son contexte : dans la *Dissertation*, dit M. Philonenko, « Kant n'a pas nettement distingué [...] psychologie et épistémologie, innéité et a priori. C'est pourquoi l'idéalité du temps et de l'espace se confond avec la subjectivité au sens psychologique. L'espace et le temps sont des structures du sujet compris comme *mens* ; aussi de ce point de vue la philosophie de la *Dissertation de 1770* ne peut manquer de sombrer dans un relativisme anthropologique »¹⁶. Cette interprétation paraît difficilement conciliable avec les textes. Dans la *Dissertation*, et de la manière la plus nette, Kant, à la fois affirme l'a priori et exclut l'innéité des concepts purs de l'entendement et des concepts de temps et d'espace. On ne saurait donc dire qu'il confond *a priori* et inné¹⁷. Les concepts de la métaphysique sont à chercher, dit-il, « dans la nature même de l'entendement pur, non comme concepts *innés*, mais comme abstraits des lois qui siègent en lui (par réflexion sur les actions à l'occasion de l'expérience) donc *acquis*. De ce genre sont la possibilité, l'existence, la nécessité, la substance, la cause, etc. »¹⁸. Il se demande si l'espace et le temps, dont il vient de démontrer l'a priori, sont innés ou acquis, et il conclut : « Les deux concepts sont, sans aucun doute, acquis, abstraits non de la sensation des objets [...] mais de l'action même de l'esprit, par laquelle il

8. *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. J.-C. Pigué, PUF, 1963, p. 106.

9. *L'œuvre de Kant*, Éd. Vrin, t. I, 1969, p. 90.

10. Art. cité, p. 28.

11. *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Éd. Vrin, 1967, p. 409.

12. *Problèmes kantien*, Éd. Vrin, 1963, p. 53.

13. *Logique*, trad. Guillermit, p. 25.

14. *Reflex.*, n° 903 (1776-8). Cité par Rousset, *op. cit.*, p. 410.

15. Kant, trad. J. Hersch, dans *Les grands philosophes* (Éd. Plon), p. 503. Les lacunes de l'*Anthropologie* de 1798 viennent, rappelle Nabert, d'après B. Erdmann, de ce qu'une grande partie des matériaux rassemblés par Kant avait été utilisée dans les grandes œuvres critiques, avec la transposition requise (cf. « L'expérience interne chez Kant », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, p. 258, n. 2, *in fine*).

16. *L'œuvre de Kant*, t. I, p. 90.

17. Cf. *ibid.*, p. 76.

18. *Dissertation de 1770*, trad. Mouy, Vrin, 3^e éd., p. 45.

coordonne ses sensations selon des lois permanentes »¹⁹. Plus particulièrement à propos du temps, il avait écrit : « Le concept de temps... n'est pas une intuition innée »²⁰. Que ce point de vue soit le point de vue critique, c'est ce que confirme la *Réponse à Eberhard* (1790). « La Critique refuse absolument les représentations naturelles ou innées ; elle les considère toutes comme acquises, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement »²¹. Les concepts d'espace et de temps sont acquis, mais non empiriquement. Il s'agit d'une *acquisitio originaria* (notion empruntée aux théoriciens du droit naturel), dont l'expérience n'est que l'occasion. Certes, dans la *Dissertation*, après avoir affirmé le caractère ni inné ni empirique mais originairement acquis des concepts d'espace et de temps, Kant ajoute : « Et il n'y a rien ici d'inné que la loi de l'esprit selon laquelle il unit d'une manière déterminée ses sensations [...] »²². Mais dans la *Réponse à Eberhard* il dira la même chose, admettant un certain fondement inné : « Le premier fondement formel de la possibilité d'une intuition, spatiale par exemple, est seul inné, et non la représentation spatiale elle-même »²³. Que cela ne soit pas très satisfaisant, peut-être, mais c'est là une autre question. Le fait est que l'inné et l'*a priori* ne sont nullement confondus.

Il est vrai que l'on peut ensuite se demander si Kant a bien conçu, dans la *Dissertation*, l'*a priori* comme *a priori transcendental* (sans quoi cet *a priori* resterait un *a priori* précritique). Autrement dit : le temps (pour nous en tenir à lui) est-il considéré, en tant que principe formel du monde sensible, comme rendant possibles des connaissances *a priori* ? Ou : l'*a priori* du temps est-elle pensée comme ce qu'il faut admettre pour rendre compte de la possibilité des connaissances synthétiques *a priori* contenues dans les axiomes du temps ? Il nous semble que le texte de la Section III, § 14, 6, ne laisse à ce sujet aucun doute : si le concept de temps « contient la forme universelle des phénomènes », alors « tous les événements observables dans le monde, tous les mouvements, tous les changements internes doivent s'accorder nécessairement avec les axiomes à connaître sur le temps [...] puisque c'est seulement sous ces conditions qu'ils peuvent être objets des sens et être coordonnés »²⁴, de sorte que le temps, qui « posé en soi et absolument » est un « être imaginaire », en tant que principe formel du monde sensible est un « concept très véridique ». Il est évident que, dans ce texte, Kant *légitime* le concept de temps comme fondant un domaine de vérité.

Enfin l'idéalité du temps telle qu'elle se présente dans la *Dissertation* est-elle bien l'idéalité transcendante ? L'idéalité du temps consiste en ceci que le temps est exclu de l'Absolu, ou n'a pas de réalité absolue. « Idéalité, c'est-à-dire irréalité, si l'on entend par réalité une chose existant en soi », dit Bréhier²⁵. Mais l'idéalité transcendante est le corrélat de la réalité empirique, c'est-à-dire qu'elle exclut l'idéalisme dans la conception du monde sensible. Elle suppose la notion de *phénomène* comme distinct de l'apparence²⁶ et domaine d'une connaissance *vraie*, donc excluant toute relativité à un sujet psychologique (tout « relativisme anthropologique », si l'on fait de l'anthropologie une psychologie). Car une pensée relative à un sujet psychologique ne pourrait être vraie (elle ne serait pas une connaissance), et cela Kant le sait fort bien dès la *Dissertation de 1770*. Bien que les phénomènes « n'expriment pas la qualité interne et absolue des objets, dit-il, leur connaissance est néanmoins très vraie », et pour deux raisons (§ 11) : d'abord le phénomène, comme tel, atteste la présence de l'objet transphénoménal, ce qui exclut l'idéalisme et le subjectivisme psychologiques (mais non la subjectivité), ensuite les prédicats s'accordent aux sujets empiriquement donnés selon les lois de la faculté de connaître, ce qui veut dire que la faculté de connaître n'est aucunement

19. *Ibid.*, p. 75.

20. *Ibid.*, p. 61.

21. Trad. R. Kempf, Vrin, p. 71.

22. Trad. citée, p. 75 ; cf. p. 37

23. Trad. citée, p. 72.

24. Trad. Mouy, p. 63. Souligné par Kant

25. *Histoire de la philosophie*, t. II, p. 522.

26. Distinction qui se trouve dans la *Dissertation*, § 5 (trad. citée, p. 41).

réductible à un sujet psychologique. L'espace et le temps ne sont nullement de simples structures d'un sujet psychologique, mais ils délimitent et fondent un domaine de vérité, le domaine de la vérité phénoménale.

Bref, la conception de l'idéalité du temps dans la *Dissertation* n'est pas une conception précritique. M. Lefranc ne peut donc dire que je m'en prends « à une conception précritique de l'idéalité du temps, conception présentée justement dans la *Dissertation de 1770* »²⁷.

Mais l'objection adressée à Kant ne serait-elle pas en elle-même une objection précritique ? Après avoir rappelé les objections de Lambert et de Mendelssohn²⁸, M. Lefranc ajoute : « Ce sont des objections « précritiques » de ce type qui nous sont présentées deux siècles plus tard. »²⁹ Quelle était l'objection de Lambert ? « Si les changements sont réels, le temps aussi est réel [...]. » Il s'élevait contre le fait que l'on pût considérer le temps comme irréel. Son objection était « précritique », si l'on veut, car il ne distinguait pas entre réalité empirique (et valeur objective par rapport aux objets donnés à nos sens) et réalité transcendante (absolue). Kant n'a pas de peine à lui répondre en distinguant les deux manières d'entendre la « réalité » du temps. Mais notre objection est toute différente. Kant nous dit : « Si nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien. » Je demande : « Qu'en sait-il ?, etc. » Cela du point de vue même de Kant, c'est-à-dire le temps étant la forme de notre intuition, le phénomène étant distingué de la chose en soi, etc. La question est posée du point de vue critique. Ce n'est pas une objection précritique puisqu'elle tend à montrer (comme M. Lefranc le dit très bien en un autre passage) que Kant est ici infidèle au point de vue critique. Que dire de la chose en soi ? Elle nous demeure inconnue, sa nature « reste toujours problématique »³⁰. Par conséquent, la chose en soi *est ou n'est pas* temporelle en elle-même : voilà ce que Kant devait dire s'il avait été logique avec lui-même. De quel droit dogmatiser négativement sur la chose en soi ? Ce n'est pas la philosophie critique en tout cas qui peut lui donner ce droit.

