

## **NI SUBJECTIVISME, NI SCIENTISME : POUR UNE RÉACTUALISATION DE L'INTUITION CARTÉSIENNE**

Vincent Grandjean  
(Université de Zurich)  
Frédéric Lelong  
(Académie de Créteil)

### Résumé

La philosophie de Descartes est souvent associée, en raison principalement de la pratique du doute métaphysique, à l'image d'une rationalité hostile au sens commun, coupée de la vie et de l'intersubjectivité. Pourtant, Descartes a développé dans son œuvre un projet de refondation de la philosophie et de la connaissance humaine à partir d'un ensemble d'expériences intellectuelles préthéoriques et communément partagées, ce dont témoigne en premier lieu le rôle décisif qu'il accorde à l'intuition. Ainsi, dans cet article, nous nous inspirons de la philosophie cartésienne pour tracer une troisième voie, entre subjectivisme et scientisme, afin d'apaiser le conflit entre intuition et science. Il s'agit, sans répéter telle quelle la doctrine cartésienne, et en mettant à distance sa dimension théologique, de déterminer une position plus équilibrée et pacifique pour penser la relation entre l'expérience intuitive du monde et sa connaissance par l'entremise des théories scientifiques ou métaphysiques.

### Abstract

Descartes' philosophy is often associated with a rationality seemingly disconnected from common sense, everyday life, and intersubjectivity, largely due to his practice of metaphysical doubt. However, his work aims to reestablish philosophy and human knowledge on the foundation of universally shared intellectual experiences, with a particular emphasis on intuition. This article draws on Cartesian philosophy to propose a middle path between subjectivism and scientism, addressing the tension between intuition and science. By moving beyond a mere repetition of Cartesian doctrine and setting aside its theological aspects, the goal is to identify a more balanced and harmonious approach to understanding the relationship between our intuitive experience of the world and the knowledge derived from scientific or metaphysical theories.

### **1. Le divorce entre intuitions et sciences**

S'il est un constat frappant au sujet de la science contemporaine, et en particulier de la physique, c'est que ses principaux résultats contredisent notre appréhension préthéorique du monde. Cela est particulièrement flagrant lorsqu'on se préoccupe du temps. Considérons les quatre intuitions suivantes. Premièrement, le temps passe uniformément et universellement. Si deux amis se séparent, l'un part vivre à Paris et l'autre dans les Alpes suisses, et qu'ils se retrouvent après plusieurs années, il nous semble que le temps se sera écoulé au même rythme pour l'un que pour l'autre ; l'un n'aura pas vécu plus longtemps que l'autre. Deuxièmement, le présent est un instant commun à tous. Il nous paraît naturel de téléphoner à une amie voyageant en train pour lui demander ce qu'elle fait *maintenant*, car nous supposons que nous pouvons avoir des

activités simultanées. Troisièmement, le futur est ouvert tandis que le passé est fixé. En ce sens, nous pensons pouvoir influencer la façon dont les événements futurs se dérouleront, mais non la façon dont les événements passés se sont déroulés. Enfin, quatrième, les objets matériels sont étendus dans l'espace, mais ils ne sont pas étendus dans le temps. Les tables, les ordinateurs et tous les objets qui nous entourent nous paraissent être entièrement présents à chaque instant auquel ils existent. Bien que ces intuitions ne bénéficient pas toutes de la même importance épistémique, elles appartiennent toutes à notre « image manifeste du monde ». Ces intuitions sous-tendent une conception dynamique et directionnelle du temps, dont la popularité a été vérifiée par plusieurs études empiriques (cf., p. ex., Latham, Miller et Norton 2020a, 2020b, 2021a, 2021b).

Pourtant, la physique contemporaine contredit ces quatre intuitions. Premièrement, la Relativité Générale (RG) prédit que le temps passe plus rapidement à certains endroits qu'à d'autres.<sup>1</sup> Si deux amis se séparent, l'un part vivre à Paris et l'autre dans les Alpes suisses, et qu'ils se retrouvent après plusieurs années, l'ami resté en ville aura vécu moins longtemps que celui resté à la montagne. Ceci est une conséquence de la dilatation du temps, qui est plus importante en plaine qu'en montagne, car les plaines sont plus proches du centre du champ gravitationnel de la masse terrestre.<sup>2</sup> Deuxièmement, la Relativité Restreinte (RR) établit qu'il n'y a pas de présent unique, car il n'y a pas de relation objective de simultanéité absolue : si deux événements spatialement distants se produisent simultanément pour un observateur, ils se produiront successivement pour un autre observateur en mouvement par rapport au premier<sup>3</sup>. Troisièmement, ni le modèle isotropique de l'univers-bloc, privilégié par les physiciens, ni les lois fondamentales de la physique qui sont symétriques (ou *time-reversal invariant*), ne reflètent une quelconque asymétrie entre le passé et le futur. Dès lors, l'asymétrie entre « futur ouvert » et « passé fermé » est au mieux un phénomène non-fondamental, qui résulte plausiblement de la distribution contingente de la matière dans l'espace-temps, au pire une illusion causée par la façon dont notre cerveau interagit avec le monde. Enfin, le modèle de l'univers-bloc, qui traite l'espace comme une dimension analogue aux trois dimensions spatiales, prédit que les objets sont non seulement étendus dans l'espace, mais également dans le temps et, par conséquent, qu'ils ne sont jamais entièrement présents.

Dans ces conditions, il semble que tout philosophe qui s'interroge sur la nature du temps doive distinguer deux concepts discordants : d'une part, le temps *phénoménal*, dont nous avons une connaissance directe par la conscience et, d'autre part, le temps *physique*, dont nous avons une connaissance indirecte. Le temps phénoménal s'inscrit dans la perspective d'une rencontre immédiate avec le monde, tandis que le temps physique est inféré à partir des résultats obtenus par la physique contemporaine (notamment RR et

---

<sup>1</sup> Cette formulation est métaphorique ; la vitesse n'est pas absolue dans RG. Une façon plus appropriée d'exprimer cette idée consiste à dire que la géométrie de l'espace-temps est influencée par la distribution de la matière.

<sup>2</sup> Outre les différences de potentiel gravitationnel entre les lieux, la relativité restreinte (RR) prédit que la dilatation du temps peut être due au fait que deux horloges ont une vitesse relative l'une par rapport à l'autre. Par exemple, si, au lieu d'envoyer deux amis respectivement dans les Alpes suisses et à Paris, on demande à l'un d'eux de rester immobile pendant que l'autre se promène, le temps s'écoulera « plus lentement » pour celui qui se déplace.

<sup>3</sup> Bien sûr, cela ne signifie pas que RR ne permet pas de distinguer le passé, le présent et le futur. La notion de « cône de lumière » permet de partitionner l'espace-temps de Minkowski en trois régions distinctes (quoique topologiquement connectées) pour un point donné d'espace-temps : le futur absolu, le passé absolu et l'ailleurs absolu (cf. Grandjean 2022).

RG). Une fois ces deux concepts identifiés, la question qui se pose aux philosophes est : comment traiter cette discordance ? Traditionnellement, on distingue deux attitudes philosophiques rivales, quoique toutes deux résultent d'une même stratégie d'évitement : le subjectivisme et le scientisme. Le subjectivisme consiste à se préoccuper exclusivement des intuitions au détriment de la science ; le scientisme à délaissier les intuitions au profit de la science. Lorsque nous utilisons le terme « science », nous faisons référence à la science fondamentale, telle que la physique théorique et ses confirmations empiriques, qui vise à objectiver le monde et, ce faisant, disqualifie le point de vue en première personne. Bien que ces deux attitudes aient pris des formes diverses dans l'histoire récente de la philosophie, nous nous concentrerons, dans la première partie de cet article, sur chacune de leurs deux manifestations les plus fameuses : la phénoménologie et la philosophie de la vie intérieure (ou bergsonisme) d'une part, et l'empirisme logique et la métaphysique naturalisée d'autre part. Puis, dans la deuxième partie, nous tenterons de dépasser le clivage contemporain entre intuitions et sciences, en nous inspirant de la philosophie cartésienne pour tracer une troisième voie : celle de la réévaluation épistémique et métaphysique de l'intuition.

### 1.1. Le subjectivisme

De manière générale, le subjectivisme est un courant philosophique qui accorde une plus grande importance cognitive à l'expérience vécue qu'à l'expérience scientifique, car cette dernière dissimulerait une part essentielle du monde qui ne peut être appréhendée qu'à travers le point de vue en première personne. Premièrement, de nombreux philosophes du XX<sup>ème</sup> siècle se sont intéressés à la phénoménologie de la conscience temporelle. Maurice Merleau-Ponty, par exemple, était très critique à l'égard des conceptions scientifiques du temps. Il a proposé une vision du temps qui correspond davantage aux descriptions données par les hommes de lettres et les artistes qu'à celles développées par les physiciens. Comme l'écrit Merleau-Ponty : « [i]l y a plus de vérité dans les personnifications mythiques du temps que dans la notion du temps considéré, à la manière scientifique, comme une variable de la nature en soi ou, à la manière kantienne, comme une forme idéalement séparable de sa matière » (1945, 482). Bien que ces affirmations s'appliquent spécifiquement à la situation culturelle humaine plutôt qu'au contexte scientifique (« les personnifications mythiques du temps » apparaissent comme un anthropomorphisme grossier aux yeux des physiciens), elles nous renseignent sur le rôle que la philosophie est, selon lui, censée jouer. D'après Merleau-Ponty, la philosophie doit se concentrer sur la description du temps tel qu'il se reflète dans l'expérience humaine, c'est-à-dire en tant que subjectivité ultime, qui révèle « [...] le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la présence » (1945, 492). Certes, la position de Merleau-Ponty paraît, à certains égards, caricaturale. Mais il n'en demeure pas moins que la phénoménologie a, dès ses débuts, exclu le temps physique des préoccupations premières de la philosophie. Edmund Husserl, par exemple, affirme que la philosophie commence avec les phénomènes eux-mêmes : les philosophes doivent se concentrer sur la description de ce qui est authentiquement donné – l'apport des sciences empiriques est relégué au second plan, même au sein d'une phénoménologie transcendantale, qui reproche à la science de ne pas s'interroger sur les fondements de l'objectivation du monde. Il convient de préciser que Husserl n'est pas *stricto sensu* un adversaire de la science. En réalité, sa phénoménologie se présente comme une science philosophique dans la mesure où elle vise à atteindre des connaissances apodictiques et fondamentales, obtenues grâce à la réduction phénoménologique qui met en évidence

« *a priori* corrélationnel » entre subjectivité et objectivité (1989, §48). Cependant, dans sa quête de fondement, cette aspiration à la scientificité philosophique laisse de côté la science empirique. Par conséquent, l'enquête phénoménologique tend à disqualifier le temps physique dans l'élucidation de notre rapport conscient aux objets temporels. Alors que le temps newtonien permet d'expliquer la séparation de moments dans le temps (p. ex., la séparation de notes de musique), il ne permet pas d'expliquer la continuité de ces moments (p. ex., une mélodie). Cette vision quantitative du temps doit donc être supplantée par une tentative phénoménologique de restituer la manière dont les objets en mouvement sont appréhendés. Comme l'indique explicitement Husserl (cf. 1964, 26), une étude philosophique du temps doit être capable d'expliquer *comment* les objets temporels, bien que composés de moments distincts (qui peuvent être mesurés par des horloges), sont appréhendés comme une unité, plutôt que comme un patchwork.

