

Qu'est-ce que l'intuition ?

Gerhard Heinzmann, Département de Philosophie, LPHS—Archives H.
Poincaré,
UMR 7117

Université de Nancy 2

Première Leçon (16/10/2002)

"C'est une question indéterminée que de s'interroger sur [ce qu'est l'intuition], tant qu'on n'a pas choisi entre les significations diverses et contradictoires du mot [*intuition*]" [Cf. Vuillemin [1979], 67]. En paraphrasant ainsi Jules Vuillemin, je tiens d'emblée exprimer ce que ma formation philosophique lui doit : tout en admettant l'interprétation historique à la lumière de l'outil logique et conceptuel moderne, il m'a ouvert les yeux vers une sensibilité pour l'histoire de la philosophie.

Le lecteur pourrait s'attendre à une vue d'ensemble historique ou systématique sur ce que les auteurs ont publié sur l'intuition ou sur la manière dont ils l'ont utilisée. Cependant, ma perspective est plus restreinte : je m'intéresse surtout au rôle que l'intuition joue en théorie de la connaissance et j'espère que le but de mon propos va s'éclaircir à travers les omissions des questions possibles et le choix des auteurs traités.

En tant que terme philosophique, l'intuition (Intuitio, Intuizione, Intuition/Anschauung) semble être explicitement introduite comme traduction latine du terme $\epsilon\pi\iota\beta\omicron\lambda\eta$ par Wilhelm von Moerbeke (+ 1215 à Corinthe), un moine dominicain et collaborateur de St. Thomas [Cf. Ritter [1976], article "Intuition", 524]. Par contre, le champ semasiologique du mot "intuition" possède déjà des occurrences dans l'antiquité et est extrêmement vaste : il s'étend du Νοῦς aristotélicien et de la faculté de "voir" les idées ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\sigma$ de Platon) à

la sensibilité (Kant), à l'intuition catégorielle (Husserl), à l'imagination (φαντασία, Einbildungskraft (Kant), jusqu'à l'évidence, la croyance et la foi¹, mais il comprend aussi l'informel et le non-rigoureux. Pour les uns, l'intuition est purement intellectuelle (Plotin), pour les autres, elle ne donne de connaissance que des objets sensibles (Duns Scotus), d'autres encore connaissent une intuition sensible et intellectuelle (Poincaré) et, parfois, on l'exclut d'une connaissance philosophique (Moritz Schlick). Cette énumération suggère, à première vue, de distinguer trois utilisations du concept d'intuition :

a) L'intuition conçue comme outil pour saisir des domaines scientifiquement inaccessibles. Souvent comparable à l'instinct, l'intuition en ce sens est un phénomène fréquent et peut-être nécessaire aux auteurs des traités littéraires, mystiques ou religieux.

b) L'intuition comme instrument de l'invention scientifique. En ce sens, elle peut avoir une fonction heuristique ou normative-critique. Les représentations actuelles de figures géométriques sont un exemple pour la première fonction, la limitation, dans l'antiquité, à la considération des nombres carrés et des cubes dans l'algèbre, donc la prise en considération de l'intuition spatiale, exemplifie la deuxième².

c) L'intuition comme base épistémologique de la connaissance. Si l'on voulait assurer au mot *intuition*, prise dans cette dernière perspective, le maximum de rendement sémantique, il désignerait une appréhension simple (directe, immédiate, sans concept) d'un objet ou de la validité dans un domaine de la connaissance, en opposition à une connaissance discursive, médiatisée, par exemple par démonstration. Or, *simple* possède autant de significations qu'il existe de sortes de complexité : absence de composition, absence d'inférence,

¹ Si l'objet de la croyance est une proposition, on pourrait définir la relation entre la croyance en tant que connaissance intuitive et la foi de la manière suivante : "une personne S connaît intuitivement que p" est caractérisé par les conditions suivantes: p est vrai, S possède de bonnes raisons de croire p; il n'y a pas de procédure pour mettre en doute la foi de S. La croyance serait alors *décrit* en tant que rationalisation d'une foi subjective.

² Cf. Volkert [1986], XVIII, 13. Diophant semble être le seul qui s'est libéré de cette norme limitative.

absence de causes, absence de capacité de définir un terme, absence d'activité, absence de justification, absence de symboles, absence de pensée, etc. Tandis que le premier critère, absence de composition, semble, à première vue, nécessaire et suffisante³, le caractère suffisant des autres propriétés reste assez vague et dépendra du contexte donné. Et bien plus. L'objet de la connaissance intuitive peut être très hétéroclite. Il peut signifier :

1° La connaissance immédiate de la *vérité* d'une proposition. "Immédiate" signifierait alors non précédée par une inférence.

