Avis concernant cette traduction

Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatique. Il n'a été ni vérifié ni corrigé par l'auteur ni par aucune autre personne. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc s'y trouver. L'édition originale anglaise fait foi.

LES PROBLÈMES DE HUME AVEC L'INDUCTION

Avi Sion , Ph. D.

© **Avi Sion , 2008.**

Protégé par les conventions internationales sur le droit d'auteur.
Tous droits réservés.
Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit, ni stockée dans un système de recherche documentaire ou transmise, sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur.
sauf en cas de brèves citations accompagnées des mentions de source appropriées.

Première publication : 2008.
Par Avi Sion à Genève, en Suisse.

ISBN : 978-1495938948

Abstrait

L'ouvrage « Les problèmes de Hume avec l'induction » vise à décrire et à réfuter certains des principaux doutes et objections soulevés par David Hume à l'égard du raisonnement inductif.

Il remplace ce qu'on appelle le problème de l'induction par un principe d'induction.

Le scepticisme notoire de David Hume reposait sur des erreurs d'observation et de raisonnement concernant l'induction, la causalité, la nécessité, le soi et le libre arbitre.

Ces points sont ici soulignés et analysés en détail de manière critique – et des théories plus précises et logiques sont proposées.

Le présent ouvrage comprend également des réfutations des prétendus paradoxes d'induction de Hempel et Goodman.

Ce livre est tiré de l'ouvrage plus vaste de l'auteur, ***Réflexions logiques et spirituelles*** .

David Hume (Écosse, 1711-76).

Contenu

1. Le « problème de l'induction » de Hume 7
2. Le principe d'induction 17
3. Causalité, nécessité et lien 30
4. La psychologie de l'induction 42
5. Le soi ou l'âme 61
6. Libre arbitre 71
7. La dichotomie être-devoir 76
8. Le paradoxe de la confirmation de Hempel 84
9. Le paradoxe de la prédiction de Goodman 106
10. L'induction de l'induction 120
11. La dichotomie corps-esprit de Descartes 130
12. Quelques remarques supplémentaires sur la logique causale 141
13. Addenda (2009) 158
14. Suppléments 165

Références 186

1. LE « PROBLÈME DE L'INDUCTION » DE HUME

Dans le présent essai, je souhaite formuler quelques observations concernant le prétendu problème de l'induction chez Hume, ou plutôt souligner ses nombreuses difficultés avec ce principe. Je tiens Hume à l'esprit dans tous mes écrits. À au moins deux reprises, je consacre une attention particulière à ses points de vue [1]. Si ailleurs je ne le mentionne pas, ou seulement de manière incidente [2], comme l'un des défenseurs de telle ou telle doctrine en discussion, c'est parce que je privilégie la proposition de théories

---

1 À savoir, dans *Phénoménologie* , chapitre II (section 5), et dans *Ruminations* , partie I, chapitre 8 (sections 4-7).

2 Voir les mentions dans : *Future Logic* , chapitres 65 et 67 ; *Phenomenology* , chap. I, V, VI et VII ; *Judaic Logic* , chap. 2 ; *Buddhist Illogic* , chap. 7 ; *The Logic of Causation* , chap. 3, 10, 16 et annexe 1 ; *Volition and Allied Causal Concepts* , chap. 2 ; *Ruminations* , partie I, chap. 9, et partie II, chap. 1, 6, 7 ; *Meditations* , chap. 32.

cohérentes plutôt que de m'attarder sur des théories incohérentes.

David Hume est sans conteste un philosophe stimulant et influent. Dans ses œuvres, il remet en question à maintes reprises des concepts communément admis, tels que la validité de l'induction (notamment la généralisation) ; l'existence ou la connaissabilité de la nécessité naturelle ou de la loi, du lien de causalité ou de la causalité ; et l'existence ou la connaissabilité d'un soi ou d'une personne ; l'indépendance de la volonté vis-à-vis du déterminisme et de l'indéterminisme ; et l'idée qu'un « devoir-être » puisse découler d'un « être » ou soit une forme particulière de « être ».