Deuxièmement, certains philosophes se sont intéressés à la notion de durée, comprise comme une multiplicité qualitative, c'est-à-dire une hétérogénéité temporelle dans laquelle plusieurs états conscients s'organisent en un tout, s'imprègnent les uns des autres, et acquièrent progressivement un contenu plus riche (cf. Bergson 1888, 59). Cette approche est héritée de la philosophie de la vie intérieure d'Henri Bergson, qui a critiqué la spatialisation scientifique du temps : les scientifiques conçoivent le temps comme un arrangement ordonné d'événements définis, plutôt que comme un flux incessant imprimé à la conscience.<sup>4</sup> Dans la vision bergsonienne, l'espace est fondamentalement distinct du temps : l'espace est divisible et infini, tandis que le temps est indivisible et fini. L'espace est un milieu homogène, alors que le temps est un processus qui émerge continuellement dans le renouveau absolu. Par exemple, alors qu'on établit souvent un parallèle entre le tic-tac d'une horloge et le temps lui-même, Bergson affirme qu'il n'y a aucun point de contact (autre que conventionnel) entre ces choses : les aiguilles de l'horloge se déplacent dans l'espace, non dans le temps. Selon Bergson, la durée (ou « temps réel ») est ineffable et ne peut être saisie que par une intuition de l'imagination<sup>5</sup> ; toute tentative d'intellectualisation ou de mesure de la durée est vouée à l'échec, non pas dans la perspective de maîtriser le monde (en cela elle est efficace), mais dans celle de le comprendre dans sa nature la plus profonde.

Dès lors, la représentation ordinaire du temps comme une ligne unidimensionnelle (sur laquelle le présent est un point) est, selon Bergson, une pure abstraction : le temps est mobile et incomplet, et le présent consiste en la conscience de nos expériences corporelles. En outre, le concept scientifique « d'espace-temps », qui fait du temps une dimension analogue aux trois dimensions spatiales, est tout à fait étranger à Bergson : « [f]ondamentalement, l'espace et le temps jouent des rôles opposés dans sa philosophie, qui pourrait même être considérée comme un dualisme de l'espace et du temps » (Lacey 1999, 17 [notre traduction]). Ici, il est crucial de ne pas confondre l'approche de Bergson avec la phénoménologie : alors que la phénoménologie considère que la multiplicité des phénomènes est toujours liée à une conscience unifiée, le bergsonisme considère que les données immédiates de la conscience sont multiples.

Une objection qui pourrait être spontanément adressée à cette première famille subjectiviste de théories consiste à remarquer que le monde existait dans le temps bien avant que les êtres humains (et donc la conscience humaine) n'apparaissent sur la Terre.

---

<sup>4</sup> La critique bergsonienne de la spatialisation du temps culmine dans ses débats avec Einstein et dans un livre qui s'attaque à la physique relativiste, *Durée et Simultanéité* (1922).

<sup>5</sup> L'intuition bergsonienne n'est pas une simple appréhension préthéorique du monde (telle que décrite ci-dessus), mais une méthode qui consiste à entrer dans les choses (plutôt que de les comprendre de l'extérieur) pour en obtenir une connaissance absolue.

Par exemple, l'émergence des premiers organismes vivants succède temporellement la formation des océans, ce qui implique que le temps s'écoulait déjà il y a 4 milliards d'années. Il semble donc faux de prétendre que le temps n'a pas de réalité au-delà de notre subjectivité<sup>6</sup>. Peut-être qu'une façon subjectiviste de remédier à cette objection consiste à affirmer que, bien qu'il y ait eu des processus temporels naturels avant l'apparition de la conscience humaine, cette dernière permet toutefois de révéler la nature profonde du temps. En outre, les philosophes (en particulier les métaphysiciens du temps) peuvent, tout en accordant du crédit à notre expérience du réel, chercher à fonder l'enquête métaphysique sur une description du monde qui n'est pas exclusivement phénoménologique. Ils peuvent vouloir contribuer (de concert avec les physiciens) à l'exploration de la structure fondamentale de la réalité, et ainsi à l'exploration du temps physique. Par exemple, certains philosophes tentent de comprendre le « passage du temps », non pas conçu comme un phénomène subjectif, mais plutôt comme un aspect central de l'image scientifique du monde. Tim Maudlin, par exemple, soutient que « [l]e passage du temps est une asymétrie intrinsèque de la structure temporelle du monde, une asymétrie qui n'a pas de contrepartie spatiale » (2006, 108 [notre traduction]). Bien sûr, une telle façon révisionniste (et non pas descriptive)<sup>7</sup> d'entreprendre la métaphysique doit être scientifiquement bien informée. Après tout, en supposant que philosophes et physiciens puissent tous deux étudier le temps physique, ils ne peuvent pas délivrer de vérités contradictoires à son sujet. Pour ces raisons, il semble qu'écarter les ressources scientifiques de l'enquête philosophique soit méthodologiquement erroné. À ce stade, il faut concéder que l'intuition des phénoménologues n'est pas celle de Bergson, et que toutes deux sont distinctes de l'intuition qui nous préoccupe dans cet article. La raison pour laquelle ces deux traditions – la phénoménologie et le bergsonisme – sont réunies sous l'intitulé « subjectivisme » est qu'elles adoptent toutes deux une perspective critique à l'égard du temps physique.

## 1.2. Le scientisme

La seconde attitude traditionnellement adoptée face à la disparité entre temps phénoménal et temps physique consiste à négliger nos intuitions au profit de la science. L'idée générale est que toute connaissance provient des théories scientifiques et de leurs confirmations empiriques, ce qui conduit soit à un éliminativisme (où l'ontologie se compose exclusivement des entités postulées par la science), soit à un réductionnisme (où les entités ajoutées sont déduites de la science elle-même et motivées exclusivement sur la base de celle-ci). Nous nous intéressons à deux manifestations fameuses de cette attitude scientiste : l'empirisme logique et la métaphysique naturalisée. Premièrement, de nombreux philosophes estiment que seule la science empirique permet d'accéder à la structure fondamentale de la réalité. Par exemple, Otto Neurath écrit qu'« [...] il n'y a pas d'autre voie vers une connaissance authentique que celle de l'expérience ; il n'y a pas de domaine des idées qui se situe en deçà ou au-delà de l'expérience » (1973, 136 [notre traduction]). Cette pensée découle du « principe vérificationniste », qui établit que toute proposition synthétique doit être empiriquement vérifiable. Elle a pour conséquence que

---

<sup>6</sup> Cette subjectivité doit cependant être distinguée de la « subjectivité husserlienne », qui est le résidu de la réduction phénoménologique, et qui désigne la suspension de l'attitude naturelle consistant à poser le monde comme déjà-là et indépendant de toute conscience (cf. Husserl 1966, §9).

<sup>7</sup> L'expression « métaphysique descriptive » a été introduite par Peter Strawson dans son livre *Les Individus* pour décrire la tâche consistant à « [...] décrire la structure effective de notre pensée au sujet du monde » ([1959] 1973, 9).

la plupart des énoncés métaphysiques sont dépourvus de sens. En particulier, les empiristes logiques croient généralement que les vérités sur le temps ne peuvent être obtenues que par l'étude des horloges atomiques ou des processus physiques – la manière préthéorique dont nous appréhendons le monde n'a donc aucune pertinence. Contre la tradition rationaliste, les empiristes logiques n'entrevoient pas les intuitions comme des outils cognitifs fiables pour accéder à la vérité, mais plutôt comme un produit trompeur de notre environnement immédiat, qui doit, à son tour, faire l'objet d'une étude empirique. Selon l'empirisme logique, le rôle de la philosophie consiste donc seulement à réagir aux découvertes scientifiques, en remodelant nos concepts ordinaires, tels que celui de temps. Dans cette perspective, le travail des philosophes subjectivistes n'a aucune valeur, car leur démarche induit fondamentalement en erreur. Bien sûr, cela ne signifie pas que les théories scientifiques ne présentent aucune difficulté, mais plutôt que les intuitions ne sont d'aucun secours pour y remédier.

Une autre façon, quoique moins radicale, de rejeter les intuitions est appelée « métaphysique naturalisée » et consiste à affirmer que le rôle principal de la métaphysique est d'unifier les hypothèses et les théories qui sont prises au sérieux par les scientifiques contemporains. Comme l'affirment James Ladyman et Don Ross : « [l]a métaphysique naturalisée doit aller au-delà de la simple cohérence avec la science actuelle ; elle doit être directement motivée par la science et être à son service » (2013, 109 [notre traduction]). Ici, le point de départ est clairement la science ; la métaphysique vient en second temps et s'appuie sur les résultats scientifiques. Par exemple, lorsque la mécanique statistique a été étendue au domaine quantique, on a découvert que pour obtenir des résultats empiriquement adéquats, les particules de même nature (p. ex., les fermions) devaient être individuées, en dépit de leur indiscernabilité. Cela a requis une réponse métaphysique, à savoir le rejet du principe leibnizien de l'identité des indiscernables. Ici encore, bien que la philosophie participe à l'enquête sur la structure de la réalité (p. ex., en termes d'unification théorique), l'utilisation des intuitions est strictement limitée. En particulier, la métaphysique naturalisée exclut explicitement tout raisonnement basé sur des intuitions et des considérations *a priori*, car « [...] il n'y a aucune raison de supposer que nos intuitions ordinaires [...] soient bien adaptées pour la science » (Ladyman & Ross, 2007 : 2 [notre traduction]). Une telle posture métaphysique peut être contrastée avec la métaphysique de style « lewisien » et son « conservatisme théorique » (*theoretical conservatism*). David K. Lewis écrit : une théorie « [...] ne peut pas bénéficier, ou mériter, de crédibilité si elle va à l'encontre de ce que nous pensions préalablement » (1986, 134 [notre traduction]). Cependant, il convient de souligner que Lewis ne préconise pas une métaphysique dans laquelle nos intuitions prévalent sur les découvertes scientifiques. Il considère seulement que l'abandon d'une intuition, comme l'intuition que les causes se produisent avant leurs effets, est un coût à imputer à une théorie. En revanche, les naturalistes, tels que Ladyman et Ross, ne se préoccupent aucunement de la préservation de nos intuitions ; ils prennent seulement acte des découvertes scientifiques.

Une première objection qui pourrait être dirigée contre cette seconde famille scientifique de théories consiste à remarquer que celles-ci reposent sur une caricature de la science. Il est en effet naïf de croire que les scientifiques s'appuient exclusivement sur des données empiriques et des méthodes rationnelles dans leur activité de recherche. Comme l'a souligné Jonathan Tallant (2013, 2014), le terme « intuition » est fréquemment utilisé par les scientifiques eux-mêmes lorsqu'ils décrivent leurs pratiques, notamment lors d'une découverte importante. Ceci peut être illustré par une étude ethnographique, réalisée par Ference Marton et Peter Fensham (1993), qui s'appuie sur des données recueillies auprès

de 83 lauréats du prix Nobel, issus de la physique, de la chimie et de la médecine. Cette étude révèle que la plupart des lauréats (72) affirment utiliser des intuitions pour orienter leurs investigations. Par exemple, Michael Brown<sup>8</sup> déclare que « [...] nous avions parfois l'impression qu'une main nous guidait. Parce que nous allions d'une étape à l'autre, et d'une manière ou d'une autre, nous savions quelle était la bonne voie à suivre. Et je ne peux pas vraiment dire comment nous le savions, comment nous savions qu'il fallait aller de l'avant<sup>9</sup> » [notre traduction]. Bien sûr, il pourrait être rétorqué que le recours aux intuitions des scientifiques n'est pas de même nature que celui des métaphysiciens. Par exemple, contrairement aux métaphysiciens, jamais les scientifiques n'utilisent les intuitions pour *justifier* leurs affirmations. Cependant, même si l'on concède cette différence, il ne s'ensuit pas que les métaphysiciens utilisent toujours les intuitions à cette fin, ni même qu'ils ne pourraient pas les utiliser autrement. Force est donc de reconnaître que, même si le terme « intuition » est notoirement vague (il sera rendu précis dans la suite de cet article), tant les scientifiques que les métaphysiciens utilisent des intuitions, au moins « [...] dans le sens d'hypothèses d'arrière-plan influençant la façon dont ils interprètent les données (empiriques) [...] » (Morganti & Tahko 2017, 2570 [notre traduction]).