Kant, ici, n'est pas logique avec lui-même parce qu'il avait besoin de ne pas l'être. Il se proposait de « couper à sa racine » le matérialisme³¹, de le rendre *impossible* à l'avenir. Or, s'il avait maintenu, au niveau de l'*Esthétique*, le caractère problématique de la chose en soi, le matérialisme (la conception d'après laquelle le temps concerne tout ce qui est, ou d'après laquelle il n'y a que des êtres finis et voués à la mort) fût demeuré une *possibilité*. C'est pourquoi l'idéologue, sur ce point précis, a pris le pas sur le philosophe. J'y reviendrai. Pour l'instant, je voudrais seulement répondre à l'objection de M. Lefranc au sujet de l'opposition spiritualisme-matérialisme qui serait une opposition précritique. « Comment comprendre, dit-il, sinon dans un sens précritique, l'alternative dans laquelle M. Conche place d'emblée Kant d'avoir à être spiritualiste ou matérialiste ? »³². Que vaut l'opposition habituelle entre le spiritualisme et le matérialisme ? La question est ici laissée de côté. Simplement il s'agit d'une opposition traditionnelle, et qui n'est nullement mise en cause par la Critique, car le spiritualisme et le matérialisme sont des *doctrines* et le criticisme est une *méthode*. La révolution copernicienne consiste en un « changement de méthode »³³, et la *Critique de la raison pure* est un « traité de la méthode »³⁴. Le criticisme s'oppose au dogmatisme, et le dogmatisme est « la marche dogmatique que suit la raison pure sans avoir fait une critique préalable de son pouvoir propre »³⁵. Le criticisme s'oppose donc à une méthode. Il « coupe dans leurs racines » le spiritualisme et le matérialisme *dogmatiques*, mais il ne saurait par lui-même administrer la preuve que le spiritualisme et le matérialisme sont *nécessairement* dogmatiques.

27. Art. cité, p. 24.

28. Voir la note 42 de R. Verneaux dans son édition de la *Lettre à Marcus Herz* (Aubier).

29. Article cité, p. 26.

30. *Critique de la raison pure*, trad. citée., p. 66.

31. *Ibid.*, p. 26.

32. Art. cité, p. 28.

33. *Critique de la raison pure*. Préface de la seconde édition, p. 18.

34. *Ibid.*, p. 21.

35. *Ibid.*, p. 26.

Si Kant se figure que la Critique rend impossible le matérialisme, c'est qu'il n'est pas resté rigoureusement fidèle à sa méthode, mais qu'à des moments décisifs l'idéologue (le défenseur de la religion, la morale, etc.) s'est substitué au philosophe. On en a un exemple dans le cas de la théorie de l'idéalité transcendante du temps.

II. — Je ne nie pas que Kant ne pense apporter des preuves de l'idéalité du temps. Ce que je dis, c'est que les conséquences ne découlent pas des prémisses, c'est-à-dire que je nie la valeur de ces preuves. Ces preuves, M. Lefranc les rappelle et les soutient, et le moment est venu de les examiner. Car une doctrine *peut* être qualifiée d'« idéologique » *seulement après* qu'elle a été convaincue d'erreur.

Laissons d'abord de côté une fausse preuve. J'avais cité le texte où Kant nous dit que si l'espace et le temps étaient les formes des choses en elles-mêmes, s'ils étaient les conditions de toute existence en général, ils « devraient l'être aussi de l'existence de Dieu, etc. »³⁶. Ce texte, dit M. Lefranc, ne constitue nullement, dans l'esprit de Kant, une démonstration de « la simple subjectivité du temps »³⁷. Je l'accorde, et n'ai d'ailleurs pas prétendu le contraire. « Il ne tend même pas à montrer la *possibilité* de la théologie naturelle »³⁸. Ce n'est pas en effet son but. Il s'agit en réalité d'un argument dialectique (au sens d'Aristote). L'espace et le temps sont-ils les formes objectives de toutes choses, ou non ? Tel est le problème. Dieu, objet de la théologie naturelle, n'est pas soumis aux conditions d'espace et de temps. Telle est la prémisse dialectique (posée non pas comme vraie, mais comme représentant l'opinion raisonnable, l'opinion qui va de soi – et que l'interlocuteur fait sienne). La conclusion est *ad hominem* (vous ne pouvez à la fois, dit Kant, admettre l'existence de Dieu, et, en ce qui concerne l'espace et le temps, soutenir une thèse contraire à la mienne). L'argument est (par sa prémisse dialectique) sous le signe de la soumission aux idées admises (aux représentations collectives, aux *endoxa*). Il est un aveu de la connivence entre la thèse kantienne et les opinions reçues.

En ce qui concerne les « preuves » proprement dites, il convient d'abord de préciser ce qui est en question. Ce n'est ni l'a priorité, ni l'intuitivité, ni la subjectivité du temps. On les suppose bien établies. Pas davantage n'est en question la réalité empirique du temps, c'est-à-dire sa valeur objective par rapport au monde sensible. Il s'agit seulement de savoir si le temps *n'est qu'une* forme de notre intuition, s'il est une forme *simplement* subjective. Si tel est le cas, on affirmera l'idéalité du temps par rapport aux choses considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire l'idéalité transcendante du temps, ce qui veut dire que le temps n'est rien dès lors qu'il n'est plus considéré à titre de condition de possibilité de l'expérience.

Or il faut noter dans l'*Esthétique transcendante*, par rapport à la *Dissertation de 1770*, une modification importante dans l'exposé kantien. Dans la *Dissertation*, l'idéalité est affirmée parmi les autres caractères du temps, mais elle n'est pas déduite de ces autres caractères – ou du moins elle ne se présente pas comme telle (la déduction n'est pas thématifiée). « Le temps n'est rien d'objectif ni de réel, il n'est ni une substance, ni un accident, ni une relation [...] » : cela paraît aller de soi s'il est un principe *a priori* et formel et une intuition préempirique. Mais, dans l'*Esthétique transcendante*, après l'« Exposition métaphysique » et l'« Exposition transcendante » du concept du temps, viennent les « Conséquences » (*Schlüsse*), et l'idéalité du temps se présente à titre de conséquence, et seulement à ce titre. C'est alors que l'on peut lire : « L'idéalité transcendante du temps est telle que, si on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition sensible, le temps n'est rien et qu'il ne peut être attribué aux objets en soi, ni en qualité de substance, ni en qualité d'accident [...] »³⁹. Entre 1770 et le moment où il a rédigé l'*Esthétique transcendante*, Kant s'est aperçu que, une fois admises l'a priorité et

36. *Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 75.

37. Art. cité, p. 26.

38. *Ibid.*, p. 27.

39. *Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 64.

l'intuitivité du temps, l'idéalité n'allait pas de soi. Il s'est proposé de l'établir, et pour cela de la déduire comme une conséquence des deux premiers caractères. Seulement, si, en 1781, il avait dissocié l'a priori et l'intuitivité d'une part et d'autre part l'idéalité, il n'aurait toujours pas dissocié la subjectivité et l'idéalité. Il a persisté à considérer le lien entre la subjectivité et l'idéalité comme allant de soi. C'est pourquoi il a pensé avoir assez fait en démontrant la subjectivité sans se rendre compte que, démontrant la subjectivité, il ne démontrait pas par là même l'idéalité (car le temps peut être subjectif sans être *bloss subjektiv*). Toutefois il faut qu'il ait senti la fragilité de son argumentation puisqu'il ajoute de nouvelles preuves dans les « Remarques générales », et, ce qui est remarquable, surtout dans le texte de la deuxième édition.

Les preuves kantienne de l'idéalité du temps que retient M. Lefranc sont au nombre de trois : l'une se tire de la notion même de chose en soi comme étant « ce qui limite les prétentions de la sensibilité »⁴⁰, la seconde « s'appuie sur l'existence des propositions apodictiques et synthétiques en mathématiques »⁴¹, une autre enfin se trouve dans la troisième « Remarque générale » : c'est une « preuve indirecte par les conséquences »⁴². Tel est l'ordre dans lequel M. Lefranc les présente. Cet ordre ne correspond pas tout à fait à l'ordre suivi par Kant puisque, si l'argument par les propositions synthétiques des mathématiques se trouve bien dans la première « Remarque générale », il se trouve déjà beaucoup plus haut dans les « Conséquences tirées de ces concepts ». Mais sans doute n'est-ce pas là un détail de grande importance. Ce qu'il faut surtout noter est (à s'en tenir à la *Critique de la raison pure*, et même à l'*Esthétique transcendantale*) une lacune dans l'énumération de M. Lefranc : l'absence de l'argument contenu dans la deuxième « Remarque générale », et d'après lequel l'idéalité du temps résulte de ce que tout ce qui appartient à l'intuition ne consiste qu'en simples rapports, lesquels ne sauraient aucunement nous faire connaître une chose en soi – argument qui semble au premier abord d'une force particulière.

