

CPGE • Université • Concours

# LA DISSERTATION

de Philosophie

Méthodologie • Notions • Problèmes



Laurent Dechezleprêtre

ellipses

## LA NOTION DE TEMPS CHEZ KANT



Le deuxième exemple tient dans la notion kantienne de temps telle qu'elle se trouve élaborée dans la *Critique de la raison pure* et, plus précisément, dans le chapitre de l'Esthétique transcendantale de cette dernière.

Kant pose le problème récurrent en philosophie du type d'être et de la nature propre au temps (et à l'espace) : « Or que sont l'espace et le temps ? Sont-ils des êtres réels ? Sont-ils seulement des déterminations ou même des rapports des choses mais des rapports de telle espèce qu'ils ne cesseraient pas de subsister entre les choses, même s'ils n'étaient pas intuitionnés ? Ou bien sont-ils tels qu'ils ne tiennent qu'à la forme de l'intuition et par conséquent à la constitution subjective de notre esprit sans laquelle ces prédicats ne pourraient être attribués à aucune chose ?<sup>1</sup> ».

En optant pour la dernière perspective envisagée, Kant est amené à forger et à proposer une résolution entièrement originale du problème et celle-ci se trouve elle-même au fondement de sa compréhension générale de la connaissance dont on connaît l'importance décisive qu'elle a pu avoir dans le champ philosophique. Kant comprend en effet le temps comme une idéalité et non pas du tout comme un être réel ou même un rapport réel entre les choses indépendantes de la perception que l'on peut en avoir. À ce titre, il élabore une compréhension inédite du temps qui participe directement à ce qu'il est convenu d'appeler « la révolution copernicienne dans le champ de la connaissance ». C'est ainsi que la notion kantienne de temps constitue un dispositif discursif essentiel dans l'ordre du traitement et de la résolution du problème que Kant est amené à se poser : comment une connaissance vraie peut-elle être produite et permettre d'accroître le savoir sans être tirée de l'expérience au sens strictement empirique, c'est-à-dire aussi, comment un jugement synthétique *a priori* qui

1. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I/ Théorie transcendantale des éléments, Première partie Esthétique transcendantale, Première section De l'espace, § 2 Exposition métaphysique de ce concept, p. 55, Presses universitaires de France, Traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud (1971).

ajoute une détermination au concept, par différence avec un simple jugement analytique, est-il possible sans pour autant être d'origine empirique ?

Pour répondre à cette question décisive, Kant élabore et développe une perspective éminemment originale.

Tout d'abord, il engage une compréhension du temps, et aussi de l'espace, comme forme pure *a priori* de la sensibilité et donc rien comme un concept ou un élément empirique. Une telle approche engage une refonte en profondeur de la conception du statut et de la fonction de la sensibilité dans le champ de la connaissance. Kant affirme en effet l'existence d'une part de la sensibilité qui ne dépendrait aucunement de la simple observation empirique, de ce qui est perçu passivement par la voie des simples sensations, c'est-à-dire « le divers de la sensibilité » ou encore la matière de l'intuition sensible, autrement dit un ensemble désordonné d'impressions sensibles multiples autant que singulières. Kant pose qu'une partie de la sensibilité relève du sujet lui-même, de la structure de l'esprit à savoir les formes de l'intuition sensible que sont l'espace et le temps et ainsi que le donné sensible fourni par les sensations se trouve ordonné par la double synthèse temporelle et spatiale.

Le temps se trouve ainsi compris comme la condition nécessaire de possibilité de la perception de la succession. Sans nullement être tiré des impressions des sens ni donc renvoyer à une réalité indépendante, le temps envisagé comme forme pure *a priori* précède en la fondant l'expérience de la succession. Il s'avère donc lié à la constitution du sujet humain : c'est une « forme » de la subjectivité transcendante, « pure » parce qu'indépendante des perceptions sensibles et « *a priori* » en rendant possible, avec la forme de l'espace, l'expérience. Et à ce titre, il présente une valeur objective : il caractérise le rapport du sujet à l'objet et fonde le caractère phénoménal de la connaissance.