Cette conception plus réaliste de la science fait écho à la manière dont Arthur Eddington (1939) et John Wheeler (1967) introduisent la connaissance en physique. Contrairement à Albert Einstein (1936), qui affirme que « [n]ous ne pouvons considérer que comme miraculeux le fait que nos expériences sensorielles puissent être unifiées par nos concepts librement créés<sup>10</sup> », Eddington et Wheeler ne croient pas aux miracles. En particulier, ils ne croient pas que les concepts scientifiques soient créés librement à partir d'une pensée pure, déconnectée des intuitions. Au contraire, tous deux insistent sur l'importance des inférences effectuées à partir des données préthéoriques que l'on possède sur la réalité physique pour construire un savoir scientifique. Comme le souligne Eddington, toute connaissance scientifique est une « connaissance hypothético-observationnelle », ce qui signifie que la science est le produit d'une inférence reposant sur de bonnes observations, dont certaines ne sont plausiblement pas scientifiquement informées (cf. 1939, 49).<sup>11</sup> Ce point de vue peut même être renforcé si l'on considère, à l'instar d'Alfred North Whitehead, que certains concepts scientifiques importants – tels que la vitesse, l'accélération, la quantité de mouvement et l'énergie cinétique – sont inintelligibles lorsqu'ils sont déconnectés de l'expérience temporelle. Par exemple, il semble impossible de définir la « vitesse » sans se référer au passé et au futur, ce qui rend essentielle l'importation de cette distinction dans l'étude du temps physique. Comme l'écrit Whitehead, « [c]ette conclusion sape l'hypothèse fondamentale selon laquelle les faits ultimes pour la science doivent être trouvés à des instants de temps sans durée » (1919, 2 [notre traduction]).

Une deuxième objection contre l'attitude scientifique fait remarquer que si nos intuitions étaient effectivement un produit trompeur de notre environnement immédiat, alors il faudrait expliquer *pourquoi* il en est ainsi. Pourquoi les humains, à travers les siècles et les continents, sont systématiquement trompés par leurs intuitions lorsqu'ils

---

<sup>8</sup> Lauréat du Prix Nobel de Médecine 1985.

<sup>9</sup> Cette citation est tirée de l'article de J. Tallant (2014, 10).

<sup>10</sup> Cette citation, tirée du livre de R. Palter (1960, 4), doit certainement être prise avec prudence. Cependant, elle révèle la perspective d'Einstein sur la relation entre les intuitions et la science. Selon lui, l'écart entre le temps tel qu'il est perçu dans la vie quotidienne et le temps décrit par la physique est si considérable que toute similitude entre les deux seraient purement fortuite.

<sup>11</sup> Nous aborderons dans la section 2.2 la question du rapport entre intuition et observation/perception.

appréhendent le temps ? Une telle « hypothèse d'erreur massive » ne peut être avancée que si elle s'accompagne d'une explication proportionnée. Par exemple, si l'on en croit la théorie de l'univers-bloc (qui semble impliquée par RR), la géométrie de l'espace-temps a été fixée et déterminée une fois pour toutes. En conséquence, nous n'avons pas commencé à exister après les dinosaures ou le Big Bang. Si l'univers a été créé de cette façon, alors « [...] [nous] et toutes ses parties, ainsi que tous les événements dans lesquels ces parties sont impliquées, ont été créés ensemble » (Brogaard 2000, 345 [notre traduction]). Mais si tout existe en un sens « non-tensé », alors le défenseur de l'univers-bloc doit expliquer pourquoi « [...] de nouvelles perceptions entrent et sortent de nos esprits successivement à des moments qui semblent toujours plus tardifs » (Brogaard 2000, 345 [notre traduction]). Comment expliquer que nos capacités cognitives soient limitées de telle sorte que nous n'ayons pas accès au futur, s'il n'y a pas de différence entre le présent, le passé et le futur ? Et pourquoi les moments où nous percevons le monde semblent-ils être ordonnés successivement ? Il n'est pas évident que les partisans de « l'univers-bloc » puissent répondre à ces questions. Bien sûr, ceux-ci pourraient botter en touche et affirmer que les réponses à ces questions se trouvent en dehors du champ philosophique (p. ex., en psychologie). Mais ce genre de réponses n'est pas satisfaisant : la question capitale de savoir *pourquoi* nous sommes invariablement dupés par nos intuitions lorsque nous appréhendons le temps ne peut être évacuée sous prétexte que d'autres scientifiques pourraient hypothétiquement y répondre.<sup>12</sup> Pire encore, comme l'affirme, par exemple, Mauro Dorato : « [...] l'ontologie posée par une théorie physique devrait en principe être capable d'établir des connexions avec le monde de notre expérience, car ce dernier est la source des tests empiriques de la théorie » (2008, 54 [notre traduction]). Une dernière objection contre le scientisme peut être exprimée comme suit : bien que de nombreuses choses qui nous semblaient vraies « préthéorétiquement » se sont révélées, après examen, être fausses (p. ex., que la Terre est au centre de l'univers)<sup>13</sup>, il semble que le fait de faire appel à des intuitions soit *épistémiquement justifié*. Deux arguments peuvent être avancés en faveur de cette affirmation.

Premièrement, ce que nous avons appris des modernes dans leur quête inlassable de certitudes absolues est que, à moins de vouloir basculer dans une forme extrême de scepticisme, nous devons admettre qu'« [...] il est raisonnable de croire des choses qui semblent manifestement vraies, en l'absence de raisons particulières d'en douter ; et nous devons l'admettre même si les croyances ne sont pas des certitudes et ne peuvent être 'prouvées' dans aucun sens intéressant du terme » (Zimmerman 2008, 222 [notre traduction]). Cela conduit à un principe méthodologique, parfois appelé « principe de crédulité » (cf. Broad 1939, Swinburne 1979), qu'il paraît raisonnable d'adopter : les intuitions doivent être préservées tant qu'elles ne sont pas définitivement démenties. En ce sens, les intuitions bénéficient d'une présomption d'innocence, et leur abandon ne devrait être envisagé qu'en dernier recours, lorsque nos meilleures théories scientifiques enterrent tout espoir de préserver l'image manifeste du monde.

---

<sup>12</sup> L'idée que nous pourrions être systématiquement trompés par nos intuitions implique une disqualification de nos facultés cognitives comparable à la supposition métaphysique, que formule Descartes dans la Première Méditation, d'une imperfection radicale de notre nature. Cette hypothèse de notre imperfection est liée soit à la figure du Dieu trompeur, qui m'a créé de telle sorte que je me trompe même dans ce qui m'apparaît avec la plus grande évidence, soit à la supposition que je suis l'effet d'une cause imparfaite, comme « quelque destin ou fatalité », ou même le « hasard ». Ainsi, cette réflexion pose la question métaphysique et métacognitive de la fiabilité et donc de l'origine de notre nature intellectuelle.

<sup>13</sup> Cependant, comme nous le verrons dans la section 2.1., la croyance que la Terre est au centre de l'univers semble davantage relever du préjugé que de l'intuition.

Deuxièmement, les intuitions ont remporté de nombreux succès dans le passé ; elles ont notamment permis de débusquer des failles dans des théories philosophiquement bien établies. Par exemple, en épistémologie, la théorie « classique » de la connaissance a été abandonnée parce que, dans les cas Gettier (1963), nous partageons l'intuition que l'on peut avoir une croyance vraie et justifiée que  $p$  sans savoir que  $p$ . De même, en philosophie du langage, la théorie descriptiviste des noms propres a été rejetée parce que, dans les cas Kripke (1980), nous partageons l'intuition modale selon laquelle, bien que quelqu'un d'autre que le président des États-Unis en 1970 aurait pu être le président des États-Unis (p. ex., Humphrey aurait pu l'être), personne d'autre que Nixon n'aurait pu être Nixon. Enfin, en éthique appliquée, la théorie utilitariste « naïve » a été rejetée parce que, dans les cas Thomson (1976), nous partageons l'intuition qu'il n'est pas moralement acceptable de prélever cinq organes sur une personne en bonne santé pour éviter à cinq autres personnes une mort imminente, bien que cette action maximiserait le bien-être collectif. Ces trois exemples montrent que les intuitions contribuent de manière décisive au progrès philosophique dans une grande variété de domaines et, sans autres arguments, on ne voit pas pourquoi il devrait en être autrement en métaphysique.

Il pourrait néanmoins être objecté à cette dernière affirmation que les intuitions dans les trois cas ci-dessus diffèrent profondément des intuitions que nous avons sur la nature du temps, et cela pour au moins deux raisons. Premièrement, les intuitions ci-dessus ne sont pas contredites par la science. Mais, même si nous concédons ce premier point, cela ne répond pas à la question de savoir *pourquoi*, alors que nos intuitions semblent fiables dans des domaines aussi divers que l'épistémologie, la philosophie du langage et l'éthique appliquée, elles ne le seraient pas en métaphysique du temps. Deuxièmement, les intuitions ci-dessus ne concernent pas la structure métaphysique du monde. Cependant, d'une part, les cas ci-dessus n'ont pas pour objectif de fournir une véritable analogie, mais seulement d'illustrer la grande variété des domaines philosophiques au sein desquels les intuitions ont été utilisées avec succès ; d'autre part, il y a de nombreux cas en métaphysique dans lesquels les intuitions ont également joué un rôle décisif. Considérons, par exemple, le rejet influent entrepris par Kit Fine des conceptions modales de l'essence, selon lesquelles « [...] un objet possède essentiellement une propriété seulement s'il est nécessaire que l'objet possède cette propriété » (1994, 3 [notre traduction]). Ce rejet se fonde sur cinq propriétés (telles que 'être membre du singleton Socrate', 'être distinct de la Tour Eiffel', etc.) qui appartiennent nécessairement à Socrate, mais qui, intuitivement, ne relèvent pas de l'essence de Socrate. Ces cinq propriétés fonctionnent donc comme autant de contre-exemples à la conception modale de l'essence, qui est explicitement rejetée par Fine sur la seule base d'intuitions. Troisièmement, les cas Gettier sont sophistiqués et les intuitions qu'ils mobilisent n'ont rien à voir avec celles qui nous préoccupent dans cet article, ni avec celles qui préoccupent Descartes. Cependant, il s'agit ici de distinguer le caractère complexe des cas Gettier, de nos intuitions, qui sont simples en cela qu'elles portent seulement sur notre concept préthéorique de connaissance. En bref, des intuitions simples peuvent intervenir dans des cas complexes et, comme il sera montré, cela semble être en adéquation parfaite avec la philosophie cartésienne.

Pour toutes les raisons développées ci-dessus, il semble que ni l'attitude qui consiste à ignorer la science (subjectivisme), ni celle qui consiste à ignorer les intuitions (scientisme) ne soit pleinement satisfaisante dans le traitement du rapport conflictuel entre intuitions et science. On peut alors légitimement se demander si tout espoir de résoudre ce conflit est vain. Dans cet article, notre principal objectif est de montrer que la situation n'est pas totalement désespérée, car on peut envisager une troisième voie – peut-être plus exigeante, certainement plus intéressante – pour traiter ce conflit : une

réévaluation de l'intuition d'un point de vue épistémologique et métaphysique. Cette troisième voie, qui vise à combler le fossé qui sépare l'image manifeste de l'image scientifique du monde, trouve un fondement historique dans la philosophie cartésienne.