Que valent les preuves apportées par Kant ? Considérons d'abord la preuve tirée de l'existence de propositions apodictiques et synthétiques concernant les rapports de temps. Le temps n'est pas inhérent aux choses, dit Kant, car, « en qualité de détermination ou d'ordre inhérent aux choses elles-mêmes, il ne pourrait être donné avant les objets comme leur condition, ni être connu et intuitionné *a priori* par des propositions synthétiques ; ce qui devient facile, au contraire, si le temps n'est que la condition subjective sous laquelle peuvent trouver place en nous toutes les intuitions »⁴³. Que répondre ? Pour que le temps soit donné avant les objets comme leur condition (la condition de leur réalité phénoménale), et pour que des propositions synthétiques nous instruisent avant l'expérience des rapports de temps, il faut et il suffit que le temps soit la forme *a priori* de toutes nos intuitions, c'est-à-dire soit une condition subjective. Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit « que la condition subjective » (*nichts als die subjective Bedingung*) de nos intuitions. Pourquoi ne serait-il pas « inhérent aux choses » ? Rien ne s'y oppose dès lors qu'il a joué son rôle de condition de possibilité de l'expérience. La démonstration de Kant comporte une lacune, les conséquences ne sont pas autorisées par les prémisses. Dans le texte de la première « Remarque générale » cité par M. Lefranc : « Il est, par suite, indubitablement certain [...] que l'espace et le temps, en tant que conditions nécessaires de toute expérience (extérieure et intérieure), ne sont que des conditions *simplement* subjectives de toute notre intuition »⁴⁴, le mot « simplement » est de trop. Si le temps est subjectif, il concerne (et conditionne) la réalité phénoménale, si le temps est *purement* subjectif, il ne concerne *pas* la réalité absolue : de ces deux propositions, l'une ne découle pas de l'autre. On peut, il est vrai, se demander si le temps n'est pas lié à la notion

40. Art. cité, p. 25.

41. *Ibid.*, p. 26.

42. *Ibid.*, p. 27.

43. *Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 63.

44. *Ibid.*, p. 72.

de phénomène par un lien *interne* : le temps s'exclut de lui-même de la réalité (absolue) car, comme tel, il porte en lui la phénoménalité.

On en vient alors à un second argument auquel M. Lefranc donne la forme suivante qui s'inspire plutôt du chapitre III de l'*Analytique des principes* : « Il suffit d'admettre que le temps est condition subjective pour qu'il soit seulement condition subjective, puisque la chose en soi est ce qui limite les prétentions de la sensibilité »⁴⁵. Le temps est la forme de la phénoménalité. Comment vaudrait-il pour la chose en soi ? La phénoménalité se limite... au phénomène. Réponse verbale ? Pétition de principe ? Ou très profonde intuition de la nature du temps ? « Si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la nature subjective de nos sens en général, dit Kant dans la première « Remarque générale », toute la manière d'être et tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps et même l'espace et le temps disparaissent, puisque, en tant que phénomènes, ils ne peuvent pas exister en soi, mais seulement en nous »⁴⁶. L'espace et le temps ne sauraient concerner la chose en soi puisque, comme tels, ils *sont* la phénoménalité. Et l'on peut admettre en effet que tout ce qui est spatio-temporel est par là même « phénoménalisé » et relève en droit d'une intuition empirique. Mais pourquoi « tout ce qui est spatio-temporel » ne serait-il pas précisément « tout ce qui est » ? Et pourquoi le temps ne serait-il pas la forme nécessaire de *toute* intuition empirique, donc de tout le phénomène, et par conséquent aussi de tout ce qui est, si « être » est aussi s'exposer dans le phénomène ? Qu'il en soit ainsi, cela reste problématique, mais notre argumentation ne requiert rien de plus. Le phénomène, dit Kant, est phénomène *d'un objet*⁴⁷. Ce qu'il n'est pas en droit d'exclure, c'est la réciproque : que tout objet soit essentiellement phénoménal, c'est-à-dire *se montre* dans le phénomène. Ou : que tout être ait une base matérielle, c'est-à-dire soit un corps. Cela ne voudrait pas dire que tous les êtres se *réduiraient* à des corps, ils auraient leur intériorité, seraient d'un certain point de vue « choses en soi », c'est-à-dire inconnaissables, inobjectivables, mais, par leur base matérielle, ils seraient affectés d'une précarité radicale et voués à la mort. Il paraît donc possible de montrer qu'un autre modèle que le modèle kantien est *compatible* avec les données initiales (a priorité, intuitivité, phénoménalité du temps) – en l'occurrence un modèle matérialiste⁴⁸. Si la matière et la spatio-temporalité sont la base de tout ce qui est (constituent, pour tout ce qui est, le niveau des conditions nécessaires), les choses, même si elles ne s'épuisent nullement dans le phénomène (lorsqu'elles ne sont pas de pures choses matérielles), sont concernées en leur être par la phénoménalité, et l'on ne peut pas dire que, pour les objets « comme ils peuvent être en eux-mêmes », le temps n'est rien.

Kant, il est vrai, apercevant et sondant très probablement cette possibilité, devant les conséquences qu'il entrevoit, pense la réfuter par l'absurde. C'est la « preuve indirecte » dont parle M. Lefranc. Dans l'hypothèse où l'espace et le temps auraient une réalité transcendantale, c'est-à-dire absolue, il n'y aurait plus que le phénomène, et donc il n'y aurait plus de phénomène : tout le phénomène (qui n'est tel qu'adossé à la chose en soi) se résoudreait en apparence (*Schein*). Notre existence même serait purement apparente : « notre existence propre qui, de cette manière, deviendrait dépendante de la réalité subsistante en soi d'un non-être, comme le temps, serait comme lui, changée en une simple apparence ; or, c'est là une absurdité que personne, jusqu'ici, n'a osé se charger de soutenir »⁴⁹. L'argument paraît entièrement valable pour l'espace. On ne saurait accorder à l'espace une réalité absolue. Les êtres qui se résoudraient en pure extériorité ne seraient pas même des êtres. Le phénomène est *l'être-pour*. S'il n'y a plus que le *pour* (entendu en extériorité), ou s'il n'y a plus que des relations (externes), il n'y a plus d'êtres mais seulement des apparences (sans rien qui

45. Art. cité, p. 25.

46. *Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 68.

47. *Ibid.*

48. Pour plus de précisions sur ce modèle, on peut se reporter à notre article *Pluralisme et matérialisme* dans *Raison Présente*, n° 18, avril-juin 1971.

49. *Critique de la raison pure*, p. 74, cité par M. Lefranc, p. 27.

apparaisse)⁵⁰. Mais Kant semble oublier qu'il a lui-même rompu le parallélisme du temps et de l'espace par la distinction de l'interne et de l'externe. Que signifie la chose en soi ? Que tout ne se résout pas en extériorité, qu'il y a des êtres, entendant par là ce qui n'est pas purement matériel mais a une intériorité. Ou : que tout ne s'épuise pas dans la relation à autre chose, le relatif, mais qu'il y a de l'absolu – des absolus. Si l'espace avait une réalité absolue, il exclurait cette absoluité des choses en soi. Mais le temps, qui est la forme de la phénoménalité interne, est parfaitement compatible avec l'intériorité. La rupture du parallélisme entre le temps et l'espace entraîne la division de la phénoménalité en phénoménalité interne et phénoménalité externe. Les êtres, en tant que phénomènes, sont *êtres-pour*. Mais il y a l'être-pour-l'autre et l'être-pour-soi. Et les choses en soi, c'est-à-dire considérées en elles-mêmes, sont précisément cela : des pour-soi. Comme le dit Eric Weil : « les choses en soi sont des monades ; des monades elles ont leur être-pour-soi, leur pure intériorité (la monade n'a pas de fenêtres) »⁵¹. Les choses qui sont véritablement des êtres ont leur intériorité, c'est-à-dire ne sont, d'une certaine façon, en rapport qu'avec elles-mêmes. Elles sont alors choses « en-soi », car elles se posent comme indépendantes de leur rapport à nous, elles rentrent en elles-mêmes et se ferment à la connaissance. Ce sont des absolus sans extérieur. Pourtant ce ne sont pas d'autres choses que celles qui se montrent dans le phénomène précisément comme des êtres. Elles participent donc, par leur base matérielle, de l'universelle relativité, et comme telles se trouvent affectées d'une précarité radicale et destinées à périr. Ici encore Kant ne pouvait écarter le matérialisme (c'est-à-dire la doctrine selon laquelle la matérialité gouverne finalement le destin des êtres), car celui-ci s'accommode parfaitement de la distinction du phénomène et de la chose en soi, si on fait de l'en soi le corrélat du phénomène et s'il n'y a que des en soi immanents.