Kant est ainsi amené à poser qu'il existe bien quelque chose de nécessaire et d'universel dans l'expérience en tant que celle-ci est relative à la constitution de l'esprit humain. Et en effet, même relatives à la sensibilité, les formes pures *a priori* de l'espace et du temps sont indépendantes de la subjectivité individuelle et empirique, ce qui autorise Kant à affirmer que toute notre connaissance commence sans doute avec l'expérience mais n'en dérive pas et à établir la distinction centrale entre phénomène et chose en soi ainsi qu'entre connaître et penser : « Qu'espace et temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, donc uniquement des conditions de l'existence des choses en tant que phénomènes, que nous ne possédions en outre pas de concepts de l'entendement (donc aucun élément) pour parvenir à la connaissance des choses si ce n'est dans la mesure où une intuition

correspondant à ces concepts peut être donnée, que, par conséquent, nous ne puissions acquérir la connaissance d'aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'il est objet démontré dans la partie analytique de la Critique ; assurément s'ensuit-il de fait, la restriction de toute la connaissance spéculative seulement possible de la raison à de simples objets de l'*expérience*. Pourtant il faut toujours émettre cette réserve – et le point est bien à remarquer – que nous ne pouvons certes pas *connaître*, mais qu'il nous faut cependant du moins pouvoir *penser* ces objets comme choses en soi<sup>1</sup>. » (*Critique de la raison pure*, Préface de la deuxième édition).

En posant de manière tout à fait originale qu'il existe, dans la sensibilité, des formes qui ne sont pas empiriques, qui procèdent de la structure de l'esprit et qui permettent de transformer les simples renseignements fournis par les sens en objets d'expérience, Kant pose qu'il existe une vérité de la sensibilité dans le champ de la connaissance. À ce titre, il rompt avec le rationalisme classique, dogmatique, qui faisait de la sensibilité soit un véritable obstacle à la connaissance parce qu'inévitablement source d'erreurs et d'illusions comme chez Descartes, soit, au mieux, la source d'une certaine forme de connaissance sans doute mais seulement confuse comme chez Leibniz. Et conjointement, dans le même mouvement, Kant rompt également avec l'empirisme en affirmant que le sensible n'est pas purement et simplement empirique dans la double mesure où le commencement de la connaissance, l'expérience donc, est le produit de l'intervention des formes de la sensibilité sur « la matière » des impressions sensibles et où les concepts purs *a priori* de l'entendement (quantité, qualité, relation et causalité) s'appliquent quant à eux à l'expérience en permettant alors de transformer les objets d'expérience en objets de connaissance, lesquels sont donc élaborés intellectuellement.

À ces divers titres, on peut comprendre et mesurer combien la notion kantienne du temps, avec celle de l'espace, constitue bien un dispositif discursif essentiel qui contribue à l'élaboration d'une réforme inédite de la compréhension du processus de la connaissance sous l'idée métaphorique, d'origine astronomique, d'une « révolution copernicienne dans le champ de la connaissance » : ce n'est plus en effet le sujet connaissant qui tournerait autour de l'objet en s'efforçant de s'en faire une image la plus adéquate possible, c'est l'objet à connaître qui tourne autour du sujet connaissant au sens où il appartient à celui-ci de le construire en objet de connaissance de manière objective.

1. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la deuxième édition, traduction et présentation par Alain Renaut, Flammarion, collection « GF » (2001).

Sans doute cette perspective se paye-t-elle de la reconnaissance du caractère proprement inconnaissable du réel en lui-même, de la chose en soi puisque nous ne pouvons pas connaître les choses telles qu'elles sont indépendamment de la manière dont elles apparaissent aux hommes de façon spatio-temporelle. Toutefois, s'il y a là sans doute la marque d'une limite, celle-ci n'exprime nullement un quelconque défaut de la connaissance. Les phénomènes, c'est-à-dire le réel tel qu'il nous est connaissable, ne constituent en effet rien comme des apparences trompeuses mais, tout différemment, la forme objective sous laquelle le réel se donne à percevoir et à connaître. Plus encore peut-être, le refus kantien de tout réalisme temporel peut être interprété comme la condition d'une certaine réappropriation humaine du temps : avec l'espace, celui-ci n'apparaît plus extérieur et étranger à l'homme qui ne ferait ainsi que les subir mais, tout différemment, comme une condition pour l'homme d'affronter, de mesurer et de maîtriser le monde.

Ce deuxième exemple qu'il est inévitable de développer et d'expliquer un peu longuement et dans sa technicité propre pour parvenir à le rendre concluant, contribue à dessiner un peu mieux le statut et la fonction des notions philosophiques et c'est là sa visée principale.

De fait, avec la notion kantienne du temps, on peut voir que les notions à l'œuvre dans la réflexion des auteurs s'avèrent bien n'être rien comme de simples termes en constituant tout différemment ce qui a été précédemment appelé des « dispositifs discursifs ». Ceux-ci contribuent à assurer la cohérence, la solidité et aussi l'originalité des thèses qui font elles-mêmes l'ossature et la signature de la pensée d'ensemble des auteurs, ce qui est particulièrement sensible peut-être chez Kant.