## 2. La réévaluation cartésienne de l'intuition

Afin de réévaluer d'un point de vue épistémologique l'intuition, il est nécessaire de procéder à la clarification de ce concept qui permettra d'éviter certaines confusions. L'intuition fait partie de notre relation préthéorique au monde mais elle ne constitue pas l'unique modalité de cette relation. En vue de procéder à cette clarification, il peut être utile de convoquer une philosophie classique comme celle de Descartes, qui accorde à l'intuition un rôle fondamental d'un point de vue à la fois épistémologique et métaphysique. La métaphysique cartésienne se caractérise en effet par le souci d'ancrer ses principes dans une « lumière naturelle » et dans un ensemble d'intuitions que nous pouvons ressaisir avec une parfaite certitude grâce à un certain effort d'attention. Ainsi, le premier principe de la métaphysique cartésienne est dans la *Seconde Méditation* le « Je suis, j'existe », en tant qu'être pensant, une vérité à laquelle tout esprit attentif ne peut s'empêcher d'adhérer et de donner son assentiment, en raison de sa parfaite « clarté »<sup>14</sup>.

### 2.1. Le concept cartésien de l'intuition

L'intuition se caractérise ici par l'adhésion irrésistible de l'esprit qu'elle suscite pendant que nous sommes attentifs au contenu de pensée ainsi intuitionné. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes définissait déjà l'intuition par son caractère indubitable :

« Par intuition, j'entends non le témoignage fluctuant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal, mais la conception de l'esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument plus aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection ; ou, ce qui est la même chose, la conception non douteuse d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui est plus certaine, parce que plus simple, que la déduction elle-même, déduction que pourtant, elle non plus, un homme ne saurait mal faire, comme nous l'avons remarqué plus haut. Ainsi chacun peut voir par une intuition de l'esprit qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est limité par trois lignes seulement, une sphère par une surface unique, et choses semblables, qui sont bien plus nombreuses que ne le remarquent la plupart des gens, dédaigneux qu'ils sont de tourner leur esprit vers des choses si faciles. » (Descartes [1701] 2016, 339)

Nous ne nous intéresserons pas ici aux concepts cartésiens qui ne seront pas utiles à notre réflexion présente, comme l'évocation d'un « esprit pur », qui suggère une autonomie problématique de l'intellect par rapport à d'autres modalités de représentation dépendantes de la corporéité que sont pour Descartes la sensation, ou l'imagination. Faire dépendre l'évidence intuitive d'une distinction entre « l'esprit pur » et la pensée associée à la corporéité (comme si celle-ci, principalement, venait faire obstacle à une parfaite

---

<sup>14</sup> Voir Descartes [1641] 2018, 183 : « Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie ».

certitude) impliquerait une présupposition métaphysique dualiste dont nous pourrions nous passer. Nous ne nous attarderons pas non plus sur la distinction entre intuition et déduction, car l'exemple du *Cogito* dans la métaphysique montre qu'une vérité peut être à la fois intuitive et déductive, quand la déduction peut être appréhendée par un acte simple de l'esprit. Il convient toutefois de garder à l'esprit que l'intuition et la conception claire et distincte ne sont pas identiques. Une conception claire et distincte d'un objet peut exiger une démonstration difficile, longue et complexe, qui ne peut pas être assimilée à une « intuition » facilement disponible à un esprit attentif.

Ce texte comporte cependant deux aspects importants. Tout d'abord, il montre que l'interrogation relative à la valeur épistémique de l'intuition exige de la différencier avec précision d'autres sources de croyance qui n'offrent pas nécessairement le même degré de justification et la même légitimité. Il est important par exemple de ne pas confondre l'intuition et le témoignage de la sensation ou de distinguer l'intuition et la construction de l'imagination. Dans la réflexion contemporaine relative à la tension entre science et expérience phénoménale du monde, le champ de notre rapport préthéorique à la réalité est souvent envisagé comme un bloc homogène. Cependant, il convient de distinguer l'impression d'évidence qui caractérise le préjugé et la clarté de l'authentique intuition. Par exemple, les hommes ont pu juger « évidente » une représentation géocentrique de l'univers, mais Descartes n'aurait jamais caractérisé ce préjugé comme une « intuition ». Ainsi, l'intuition que le néant ne peut rien causer n'est pas épistémiquement équivalente au préjugé que la Terre est le centre de l'univers.

En outre, Descartes attire notre attention dans ce texte des *Regulae* sur un certain « dédain » en philosophie à l'égard des « choses faciles ». L'intuition elle-même est définie comme une « conception facile et distincte », une « facilité » qui signale l'appartenance de l'intuition à la dimension préthéorique de notre rapport au monde. Le *Cogito* illustre cette idée : il n'est pas nécessaire d'adopter une théorie métaphysique ou scientifique particulière pour expérimenter l'intuition que je pense et que j'existe. L'intuition qui fonde le *Cogito* ne présuppose pas en tant que telle l'opération spéculative et « difficile » du doute métaphysique. Le doute a pour fonction de porter pleinement mon attention sur la singularité du *Cogito* en tant que certitude absolue, par rapport aux autres choses dont je puis douter<sup>15</sup>, mais la base intuitive du *Cogito* n'est nullement une conclusion théorique qui présupposerait essentiellement l'opération extraordinaire et artificielle du doute. Descartes est évidemment parfaitement conscient que les théories scientifiques sont « difficiles » du point de vue de leur compréhension et de leur construction. Mais pourquoi considérer qu'une conception « facile » de l'esprit est nécessairement suspecte du point de vue épistémique ? Pourquoi serait-il impossible que certaines vérités soient appréhendées « avec facilité » ? Descartes nous met sur ce point en garde contre le « mépris des choses faciles », des choses vers lesquelles l'esprit dédaigne de se tourner attentivement.

Cependant, notre but dans le présent travail n'est pas de répéter la doctrine cartésienne telle quelle. Ainsi, pour Descartes, il n'est pas envisageable que nos intuitions soient démenties par la science, et Dieu serait trompeur si ces expériences intellectuelles pouvaient se révéler fausses. Nous admettons au contraire la révisabilité de nos intuitions. La pensée cartésienne peut nous aider à développer une caractérisation plus précise et robuste du concept d'intuition même si nous admettons que l'intuition peut être démentie par la science et la métaphysique. Mais en quoi notre démarche est-elle

---

<sup>15</sup> Pascal écrira dans *De l'art de persuader* (1963, 358-359) : « Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est questions que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer ».

cartésienne si nous abandonnons des thèses qui semblent essentielles à la doctrine de Descartes ? Pourquoi se référer à cette philosophie du passé pour éclairer une problématique contemporaine ?

Tout d'abord, la caractérisation de l'intuition que nous proposons s'appuie sur le critère cartésien de l'irrésistibilité : je ne peux pas m'empêcher de donner mon assentiment au contenu intuitionné quand j'y suis attentif. Or, même si Descartes ne l'a pas souligné, ce critère est compatible avec la révisabilité des intuitions. D'ailleurs, on peut noter que le concept de vérité n'intervient pas dans la définition de l'intuition offerte par les *Regulae*. En outre, ce critère conserve toute sa pertinence pour éclairer la problématique contemporaine de l'intuition. Par exemple, l'intuition que le temps passe est irrésistible de telle sorte que notre esprit ne peut pas s'empêcher d'y adhérer bien que la physique relativiste démente cette intuition. Ainsi, lorsque Carlo Rovelli (2018, 22) tente d'apporter un éclairage métaphorique aux conséquences de RG, il ne peut s'empêcher d'affirmer que « [l]e temps *passé* plus lentement à certains endroits, plus vite à d'autres [nos italiques] », alors même qu'il considère, à l'instar de la vaste majorité de physiciens, que l'une des principales conséquences de RG est précisément que le passage du temps est illusoire. Autrement dit, les conséquences de RG sont si contre-intuitives qu'on ne peut pleinement y adhérer, et qu'elles doivent être transposées dans un cadre pré-relativiste, au sein duquel le passage du temps est absolu, pour être saisies.

Certes, on pourrait objecter que les intuitions fécondes dans la philosophie contemporaine, que nous avons précédemment évoquées<sup>16</sup>, ne correspondent pas toujours au concept cartésien d'intuition, dans la mesure où elles sont convoquées à l'occasion de cas particuliers complexes et sophistiqués, contrairement aux intuitions cartésiennes qui se rapportent à des concepts fondamentaux et primitifs que Descartes nomme dans les *Regulae* « natures simples ». Pourtant, si nous considérons l'exemple des « cas Gettier », nous avons déjà observé que la complexité des cas évoqués n'exclut pas le caractère fondamental et communément partagé d'une intuition qui porte sur ce qu'est le savoir en général, ce qui rejoint parfaitement la philosophie cartésienne. C'est l'intuition que nous avons de la nature du « savoir » qui permet d'imaginer des situations dans lesquelles nous avons une croyance vraie et justifiée sans posséder une authentique « connaissance ».

En outre, même si Descartes n'envisage pas le fait que la science puisse démentir nos intuitions, il a conçu une mise en doute métaphysique de nos intuitions au sein du « doute hyperbolique ». En effet, le dernier moment de ce doute méthodique présente la supposition du Dieu trompeur, mais aussi la supposition que la nature de mon esprit serait le « fruit du hasard », de « quelque fatalité », ou d'une « continuelle suite et liaison de choses<sup>17</sup> », ce qui permet au sujet méditant d'envisager la fausseté des intuitions les plus évidentes. Cette mise en question métaphysique de l'intuition est compatible avec le

---

<sup>16</sup> Voir supra, p. 11-12.

<sup>17</sup> Voir Descartes, [1641] 2018, 111-113 : « Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on peut imaginer rien de plus facile que cela ». L'extrême « facilité » de ces évidences correspond à la définition de l'intuition donnée dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. Mais la supposition du Dieu trompeur doit être associée à celle de l'athéisme et du « hasard » : « Toutefois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état, et à l'être que je possède, soit qu'ils l'attribuent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses; il est certain que puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable, que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours ».

critère cartésien de l'irrésistibilité, car elle suppose une distraction de l'attention qui détourne la pensée du contenu précédemment intuitionné<sup>18</sup>. Or, cette mise en doute métaphysique de l'intuition peut éclairer de manière intéressante sa disqualification scientifique à l'époque contemporaine. Ainsi, chez les philosophes naturalistes Ladyman et Ross, c'est la théorie biologique de l'évolution qui vient remplacer la supposition cartésienne du « hasard » pour disqualifier la valeur épistémique de l'intuition. Ces auteurs considèrent en effet que les intuitions humaines sont des fruits de l'évolution, donc d'un certain « hasard », et de ce fait sans valeur objective du point de vue de la connaissance du monde. Mais le rapport du naturalisme à Descartes va plus loin : Ladyman et Ross traitent en fait l'intuition humaine d'une manière comparable au traitement cartésien de la « sensation ». En effet, dans la *Sixième Méditation*, Descartes entend montrer que si la sensation n'a pas de valeur épistémique en ce qui concerne la connaissance de la nature des choses, elle n'en est pas moins utile pour la conservation du composé que nous formons avec le corps.

