

Quelques aspects de l'histoire du concept d'intuition : d'Aristote à Kant

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

UMR 7117

Université de Nancy 2

§ 1 Introduction

"C'est une question indéterminée que de s'interroger sur le rôle de [l'intuition dans l'histoire de la philosophie], tant qu'on n'a pas choisi entre les significations diverses et contradictoires du mot [*intuition*]"¹. En paraphrasant ainsi Jules Vuillemin, je n'ai pas l'ambition de parler sur son œuvre, mais de respecter et d'appliquer ce que ma formation philosophique lui doit : il m'a ouvert les yeux vers une sensibilité pour l'histoire de la philosophie tout en admettant l'interprétation historique à la lumière de l'outil logique et conceptuel moderne. Ainsi, la critique philosophique se distingue de la pratique scientifique bien plus dans la perspective que par rapport au standard scientifique adopté.

En tant que terme philosophique, l'intuition semble être explicitement introduite comme traduction latine du terme *επιβολη* par Wilhelm von Moerbeke, un moine dominicain et collaborateur de St. Thomas². Par contre, le champ sémasiologique du mot "intuition" possède déjà des occurrences dans l'antiquité et est extrêmement vaste : il s'étend du *Noûs* aristotélicien et de la faculté de "voir" les idées (*νοησις* de Platon à la sensibilité (Kant) à l'intuition catégorielle (Husserl), à l'imagination (*fantasia*, *Einbildungskraft*), jusqu'à l'évidence, la croyance et la foi³, 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, d'ailleurs non nécessairement indissociable, du concept d'intuition :

¹ Cf. Vuillemin 1979, 67.

² Cf. Ritter 1976, article "Intuition", 524.

³ 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, c'est-à-dire d'une connaissance intuitive qui est encore différente de la vision qu'ont de Dieu les bienheureux.

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 dans les traités littéraires, mystiques ou religieux mais également en philosophie.

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 deuxième fonction⁴.

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 démonstration. Or, *simple* possède autant de significations qu'il existe de sortes de complexité : absence de composition, absence d'inférence, 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 suffisante⁵, le caractère suffisant des autres propriétés reste assez vague et dépendra du contexte donné.

Notre tentative d'une caractérisation définitoire ne porte donc pas très loin, si l'on s'intéresse surtout au rôle que l'intuition joue en théorie de la connaissance. On pourrait donc essayer une caractérisation fonctionnelle. La distinction entre une connaissance "intuitive" et déductive (vocabulaire de Descartes) se trouve déjà dans la philosophie grecque. A quoi y sert-elle ? La réponse semble claire : afin de résoudre la difficulté rencontrée depuis Aristote et consistant dans le fait que le critère d'une croyance justifiée devrait être formulé en termes non normatifs⁶, 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 ou d'être au moins naturel, l'intuition semble bien être un candidat pour le critère recherché : elle permet de saisir en dernière instance une donnée conceptuelle ou empirique, schématique ou singulière. Ainsi, ce qui reste en

⁴ Cf. Volkert 1986, XVIII, 13. Diophant semble être le seul qui s'est libéré de cette norme limitative.

⁵ Descartes, cependant, semble affirmer le contraire : la composition d'intuitions peut être elle-même intuitive. (cf. Descartes, *Méditations, Premières réponses*, AT, vol. IX, 93).

⁶ Cf. Kim 1997, 34.

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 intuitionniste⁷. Cependant, nous allons voir que la manière dont on a posé le problème n'a pas d'issue. Il faudrait plutôt reconstruire la relation *type-token* dans une approche pragmatique qui examine les caractères de nos capacités à médiatiser 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*⁸ (active). Je concède cependant que Vuillemin n'avait jamais partagé le point de vue pragmatique et je regrette que notre discussion ait été interrompue bien trop tôt.