Il s'agit là, bien sûr, de différentes facettes d'une même attaque contre le bon sens, contre la raison humaine. Je vais maintenant répondre brièvement à chacune de ces objections sceptiques. La question centrale, ou fondamentale, est, à mon avis, celle de la validité de l'induction. Car la plupart des autres problèmes se résolvent par des moyens inductifs. Si l'induction est invalide, il est donc difficile de concevoir comment les autres idées fondamentales de la raison pourraient être justifiées.

Concernant le problème de Hume avec **la généralisation** : Hume [3]doutait de la validité de la généralisation au motif que

[3] Dans son *Traité de la nature humaine* (1739-1740) et ses œuvres ultérieures. Le *Traité* est disponible en intégralité à l' adresse http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hume/treatise1.html .

l'observation passée de certaines régularités ne garantissait pas leur validité future . Faire appel à un principe d'uniformité de la nature revenait, selon lui, à un raisonnement circulaire, puisqu'un tel principe ne pouvait être connu que par généralisation.

Selon Hume, une généralisation n'est qu'une réaction mentale instinctive chez l'homme (et même chez l'animal, bien qu'ils le fassent de manière non verbale), une expression de l'attente formée par des expériences répétées de même nature, une sorte d'instinct ou d'habitude psychologique plutôt qu'une méthodologie scientifique épistémologiquement justifiable.

Tout cela pourrait sembler crédible, si l'on ne remarquait pas certaines erreurs flagrantes dans la conception qu'avait Hume de la généralisation, et plus largement de l'induction [4].

L'erreur de Hume fut de se concentrer sur l'aspect positif de la généralisation et d'ignorer totalement l'aspect négatif de la particularisation . [5]Ayant inconsciemment assimilé le raisonnement inductif à la seule généralisation à partir de la régularité passée, il considérait naturellement que la possibilité d'une violation de cette régularité (comme c'est souvent le cas) puisse se produire à l'avenir comme la preuve que la généralisation *en tant que telle* est erronée. Or, il ne

---

[4] Pour une compréhension plus approfondie de ces questions, je renvoie le lecteur à *Future Logic , partie VI. Il est recommandé de lire au moins les chapitres 50 et 55.*

[5] J'ai lu que Karl Popper avait déjà repéré cette erreur.

s'agit là que d'une mauvaise compréhension de la nature de l'induction de sa part.

Il aurait dû le savoir, car Francis Bacon avait déjà, quelque 80 ans auparavant, dans son *Novum Organon* , [6]mis en lumière l'importance capitale de l'« exemple négatif » comme contrepoids à la généralisation excessive et dans d'autres formes d'induction. Hume n'ayant pas saisi cette intuition essentielle, on peut affirmer que sa compréhension de l'induction était fragmentaire et insuffisante.

Toute généralisation est conditionnelle ; on peut inférer une généralité à partir de cas particuliers similaires, *à condition d'avoir recherché et trouvé des preuves du contraire* . Pour généraliser à « Tous les X sont Y », il faut savoir deux choses, et non une seule : (a) que certains X sont Y, et (b) qu'à ce jour aucun X ne semble ne pas être Y. Bien que cette dernière condition soit généralement implicite, elle est absolument essentielle [7].

Si nous découvrions de telles preuves contraires dès le début, avant de généraliser, nous nous abstiendrions tout simplement de généraliser. Si nous les découvrons plus tard,

---

[6] Angleterre, 1561-1626. Le texte intégral (1620) est publié sur Internet à l' adresse http://etext.library.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/organon/complete.html .

[7] Aujourd'hui encore, nombreux sont les auteurs, philosophes et enseignants qui omettent de prendre conscience de cette condition essentielle et de la mentionner lorsqu'ils définissent ou abordent la généralisation. Il est impératif de ne plus jamais la laisser sous-entendue, afin d'éviter la perpétuation de l'erreur de Hume.

après avoir généralisé, nous sommes alors logiquement tenus de particulariser. Les généralisations synthétiques ne sont pas conçues comme des absolus statiques, mais comme *les meilleures hypothèses disponibles dans le contexte donné des connaissances* . La généralisation est un processus dynamique, étroitement lié à la particularisation ; ce n'est pas un processus figé.