Notre but n'est pas dans ce travail d'établir l'origine métaphysique de notre nature intellectuelle pour fonder la fiabilité de nos intuitions et de la science humaine en générale. Toutefois, l'argument évolutionniste des naturalistes peut susciter raisonnablement une certaine réserve qui concerne effectivement la question métaphysique de notre origine : en quoi une intuition comme celle que « ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été », ou que « le néant ne peut rien causer », serait commandée par l'utilité biologique au même titre que la sensation de « douleur » qui m'incite à me protéger d'un dommage corporel ? En des termes plus contemporains, toutes nos intuitions peuvent-elles réellement être expliquées par l'idée d'un avantage évolutif ? Il apparaît ici problématique de traiter l'intuition et la sensation de la même façon. En outre, l'argumentation de Ladyman et Ross s'expose à une autre objection : si l'origine biologique de nos intuitions exclut de leur donner une valeur épistémique authentique, de quel droit les théories scientifiques peuvent-elles échapper à cette origine évolutive et à la relativité qu'elle induit ? Pourquoi ne pourrions-nous pas également considérer les théories scientifiques comme des croyances utiles à la vie, à l'instar de William James et de Bergson ? En ce sens, l'argument évolutionniste ne se limite pas à nos intuitions, mais s'étend à l'ensemble de notre vie intellectuelle, et aboutit au scepticisme.

Nous verrons par la suite que l'idée cartésienne selon laquelle le doute à l'égard des intuitions suppose une distraction de l'attention peut éclairer de manière pertinente le démenti que leur infligent parfois science et métaphysique. L'intuition étant irrésistible du point de vue de l'assentiment, je ne peux en douter qu'à la condition de détourner ma pensée du contenu intuitionné pour considérer des raisons métacognitives, métaphysiques de la nier, des raisons scientifiques, ou les deux à la fois. Si la science et la métaphysique peuvent démentir d'authentiques intuitions, alors la distinction classique entre « qualités secondes » et « qualités premières » ne suffit pas à en rendre compte. Ainsi, Ladyman et Ross affirment qu'il faut, pour comprendre la conception physique de la réalité quantique, abandonner l'image d'un monde « composé de petites choses », au sens où la réalité au niveau microscopique se conformerait à celle que l'on appréhende à

---

<sup>18</sup> Voir Descartes, *ibid.*, 139-141 : « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ».

notre échelle, et même abandonner l'intuition « plus basique qu'il doit y avoir quelque chose dont le monde est fait » (*the more basic intuition that there must be something of which the world is made*, 2007, 17), au sens où le monde n'est pas comme un mur composé de briques en mouvement. Selon cette perspective, la science ne dément pas seulement les qualités sensibles des choses que nous projetons sur elles, mais bien certaines catégories fondamentales régissant notre appréhension intuitive du monde objectif.

Cependant, même si notre but n'est pas de proposer un fondement métaphysique ou théologique de l'intuition, nous ne pouvons pas nous contenter de caractériser l'intuition uniquement par un critère psychologique de l'assentiment irrésistible. Affirmer que je ne peux pas m'empêcher de croire à quelque chose ne suffit pas pour fonder la légitimité épistémique d'une expérience intellectuelle. À ce titre, le critère de l'irrésistibilité s'applique aussi bien à l'intuition cartésienne qu'à la croyance naturelle évoquée par Hume à propos du scepticisme alors que ces deux concepts sont différents : « La nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir, et nous ne pouvons pas plus nous abstenir de regarder certains objets dans une lumière plus vive et plus pure à cause de leur connexion coutumière avec une impression présente, que nous ne pouvons nous empêcher de penser quand nous sommes éveillés » (Hume 1739, 264-265). Mais cette « nécessité absolue et incontrôlable » est un fait de notre nature qui relève de la sensibilité et ne constitue nullement une source de légitimité, de droit pour la connaissance humaine, contrairement à l'intuition cartésienne, qui était associée à la « lumière de la raison ». En outre, cette « nécessité » de la croyance naturelle nous renvoie pour Hume à une vie ordinaire qui se distingue de l'attitude spéculative propre au philosophe : « Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit, soit par quelque distraction et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères » (Hume 1739, 362). Ainsi, selon Hume, la croyance naturelle et irrésistible n'est pas pour la philosophie un fondement ni même un guide, mais cette dimension ordinaire dans laquelle s'évanouissent les « chimères » de la spéculation. Par exemple, même si le philosophe humien met en évidence le fait que notre raisonnement sur la causalité est fondé sur la « coutume », et non sur la raison, et que notre idée de « nécessité » n'a aucune valeur ontologique mais découle d'un sentiment de facilité dans la transition des idées, le cours naturel de nos croyances ordinaires relatives à la causalité se poursuit sans être affecté par ces doutes sceptiques.

Un des objectifs centraux de la présente réflexion sera d'associer au critère de l'irrésistibilité des fondations normatives et rationnelles qui soient susceptibles de justifier la réévaluation épistémique de l'intuition, sans affirmer que l'intuition est infaillible et constitue une connaissance absolument certaine de la vérité. Il s'agira d'échapper sur ce point à l'alternative entre une légitimation « trop » forte de l'intuition, qui en ferait un critère infaillible de la vérité, et une justification trop faible, qui s'appuierait seulement sur sa caractérisation en termes de nécessité psychologique. Ainsi, sans reprendre telle quelle la conception cartésienne de l'intuition, il s'agit d'échapper à la perspective humienne selon laquelle la croyance naturelle et irrésistible est réductible à une nécessité psychologique. Dans cette perspective, nous pouvons déjà remarquer que la « facilité » que nous éprouvons dans l'expérience de l'intuition (une « facilité » qui n'est pas synonyme d'immédiateté, car il faut tourner notre « attention » vers ces « choses faciles », ce que nous ne faisons pas toujours) n'est pas d'un point de vue normatif une raison de la disqualifier épistémiquement. Ainsi, la « facilité » de l'intuition ne la disqualifie pas comme fondement de la croyance. En fait, c'est un préjugé de croire qu'une

expérience intellectuelle « facile » serait nécessairement suspecte d'un point de vue épistémique.

Cependant, il ne s'agira pas seulement ici de réévaluer d'un point de vue épistémologique l'intuition, en tant que moyen de justifier la croyance et d'obtenir une connaissance, mais aussi de justifier sa valeur épistémique dans une perspective métaphysique. On pourrait en effet envisager de réévaluer épistémologiquement l'intuition sans pour autant lui accorder de réelle valeur d'un point de vue métaphysique, au sens où, par exemple, on peut admettre que la perception sensible justifie un jugement comme « il y a une table devant moi », sans pour autant lui accorder une pertinence véritable en ce qui concerne l'enquête métaphysique sur la nature objective et fondamentale du monde. Notre but n'est pas ici d'accorder simplement à l'intuition un rôle de justification épistémique, mais bien de montrer que la métaphysique, en tant qu'enquête visant à déterminer la nature même du monde et de la réalité, ne peut s'édifier sur une disqualification systématique de l'intuition.

## 2.2. Intuition et sensation

Descartes considère que les sensations n'ont pas de valeur épistémique en ce qui concerne la connaissance scientifique et métaphysique de la nature objective du monde. Ma sensation de douleur quand j'approche trop ma main du feu ne m'apprend rien de clair et de distinct sur la nature objective de la combustion, sinon qu'il y a dans le feu un « je ne sais quoi » qui cause en moi cette douleur<sup>19</sup>. Mais si l'intuition et la sensation ne sont pas des modalités identiques de la pensée, le discrédit épistémique qui frappe la sensation ne peut pas être immédiatement étendu à l'intuition humaine. Ainsi, on peut observer une différence manifeste entre l'évidence intuitive que le néant ne peut rien causer ou que ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été, et la sensation de couleur ou de douleur que nous associons à un objet. La sensation de couleur attachée à un objet peut rapidement changer en fonction de différents facteurs, comme la luminosité ou l'état de nos yeux. Descartes dans les *Règles pour la direction de l'esprit* qualifie le témoignage des sens de « fluctuant », par opposition à la fixité de l'intuition. La variabilité du témoignage des sens signale sa subjectivité. La stabilité de l'intuition est sans commune mesure avec la variabilité de nos sensations.

Il est vrai que la science peut démentir nos intuitions comme elle peut démentir l'apparent témoignage de nos sens. Notre but n'est pas d'exclure cette réalité. L'intuition n'est pas une connaissance infaillible de la vérité. Cependant, le démenti adressé à l'intuition et le démenti adressé à la sensation ont une forme et des conséquences très différentes. Par exemple, je sais que la réalité physique de la lumière est très différente de ce que me montre ma sensation visuelle quand j'ouvre les yeux ou que les étoiles sont bien plus grandes que ne le montre leur apparence visuelle. Je peux avoir ces différentes sensations tout en sachant qu'elles ne correspondent qu'à une apparence phénoménale distincte de la réalité du monde. Le cas de l'intuition est différent. Même si la science nous amène à considérer une intuition évidente comme « fausse », notre esprit ne peut pas ne plus « y

---

<sup>19</sup> Voir Descartes [1644] 1996, 57 : « Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment, fort clair et manifeste ». Cette réflexion cartésienne sera prolongée notamment par la théorie lockéenne des « qualités secondes ». Voir J. Locke [1689] 2001, 222 : « quelle que soit la réalité que nous leur [aux qualités secondes] attribuons par erreur, elles ne sont en vérité rien d'autre dans les objets mêmes que le pouvoir de produire des sensations variées en nous ».

croire » quand il est attentif à son contenu. Autrement dit, l'esprit « ne peut pas s'empêcher de croire » ce qu'il intuitionne, alors qu'il peut très facilement s'abstenir de valider le témoignage des sens, ou d'extrapoler de la sensation un jugement sur la nature objective des choses. Par exemple, si la physique relativiste montre que le « passage du temps » tel que nous en avons l'intuition est une illusion, notre esprit continue d'adhérer à cette expérience intuitive, il ne peut pas la considérer comme une simple apparence phénoménale au même titre que la sensation de couleur par exemple.

On pourrait objecter que même si nous savons que la sensation de rouge que nous avons en regardant cette belle rose n'est pas une propriété inhérente à la rose même, nous continuons de voir cette rose comme étant intrinsèquement rouge, nous continuons de projeter sur elle notre sensation. Il y a bien en effet une persistance de la sensation et de sa projection au-delà du démenti de la science. Cependant, nous devons distinguer la persistance d'une projection sensitive, et la persistance d'une adhésion intuitive de l'esprit. Dans le cas de l'intuition, nous ne pouvons pas nous empêcher d'adhérer au contenu ainsi offert. Nous continuons à voir le bâton tordu dans l'eau, mais nous « savons » qu'il ne l'est pas. Nous continuons à voir la rose comme intrinsèquement rouge, mais nous « savons » qu'elle n'est pas physiquement identique à cette apparence visuelle. Cette dissociation entre apparence et réalité ne se produit pas dans le cas de l'intuition, même si une théorie scientifique nous contraint de démentir son témoignage, car notre esprit n'est pas capable d'expérimenter comme « subjectif » un contenu intuitionné. Il est possible que nous admettions la nécessité de réviser une intuition évidente, mais nous ne pouvons pas penser le divorce entre intuition et théorie selon le couple conceptuel classique de l'apparence subjective et de la réalité objective.

Cette impossibilité de réduire l'objet d'une intuition à une modification de ma propre subjectivité est confirmé par le fait que nous pouvons partager la « même » intuition alors que nos sensations sont relatives et propres à chacun, impartageables en droit. Malebranche écrit au début du *Traité de morale* : « Personne ne peut *sentir* ma propre douleur : tout homme peut voir la *Vérité* que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance, et que la *Vérité* est un bien commun à tous les esprits » (Malebranche [1683] 1995, 58). Si nous laissons de côté les concepts de « vérité » et de « substance » qui confèrent ici à notre pensée une garantie métaphysique trop forte, nous pouvons appliquer cette réflexion à l'intuition, qui ne nous est pas « propre » comme une sensation peut l'être. Une intuition n'est pas « mienne » comme une sensation, elle est « commune » aux différentes intelligences, nous avons la « même » intuition.