Il nous reste à discuter (et ce qui précède nous y conduit) la « confirmation » de l'idéalité de l'espace et du temps que Kant, dans la deuxième « Remarque générale », tire du caractère relatif (ou relationnel) de tout ce qui appartient à l'intuition, externe ou interne : « tout ce qui, dans notre connaissance, appartient à l'intuition [...] ne renferme que de simples rapports [...]. Or, de simples rapports ne font cependant pas connaître une chose en soi »⁵². Le phénomène (et les corps, la matière) consiste exclusivement en rapports, la connaissance ne saisit jamais que des rapports, elle n'a jamais affaire qu'à l'être-pour (et même l'être-pour-l'autre), non à l'être comme tel, c'est-à-dire à l'intérieur des choses ou à l'en soi. L'en soi, ce qui, dans les choses, ne s'épuise pas en relations, l'absolu, est par principe hors des prises de la connaissance, de la science. L'espace et le temps, qui, comme formes de l'intuition, ne renferment que des rapports, demeurent extérieurs à ce qu'il y a de plus profond dans le réel. La spatio-temporalité, en tant que forme de l'objet (de l'objet objectivé), ne concerne pas la chose en soi comme telle, qui est l'inobjectivable. De là l'idéalité de l'espace et du temps. Oui, ajouterons-nous : de l'espace-temps *de la science et de la connaissance*⁵³. Mais d'abord la

50. Lorsqu'il a repris cet article « avec quelques modifications légères » dans *Temps et destin* (Presses Universitaires de France, 1992, Supplément II, p. 189 sq.), Marcel Conche a complété ainsi cette phrase : « ni personne à qui elles apparaissent ». Et il a apporté la note suivante : « Ce qui est absurde. Mais la notion d'apparence pure, ici absurde, devient, dans l'*Orientation philosophique* (PUF, 1990, chap. 11), notre notion fondamentale, lorsqu'il apparaît que l'apparence pure (ni apparence-de, ni apparence-pour) peut être entendue comme apparence d'elle-même en elle-même (autodévoilement de l'apparence). » (Note de l'éditeur du présent ouvrage).

51. *Problèmes kantien*s, p. 52.

52. *Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 72.

53. Et pourquoi le matérialiste (à moins d'être un matérialiste scientiste et réductionniste) serait-il gêné par une telle idéalité de l'espace et du temps (ceux de la science et de la connaissance objective) ? Il ne voit pas de difficulté à admettre l'idéalité (au sens kantien) de tous les concepts scientifiques, c'est-à-dire le caractère fondamentalement *superficiel* de toute science. La science n'est à l'aise que dans ce qui n'a pas de profondeur, qui est tout entier au-dehors (la matière), elle ne saurait en tout cas avoir accès à la profondeur – ou l'intérieur – des choses (« La science de la nature ne nous révélera jamais l'intérieur des choses », dit Kant, *Prolegomènes*, trad. Gibelin, p. 140). C'est pourquoi du reste, si l'homme est de tous les êtres le plus profond (celui qui se livre le moins dans le phénomène), ou plutôt est l'être profond par excellence, car il ne peut vivre que sur le fondement d'une négation interne du phénomène (c'est-à-dire de la matière et de la mort), autrement dit en créant son propre univers intérieur, la notion même de « science de l'homme » est assez absurde : ce qu'on appelle science « de l'homme » ne peut être qu'une science de l'inhumain. Ce qui est essentiel au matérialisme est simplement de reconnaître

chose en soi (qui n'est pas une autre chose derrière le phénomène : il ne s'agit que des êtres empiriques en tant qu'ils sont) a, selon le modèle matérialiste (que Kant ne peut exclure), son ancrage dans la phénoménalité, la matière. Par là elle est concernée par la spatio-temporalité, vouée à la dissolution et à la mort. De plus, à supposer admise l'idéalité transcendante de l'espace, la démonstration vaut-elle aussi pour le temps ? Elle vaut pour le temps dont « tous les rapports peuvent être exprimés par une intuition extérieure »⁵⁴, le temps quantifié, spatialisé, le temps de l'objet et de la science, non pour le temps qui s'est dissocié de l'espace, le temps pur, le temps primordial (car il n'y a, selon Kant, d'objectivité et de connaissance que par l'espace et l'extériorité). Or cette dissociation, elle est, avons-nous vu, opérée par Kant lui-même, avec la distinction de l'interne et de l'externe. Toute objectivation, y compris l'objectivation de moi-même, requiert la médiation de l'extériorité. Par suite, nous ne nous connaissons que comme phénomènes. D'une manière générale, l'être en soi (la monade) ne peut se connaître lui-même en son être. Il est pour-soi, mais ce pour-soi n'a rien à voir avec une objectivation, une connaissance. L'être, en son fond, est inobjectivable. En tant que tel, il n'est aucunement concerné par l'espace-temps (comme forme de l'objectivité). Et pourtant rien ne s'oppose à ce qu'il soit temporel de part en part, mais d'une temporalité pure et primordiale. Et puisque le *pour* du pour-soi permet de parler de phénoménalité (car il signifie une relation), le temps pur est, dans cette hypothèse, la forme d'une phénoménalité qui n'a plus rien à voir avec l'objectivation, et qui, puisqu'elle ne requiert pas de point de référence hors d'elle-même, peut être dite une phénoménalité absolue. De quoi s'agit-il ? Des êtres – en tant qu'*être* signifie, d'une certaine façon, n'être en rapport qu'avec soi-même. Or si les êtres n'échappent jamais à la forme du temps (bien qu'il ne s'agisse pas du temps qui fait couple avec l'espace), cela veut dire (Kant le reconnaît) qu'ils sont liés au non-être, donc périssables en eux-mêmes, et, tout compte fait, n'ayant pas d'autre destination que la mort.

Résumons-nous. À supposer admises les thèses de l'« Exposition métaphysique » et de l'« Exposition transcendante » de l'espace et du temps, ainsi que les notions fondamentales de l'*Esthétique*, il reste possible de construire un modèle de réalité qui soit un modèle matérialiste. Cela parce qu'il n'est nullement exclu que l'espace et le temps concernent les choses elles-mêmes, soit d'une manière indirecte, en tant qu'ils gouvernent le domaine des conditions nécessaires (les êtres étant dépendants de leurs conditions nécessaires), soit, pour le temps, d'une manière directe, puisque le temps non spatialisé, c'est-à-dire le temps comme tel, n'est nullement incompatible avec l'intériorité. Ce que nous voulons dire est que l'*Esthétique transcendante*, à s'en tenir à ses plus solides démonstrations, demeurerait essentiellement *ouverte*, et que Kant, en affirmant l'idéalité du temps par rapport aux choses en soi (ce qu'il ne pouvait rigoureusement établir), a éprouvé le besoin de la clore — pour des raisons dont la quatrième « Remarque générale » permet de se faire une idée.

III. — Il est maintenant possible d'en venir au troisième point : le caractère « idéologique » du discours kantien. Toute philosophie a certainement une fonction idéologique (elle consiste en certaines idées qui jouent un rôle dans les luttes sociales et historiques et ne sont jamais neutres : pour ne donner qu'un exemple, persuader les ouvriers de vivre selon les *Maximes fondamentales* d'Épicure serait freiner les luttes sociales), mais elle n'est pas pour autant une « idéologie », ou une forme de l'idéologie. L'idéologie s'oppose à la connaissance. C'est pourquoi, dès lors qu'une philosophie se donne pour vraie, elle ne peut

que, s'agit-il des individus, des peuples, ou des espèces (ou même des mondes, bref de toute formation structurée), le dernier mot appartient au principe de dissolution, à la matière, c'est-à-dire de reconnaître l'omnipotence de la mort. Rien par conséquent ne l'empêche d'admettre la chose en soi, c'est-à-dire le fond inobjectivable des êtres, l'intériorité – et les valeurs d'intériorité. On peut l'appeler matérialisme monadologique ; c'est en tout cas un matérialisme tragique dès lors que, contrairement à ce que signifie l'idée de Dieu, la valeur et la puissance sont complètement dissociées, et que tout ce qui vaut est marqué au sceau de l'impuissance finale.

54. « La représentation du temps lui-même est une intuition, puisque tous ses rapports peuvent être exprimés par une intuition extérieure » (*Critique de la raison pure*, trad. citée, p. 63).