Quoi qu'il en soit, si l'on accepte de remplacer le modèle perceptif de la représentation par le "skill-model"⁹, on s'apercevrait que la fonction non-normative ou naturelle de l'intuition dans le modèle traditionnel devient insoutenable. Dans la suite, je me propose de montrer que l'on peut déceler dans chacune des théories de nos auteurs examinés des difficultés systématiques provenant du fait qu'ils ont attribué à l'intuition une fonction qu'elle ne peut remplir¹⁰.

§1 Aristote

Dans le dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, Aristote se demande quel est le mode de connaissance des premiers ($\tau\alpha\ \pi\rho\omega\tau\alpha$) [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 traduite par *intuition*¹¹ : le Noûs est un certain *habitus* (hexis) qui nous fait connaître les principes, donc les propositions en question.

⁷ Cf. Vuillemin 1981, 24.

⁸ Cf. Clair 1996, 209-210.

⁹ Je dois cette expression à N. Rao.

¹⁰ 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.

¹¹ Cf. e.g. J. Tricot, *Les seconds Analytiques*, Paris : Vrin 1987, 247.

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 (καθολου) [cf. B19, 100b3-5] : "Il est donc clair qu'il est 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 a 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)¹², 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*"¹³. On doit à Scholz¹⁴ le constat que la double signification de général (καθολου) se retrouve également en œuvre pour le principe (αρχη) : en tant que raison, αρχη peut signifier une proposition, par exemple une première prémisse d'un syllogisme, mais elle peut également signifier la forme éidétique (ειδος) 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 prémisses de sorte que le Noûs est bien différent de

¹² Ce terme ne coïncide pas avec la signification moderne de l'induction qui constitue une inférence de cas connus à un (des) cas inconnu(s), mais renvoie à une capacité intellectuelle de concevoir le général.

¹³ Cf. Balmes, 1998, 2.

¹⁴ Cf. Scholz 1961, 27-44.

l'επογωγη, ou si l'επογωγη est elle-même le processus par rapport auquel sera défini le mode de connaissance des premières prémisses ou encore, 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'επογωγη.

Selon Aristote, les prémisses premières 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 prémisses premières. La connaissance de A, obtenue dans un processus d'abstraction par επογωγη, 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'επογωγη : celui-ci est un processus complexe, fondé sur l'intuition empirique externe de l'αισθησις, 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'επογωγη, 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'επογωγη n'est pas seulement un mouvement inductif mais également un mouvement intuitif au sens d'être totalement naturel.

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'επογωγη, 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 διανοητικη, c'est-à-dire l'apprentissage raisonné de la corrélation entre le singulier (εκαστον) et le καθολου que procure l'επογωγη, grâce aux capacités de la perception d'une donnée (αισθησις), de la répétition et de la mémoire (μνημη), 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 général¹⁵ : "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.

Selon cette interprétation, le Noûs nous conduirait des propositions singulières du niveau de l'εμπειρια aux propositions générales en procédant par regroupements successifs des résultats de plusieurs analyses de cas du niveau 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'αισθησις 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 un modèle pragmatique dans lequel l'unité inextricable entre actualisation et schème constitue la base intuitive du questionnement épistémologique.

§ 2 Descartes et Locke

Selon notre première orientation sur l'intuition, on peut s'attendre que l'on puisse faire usage de l'intuition indépendamment de la position épistémologique et ontologique défendue. Le rationaliste qui insiste sur l'origine innée de la connaissance, c'est-à-dire son indépendance de l'expérience, et l'empiriste

¹⁵ Cf. Kambartel 1968, 55/56.

qui, au contraire, insiste sur le caractère acquise de la connaissance et se rapporte à l'expérience intérieure et extérieure, peuvent chacun à sa façon recourir à l'intuition comme dernier fondement, et ceci indépendamment du fait s'il est sceptique, c'est-à-dire accepte l'apparence comme seule réalité, ou s'il est réaliste.

Deux difficultés typiques du modèle perceptif me semblent alors exemplifiées par des textes de Descartes et de Locke. Mes esquisses ne prétendent nullement une interprétation globale des auteurs mais j'essaie de mettre en lumière des tensions qui résultent de l'usage même que l'on attribue à l'intuition en tant que source particulière de notre connaissance.