Il est vrai que la distinction entre perception et sensation peut compliquer notre propos, en particulier si nous tenons compte de la philosophie cartésienne. L'expérience du « morceau de cire » dans la *Seconde Méditation* peut nous amener à formuler la question suivante : la perception du morceau de cire comme « objet » implique-t-elle l'ajout d'une opération intuitive à la variété des sensations ? Ai-je l'intuition dans la perception de la présence d'un certain objet matériel face à moi ? Ou bien, ai-je l'intuition que le monde est composé de réalités objectives constantes et individuées comme « ce » morceau de cire ? Selon Jean Laporte<sup>20</sup>, « l'inspection de l'esprit » évoquée dans la *Seconde Méditation*, cette opération de l'entendement qui fonde la perception d'un objet comme support de ses indéfinies modifications, peut être comprise comme une « intuition ». Toutefois, rappelons que l'intuition dans les *Regulae* a en premier lieu un contenu propositionnel, et ne se rapporte pas simplement à un objet comme tel. J'ai l'intuition que je pense, que j'existe, ou que le néant ne peut rien causer. Cette idée peut suggérer que la perception a

---

<sup>20</sup> Voir Jean Laporte, 2000.

également un contenu intentionnel propositionnel : j'ai l'intuition dans la perception qu'un certain objet existe face à moi. Il convient également de rappeler, comme plusieurs commentateurs<sup>21</sup>, que la perception intellectuelle du morceau de cire se distingue de la caractérisation ontologique de la matière comme étendue géométrique dans la *Cinquième Méditation* qui a pour objet l'essence des choses matérielles<sup>22</sup>. L'expérience du morceau de cire se situe sur le terrain de la phénoménologie de la perception, et non sur celui de la physique mathématique dont la fondation occupe la *Cinquième Méditation*. C'est pourquoi cette expérience est intéressante pour notre propos, car tout en manifestant l'irréductibilité de la perception à une multiplicité de sensations ou d'images mentales, elle n'investit pas encore le terrain de la caractérisation ontologique de la chose matérielle. Toutefois, en distinguant l'objet matériel de sa manifestation sensible immédiate, cette phénoménologie de la perception prépare déjà une distinction métaphysique entre ce qu'est la chose dans sa « nudité » et les qualités sensibles qui la recouvrent : « Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue<sup>23</sup> ». En ce sens, l'expérience du morceau de cire est déjà un grand pas en direction de la caractérisation scientifique et métaphysique de ce qu'est le monde matériel indépendamment de nos sensations relatives. Ce texte de Descartes montre donc qu'il existe un entre-deux intéressant et problématique entre la subjectivité des sensations et l'objectivité de la connaissance scientifique.

L'assimilation de la perception à une expérience intuitive a des conséquences intéressantes par rapport au doute métaphysique. Si, en effet, la perception nous offre l'intuition qu'il existe des objets dans le monde extérieur, le doute relatif à l'existence du monde extérieur serait équivalent au doute frappant les vérités intuitives dans la *Première Méditation*. Ce doute ne serait possible que par une distraction de la pensée liée à la supposition du Dieu trompeur. Dans une certaine mesure, on peut en effet considérer la croyance dans l'existence du monde extérieur comme une intuition irrésistible. En effet, il est plausible que nous puissions concevoir l'inexistence du monde extérieur, en ce qu'elle n'est pas absurde d'un point de vue logique, mais il est moins probable que nous puissions, comme le soutient Descartes, nous empêcher d'y croire. L'existence du monde extérieur partagerait dès lors la même indubitabilité que les contenus intuitifs. Descartes distinguerait sans doute l'inclination très forte que nous avons à croire dans l'existence du monde extérieur (sur la base notamment de la passivité induite par nos idées sensibles, obscures et confuses) et l'adhésion irrésistible suscitée par l'intuition claire. Quoi qu'il en soit, il est raisonnable de penser que notre perception ne se réduit pas à une collection de données sensibles relatives, et constitue la base d'une expérience intuitive plus stable et fixe, portant sur la nature du monde objectif comme étant constitué d'objets individués<sup>24</sup>, particuliers et constants à travers différents changements. Si la science devait nous apprendre que le monde n'est pas composé d'objets particuliers et individués, la surprise théorique dépasserait de loin la distinction classique entre « qualités premières » et «

---

<sup>21</sup> Voir en particulier Pierre Guenancia, 1998.

<sup>22</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, 2018, 193 : « j'imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur, et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue ».

<sup>23</sup> Descartes, *Seconde Méditation*, 2018, 133.

<sup>24</sup> Il faut évoquer ici, en ce qui concerne l'étude de la pensée cartésienne, une difficulté supplémentaire, liée à la distinction que fait Descartes dans les *Méditations* entre la fondation métaphysique de la connaissance portant sur « l'essence » des choses matérielles, à partir des idées claires et distinctes des mathématiques, et la démonstration de leur existence, dans la *Sixième Méditation*, en s'appuyant sur la passivité du sentir. Ce point a été parfaitement souligné par Jean-Luc Marion (2013).

qualités secondes ». Il est donc raisonnable de considérer que la croyance dans l'existence du monde extérieur est fondée sur un contenu intuitif. Notre rapport au monde objectif est en premier lieu un rapport intuitif.

### 2.3. Intuitions et préjugé

Les préjugés font incontestablement partie de l'ensemble des croyances que nous formons sur la base d'un rapport préthéorique au monde. Il s'agit en général de jugements précipités portant sur des choses que nous ne connaissons pas bien. La précipitation du jugement est un vice épistémique récurrent : notre jugement se détermine sur un objet dont notre esprit n'a pas une conception claire et distincte, encore moins « intuitive ». Il y a chez Descartes une différence essentielle entre la précipitation vicieuse du jugement qui aboutit au « préjugé » et l'inclination irrésistible de la volonté suscitée par la clarté de l'intuition. Par exemple, on ne peut pas assimiler la croyance que la « terre est le centre de l'univers » avec la croyance que « le néant ne peut rien causer », ou que « ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été ». En effet, il n'est pas raisonnable de considérer que l'adhésion de l'esprit à un contenu intuitif comme « ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été » soit épistémiquement vicieuse. On peut reprocher à un homme de s'être précipité en faisant confiance à ses sens, par exemple à une impression visuelle, on peut montrer comme les cartésiens qu'il demeure dépendant des « préjugés de l'enfance » en se croyant au centre de l'univers, en donnant trop d'importance à ses sensations dans la détermination du réel. Ces reproches ne sont pas pertinents et justifiés en ce qui concerne l'intuition. Les intuitions sont les évidences d'un esprit épistémiquement vertueux. La vertu épistémique signifie en premier lieu chez Descartes que je fais un bon usage de ma volonté en ne donnant mon consentement qu'aux choses que je conçois clairement et distinctement, et que je conserve cette résolution comme une habitude<sup>25</sup> « de ne point faillir ». Faire un bon usage de la nature que Dieu m'a donné est un enjeu central de la *Quatrième Méditation* qui associe à la perspective de la fondation métaphysique de la connaissance l'horizon éthique de la « résolution vertueuse ».

Il n'est pas nécessaire ici de considérer l'intuition comme une opération de l'entendement pur, indépendant de toute corporéité, ni de la poser comme une « vérité » absolue. Il n'est pas non plus indispensable d'assumer à nouveau la doctrine de Descartes selon laquelle le jugement est une opération de la volonté distincte de l'entendement. Il suffit de remarquer que l'évidence intuitive ne peut pas être confondue avec le préjugé pour la raison que l'adhésion de l'esprit à cette évidence ne peut pas être raisonnablement considérée comme vicieuse. Tel est le sens épistémologique qu'il convient de donner à la « clarté » de l'intuition, « clarté » qui ne constitue pas un vague sentiment psychologique, mais le principe de « l'innocence » épistémique de l'intuition.

Nous pouvons en outre constater que le préjugé peut être parfaitement corrigé par l'esprit et disparaît alors complètement en tant que croyance. Quand le préjugé que la Terre est

---

<sup>25</sup> Voir Descartes, *Quatrième Méditation* [1641] 2018, 189 : « même j'ai sujet de me contenter de ce que s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir, par le premier moyen que j'ai ci-dessus déclaré, qui dépend d'une claire et évidente connaissance de toutes les choses dont je puis délibérer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue. Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois par une méditation attentive et réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir ». Cette résolution vertueuse dans le domaine de la connaissance s'oppose radicalement au vice de précipitation qui consiste à donner son consentement à des choses sans les connaître clairement.

le centre de l'univers est corrigé, nous n'y croyons plus. Il n'en va pas de même de l'intuition qui demeure indubitable : quand mon esprit conçoit attentivement le contenu intuitionné, il ne peut pas en douter.

Cependant, il ne faut pas confondre l'intuition et la saisie d'une vérité nécessaire. L'intuition n'est pas nécessairement vraie, mais elle est nécessairement crue, du moins quand mon esprit y est attentif. Je peux concevoir la négation d'une intuition, par exemple « qu'il n'y a pas de présent objectif », et je peux même la tenir pour vraie. Mais quand je suis attentif à l'expérience intuitive que je fais du temps et du présent, je ne peux pas m'empêcher d'adhérer à l'intuition qu'il y a un présent objectif.

#### 2.4. L'Indubitabilité des intuitions

L'indubitabilité est le premier critère permettant de distinguer l'intuition des autres modalités de notre relation préthéorique à la réalité. La « clarté » de l'intuition signifie qu'il n'est pas justifié de reprocher à l'esprit qui adhère au contenu intuitif et lui donne son consentement un manque de vertu épistémique ou une quelconque précipitation.<sup>26</sup> Toutefois, Descartes semble considérer que les vérités intuitives sont des vérités rationnelles, et même « éternelles », dont le contraire est inconcevable par l'esprit. Il tend donc à assimiler vérités intuitives et vérités nécessaires. Par exemple, pour Descartes, l'esprit ne peut pas concevoir que le néant puisse causer quelque chose. Le cas du *Cogito* est un peu particulier, puisqu'il constitue une vérité nécessaire relative au fait de mon existence (alors que les « vérités éternelles » ne nous font connaître aucune existence et portent sur les « essences » des choses), et n'exclut pas la possibilité logique de penser ma non-existence (mon existence en tant que telle est contingente).

Cependant, nous refusons d'assimiler ainsi contenu intuitif et vérité nécessaire, de même d'ailleurs que nous refusons d'assimiler contenu intuitif et vérité. L'indubitabilité de l'intuition ne signifie pas que son contenu se caractériserait par une nécessité telle que le contraire serait inconcevable. C'est pourquoi nos intuitions peuvent être contredites par la science et la métaphysique, qui s'appuient sur ce que nous pouvons concevoir, et non seulement sur ce que nous pouvons croire. Par exemple, David Lewis conçoit qu'il existe une infinité de mondes possibles. Certains métaphysiciens du temps « conçoivent » que le « temps ne passe pas », ce qui dément l'expérience intuitive que nous avons de la « durée » comme passage du temps. Descartes lui-même conçoit dans le cadre du doute hyperbolique l'inexistence du monde extérieur et la supposition que toutes mes représentations font partie d'un rêve. Ces auteurs peuvent-ils réellement « croire » ces conceptions métaphysiques ? Peut-être peuvent-ils intellectuellement les « juger » vraies, les tenir pour vraies, mais la croyance n'est pas identique à ce jugement intellectuel, elle constitue une adhésion habituelle de l'esprit qui nous détermine dans nos actions et influence notre vie concrète. Descartes souligne souvent à cet égard la distance entre la recherche métaphysique et la vie dans le monde ordinaire.