être soupçonnée légitimement d'avoir un caractère « idéologique » qu'*après* que l'on a démontré sa non-vérité, et non *avant* (car si elle est ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire vraie, elle peut sans doute avoir une fonction idéologique, mais elle ne saurait, comme telle, se résoudre en ce que l'on appelle une « idéologie »).

Supposons que l'on voie dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes un « discours idéologique ». Que faut-il entendre par là ? 1° d'abord que le discours cartésien, qui se donne pour vrai (c'est-à-dire comme le discours de la réalité), confronté non certes à « la » réalité mais à un autre discours de la réalité (par exemple, le discours matérialiste), apparaît, ce dernier servant de mesure, comme faux et illusoire (dans son tout, non dans toutes ses parties : autrement dit pour autant qu'il faut le prendre *dans son tout*, sans avoir le droit d'opérer en lui le *tri* des propositions vraies et des propositions fausses) ; 2° que cette illusion est rationalisée, de sorte que le discours métaphysique de Descartes se donne comme discours rationnellement cohérent, il semble ne faire appel qu'à des raisons s'imposant d'elles-mêmes à une libre intelligence et entièrement indépendantes des buts humains contingents : il a donc une rationalité apparente, mais il est faussement rationnel ; 3° que le contenu du discours cartésien consiste finalement en représentations collectives (« Dieu », l'« âme », etc.) – reconnaissables malgré l'intellectualisation, la logification, etc., bref la transmutation philosophique qu'elles ont subies –, de sorte qu'il est essentiellement inconcevable en dehors d'un milieu social donné, au sein duquel il exerce une certaine fonction.

Le point décisif est naturellement le second. Si l'on tient le discours des *Méditations* pour entièrement rationnel, on ne peut en même temps y voir une formation idéologique. Inversement, si on le tient pour « idéologique », c'est qu'il n'est pas parfaitement rationnel, et cela, il faut le montrer. Entendons qu'il ne s'agit pas du bien-fondé des thèses de Descartes prises en elles-mêmes, mais de la rationalité du discours comme tel. Si ce discours est faussement rationnel, cela signifie que l'on doit y trouver une incohérence sous la forme de l'entrecroisement de deux types de cohérences hétérogènes : la cohérence proprement rationnelle et une cohérence d'un autre ordre. Il doit y avoir des ruptures de rationalité (des moments, dirons-nous, où l'idéologue prend le pas sur le philosophe). Ces ruptures ont été étudiées traditionnellement sous le nom de sophismes. Les sophismes une fois décelés, il convient d'en chercher les causes, car si le discours est sophistique, son contenu, n'ayant plus sa justification rationnelle, relève de la causalité. C'est ainsi que l'on invoquait l'« amour-propre », l'« intérêt », la « passion », ce qui était suffisamment vague pour n'être guère compromettant. La notion d'« idéologie » permet de faire un pas considérable dans l'analyse et l'explication des erreurs humaines (les idéologies étant en somme – pour autant du moins qu'elles ne sont pas reconnues comme ce qu'elles sont – des erreurs collectives). On ne considère plus des erreurs isolées et indépendantes les unes des autres, dues à des accidents ou motivations psychologiques plus ou moins hétéroclites. Les systèmes erronés de représentations ont leur cohérence propre, leur unité de signification venant de ce qu'ils répondent à certains besoins. La cohérence idéologique peut, par opposition à la cohérence rationnelle, être appelée cohérence anthropologique, car l'idéologie est cohérente par rapport aux hommes qui, par son moyen, vivent et pensent leur rapport au monde. Le discours rationnel (ou en tant que rationnel) a ses raisons, le discours idéologique a ses motivations. Si donc un discours philosophique est idéologique, il est à deux niveaux : le niveau des raisons, le niveau des motivations. De plus les motivations viennent interférer avec l'ordre des raisons, provoquant une rupture de rationalité et la substitution d'une cohérence à l'autre (d'une cohérence « subjective » ou anthropologique à une cohérence rationnelle ou « objective »). Enfin, il faut considérer le rapport, dans le discours, de l'ensemble et de la partie. On a les lois suivantes : 1° un discours ne peut être rationnel dans sa totalité que s'il est rationnel dans toutes ses parties ; 2° un discours idéologique dans une de ses parties l'est dans sa totalité ; 3° un discours idéologique dans sa totalité ne l'est pas nécessairement dans

toutes ses parties ; il tolère par conséquent des « îlots de rationalité ». Dire qu'une philosophie a le caractère d'une « idéologie » (ainsi l'idéalisme du point de vue du matérialisme historique), c'est la condamner dans son ensemble, mais non dans toutes ses parties – dont la valeur de rationalité doit être examinée pour chacune séparément. De là le Corollaire suivant : le caractère idéologique d'un discours pris en totalité ne dispense pas d'examiner le bien-fondé de chacune de ses parties.

Cela dit, l'application à Kant est aisée. Nous avons décelé (cru déceler) dans son argumentation une faille, une rupture de rationalité. Brusquement il affirme au-delà de ce qu'il est en droit d'affirmer. Son discours n'a plus qu'une rationalité apparente. Mais si la précipitation de Kant à inférer l'idéalité du temps est sans fondement, elle n'est pas sans motifs. Cependant il serait ridicule ici de faire appel à une motivation purement psychologique. Le gauchissement du discours kantien a son principe dans la dualité de l'homme Kant. Kant est philosophe, mais il est aussi chrétien, et comme tel il croit en un esprit absolu hors du temps et de l'espace. En dépit de lui-même (sa probité étant hors de cause), il cherche et bâtit une philosophie qui ne démente pas ses croyances foncières mais les confirme. Sur le plan de l'analyse et de l'argumentation purement rationnelles, il ne vise que la vérité, mais, sur un autre plan, il cherche à donner satisfaction à l'homme. Il veut la vérité sans être prêt à accepter n'importe quelle vérité. S'il faut, selon lui, une métaphysique, « c'est que l'homme, être moral et fini à la fois, l'exige pour ne pas désespérer du sens de son existence et pour pouvoir être moral, sans désespoir, dans sa vie finie et dépendante »⁵⁵. « L' » homme : quel homme ? Celui qui a besoin de la religion ou de la métaphysique théiste, qui en est une rationalisation, pour ne pas vivre et agir dans le désespoir : l'homme chrétien. L'intention fondamentale de la philosophie de Kant a été, comme dit E. Weil, de « fonder, à l'aide d'une nouvelle méthode, l'ancienne métaphysique »⁵⁶. Il a voulu « justifier, comme seule vraiment humaine, l'existence *coram Deo* »⁵⁷. L'homme chrétien reste l'homme-mesure. Il y a le Kant de la nouvelle méthode qui ouvre en philosophie un nouveau champ de rationalité, et le Kant de la religion et de la foi traditionnelles qui rationalise tant bien que mal de vieilles représentations collectives, et se sert de la philosophie pour justifier l'idée chrétienne de l'homme. Le discours kantien comporte les deux niveaux que nous avons distingués : celui des raisons et celui des pseudo-raisons, c'est-à-dire en réalité des motivations (la motivation fondamentale étant à chercher dans une certaine forme que prend l'esprit du christianisme dans des conditions données). La cohérence du système est rationnelle dans beaucoup de ses parties, mais, pour le système dans son ensemble, elle est idéologique, c'est-à-dire anthropologique : c'est une cohérence pour l'homme chrétien (c'est pour lui qu'il donne une image sensée de la réalité).

« Sommes-nous la mesure de l'œuvre de Kant, demande en terminant M. Lefranc, ou bien ce qui s'y pense n'est-il pas encore notre mesure ? »⁵⁸. Il paraît douteux que « ce qui se pense » dans l'œuvre de Kant, à savoir l'image chrétienne de la réalité, doive être encore notre mesure. Inversement, pourquoi ne serions-nous pas, en un sens, la « mesure » de l'œuvre de Kant ? Cela selon Kant lui-même : il en appelle à la raison, mais il n'y a qu'une raison qui n'est autre que la raison commune⁵⁹, donc la nôtre. L'œuvre de Kant a, comme toute autre, à faire valoir ses titres, et c'est à la raison commune, présente en nous comme en chacun, de les examiner ? Je dirai donc, comme Montaigne : « Ma recommandation est vulgaire, commune et populaire, car qui a jamais cuidé avoir faute de sens ? ».

Marcel CONCHE,
Université de Paris I.

55. E. Weil, Préface au livre de G. Krüger, *Critique et morale chez Kant* (trad. Régnier, éd. Beauchesne), p. 8.

56. *Ibid.*, p. 7. Cf. Krüger, p. 263. « Nul n'est plus conservateur que Kant », dit P. Burgelin, *Kant et les fins de la raison*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1953, p. 136.