Dans les *Regulae* (1629), Descartes entend par intuition "une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive [...], inaccessible au doute [...] qui naît de la seule lumière de la raison." [Règle III, AT, X, 368] Plus certaine que la déduction, parce que plus simple, elle permet de connaître les premiers principes eux-mêmes [cf. Règle III, AT, 368, 370]. Ne résiste au doute, on le sait, que ce qui se présente à l'intellect de manière claire et distincte, sans médiation des sens. Ainsi, l'erreur n'est pas provoquée par une appréhension incorrecte, mais par une inattention par rapport à ce qui est perçu par l'intellect¹⁶. Ce que Olgiati appelle le phénoménalisme rationnel de Descartes se distingue donc à la fois de l'ontologie platonicienne et de l'approche aristotélicienne et semble confirmer, en effet, "un usage nouveau du mot intuition" [AT, 369]¹⁷.

Cependant, si l'intuition en tant qu'opération de l'entendement requiert une attention particulière, le modèle cartésien de la connaissance est néanmoins nettement perceptuel, l'objet de l'intuition se trouve déjà dans l'entendement avant d'être saisi comme connaissance simple [cf. AT, X, 425].

Seulement, que veut dire simple ? Le concept de simplicité est ambiguë : dans les *Regulae*, une connaissance est simple, si elle est strictement indécomposable et inanalysable telles que les idées innées comme *pensée, certitude, existence* [cf. Règle XII, AT, 418, 425 ; cf. également *Les Principes de la Philosophie*, I, article 10]. Cependant, on ne peut pas réduire l'intuition cartésienne à ces *natures simples*. En témoigne le *Cogito* lui-même : l'énoncé est indubitable pour autant que je pense activement ; car si je pense activement, de ne pas exister conduirait à une contradiction. C'est pour pallier à l'instantanéité du *Cogito* que Descartes, dans la Règle XII ainsi que dans les *Réponses aux secondes Objections des Méditations*, lie l'intuition du *Cogito* à une expérience : "il est bien clair [...]"

¹⁶ Cf. Rao 1994, 52.

¹⁷ Cf. Cassirer 1939, 30.

que l'intuition intellectuelle a pour domaine aussi bien la connaissance de toutes ces natures que celles des connexions nécessaires qui les relient, et enfin tout ce dont l'entendement expérimente [esse *experietur*], soit en lui-même, soit dans la fantaisie." [AT, 425] L'intuition de l'existence du "je" peut donc s'installer dans la durée s'il est plus que l'impression éphémère d'un instant. Il s'agit de trouver l'unité de cette pluralité d'intuitions actualisées. Selon Descartes, il faut présupposer la continuité de la pensée intuitive, de telle sorte que la simplicité exprime l'unité de cette continuité. Dans son entretien avec Burman, Descartes remarque qu'il "est faux qu'une pensée se fasse en un instant, puisque toutes mes actions se font dans le temps, et on peut dire que je continue et persévère dans la même pensée pendant un certain temps" [AT, V, 148].

Le problème de l'intuitionnisme de Descartes réside dans cette expérience intellectuelle qui dure dans le temps ou qui nécessite des identifications dans le temps et qui, néanmoins, doit être une unité simple. Peut-on sortir de cette difficulté sans parler d'une quasi-conceptualité ou d'une quasi-instantanéité ? Comment la répétition inhérente à l'expérience peut-elle être conçue sans disposer d'un élément normatif, ou, en d'autres termes, sans imaginer une dualité entre *l'intuition-coïncidence* et *l'intuition effort* ?