2° La connaissance immédiate d'un concept. Immédiate signifierait alors d'être dans l'impossibilité de définir le concept.

3° Intuition comme connaissance nonpropositionnel d'une entité. Cette connaissance peut mais ne doit pas être nécessairement une condition d'une connaissance intuitive de la vérité concernant les propositions par rapport à cette entité. En est un exemple la perception sensible, ou l'intuition des universaux ou des catégories comme le temps ou l'espace.

Avant de s'engager dans l'analyse, prévisiblement assez compliquée, des conditions de la validité du savoir intuitif par rapport à ses objets possibles, on doit se poser une question philosophique cruciale :

On trouve, bien sûr, la distinction entre "immédiat" et "médiatisé" ou "déductive" depuis l'antiquité, à savoir dans les œuvres d'Aristote (αμεσοσ) et la philosophie helléniste (Philon/Plotin) (διεξοδικος λογος). Mais à quoi y sert-elle, est-elle nécessaire et pourquoi? Bref, on ferait bien de poser la question de l'existence de l'intuition avant de poser celle de la définition du concept.

Une des réponses possibles s'entrevoit chez Aristote et Descartes : la distinction pourrait servir à résoudre la difficulté consistant dans le fait que le critère d'une

³ Ne devrait-on pas dire que la composition cartésienne d'intuitions n'est elle-même plus intuitive? Descartes semble affirmer le contraire (cf. Descartes, *Méditations, Premières réponses*, AT, vol. IX, 93).

croyance justifiée dans les premières prémisses d'un syllogisme ou dans ce qui résiste à tout doute devrait être formulé en termes non normatifs [cf. Kim 1997, 34], pour lesquels la validité est naturelle ou ne se pose plus : à cette fin, Aristote introduit le *Noûs* et Descartes l'intuition.

Or, supposée d'être une faculté soustraite au processus de l'apprentissage, l'intuition semble bien être un candidat pour le critère recherché : elle permettrait de saisir en dernière instance une donnée propositionnelle, conceptuelle ou empirique, schématique ou singulière. Ainsi, ce qui reste en apparence à résoudre est la question si le *type* ou le *token* est l'élément primaire de notre connaissance. La réponse à cette question peut dépendre du fait si l'on juge que l'adéquation fournie par l'intuition est "entre la chose et la représentation" (*token*) ou si l'on croit qu'elle est "entre la représentation et le canon propre à en garantir la vérité" (*type*), c'est-à-dire, en termes employés par Vuillemin, si le système est dogmatique ou intuitionniste [Cf. Vuillemin 1981, 24]. Cependant, nous allons voir que la manière dont on a posé le problème conduit dans un impasse. Il faudrait plutôt reconstruire la relation *type-token* dans une approche pragmatique qui examine les caractères de nos capacités à médier entre la représentation, la chose et le canon propre à en garantir la vérité. Je crois que Poincaré appréciait bien Bergson parce qu'il trouvait chez lui une dualité que Merleau-Ponty exprimait en termes de l'*intuition-coïncidence* (passive) et de l'*intuition effort*.⁴ (active).

Quoi qu'il en soit, si l'on accepte de remplacer le modèle perceptif de la représentation par le "skill-model"⁵, on s'apercevrait que l'on peut bien *apprendre* certains degrés de nos capacités appelées intuitives, de sorte que la fonction non-normative de l'intuition dans certains modèles traditionnels devient insoutenable.

⁴ Cf. André Clair, Merleau-Ponty, lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition, *Archives de Philosophie* 59 (1996), 203-218, 209-210.

⁵ Je dois cette expression à Narahari Rao, Université de Sarrebruck.

D'abord, je me propose de montrer que l'on peut déceler dans les "fondements intuitifs" de plusieurs auteurs (Aristote, Descartes, Locke) des difficultés systématiques provenant du fait qu'ils ont négligé l'intuition ou qu'ils lui ont attribué une fonction qu'elle ne peut remplir⁶. Ensuite, on étudiera la transformation de l'intuition opérée par Kant et Helmholtz pour finalement aboutir à notre but principal, à savoir d'argumenter pour la conjecture qu'il existe une manière parfaitement cohérente de parler d'un aspect intuitif de notre connaissance et que celui-ci est même un élément nécessaire là où on l'estimait l'avoir éliminé il y a cent ans : en mathématiques.