57. *Ibid.*, p. 10.

58. Art. cité, p. 28.

59. *L'allgemeine Menschenvernunft*. Cf. P. Burgelin, art. cité, *passim*.

DE LA DISSERTATION DE 1770 À L'« ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE »

Monsieur Marcel Conche a bien voulu accorder une certaine importance aux quelques remarques que j'avais présentées sur l'idéalité du temps dans la *Critique de la raison pure*¹, à propos d'une note qu'il avait fait paraître dans notre Revue². C'est pour lui l'occasion bien légitime de rattacher son examen des aspects idéologiques du kantisme à sa propre conception d'un matérialisme, telle qu'elle se dégageait de ses précédents articles. Je me permettrai de faire quelques nouvelles observations sur sa réponse, en me limitant à l'interprétation de quelques textes de Kant.

Nous sommes d'accord sur un point qui me paraît important : le texte cité par la première note de M. Conche et qui liait l'idéalité du temps à la possibilité de la théologie naturelle n'est pas présenté par Kant comme une « preuve », mais seulement comme un « éclaircissement ». D'autre part, je reconnais bien volontiers que mon rappel de ces preuves était sommaire et incomplet. Mon intention n'était d'ailleurs pas de les examiner toutes, mais de m'assurer que Kant les présentait effectivement. Je ne peux reprendre bien des points que M. Conche explicite d'ailleurs heureusement (par exemple, la notion d'anthropologie).

Pourtant je voudrais revenir sur l'interprétation de la *Dissertation de 1770* par rapport à l'Esthétique transcendante. Elle est délicate, comme en témoignent les divergences au moins apparentes d'éminents commentateurs tels que ceux que cite M. Conche. Mais nous conviendrons sûrement qu'elle mérite attention, car il ne s'agit pas seulement d'une question d'érudition historique : de cette interprétation dépend pour beaucoup le sens qu'on donne à la notion de transcendantal et l'idée qu'on se fait de la philosophie critique.

1. — Une loi naturelle de l'âme

M. Conche tient donc que la doctrine de l'idéalité transcendante du temps est déjà constituée dans la *Dissertation de 1770* et qu'elle ne saurait être considérée comme pré-critique. Entendons-nous. Nul ne songe à nier les résultats importants et nouveaux sur l'espace et le temps qui apparaissent en 1770, et, sur ce point, nul ne songe à nier le rapprochement étroit des textes de la *Dissertation de 1770* et de la *Critique de la raison pure*. Mais le problème est de savoir si la signification de l'idéalité du temps peut être la même dans l'édifice de la philosophie critique, alors que la *Dissertation* est un écrit qui, dans son ensemble, maintient le « dogmatisme ». Peut-on affirmer que l'esthétique transcendante est déjà dans la *Dissertation* ? Je crois qu'il faut se méfier, en histoire de la philosophie, de toute interprétation rétrospective. On ne peut annuler les années fécondes de « silence » kantien entre 1770 et 1781. Or il y a un véritable renversement de perspective de la *Dissertation* à la *Critique*. Pour le faire apparaître, il suffirait de commenter le titre même : « *La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible* ». Deux thèses sont, ici, étroitement liées, d'une part celle de la distinction des objets en phénomènes et en noumènes, d'autre part celle d'un monde constitué aussi bien par les objets intelligibles que par les objets sensibles. Pour la première

1. *Revue de l'Enseignement philosophique*, 21^e année n° 4, avril-mai 1971 page 21.

2. *Ibidem*, 20^e année, n° 5, juin-juillet 1970.

thèse, M. Conche écrit, sans doute trop rapidement, que la distinction de la réalité empirique et de la réalité transcendante caractérise la pensée critique. Dans la *Critique de la raison pure*, nous lisons bien : « la distinction des objets en phénomènes et en noumènes et du monde en monde des sens et monde de l'entendement ne peut donc pas être admise »³. La deuxième édition précisera : « dans un sens positif ». Or c'est très exactement ce que faisait la *Dissertation de 1770*. Il est impossible que l'interprétation de l'espace et du temps y soit indifférente.

Je viens de citer le chapitre III de l'Analytique des principes. M. Conche remarque justement que je m'inspirais de ce chapitre. Je crois en effet que l'Analytique des principes doit être au centre de toute interprétation de la *Critique de la raison pure*. Cela ne contredit d'ailleurs pas que l'Esthétique soit « un des indispensables piliers du système kantien ». L'Analytique des principes constitue une métaphysique de la nature en général et tout aussi bien une science de la nature en général. C'est seulement après les Analogies de l'expérience que se trouve complètement élucidé le concept de Nature⁴. L'instauration de cette métaphysique de la nature est corrélatrice de la « destruction » de l'idée de Monde que l'on trouvera dans la Dialectique transcendante (Antithétique de la raison pure). Or faut-il rappeler ici que l'espace et le temps sont, dans la *Dissertation de 1770*, les « principes formels du monde sensible »⁵ et que la notion même de forme y est définie par rapport à celle de monde ?

Il est vrai que l'on rapproche souvent de l'Antithétique de la raison pure cette phrase de la *Dissertation* :

« Cette totalité absolue, bien qu'elle ait l'apparence d'un concept courant et facile, surtout lorsqu'elle est énoncée négativement comme dans la définition, est pourtant, si l'on y réfléchit plus profondément, la croix des philosophes. »⁶

Dans le paragraphe deux de la *Dissertation*, la difficulté est à la fois posée et résolue dans l'espace d'une seule page. Une seule remarque y suffit et qui commande en effet tout le développement de la *Dissertation* :

« La coordination de plusieurs éléments tant successifs que simultanés (parce qu'elle suppose les concepts de temps) ne concerne pas le concept intellectuel du tout, mais seulement les conditions de l'intuition sensible. »⁷

Dès lors, il est possible de sauvegarder la coordination des éléments qui forment le tout : il suffira de les penser comme relatifs à une unité. L'obstacle est dans un mode d'argumentation « pervers »⁸ : une confusion entre l'irreprésentable et l'impossible. C'est donc en reconnaissant d'une part la différence entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, d'autre part l'idée de temps comme une intuition, que l'on supprime et, semble-t-il pour Kant, une fois pour toutes, cette croix des philosophes. Non seulement le monde intelligible est préservé de toute « souillure » mais encore le monde sensible trouve les principes qui le constituent comme monde :

« Le principe formel du monde sensible est ce qui contient la raison du lien intelligible de toutes choses en tant qu'elles sont phénomènes. »⁹

Nous retrouvons bien ici l'espace et le temps. Cependant, on voit mal, dans la *Dissertation*, comment ils pourraient rendre compte, même subjectivement, de ce qui s'appelle un monde, c'est-à-dire composer un tout à partir de parties. Lorsqu'il s'agit de l'intuition sensible, écrit

3. *Critique*, p. 229.

4. *Ibidem*, p. 98.

5. Titre de la section III, p. 51 de la traduction.

6. *Dissertation de 1770*, sect. I, § 2, p. 27.

7. *Ibidem*, p. 29.

8. *Ibidem*, § 1, p. 22.

9. *Ibidem*, p. 53.

Kant : « l'infini contient la raison de la partie et de la partie pensable et pourtant simple, ou plutôt de la limite »¹⁰. Une note précise que, dans l'espace, le simple n'est pas partie, mais limite. Pourtant, et c'est là l'essentiel, nous ne retrouvons nullement ici « la croix des philosophes ». Dans la perspective dogmatique de la *Dissertation*, il y a *monde sensible* parce qu'il y a *monde intelligible*. L'espace et le temps sont insuffisants en tant qu'ils ne concernent que les lois de la sensibilité du sujet. La cohérence de la *Dissertation de 1770* dépend donc des dernières sections que l'on ne peut absolument pas négliger, même si elles sont jugées peu satisfaisantes. Ce sont elles qui assurent que le monde sensible est *monde*. On lira dans le scolie de la section IV :

« L'esprit humain n'est affecté par les choses extérieures et le monde ne s'ouvre à lui indéfiniment que dans la mesure où il est soutenu, avec le reste, par la même puissance d'un être unique ».

De même, l'espace peut être dit « omniprésence phénoménale » et le temps « éternité phénoménale de la cause générale »¹¹. On voit qu'il est impossible de lire la *Dissertation de 1770* à partir de la *Critique de la raison pure*.

Nous pouvons maintenant revenir sur quelques points de la discussion. M. Conche refuse que l'on puisse parler d'une confusion entre l'*a priori* et l'inné, entre le sujet transcendantal et le sujet psychologique. Mais il reconnaît peut-être une certaine ambiguïté dans une expression comme : « une certaine loi naturelle de l'âme » (*naturali quadam animi lege*)¹². Voici ce que Kant écrit :

« Tout ce qui dans la connaissance est sensible, dépend d'une disposition spéciale du sujet, en tant qu'il est capable, par la présence des objets, de telle ou telle modification, qui selon la diversité des sujets, peut être différente chez les différents sujets et que toute connaissance qui est exempte d'une telle condition subjective ne dépend que de l'objet »¹³.