## LES NOTIONS D'INTUITION ET D'INTELLIGENCE CHEZ BERGSON



Un troisième exemple serait assurément superflu au regard de l'ambition de cet ouvrage (déterminer l'usage qu'il est approprié de faire des sujets de type notionnel dans les exercices qui peuvent être proposés aux étudiants) s'il ne permettait de faire paraître le rôle que peuvent jouer en même façon les couples de notions dans le cadre et au service de l'élaboration d'une réflexion philosophique d'ensemble.

Ainsi, c'est en confrontant les notions d'intuition et d'intelligence et en s'appliquant à comprendre leur rapport sous l'espèce d'une opposition à maint égard radicale que Henri Bergson se donne le moyen conceptuel et non pas seulement lexical d'assurer tout à la fois la cohérence, la solidité et aussi la singularité entière de sa philosophie. La mise en place d'un rapport contradictoire entre ces deux notions manifeste ainsi une puissance opératoire décisive dans le cadre et au profit du déploiement d'ensemble de la pensée de Bergson en lui assurant, pour une très large part, son originalité propre.

Cette opposition notionnelle qui traverse et structure ses ouvrages principaux, en particulier *L'Évolution créatrice* et *La Pensée et le mouvant* ne recouvre nullement la distinction commune qui envisage l'intuition sous l'espèce d'une inspiration plus ou moins mystérieuse et l'intelligence comme une faculté théorique. Tout différemment, Bergson est amené à concevoir l'intuition comme une authentique faculté de connaissance en son opposition même à l'intelligence déterminée quant à elle comme une faculté pratique : « Nous appelons intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur de l'objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable<sup>1</sup>. » Ou encore : « L'intuition dont nous parlons porte avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. [...] Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et

1. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Librairie Félix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, p. 205 (1934).

même coïncidence<sup>1</sup>. ». À quoi Bergson oppose donc frontalement son analyse et sa définition de l'intelligence : « Au contraire nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit » (*L'Évolution créatrice*), et, aussi dans le même ouvrage : « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication<sup>2</sup>. »

Si Bergson confère ainsi une consistance proprement philosophique à cette opposition, à distance de son approche ordinaire, il se démarque tout autant des compréhensions philosophiques classiques qui ont pu en être proposées. En particulier, Bergson ne retrouve pas la conception dominante en philosophie de l'intuition qui fait de celle-ci la faculté des principes et de l'intelligence, celle du raisonnement et de la déduction.

De manière entièrement originale Bergson est conduit à réformer la conception du rapport entre les notions d'intuition et d'intelligence en appréhendant celles-ci comme deux procédures de pensée opposées selon des modalités et des enjeux inédits.

Bergson avance tout d'abord qu'elles s'opposent du point de vue de leur fonction respective. L'intelligence répond en effet à une fonction pratique d'adaptation au monde extérieur et matériel (« matière et intelligence sont modelées l'une sur l'autre<sup>3</sup> ») dans l'idée que cette fonction dérive de son origine, l'homme ayant d'abord été *homo faber*. Et si Bergson reconnaît que l'intelligence a tout de même pu être amenée à rechercher la connaissance, c'est dans l'exacte mesure où il précise que cette dernière se trouve tout entière subordonnée à la recherche de l'utile : « L'intelligence, par l'intermédiaire de la science qui est son œuvre, nous livrera de plus en plus complètement le secret des opérations physiques ; de la vie, elle ne nous apporte, et ne prétend d'ailleurs nous apporter, qu'une traduction en termes d'inertie. Elle tourne tout autour, prenant du dehors, le plus grand nombre possible de vues sur cet objet qu'elle attire chez elle, au lieu d'entrer chez lui. Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition<sup>4</sup>... ». Par opposition donc, Bergson pose que

1. *Idem, ibidem*, p. 35-36.

2. *Idem, L'Évolution créatrice*, Presses universitaires de France, p. 153 et p. 140 (1946).

3. H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Librairie Félix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, p. 55 (1934).

4. *Idem, L'Évolution créatrice*, Presses universitaires de France, p. 177-178 (1946).

l'intuition constitue une disposition de la pensée à la connaissance pure, désintéressée c'est-à-dire détachée de toute préoccupation pragmatique et qui permet de ressaisir de l'intérieur les choses et, tout particulièrement, la vie.