Aristote

Dans le dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, Aristote se demande quel est le mode de connaissance des premiers (τὰ πρῶτα) [principes] de syllogismes démonstratifs. Etant donné que l'intérêt philosophique d'un syllogisme consiste dans l'indication des causes (les prémisses) d'une proposition générale (particulière ou universelle) qui est la conclusion, une justification des prémisses selon le même modèle déductif conduirait à une régression à l'infini : les "premières" prémisses ne peuvent plus être déduits d'autres principes. Afin d'éviter une telle régression, Aristote introduit la notion de *Noûs*, souvent traduit par *intuition*⁷ : le Noûs est un certain *habitus* (*hexis*) qui nous fait connaître les principes, donc les propositions en question.

Cependant, cette solution entraîne une de ces grandes difficultés d'interprétation, caractéristiques des textes d'Aristote. En effet, l'argumentation aristotélicienne nous montre qu'il faut imaginer l'acquisition des Premiers *de la même manière comme* (οὕτω) le mouvement inductif partant de la sensation (αἰσθησις) et conduisant au général (καθολοῦ) [cf. B19, 100b3-5] : "Il est donc clair qu'il est

⁶ Je remercie mes étudiants de Nancy et tout particulièrement Guillaume Thomas, de leurs contributions et critiques à mon cours sur l'intuition pendant les années 00/01 et 01/02.

⁷ Cf. e.g. J. Tricot, *Les seconds Analytiques*, Paris : Vrin 1987, 247.

nécessaire pour nous de connaître les premiers [principes] par induction car de la même manière produit également la sensation l'universel" (δηλον δη οτι ημιν τα πρωτα επαγωγη γνωριζειν αναγκαιον, και γαρ η αισθησις ουτω το καθολου εμποιει).

Il y là trois difficultés inséparables :

1° La relation entre l'induction (επαγωγη) et le Noûs

2° L'objet de l'επαγωγη

3° Le caractère de l'επαγωγη

Dans les secondes Analytiques, le mot καθολου (général) signifie au moins deux choses différentes : d'une part, il désigne un jugement universel respectivement une prédication dans sa forme éidétique (καθ' ειδος 73b25-74a32), d'autre part il désigne la généralité d'un prédicat dans sa fonction différenciatrice (77a6-7). Et, dans le livre A de la *Métaphysique*, Aristote utilise justement le processus, désigné dans les seconds Analytiques par induction (επαγωγη), pour structurer nos capacités cognitives par une généralisation partant de la perception sensible qui est naturelle (φυσει), simple, jusqu'aux universaux et au-delà jusqu'aux propositions universelles.

Or, Jonathan Barnes a bien raison lorsqu'il note "que de nombreux commentateurs ont relevé en B19 une ambiguïté profondément enracinée : les "principes" d'Aristote vacillent entre *propositions* primitives et *termes primitifs*"⁸. On doit à Scholz⁹ le constat que la double signification de général (καθολου) se retrouve également en œuvre pour le principe (l'αρχη) : en tant que raison, αρχη peut signifier des propositions, par exemple les premières

⁸ Cf. Marc Balmes, Quels sont ces "premiers" dont il nous est nécessaire d'acquérir la connaissance "par induction" ?, XXXX?, 1998, 2.

⁹ cf. Heinrich Scholz, Die Axiomatik der Alten, in : H. Scholz, *Mathesis Universalis*, Basel/Stuttgart : Schwabe, 1961, 27-44.

prémises d'un syllogisme, mais elle peut également signifier la forme éidétique (l' εἶδος) d'un prédicat.

Se pose alors la question, si nous nous trouvons en B 19 en face d'une exposition linéaire de la constitution de la connaissance des premières prémises de sorte que le Noûs est bien différent de l'επαγωγή, ou si l'επαγωγή est elle-même le processus par rapport duquel sera défini le mode de connaissance des premières prémises ou si la vérité se trouve dans une combinaison des deux cas ? Puisque c'est le Noûs qui appréhende le principe (100b5), il faudrait donner une interprétation de ce qu'est le Noûs. Cette interprétation devrait rendre compte de deux caractères : d'une part, le Noûs est une connaissance à part entière, d'autre part, il est produit par l'επαγωγή.