Il est difficile de retrouver ici la subjectivité transcendantale et l'on admettra que l'on puisse parler de « relativisme ». Sans doute Kant distingue-t-il entre l'apparence et le phénomène, sans doute aussi les phénomènes donnent-ils lieu à une « connaissance très vraie »¹⁴. Mais, dans la *Dissertation*, l'entendement et la sensibilité restent entièrement séparés et pour expliquer la différence entre l'apparence et l'expérience, Kant fait appel à l'usage logique de l'entendement :

« L'usage de l'entendement c'est-à-dire de la faculté supérieure de l'âme est double : par le premier sont donnés les concepts eux-mêmes des choses ou des rapports, c'est l'USAGE RÉEL ; par le second, donnés de n'importe où, ils se subordonnent simplement les inférieurs aux supérieurs (par les caractères communs) et sont comparés les uns aux autres selon le principe de contradiction, c'est l'USAGE dit LOGIQUE. »¹⁵

Nous sommes encore si loin de ce que sera le phénomène dans la *Critique de la raison pure*, que l'on peut, pour le moins, hésiter à parler d'apriorité transcendantale.

Il m'a d'ailleurs semblé que M. Conche conviendrait finalement de quelque « flottement » entre les notions d'inné et d'*a priori* dans la *Dissertation* ; mais il pense que des textes postérieurs comme la *Réponse à Eberhard* de 1790 ne sont pas plus satisfaisants. Là encore, je crois qu'il faut y regarder de plus près. Rappelons le texte de la *Dissertation* :

« Mais *les deux concepts* sont, sans aucun doute, *acquis*, abstraits non de la sensation des objets (car la sensation donne la matière non la forme de la connaissance humaine), mais de l'action même de l'esprit, par laquelle il coordonne ses sensations selon des lois permanentes ; ce sont comme des types immuables et donc intuitivement connaissables. Car les sensations provoquent cet acte de l'esprit et ne produisent

10. *Ibidem*, sect. III, § 15, corollaire p. 58.

11. *Dissertation de 1770*, p. 85-87.

12. *Ibidem*, sect. 2, § 4, p. 37.

13. *Ibidem*, sect. 2, § 4, p. 35.

14. *Ibidem*, sect. 2, § 2, p. 49.

15. *Ibidem*, sect. 2 § 5, p. 39.

pas l'intuition, et il n'y a rien ici d'inné que la loi de l'âme selon laquelle il unit d'une manière déterminée ses sensations résultant de la présence de l'objet. »¹⁶

Voici le texte de la *Réponse à Eberhard* dont M. Conche a d'ailleurs reproduit la première phrase :

« Le premier fondement formel de la possibilité d'une intuition, spatiale par exemple, est seul *inné*, et non la représentation spatiale elle-même. Toujours en effet, il faut des impressions pour éveiller notre pouvoir de connaître et déterminer avant tout la représentation d'un objet (représentation qui, dans tous les cas, est une action propre). Ainsi naît l'*intuition* formelle qu'on nomme l'espace, comme représentation originairement acquise (représentation de la forme des objets extérieurs en général), dont le fondement (comme simple réceptivité) est cependant inné et dont l'acquisition précède de longtemps le *concept* déterminé de choses qui s'accordent à cette forme. »¹⁷

Sans doute, ces textes sont-ils parallèles. Remarquons cependant que Kant parle ici de « premier fondement formel de la possibilité de l'intuition » et évite l'expression de « lois de l'âme (*animi*) » ainsi que celle « d'action de l'esprit (*mentis*) » qui sont très ambiguës. Mais ce sont surtout les lignes qui suivent immédiatement dans la *Réponse à Eberhard* qui me semblent éclairantes (et bien sûr sans répondant dans la *Dissertation*) :

« L'acquisition de la représentation de ces choses est *acquisitio derivativa*, étant donné qu'elle suppose déjà des concepts généraux, de caractère transcendantal, de l'entendement, concepts qui ne sont pas non plus innés, mais acquis ; cette acquisition, comme celle de l'espace, est *originaria* et ne suppose d'innées que les conditions subjectives de la spontanéité de la pensée (conformité à l'unité de l'aperception) ».

La distinction de l'inné et de l'acquis peut être précisée ici par référence à la déduction transcendantale. Ce n'est donc pas seulement le vocabulaire, mais la conception du transcendantal qui sépare la *Dissertation* de la *Réponse à Eberhard*.

Or l'Esthétique transcendantale ne prend tout son sens qu'après la révolution copernicienne. C'est pourquoi j'avais cru pouvoir parler d'une conception « pré-critique » et j'avais refusé l'apriorité transcendantale du temps dans la *Dissertation*. D'ailleurs Kant introduira dans la deuxième édition de la *Critique* une distinction entre l'exposition métaphysique et l'exposition transcendantale du concept de temps, ce qui n'aurait plus guère de signification si l'on suivait l'interprétation de M. Conche.

2. — Un mot « simplement » de trop

Cette discussion, un peu longue peut-être, m'a paru nécessaire. Car M. Conche avait sans doute besoin de réduire le plus possible la distance entre la *Dissertation* et la *Critique* pour maintenir son objection à la théorie kantienne de l'idéalité du temps. Cela apparaît nettement lorsqu'il écrit :

« Il faut noter dans l'Esthétique transcendantale, par rapport à la *Dissertation de 1770*, une modification importante dans l'exposé kantien. Dans la *Dissertation*, l'idéalité est affirmée parmi les autres caractères du temps, mais elle n'est pas déduite de ces autres caractères – ou du moins elle ne se présente pas comme telle (la déduction n'est pas thématifiée). »

Différence importante, mais non essentielle, car, s'il n'y a pas de différence fondamentale entre la doctrine de l'idéalité du temps de la *Dissertation* et celle de la *Critique*, alors toute l'argumentation de Kant pourrait n'être destinée qu'à combler une faille idéologique :

« Entre 1770 et le moment où il a rédigé l'Esthétique transcendantale, Kant s'est aperçu que, une fois admises l'apriorité et l'intuitivité du temps, l'idéalité n'allait pas de soi. Il s'est proposé de l'établir, et pour cela de la déduire comme une conséquence des deux premiers caractères. »

En somme, Kant, de la *Dissertation* à la deuxième édition de la *Critique*, n'aurait fait que s'enfoncer davantage dans l'idéologie :

16. *Dissertation de 1770*, p. 75.

17. *Réponse à Eberhard*, traduction Kempf, p. 72.

« il faut qu'il ait senti la fragilité de son argumentation puisqu'il ajoute de nouvelles preuves dans les "Remarques générales", et, ce qui est remarquable, surtout dans le texte de la deuxième édition. »

Sans doute, M. Conche écrit-il fort justement qu'« une doctrine peut être qualifiée d'idéologique *seulement* après qu'elle a été convaincue d'erreur ». Mais les quelques citations que je viens de faire précèdent l'examen des preuves. On voit dans quel esprit de suspicion M. Conche lit la *Critique de la raison pure*. Je ne nie pas que cela puisse être son droit, comme de défendre les présupposés philosophiques qui sont les siens.

Si parti pris il y a, le mien serait plutôt de faire confiance à Kant. Je cherche dans l'examen des « preuves » moins le défaut du discours kantien, que la possibilité de mieux définir la problématique inaugurée par Kant. Plutôt qu'à soutenir leur validité, je m'intéresse davantage à ce qu'elles m'apprennent sur la pensée kantienne. Or, je crois pouvoir maintenir, pour l'essentiel, ma thèse : lorsque la révolution copernicienne est acquise, c'est alors – et alors seulement – que la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps peut être reprise, afin de constituer, précisément, une esthétique transcendante. Le développement des preuves de l'idéalité du temps dans la 1^{re} et la 2^e édition de la *Critique*, correspond non à un pur « replâtrage » mais à l'établissement et à l'approfondissement de la philosophie proprement critique.

Or il me semble que tout l'effort de M. Conche, lorsqu'il examine les preuves de la « simple » subjectivité du temps, est justement de faire l'économie des conséquences de la révolution copernicienne. C'est pourquoi, sans doute, il fait consister sa philosophie critique dans la distinction du phénomène et du noumène, distinction déjà énergiquement posée dans la *Dissertation*, lorsque Kant admettait encore la connaissance du monde intelligible. Certes, M. Conche nous dit que la chose en soi est « l'inobjectivable ». Mais cela ne suffit pas à établir le statut critique de la chose en soi, ni à séparer l'idéalisme transcendantal d'une sorte de scepticisme. On ne peut pas faire de la chose en soi un autre réel, à côté du réel phénoménal et « auquel la forme du temps pourrait tout aussi bien s'appliquer ». La question, telle qu'elle est ainsi énoncée par M. Conche, ne peut plus se poser dans la *Critique*. Notons au passage que Kant nie formellement, dans la *Réponse à Eberhard*, que la chose en soi doive être considérée comme « monade » :

« Mais je dis, au contraire, que personne ne peut savoir le moins du monde si, comme chose en soi, le suprasensible qui forme le substrat de tout phénomène, est encore composé ou s'il est simple »¹⁸.