Conjointement, Bergson s'applique à montrer que cette divergence de fonctions entre intelligence et intuition recouvre une différence de démarches. Parce qu'il conçoit donc l'intelligence comme une faculté pratique d'adaptation, Bergson pose en effet qu'elle tend à immobiliser et diviser tout ce à quoi elle se rapporte sans pouvoir ressaisir ce qui est mobile et continu et qui fait le fond réel des choses, notamment ce que Bergson conçoit sous l'idée de vie, de courant vital. Simple faculté d'analyse, l'intelligence est en effet amenée à « spatialiser » toutes choses, en produisant une représentation géométrisée et mécanique du réel. Par opposition, là encore, l'intuition ne porte pas sur la matière mais sur ce que Bergson tient précisément pour la réalité même et qui est mobile, fluide, continue. Un tel élan vital est multiplicité d'éléments qui se compénètrent, ce que Bergson est amené à penser sous l'idée centrale de durée en sa différence entière avec le temps mesuré, spatialisé, des horloges et de la science. L'intuition s'avère bien ainsi comme la seule faculté capable de ressaisir la durée envisagée comme création continue et fond véritable du réel auquel l'intelligence ne saurait avoir accès.

En même façon, Bergson s'appuie sur la détermination singulière qu'il confère à cette opposition notionnelle au fondement de sa critique du langage. Celui-ci, par nature, parce qu'il juxtapose des mots, est inévitablement conduit à découper, fixer et figer selon un registre conceptuel, là où l'intuition doit permettre d'atteindre quelque chose de proprement inexprimable par les mots. Plus encore, Bergson affirme ainsi que le langage ne peut que trahir ce qu'il prétend exprimer, péril auquel peut cependant remédier une utilisation singulière du langage à laquelle Bergson est amené à faire appel, puisqu'il faut bien discourir en philosophie. Paradoxalement sans doute, dès lors que Bergson s'attache à exposer sa philosophie, il est contraint en effet de recourir au langage mais pour en adopter une utilisation non conforme à son usage commun, spontanément conceptuel autant qu'inadéquat, ce qu'exprime le style même de Bergson. En effet, celui-ci a recours à un langage indirect faisant un appel privilégié aux images, à leur multiplication. Il s'agit ainsi de parvenir à mettre sur la voie, à suggérer ce que l'intuition seule permet de ressaisir dans le silence et l'intériorité, c'est-à-dire la vie envisagée comme courant de conscience lancée dans la matière, que le langage conceptuel échoue à exprimer et dont on ne peut donc jamais faire que l'expérience intérieure autant que personnelle.

Ainsi le couple notionnel que met en place Bergson et, plus encore, la manière singulière dont il détermine le rapport entre ces deux notions le conduit à dévaloriser l'intelligence au profit entier de l'intuition envisagée comme seule pensée authentique. C'est là ce qui lui permet d'affronter et de résoudre de manière structurée et pleinement originale un certain nombre de problèmes majeurs attachés aux questions fondamentales, en philosophie : celles du réel, de la vie, de la conscience et de la connaissance. Ce couple notionnel semble bel et bien permettre à Bergson de mettre en place et d'agencer les thèmes et les concepts centraux de sa pensée et donc, en définitive, d'avancer et de fonder les thèses principales qui font l'originalité entière de sa réflexion d'ensemble, et donc de la philosophie bergsonienne elle-même.

Il devrait être assurément possible de généraliser cette analyse en multipliant les exemples tirés de l'histoire de la philosophie. Toutefois, la triple illustration qui la soutient suffit pour faire apparaître le statut et la fonction des notions en philosophie.

L'ambition de cet ouvrage est en effet de fonder philosophiquement le mode d'approche et de traitement qu'il convient d'adopter à l'égard des sujets de type notionnel. Plus précisément, l'analyse précédente vise à déterminer les conditions d'un usage approprié de tels sujets, dans le cadre des exercices proposés aux étudiants, à partir de la mise au jour et de l'examen du statut et de la fonction des notions à l'œuvre dans la pensée des philosophes eux-mêmes : celles-ci sont ainsi apparues comme de véritables dispositifs discursifs forgés par les auteurs pour affronter et surmonter les difficultés attachées à leur entreprise et ainsi pour aider à la résolution possible de certains problèmes majeurs, tout en contribuant à assurer la cohérence d'ensemble et la puissance de leur réflexion ainsi qu'à en fonder l'originalité propre.

C'est à ce titre même que pour apprendre à philosopher et donc pour s'élever soi-même à la réflexion philosophique, il convient assurément de s'appliquer à bien connaître la pensée des philosophes, le système singulier de leurs thèses en leur diversité souvent contradictoire. Mais cette tâche, pour être indispensable, est cependant loin d'être suffisante.

Ce que l'analyse précédente nous apprend, c'est en effet que comprendre une philosophie requiert de s'appliquer à en ressaisir, de l'intérieur, la logique propre, la « machinerie » conceptuelle et argumentative spécifique, dans ses rouages, dans sa cohérence d'ensemble et aussi sans doute dans ses limites éventuelles. Une telle compréhension ne peut elle-même s'acquérir qu'en consacrant