Selon Aristote, les premières prémises doivent être à la fois vraies, immédiates (αμεσοσ), plus connaissables et antérieures aux conclusions (71b20). L'immédiateté exprime alors le fait que l'on ne peut interposer de moyen terme entre le sujet A et le prédicat B de ces prémises premières. La connaissance de A, obtenue dans un processus d'abstraction par επαγωγή, n'est pas dissociable de la connaissance de B. Cependant, (en imitant Peirce) on peut se demander si la connaissance de cette indissociabilité est elle-même immédiate ou non. Si elle est immédiate, le Noûs est alors une intuition intellectuelle et ainsi radicalement différent du mouvement inductif de l'επαγωγή : celui-ci est un processus complexe, fondé sur l'intuition empirique externe de l'αἰσθησις, celui-là serait une intuition interne saisissant directement la relation entre deux concepts. Mais si la fonction du Noûs est analogue à celle de l'επαγωγή, sa traduction par "intuition" ne semble guère bien fondée — sauf si l'on considère que l'absence d'inférence déductive en constitue, comme l'absence de composition, un critère suffisant — et, surtout, l'argument du Stagirite demanderait d'être au moins complété en vue de comprendre que l'on évite une autre régression à l'infini, cette fois-ci par rapport au mode de justification de l'induction. Il faudrait, pour ainsi dire, montrer que le processus de l'επαγωγή n'est pas seulement un

mouvement inductif mais également un mouvement intuitif, qu'elle est malgré tout immédiate.

Indépendamment de la solution qu'on adopte, elle implique une autre aporie systématique dans l'œuvre du Stagirite, qui concerne le passage des *prédicats* à la *proposition*. Comment concevoir la capacité intellectuelle de l'επαγωγή, à savoir de conduire au général conceptuel et, dans une dernière phase où intervient le Noûs, comment passer du général conceptuel à une proposition générale ?

Ma réponse anachronique est la suivante : grâce à l'analyse pragmatique des performances linguistiques. Sous cette perspective, la μαθησις διανοητική, c'est-à-dire l'apprentissage raisonné de la corrélation entre le singulier (εκάστων) et le καθολου que procure l'επαγωγή, grâce aux capacités de la perception d'une donnée (αίσθησις), de la répétition et de la mémoire (μνήμη), correspond à un apprentissage par *type* et *token*, régi par imitation et répétition. Si cette procédure est considérée dans une fonction définissante, la signification du schème (type, prédicat) se trouve confirmée par l'énumération d'instances supplémentaires (de beaucoup de cas particuliers, on obtient le général) ; à ce niveau qu'on peut appeler *intuitif* parce qu'il y a absence de prétention de validité, le schème est associé, appris, actualisé, mais non constaté : le général n'est vu que par le singulier ; "ceci est (également) une chaise" : le concept de chaise se trouve confirmé et élargi. Si l'on souligne, au contraire, la fonction assertorique, on juge le particulier à l'aide du général¹⁰ : "ceci est une chaise" (et l'objet se distingue d'une table). Il s'agit de la distinction wittgensteinienne bien connue entre l'attribution apprédicative et prédicative.

Dans cette interprétation, le Noûs nous conduit des propositions singulières du niveau de l'εμπειρία aux propositions générales en procédant par regroupements successifs des résultats de plusieurs analyses de cas du niveau

¹⁰ Cf. Friedrich Kambartel, *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Paris: Surkamp, 1968, 55/56.

empirique : l'exemple de la Métaphysique 981a6 est célèbre : "former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience ; mais juger que tel remède a soulagé tous les individus de telle constitution, rentrant dans les limites d'une classe déterminée, [...] cela relève de l'art". Le passage de la proposition singulière au καθολου de la proposition générale est analogue au passage vers le καθολου du concept .

Résumons : Aristote conçoit un processus linéaire allant de l'αἰσθησις naturel, qui est bien une sorte d'intuition saisissant une donnée empirique, jusqu'aux propositions générales en répétant au niveau propositionnel le même mouvement allant du singulier au général. Mais il est en difficulté de nous convaincre que ce processus est un processus uniforme justifiant les premiers principes d'un syllogisme. Il n'est pas clair si le Noûs possède les caractères de l'intuition ou de l'induction et le caractère de la généralité de la proposition n'est pas vraiment transparent. Nous avons proposé de détourner ces difficultés en substituant au modèle aristotélicien de la représentation d'une donnée concrète ou abstraite en tant qu'appréhension simple un modèle pragmatique dans lequel l'unité inextricable entre actualisation et schème constitue la base intuitive du questionnement épistémologique.