L'en-soi, le noumène ne désignent pas seulement un objet qui échapperait aux prises de l'entendement humain, ils signifient surtout que l'entendement se limite lui-même :

« Or notre entendement reçoit de cette manière une extension négative, c'est-à-dire qu'il n'est pas limité par la sensibilité, mais qu'il la limite plutôt en appelant noumènes les choses en soi (prises autrement que phénomènes). Mais il se pose aussitôt à lui-même des limites qui l'empêchent de connaître ces choses au moyen des catégories et, par suite, l'obligent à ne les concevoir que sous le nom de quelque chose d'inconnu. »¹⁹

M. Conche s'étonne de l'irruption de ce petit mot « simplement » (« simplement subjectif ») dans l'argumentation de Kant. Elle lui paraît injustifiée et il y voit le symptôme de l'irrationalité du discours kantien :

« Dans le texte de la première "Remarque générale" : "Il est, par suite, indubitablement certain [...] que l'espace et le temps, en tant que conditions nécessaires de toute expérience (extérieure et intérieure), ne sont que des conditions simplement subjectives de toute notre intuition", le mot "simplement" est de trop ».

Je crois au contraire son apparition inévitable parce que nécessairement liée à la conception de l'en-soi dans l'idéalisme transcendantal.

18. *Réponse à Eberhard*, note de la page 57.

19. *Critique*, p. 229-230.

Nous touchons, je crois, le ressort même de l'argumentation. L'on m'excusera peut-être de ne pas entrer dans le détail de la discussion, fort intéressante, des preuves kantienne. Il me semble d'ailleurs que nous nous éloignerions beaucoup de la problématique kantienne elle-même. C'est ainsi que M. Conche propose de distinguer une spatio-temporalité scientifique et un temps primordial. On sait que dans *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Kant admet bien « l'espace absolu » (posé par l'esprit humain à titre d'idée). Mais c'est l'espace absolu qui est le seul fondement (idéal) de la théorie du mouvement en tant que science particulière, et la physique ne réclame pas un temps absolu. Cette coïncidence du temps de l'esthétique et du temps de la phronomie est affirmée dans un passage ajouté à la 2^e édition de la *Critique de la raison pure* :

« Notre concept de temps explique la possibilité de toutes les connaissances synthétiques *a priori* que renferme la théorie générale du mouvement, théorie qui n'est pas peu féconde »²⁰.

Je ne voulais pas critiquer ici les conceptions propres de M. Conche sur le temps, mais seulement signaler la complexité des rapports du temps et de l'espace dans l'œuvre de Kant – et aussi revenir une dernière fois à la *Dissertation de 1770* :

« Ainsi la MATHÉMATIQUE PURE considère l'espace en GÉOMÉTRIE, le temps en MÉCANIQUE PURE. Un concept se rattache à eux et il est intellectuel en soi ; mais son actuation dans le concret exige cependant l'aide des notions d'espace et de temps (en ajoutant successivement plusieurs unités et en les juxtaposant), c'est le concept du nombre dont traite l'arithmétique. »²¹

Or, si le temps dans la *Critique* est bien la condition de possibilité de la mécanique, c'est l'arithmétique qui est maintenant la science pure du temps. Cette modification n'est pas un simple ajustement. La conception de la *Dissertation* correspond bien au temps considéré comme loi naturelle de l'âme et comme principe du monde sensible. Si elle avait été maintenue, elle aurait pu conduire, effectivement, à l'idée de temps absolu.

3. — Un suspect nommé Kant

Il resterait peut-être que : « Kant n'est pas logique avec lui-même parce qu'il avait besoin de ne pas l'être ». Il n'aurait pu échapper à l'emprise idéologique. M. Conche prend soin, en réponse à quelques formules de ma conclusion, d'exposer sa conception des rapports de l'idéologie et de la philosophie, conception que je ne mets pas en cause ici dans son ensemble. Je n'avais d'ailleurs pas dit que le discours kantien n'était « d'aucune façon idéologique ». Avec les critères qui nous sont donnés ici, quel discours philosophique ou même scientifique ne le serait pas ? Seulement, lorsque je lis un auteur tel que Kant, je préfère me méfier d'abord de ma « rationalité ». C'est le chemin kantien que je veux suivre le plus loin possible.

Disons qu'il me paraît dangereux d'aborder l'œuvre de Kant en ayant à l'esprit la dichotomie (qu'on ne manquera pas de retrouver dans les textes) du philosophe rationaliste et de l'homme religieux « conservateur ». Il y a bien des façons d'être conservateur. Pour être bref, je citerai seulement cette note à la Préface de la 1^{re} édition de la *Critique* :

« Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que tout se soumette. La religion alléguant sa sainteté et la législation sa majesté veulent d'ordinaire y échapper ; mais alors elles excitent contre elles de justes soupçons et ne peuvent prétendre à cette sincère estime que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. »²²

Dans son principe même, la critique kantienne ne laisse donc à l'écart du libre et public examen ni la religion, ni les institutions. Dans la *Critique de la faculté de juger*, on peut lire :

20. *Ibidem*, p. 62. Les *Premiers Principes* ont paru entre la première et la deuxième édition de la *Critique*.

21. *Dissertation*, p. 51.

22. *Critique*, p. 6.

« Tout ceci signifie ici seulement que la peur a certes pu produire d'abord des dieux (démons), mais que la raison, grâce à ses principes moraux, a d'abord pu produire le concept de Dieu. »²³

La distinction que fait ici Kant ne fait-elle pas penser à la distinction entre le discours idéologique et le discours rationnel ? Je ne peux rappeler ici autrement que pour son titre : « *La Religion dans les limites de la simple raison* ». On voit à quels développements nous serions conduits pour savoir si Kant « rationalise de vieilles représentations collectives ». Mais ces quelques indications me suffiront pour demander si un discours critique doit être d'avance rejeté, lorsqu'il n'aboutit pas, en ces matières, à des conclusions purement négatives. Hegel nous demandait de nous méfier de la méfiance²⁴. Il faudrait peut-être suspecter le soupçon. Sans doute Kant était-il satisfait de se trouver en accord avec la conscience commune. Faut-il l'accuser de « connivence avec les opinions reçues » parce qu'il n'a pas cru que la raison lui demandât de les repousser systématiquement ? Sur son christianisme, Kant est fort explicite, il n'est nullement nécessaire de le faire avouer.

Je n'accuse évidemment pas M. Conche de confondre comme on le fait souvent de nos jours, esprit critique et esprit de démolition. Je n'oublie pas qu'il pose en principe la nécessité de prouver au préalable la non-rationalité du discours considéré comme idéologique. Mais je ne suis pas sûr que l'administration de cette preuve soit si facile qu'il le dit. Il faudrait en effet s'interroger d'abord sur la volonté kantienne de ne pas excepter la religion du projet critique et éprouver comment ce projet a été explicitement développé, enfin, peut-être, reprendre l'histoire de la rationalité dans une civilisation marquée par le christianisme. Le christianisme de « l'homme Kant » ne serait plus alors qu'une explication résiduelle. Comme le voit très bien M. Conche, il ne s'agit pas d'abord de psychologie (ni de sociologie). J'ajoute que nous ne pouvons pas éviter d'être, interrogeant, tout aussi bien interrogés.

Quoi qu'il en soit, je puis assurer que ce n'était pas du tout « l'image chrétienne de la réalité » que j'avais à l'esprit lorsque je me demandais si « ce qui se pense » dans l'œuvre de Kant n'était pas encore notre mesure. Il s'agissait bien de « l'ouverture d'un nouveau champ de rationalité ». Mais, après tout, n'y aurait-il pas, profondément, « connivence » dans l'histoire de la philosophie moderne, entre l'image chrétienne du monde et une rationalité qui est encore plus que jamais la nôtre ? Pouvons-nous vraiment penser en dehors de cette connivence, au moment même où nous croyons la dénoncer ? Cela aussi, la lecture de Kant pourrait nous l'apprendre, et nous le méconnaîtrions en disjoignant la cohérence de son discours.

Jean LEFRANC,
Université de Paris-Sorbonne.

23. *Critique de la faculté de juger*, traduction Philonenko, p. 254.

24. Introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*.