L'hypothèse de la non-existence du monde extérieur dans le cadre du « doute métaphysique » ne rend nullement vicieuse d'un point de vue épistémique l'adhésion de l'esprit à l'idée que le monde extérieur existe. On ne peut nullement reprocher à un esprit d'adhérer à cette idée, alors même qu'il ne s'appuie nullement sur la démonstration de

---

<sup>26</sup> L'un de nos relecteurs nous fait remarquer, à juste titre, que l'indubitabilité de certains contenus propositionnels a été théorisée par Wittgenstein dans *De la certitude* : nos doutes dépendent du fait que certaines propositions (parfois appelées « propositions charnières ») sont indubitables. À noter qu'il y a également une indubitabilité de la sensation en tant que telle (on ne peut pas douter d'avoir une sensation spécifique), mais que celle-ci se distingue de l'indubitabilité de l'intuition qui porte sur son contenu.

l'existence d'un Dieu non-trompeur. Cette croyance ne peut pas être considérée comme un simple « préjugé », elle est de manière évidente l'hypothèse la plus probable et raisonnable, et on peut aussi lui accorder un fondement intuitif. La théorie métaphysique de l'existence d'une infinité de mondes possibles ne rend nullement épistémiquement vicieuse l'adhésion de l'esprit à l'idée qu'un seul monde existe, ou du moins, que c'est pour lors notre unique certitude.

Il est vrai que la science peut nous donner quant à elle des raisons contraignantes de démentir nos intuitions. En ce sens, la contestation scientifique de l'intuition n'est pas identique à la contestation métaphysique de l'intuition. La science rend-elle épistémiquement vicieuse l'adhésion de notre esprit à certaines intuitions démenties ? On peut penser que la science ne rend pas vicieuse cette adhésion proprement dite, mais nous met en garde contre l'adhésion à l'idée métacognitive que nos intuitions ont une valeur absolue et témoignent immédiatement de la vérité. Il est possible de distinguer l'adhésion « de premier ordre » au contenu intuitif, quand notre esprit est effectivement attentif à ce contenu, et le rapport réflexif, « de second ordre », à nos propres expériences mentales et intellectuelles. Nous n'avons pas l'intuition que nos intuitions sont métaphysiquement vraies. Ainsi, sachant que nous avons l'intuition que  $p$ , nous pouvons découvrir scientifiquement que non- $p$  ; nous pouvons même juger que non- $p$  est vrai, à condition de mettre en doute la valeur de nos intuitions d'un point de vue métacognitif. En revanche, nous ne pouvons pas, quand nous sommes attentifs à  $p$ , douter de  $p$ , et nous ne pouvons donc pas croire que non- $p$  comme nous adhérons à  $p$ . Nous pouvons douter de l'intuition que  $p$ , mais pas de  $p$  quand nous saisissons intuitivement son contenu. Il faut distinguer le moment où l'esprit « vit » l'intuition, immergé en elle, pour ainsi dire, et le moment où l'esprit considère la valeur ou la fiabilité de son expérience intuitive en général.

Cette distinction entre le moment où l'esprit « vit » l'intuition que  $p$  et la réflexion métacognitive sur nos capacités de connaissance est manifeste chez Descartes dans la mise en doute métaphysique de l'intuition humaine. Que notre esprit pense à un « Dieu trompeur » ou à l'idée que la nature de notre esprit serait le fruit d'un « hasard » ou d'une quelconque « suite et liaison de choses », il peut mettre en doute ses intuitions à condition de ne plus être attentif au contenu intuitionné « de premier ordre »<sup>27</sup>. Ce rapprochement entre la mise en doute contemporaine de l'intuition et la pensée cartésienne permet de souligner le fait que la science aujourd'hui ne se contente plus d'opposer qualités phénoménales et qualités réelles, mais prend pour ainsi dire un caractère métaphysique dans sa contestation de l'intuition. Si en effet le contenu intuitionné pouvait être identifié à un simple « objet phénoménal » distinct de l'objet réel ou physique, l'intuition coexisterait sans conflit avec son démenti scientifique ou métaphysique, à l'instar de la sensation que l'on peut rapporter à une apparence subjective. Or, ce n'est pas le cas : au moment où je vis l'intuition, je ne peux pas m'empêcher d'adhérer au contenu intuitionné et donc de le poser comme réel. On pourrait objecter que la contestation contemporaine de l'intuition est plus forte que le doute cartésien hyperbolique dans la mesure où elle s'appuie sur des raisons scientifiques contraignantes, et non sur de simples arguments métaphysiques. Ce point est pertinent et justifie notre position selon laquelle nos intuitions doivent être considérées comme révisables. Toutefois, non seulement les raisons métaphysiques n'ont pas disparu de la mise en doute contemporaine des intuitions, comme nous l'avons observé à propos de l'argument évolutionniste des naturalistes Ladyman et Ross, mais la permanence du dispositif cartésien lié à l'irrésistibilité de l'intuition, et à sa valeur épistémique, dispositif qui impose de distinguer

---

<sup>27</sup> Voir Jean Laporte, 2000.

le moment où l'esprit vit l'expérience du contenu intuitionné, et celui de la réflexion métacognitive, permet de saisir l'insuffisance du modèle conceptuel classique qui oppose objet phénoménal et réalité pour comprendre la contestation contemporaine de l'intuition. La référence à la pensée cartésienne permet de comprendre avec clarté en quoi le contenu intuitionné ne peut pas être interprété comme une apparence « subjective » distincte de la réalité du monde, sans pour autant constituer un critère infaillible de la vérité.

L'indubitabilité n'est donc pas seulement une caractéristique psychologique de l'intuition (l'impossibilité de faire autrement que de consentir au contenu intuitif), elle accompagne son « innocence » épistémique, une innocence qui a un fondement normatif. L'innocence épistémique de l'intuition signifie aussi qu'elle constitue une authentique justification d'un point de vue rationnel, une source de droit dans la connaissance. Avoir l'intuition que ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été, ce n'est pas s'enfermer dans un préjugé en refusant la « méthode scientifique » de fixation de la croyance. Peirce écrit dans les *Textes anticartésiens* : « les idées de vrai ou de faux complètement développées sont exclusivement du domaine de la méthode scientifique de fixer la croyance », et plus loin, « l'opinion prédestinée à réunir tous les chercheurs est ce que nous appelons le vrai, et l'objet de cette opinion est le réel » (Peirce [1868-1878] 1984 : 303-306). Un tel monopole de la science sur la connaissance de la vérité est une présupposition radicale qui manque de justification. Toutefois, cette prise de position de Peirce ne contredit pas en tant que telle notre réévaluation philosophique de l'intuition, puisqu'il n'est pas ici question d'en faire un critère infaillible de vérité. Nous pourrions donc reprendre à notre compte la thèse que la méthode scientifique est la condition nécessaire de la connaissance de la vérité. En revanche, notre conception de l'intuition échappe à la théorie de Peirce dans la mesure où on ne peut la ramener à une méthode non scientifique de fixation de la croyance qui serait épistémiquement vicieuse au regard de la science. L'intuition n'est ni le résultat d'une « orthodoxie » imposée de manière sociale et autoritaire, elle n'est pas le résultat d'une méthode de « ténacité » qui viserait à fuir la mise à l'épreuve du préjugé, et elle n'est pas non plus le fruit d'une métaphysique dogmatique, *a priori*, systématique. L'intuition est épistémiquement « innocente ». Ainsi, je n'ai aucune raison positive de nier mon intuition même si je sais qu'elle ne constitue pas une garantie infaillible de vérité. L'intuition n'est ni la science ni le préjugé, et il est possible que la science, la connaissance humaine, ait aussi besoin d'intuitions fondamentales.

Ainsi, selon Descartes, les concepts fondamentaux et simples qui conditionnent la science et la connaissance sont l'objet d'une compréhension intuitive avant de pouvoir être l'objet d'une définition. L'intuition ne porte pas seulement sur des jugements, mais aussi sur le sens de certains concepts primitifs. La définition devient superflue et même dangereuse quand on entreprend d'expliquer ces concepts par des notions moins claires. Ainsi, la définition aristotélicienne du « mouvement » comme « acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance » n'est pas seulement fautive, elle tend à expliquer le concept intuitif et primitif de mouvement par des notions moins claires qui l'obscurcissent. Il est contraire à la méthode cartésienne d'expliquer un concept par des idées moins claires que le concept à expliquer. Selon Descartes, les philosophes et les savants pèchent souvent en ne distinguant pas bien les idées qui doivent être expliquées par une définition (comme l'idée de « vie »<sup>28</sup>), car elles ne sont pas « claires » par elles-mêmes, et les idées simples

---

<sup>28</sup> L'idée de « vie » doit pour Descartes être expliquée, en des termes purement physiologiques, comme une chaleur qui entoure le cœur et qui permet la circulation du sang, en provoquant sa dilatation. Il s'agit donc d'une explication à caractère scientifique, et non d'une expérience intuitive. Voir notamment la lettre dite à Boswell, 1646, AT IV, 686.

qui ne doivent pas être obscurcies en étant décomposées en d'autres notions. Russell soutiendra également, à propos du concept de bien, comme Moore, que des idées peuvent être parfaitement intelligibles, intuitivement, sans pouvoir être définies, quand elles sont « primitives » et ne peuvent pas être décomposées en des idées antérieures plus fondamentales<sup>29</sup>. Nous avons un accès intuitif à certains concepts, et il n'est pas évident que la connaissance humaine puisse se passer complètement de ces bases intuitives. Ainsi, Searle reproche à certains philosophes contemporains de l'esprit de vouloir définir l'idée de « pensée », qui nous est accessible et intelligible par un témoignage intérieur, en première personne (« tout le monde sait ce que penser veut dire », soulignait Descartes), à des phénomènes observables en troisième personne (ce qui ne préjuge nullement de la réalité matérielle ou immatérielle de la pensée)<sup>30</sup>. Le concept de « pensée » est primitif par rapport aux idées représentant des phénomènes observables en troisième personne, et nous avons une compréhension intuitive de ce que penser veut dire. On ne peut pas mettre sur le même plan l'intuition que je pense, que j'existe en tant que « chose pensante », avec une variété d'états mentaux, dans un temps qui passe, et le préjugé que la Terre est le centre de l'univers ou encore la sensation de couleur qui est relative et change rapidement en fonction de tel ou tel facteur. Le *Cogito* cartésien a un fondement intuitif<sup>31</sup>, ce qui signifie qu'il n'implique pas, considéré en lui-même, une théorie métaphysique de la « substance » pensante, ou un engagement dualiste en philosophie de l'esprit. Quand Hume affirme que le « moi substantiel » est une fiction métaphysique, cette attaque n'entame en rien la certitude inhérente au *Cogito*, car le « Je » du *Cogito* est un « quelque chose » indéterminé du point de vue métaphysique. Toutefois, respecter la dimension intuitive de cette expérience n'implique pas que l'intuition de notre subjectivité constitue une vérité absolue qui exclurait toute mise en question de ce témoignage intérieur.

L'innocence épistémique de l'intuition fonde sa respectabilité philosophique. Cette respectabilité peut nous amener à privilégier les théories scientifiques ou métaphysiques qui se soucient d'expliquer ou de prendre en compte positivement nos intuitions. Selon cette perspective, on ne peut pas considérer que le simple fait de contredire nos intuitions soit pour une théorie un avantage ou un indice de plus grande solidité. La confiance dans le processus institutionnel de constitution du savoir scientifique (Peirce, Ladyman et Ross insistent avec force sur cette dimension institutionnelle et sociale de la science) ne doit pas nous amener à faire de cet univers un temple sacré complètement coupé d'une humanité entièrement vouée à l'aveuglement des préjugés et au seul impératif de la survie biologique. Il est vrai que la science met en évidence à l'époque contemporaine des objets « exotiques » qui déroutent nos intuitions et notre représentation familière du monde, à l'instar des « trous noirs ». Mais cela n'exclut pas de travailler à « adoucir » la rupture entre science et intuition, soit par une démarche appropriée d'explication des théories, soit par une réflexion philosophique sur la richesse et la complexité de notre expérience intuitive elle-même. Par exemple, s'il est vrai que notre expérience du temps le présente comme une durée continue, n'avons-nous pas aussi une expérience intuitive plus complexe de la temporalité selon laquelle, comme le souligne Descartes à propos de la « création continuée » dans la *Troisième Méditation*, les parties de notre vie peuvent être détachées les unes des autres, si bien que « de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne

---

<sup>29</sup> Voir Bertrand Russell, [1904-1909] 1997.