Locke tire une conséquence radicale face à l'innéisme cartésien : "Experience [...] convinces us, that we have an intuitive knowledge of our own existence " [Essay IV, 9, §3] On le sait bien, chez Locke, la connaissance est une perception d'idées qui tiennent leurs origines de l'expérience extérieure (sensation) et d'opérations intérieures (réflexion). Je ne m'arrête pas sur la question de savoir, si la réflexion en tant que réfléchissant sur les données de la sensation est épistémologiquement ou seulement méthodiquement différente de la sensation [cf. Essay, IV, 1, §4], c'est-à-dire si la réflexion peut être confinée dans une fonction vraiment purement passive ou s'il faut exclure, avec Leibniz, le *ipse intellectus* de la genèse empirique [cf. *Nouveaux essais*, Livre II, II, §2]

L'idée lockienne est en tout cas la présence, à la conscience, d'un certain contenu informatif : "There can be no idea in the mind which it does not presently, by an intuitive knowledge, perceive to be what it is". [Essay IV, 3, §8] Le fait de ne pas concevoir quelque chose comme idée qui n'est pas présente en acte à l'esprit compte même parmi le fondement du rejet lockien de l'innéisme.

Ce primat de l'actualité s'exprime également à travers le concept d'intuition de la vérité propositionnelle. Celle-ci est d'abord caractérisée comme une connaissance immédiate, c'est-à-dire comme une présence en

acte à l'esprit de la relation entre deux idées [cf. Essay, IV, 2, §1]. Il s'ajoute nécessairement une attention et une passivité : "in [intuitive knowledge] the mind is at no pains of proving or examining, but perceives the truth, as the eye doth light, only by being directed toward it" [Essay, IV, 2, §1]. Et il continue par l'indication d'exemples suivants : "Thus the mind perceives, that *white* is not *black*, that a circle is not a triangle" [ibid.]. Nous voici en face de complications dont nous sommes maintenant déjà familières :

Comment peut-on clairement distinguer que le blanc n'est pas le noir ? Est-il suffisant de posséder les *particular ideas*, c'est-à-dire la connaissance que l'instance de ce blanc là n'est pas noir et que ce noir n'est pas blanc ou faut-il comparer les *simple ideas* [cf. Essay, II, 11, § 9], c'est-à-dire les schèmes ? Il est bien connu que Locke est ambigu sur ce point. Aux endroits décisifs, il ne distingue pas entre *simple idea* et *particular idea* : "There can be nothing more certain, [...] that the idea we receive from an external object is in our minds; this is intuitive knowledge" [Essay, IV, 11, § 14]. Si cette idée est une instance, l'intuition est bien immédiate et passive, mais le résultat ne mène pas à la proposition mentionnée que le blanc n'est pas le noir. Si l'idée est un schème, on obtient la proposition contenant des idées simples, mais l'intuition nécessite une théorie d'abstraction semblable à la relation entre l'*επαγωγή* et le Nous aristotéliens.

§ 3 Kant

On pourrait attribuer les difficultés rencontrées chez Descartes et Locke à leurs positions trop rationalistes ou trop empiristes. Or, il est bien connu, que Kant cherchait justement une médiation entre ses deux approches. La connaissance requiert à la fois la capacité spontanée de former des concepts et la capacité réceptive d'intuitionner des objets non-spatio-temporels, c'est-à-dire de se rapporter d'une manière immédiate. Selon Kant, la sensibilité (*Sinnlichkeit*) est la capacité réceptive d'avoir des représentations (*Vorstellungen*) singulières, appelées intuitions, d'objets spatio-temporels (Kr. d. r. V., B 33). Nous connaissons ces objets en tant qu'objets d'un certain type dès que nous les subordonnons à des concepts. Notre nature est telle que l'intuition est toujours sensible, c'est-à-dire réceptive et non intellectuelle, non-spontanée (B 75). Une intuition peut être empirique (*empirisch*) ou pure (*rein*) : empirique, si l'intuition se rapporte à l'objet par la sensation (*Empfindung*), pure, si l'on y trouve rien qui appartienne à la sensation. La sensation correspond à la matière (*Materie*) du phénomène (*Erscheinung*) et ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné est la forme du phénomène. La forme ne peut

pas être elle-même une sensation et se trouve prête *a priori* dans le Gemüth (B 34). L'esthétique transcendantale nous apprend que l'espace et le temps sont en tant qu'intuitions pures les formes a priori des phénomènes.

Dans la théorie transcendantale de la méthode, Kant distingue le caractère intuitif de la connaissance mathématique du caractère discursif de la connaissance philosophique. La connaissance mathématique est la connaissance rationnelle par la construction des concepts (Konstruktion der Begriffe). Or, construire un concept, c'est présenter *a priori* l'intuition qui lui correspond (B 741). Les mathématiques ne considèrent le général (Allgemeine) que dans le singulier (Einzelnen), mais néanmoins *a priori* (B 742). Kant explique la procédure de la construction d'un concept à l'exemple géométrique suivant : "So konstruiere ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand [...] auf dem Papier in der empirischen Anschauung, [...] aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle" (B 741). La construction a priori des concepts peut signifier de disposer d'une perspective ou d'une méthode selon laquelle il serait possible de construire à partir d'objets empiriques des objets mathématiques conformes au concept en question. L'objet est représenté d'une manière a priori, parce que nous créons nous-mêmes la perspective ou le schéma qui nous laisse dire que cet objet empirique est le cas de tel ou tel concept ou une image de tel ou tel schème. Cependant, comment la création d'une règle peut-elle se concilier avec l'aspect passif de l'intuition ? N'est-elle pas plutôt le résultat d'une capacité spontanée de l'entendement ?

Or, selon Kant, la représentation conceptuelle englobe seulement les ressources logiques données par la syllogistique. Mais ainsi, on ne peut pas représenter une infinité d'objets ou une itération, même au sens potentiel. Car, comme observe Michael Friedman, exprimer l'idée d'une itération infinie exige l'interdépendance des quantificateurs, par exemple $\forall a \exists b (a < b)$ ¹⁸, ce qui est non exprimable en syllogistique. La conscience que Kant a de ce fait est le signe qu'il conçoit la construction dans l'intuition pure en tant que genre non-conceptuel de représentation.

La question cruciale est alors la suivante : comment est-il possible que l'espace et le temps en tant que formes pures de la représentation sensible du sujet, c.-à.-d. en tant que intuitions a priori, peuvent nous faire voir dans un simple acte de quasi-perception une succession infinie ? Pouvons-nous avoir un accès direct à l'infinité indépendamment de la géométrie ? Puisque notre champ visuel est en tout cas fini,

¹⁸ Cf. Friedman 1994, 62sq.

chaque champ devrait être immédiatement perçu dans un champ plus riche, infini, ce qui paraît bien être absurde.

Ce qui paraît expliquer la possibilité de la construction géométrique, est l'activité immédiate de notre imagination qui produit la synthèse entre la sensibilité et l'entendement. En fait, l'activité de l'imagination productrice est déjà soulignée en B 155 :

"Bewegung als Handlung des Subjektes (nicht als Bestimmung des Objektes), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den *inneren Sinn* seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor."

(Le mouvement comme acte du sujet (non comme détermination d'un objet), par conséquent la synthèse du divers dans l'espace, si nous faisons abstraction de celui-ci et portons l'attention exclusivement à l'acte par lequel nous déterminons le *sens interne* par rapport à sa forme, ce mouvement produit d'abord même le concept de succession.)

Le mouvement en tant que l'acte pur de la synthèse successive fonde la philosophie transcendantale. C'est à travers la synthèse transcendantale de l'imagination dans laquelle l'entendement détermine la sensibilité que l'espace et le temps sont *donnés* en tant que intuitions. Certes, mais de quelle manière l'espace et le temps, déterminés par l'entendement, sont-ils encore immédiats ou en quel sens alors le mouvement en question est-il un acte du sujet ? Nous voici arrivé à la note de B 161 :

"Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine *anschauliche* Vorstellung, so daß die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt. **Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob zwar sie eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt.**"

(L'espace, représenté comme objet (ce dont on a réellement besoin dans la géométrie), contient plus que la simple forme de l'intuition ; il contient le *rassemblement* en une représentation intuitive du divers, donné selon la forme de la sensibilité, de telle sorte que la *forme de l'intuition* donne simplement du divers, tandis que *l'intuition formelle* donne l'unité de la représentation. **Cette unité, je l'avais, dans**

'l'esthétique', attribué seulement à la sensibilité, uniquement pour faire remarquer qu'elle est antérieurs à tout concept, bien qu'elle présuppose à vrai dire une synthèse, qui n'appartient pas au sens, mais par laquelle tous les concepts d'espace et de temps deviennent d'abord possibles).