<sup>30</sup> Voir John Searle, [1993] 1995.

<sup>31</sup> La conscience réflexive que nous avons de notre pensée est pour Descartes une opération intellectuelle et cognitive de l'entendement, et non un « sentiment confus » de soi comme chez Malebranche. Voir sur cette question Richard Glauser, 2014, 13-32.

s'ensuit pas que je doive maintenant être » ? (Descartes 2018, 165). Ainsi, l'expérience de la contingence dans la connexion des parties temporelles de ma vie vient complexifier l'intuition de sa continuité.

## Conclusion

Dans cet article, nous avons tout d'abord constaté le conflit toujours plus prégnant entre intuitions et science, qui s'illustre notamment dans les réflexions autour du concept de temps. Puis, nous avons distingué deux façons traditionnelles de traiter ce conflit : l'une subjectiviste et l'autre scientiste. Le subjectivisme nous invite à négliger la science, et le scientisme les intuitions. Cependant, nous avons exprimé notre insatisfaction à l'égard de ces voies : la première sape nos ambitions de contribuer, avec les physiciens, à l'élucidation de la structure du réel sur une base qui n'est pas exclusivement phénoménologique ; la seconde repose sur une caricature de la science, et échoue à expliquer *pourquoi* les intuitions, qui ont pourtant remporté d'importants succès philosophiques par le passé, seraient invariablement trompeuses. Nous avons donc cherché à dépasser le clivage contemporain entre intuitions et science, en traçant une troisième voie, inspirée de la philosophie cartésienne, qui consiste en une réévaluation épistémique et métaphysique de l'intuition.

Cette troisième voie est fondée sur l'union de deux thèses :

- (1) L'intuition a une valeur épistémique d'un point de vue métaphysique, elle n'est pas identique à la sensation ou au préjugé, et peut être utile à la recherche de la vérité.
- (2) La science et la métaphysique peuvent démentir nos intuitions.

Même si la seconde thèse n'est pas soutenue par Descartes, nous avons considéré que la philosophie cartésienne offrait des instruments pertinents pour penser à la fois la réévaluation de l'intuition et la possibilité de son démenti. La clarification du concept d'intuition aboutit à la caractérisation suivante :

S a l'intuition que  $p$  si et seulement si :

- (i) S a l'expérience intellectuelle et préthéorique que  $p$ , au sens où l'intuition ne suppose pas un engagement théorique particulier ;
- (ii) S adhère irrésistiblement et raisonnablement à  $p$ , de telle sorte que si non- $p$  se révèle être le cas, S jugerait non- $p$  vrai (pour des raisons à la fois scientifiques et métacognitives), mais S ne pourrait pas adhérer à non- $p$  sans pour autant qu'on puisse le lui reprocher.

La philosophie cartésienne se caractérise par cet état d'esprit qui consiste à respecter à la fois les intuitions humaines préthéoriques et la science élaborée par les physiciens un état d'esprit que nous proposons d'assumer à nouveau. Cependant, notre démarche s'éloigne également de la doctrine cartésienne sur plusieurs points. Notre but n'est pas d'établir l'intuition comme un critère infaillible de la vérité, ni d'en fonder la vérité métaphysiquement en Dieu. Il ne s'agit plus de garantir théologiquement la bonté, la fiabilité de notre nature intellectuelle. Mais à la thèse cartésienne de la « bonne nature » métaphysiquement garantie nous refusons d'opposer la thèse scientiste d'une imperfection radicale de notre expérience intuitive du réel. Une « présomption d'innocence » vient ici remplacer à la fois la garantie théologique cartésienne et la mise en accusation scientiste de notre expérience intuitive du réel. Certes, nos intuitions peuvent être démenties par la science, mais il n'est pas raisonnable pour autant de les considérer comme trompeuses au même titre que les sensations ou imaginations

humaines. L'intuition n'est ni la science ni le préjugé, et les philosophes, comme les scientifiques, en ont besoin pour progresser dans leur recherche. Comme l'a montré Descartes avec force, il serait illusoire de croire que science et philosophie puissent se passer d'expériences intellectuelles intuitives, spontanées, qui ne sont pas des constructions théoriques. Nous tenons compte du fait que la réalité du monde peut surprendre nos intuitions mais, en même temps, celles-ci ne peuvent pas être disqualifiées comme de simples modalités subjectives ou anthropologiques de la pensée, des « apparences » sans valeur objective et, en ce sens, une certaine phénoménologie conserve une vraie pertinence et justification, car notre rapport au monde objectif a un principe intuitif<sup>32</sup>.

## Bibliographie

- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1988.
- Bergson H., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1954.
- Broad C. D., « Arguments for the Existence of God », in *Journal of Theological Studies*, Vol. 40, 1939, pp. 157-167.
- Brogaard B., « Presentist Four-Dimensionalism », in *The Monist*, Vol. 83, 2000, pp. 341-354.
- Descartes R., *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses*, in *Œuvres complètes IV-1*, Paris, Gallimard, [1641] 2018.
- Descartes R., *Premier écrits, Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres complètes 1*, Paris, Gallimard, [1701] 2016.
- Descartes R., *Les Principes de la philosophie*, dans *Œuvres de Descartes*, Vol. IX. C. Adam et P. Tannery (éds.), Paris, Vrin, [1644] 1996.
- Descartes R., *Le Monde de René Descartes ou Traité de la lumière*, in *Œuvres de Descartes*. Vol. IX. C. Adam et P. Tannery (éd.), Paris, Vrin, [1664] 1996.
- Dorato M., « Putnam on Time and Special Relativity: A Long Journey from Ontology to Ethics », in *European Journal of Analytic Philosophy*, Vol. 4, 2008, pp. 51-70.
- Eddington A., *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.
- Fine K., « Essence and Modality », in *Philosophical Perspectives*, Vol. 8, 1994, pp. 1-16.
- Gettier E., « Is Justified True Belief Knowledge? », in *Analysis*, Vol. 23, 1963, pp. 121-123.
- Glauser R., « Conscience et connaissance de la pensée chez Descartes », in *Descartes et ses critiques*, S. Charles & S. Malinowski-Charles, Paris, Hermann, 2014, pp. 13-32.
- Grandjean V., *The Asymmetric Nature of Time: Accounting for the Open Future and the Fixed Past*. Cham, Springer, 2022.
- Guenancia P., *L'intelligence du sensible, Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.
- Hume D., *Traité de la nature humaine*, Livre I, *L'entendement*, trad. P. Baranger & P. Saltel, Paris, Flammarion, collection GF, 1995.

---

<sup>32</sup> Nous tenons à exprimer notre profonde gratitude aux membres du colloque de recherche de l'Institut de Philosophie de l'Université de Neuchâtel, et en particulier au Professeur Richard Glauser, pour leurs commentaires avisés et leurs suggestions constructives, qui ont significativement enrichi la qualité de notre texte. Nous remercions également le Fonds National Suisse (FNS) pour son soutien financier dans le cadre de la bourse Return Grant n°P5R5PH\_222045, intitulée « Time Regained part. II: Epistemological Perspectives », qui a permis de mener à bien ce travail.

Husserl E., *Méditations cartésiennes : Introduction à la Phénoménologie*, G. Peiffer & E. Levinas (trad.), Paris, Vrin, 1966.

Husserl E., *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, trad. J. S. Churchill, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

Husserl E., *La Crise des sciences européennes*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, [1954] 1989.

Kripke S., *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980.

Lacey A. R., *Bergson: The Arguments of the Philosophers*, London / New York, Routledge, 1999.

Ladyman J., & Ross D., *Everything Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Ladyman J., & Ross D., « The World in the Data », in *Scientific Metaphysics*, J. Ladyman, D. Ross & H Kincaid (éds.), Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 108-150.

Latham A. J., Miller K., & Norton J., « Do the Folk Represent Time as Essentially Dynamical? », in *Inquiry*, 2020a. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1827027>.

Latham, A. J., Miller K., & Norton J., « An Empirical Investigation of Purported Passage Phenomenology », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 117, 2020b, pp. 353-386.

Latham A. J., Miller K., & Norton J., « Is Our Naïve Theory of Time Dynamical? », in *Synthese*, Vol. 198, 2021a, pp. 4251-4271.

Latham A. J., Miller K., & Norton J., « An Empirical Investigation of the Role of Direction in Our Concept of Time », in *Acta Analytica*. Vol. 36, 2021b, pp. 25-47.

Lewis, D., *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell, 1986.

Locke J., ([1689] 2001), *Essai sur l'entendement humain*, Vol. II, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin.

Malebranche N., *Traité de morale*, Paris, Flammarion, [1683] 1995.

Marion J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013.

Marton F., & Fensham P., « A Nobel's Eye View of Scientific Intuition: Discussions with the Nobel Prize-Winners in Physics, Chemistry and Medecine », in *International Journal of Science Education*, Vol. 16, 1993, pp. 457-473.

Morganti M., & Takho T., « Moderately Naturalistic Metaphysics », in *Synthese*, Vol. 194, 2017, pp. 2557-2580.

Neurath O., *Empiricism and Sociology*, M. Neurath & R. S. Cohen (éd.), Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973

Palter R., *Whitehead's Philosophy of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

Pascal B., *De l'art de persuader*, Paris, Seuil, 1963.

Peirce C. S., *Textes anticartésiens*, J. Chenu (trad.), Paris, Aubier, [1868-1878] 1984.

Rovelli C. *L'ordre du temps*, Paris, Flammarion, 2018.

Rouquayrol L., « L'idée d'un sens commun à tous. Descartes et Herbert de Cherbury », in *Revue de Métaphysique et de Morale*. N°1. Paris, PUF, 2022, pp. 21-38.

Russell B., *Essais philosophiques*. F. Clément et J.-P. Cometti (trad.), Paris, PUF, [1904-1909] 1997.

Searle J., *La redécouverte de l'esprit*. C. Tiercelin (trad.), Paris, Gallimard, [1993] 1995.

Strawson P., *Les Individus*. A. Shalom & P. Drong (trad.), Paris, Édition du Seuil, [1959] 1973.

Swinburne R., *The Existence of God*. Oxford, Oxford University Press, 1979.

Tallant J., « Intuitions in Physics », in *Synthese*, Vol. 190, 2013, pp. 2959-2980.

Tallant J., « Metaphysics, Intuitions and Physics », in *Ratio*, Vol. 28, 2014, pp. 286-301.

Thomson J., « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », in *The Monist*. Vol. 59, 1976, pp. 204-217.

Wheeler J. A., « Three-dimensional geometry as a carrier of information about time », in *The Nature of Time*, T. Gold (ed.), Ithaca (New York), Cornell UP, 1967, pp. 90-110.

Whitehead A. N., *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1919.

Wittgenstein L., *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.

Zimmerman D., « The Privileged Present: Defending an 'A-theory' of Time », in *Contemporary Debates in Metaphysics*. J. Hawthorne, T. Sider & D. Zimmerman (éd.), Oxford, Blackwell, 2008, pp. 211-225.