L'imagination en tant que synthèse réunie la faculté active (entendement) et la faculté passive (sensibilité), mais la sensibilité est elle-même déjà munie d'une double structure ! La constitution de la forme de la sensibilité, sa réceptivité (*Empfänglichkeit*) doit être telle qu'elle permet la synthèse.

Résumé : le développement en philosophie (et j'ajoute : en mathématiques) prouve l'insuffisance de deux approches opposées qui veulent, l'une, attribuer à l'empirique ou aux relations psychologiques d'états mentaux un rôle fondamental, et l'autre, les exclure en considérant seules les relations logiques entre propositions. L'opposition kantienne entre le concept et l'intuition est à remplacer par la distinction entre forme et contenu, conçue à partir de la tradition néo-kantienne comme rapport fonctionnel¹⁹. Engagée dans le dialogue des chercheurs, la pertinence de la normativité de ce rapport est soustraite à l'idéalisme, parce que, dans le dialogue, les termes du rapport, c'est-à-dire les actions et les actions par signes, sont en même temps moyens et objets. Le seul élément transcendantal est le dialogue lui-même. Dans cette perspective, le recours à l'intuition n'a rien à voir avec un recours à une dernière base fondatrice, mais signifie seulement que l'exigence de validité exige elle-même une pratique pour laquelle la question de la validité ne se pose plus.

Références

Aristote

1987 *Les seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris :Vrin.

Balmes, Marc

1998 Quels sont ces "premiers" dont il nous est nécessaire d'acquérir la connaissance "par induction" ?, *Manuscrit*, 1-34.

Cassirer, Ernst

1939 *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Paris : Hermann.

1990 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Clair, André

1996 Merleau-Ponty, Lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition, *Archives de Philosophie* 59, 203-218.

Descartes, René

1996 *Œuvres de Descartes*, Adam/Tannery, vol. II, IX, X, Paris :Vrin.

Friedman, Michael

1994 *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge/London : Harvard University Press.

Kambartel, Friedrich

1968 *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt : Surkamp.

¹⁹ Cf. Cassirer 1990, 343.

- Kant, Immanuel
 1787 *Kritik der Reinen Vernunft*, 2. Auflage, Akademie Textausgabe, Berlin : Walter de Gruyter ; trad fr. Paris 1980 : Bibliothèque de la Pléiade.
- Kim, Jaegwon
 1997 What is "Naturalized Epistemology"?, in; Hilary Kornblith, *Naturalizing Epistemology*, Cambridge (Mass)/London:MIT Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm
 1966 *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris : Flammarion.
- Locke, John
 1997 *An Essay Concerning Human Understanding*, London :Penguin.
- Rao, Narahari
 1994 *A Semiotic Reconstruction of Ryle's Critic of Cartesianism*, Berlin/New York : W. de Gruyter.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (éds)
 1976 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart : Schwabe, Bd. 4.
- Scholz, Heinrich
 1961 Die Axiomatik der Alten, in : H. Scholz, *Mathesis Universalis*, Basel/Stuttgart : Schwabe.
- Volkert, Klaus Thomas
 1986 *Die Krise der Anschauung*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vuillemin, Jules
 1979 La raison au regard de l'instauration et du développement scientifiques, in : Th. Geraets, *La rationalité d'aujourd'hui*, Ottawa : , 67-84.
- 1981 Trois philosophes intuitionnistes: Epicure, Descartes et Kant, *Dialectica* 35, 21-41.