La même logique s'applique à d'autres formes d'induction [8], notamment **l'adduction** . Cette dernière renvoie à une conception plus large de l'induction, partant de n'importe quelle preuve pour aboutir à une hypothèse dérivée (qui peut employer des termes différents de ceux de la preuve). L'hypothèse est confirmée non seulement par la preuve qu'elle explique, *mais aussi par l'absence de preuve contraire et par l'absence d'hypothèses alternatives plus pertinentes* .

Il est important de noter que les données confirmant une hypothèse ne suffisent *pas* à nous la faire croire. La preuve en est simple : lorsqu'une hypothèse est rejetée pour une raison quelconque, les données qui la confirmaient auparavant *continuent* logiquement de la confirmer, et pourtant, l'hypothèse est rejetée malgré cela. Il existe des conditions supplémentaires essentielles qui rendent notre

[8] En effet, dans l'acte même de formation d'un concept, nous n'y *intégrons pas seulement certains cas, mais en excluons* aussi (même tacitement) d'autres. La pensée comporte toujours un aspect positif et un aspect négatif, bien que ce dernier soit souvent moins manifeste. L'intégration est toujours liée à la différenciation.

conclusion inductive jusqu'à présent inattaquable, à savoir (je le répète) que nous n'avons à ce jour aucune donnée la contredisant et aucune hypothèse plus appropriée.[9]

La vérité inductive est toujours, de toute évidence, contextuelle. Il est absurde de qualifier l'induction de « peu fiable » sous prétexte qu'elle ne produit pas de vérités aussi certaines et infaillibles que la déduction. Argumenter ainsi revient à prétendre disposer d'un critère de jugement autre que (ou supérieur à) le seul critère véritablement humain : l'induction.

Lorsque la logique inductive nous affirme : « dans le contexte donné des connaissances, l'hypothèse X est la plus probable, comparée aux hypothèses Y, Z, etc. », elle n'ouvre pas la porte à une posture plus sceptique. Car qu'est-ce qu'un tel **scepticisme** , sinon une prétention à une intuition logique et à une hypothèse matérielle ?

Si l'on examine le scepticisme à l'égard de l'induction, on constate qu'il *ne s'agit que d'une tentative de généralisation à partir d'erreurs passées (dans d'autres domaines), sans tenir compte de l'absence d'erreurs, passées ou présentes (dans le domaine considéré)* . Autrement dit, c'est une théorie en soi, susceptible d'évaluation inductive comme toute autre.

---

9 Le calcul logique en jeu ne se limite donc pas à une simple dépendance à la « confirmation », mais repose sur un ensemble de considérations beaucoup plus complexe et global, incluant la « non-rejet » et la « compétitivité ». Voir à ce sujet mon essai détaillé « Principes d'adduction » dans *Phénoménologie* (chapitre VII, section 1).

La logique inductive a *déjà* pris en considération cette hypothèse sceptique et l'a jugée inférieure, car elle ne tient pas dûment compte des preuves actuelles spécifiques en faveur de X plutôt que de toutes les autres alternatives.

Même si une théorie scientifique n'est jamais absolument certaine, nous devons nous y tenir si elle semble, à un moment donné, être la plus proche de la vérité. Le sceptique ne peut objecter que « la plus proche n'est pas assez proche », car cela reviendrait à considérer (de façon absurde) qu'il possède une théorie plus proche de la vérité que la plus proche !

Hume a bêtement ignoré tout ce raisonnement. Il s'est concentré uniquement sur l'aspect positif et a déploré, à juste titre, que celui-ci ne puisse être considéré comme logiquement définitif et contraignant ! Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'il n'ait pu percevoir aucune « preuve » de la généralisation ou du raisonnement adductif. Si nous définissons mal un processus et que nous ne parvenons pas à le comprendre, il nous semblera forcément erroné.

Lorsque Hume découvrit le manque de fiabilité de l'induction telle qu'il la concevait, il aurait dû chercher une faille dans *sa propre conception* et la modifier, plutôt que de la considérer comme invalide. *Cela* aurait constitué un comportement inductif correct de sa part. Lorsqu'une théorie aboutit à des conséquences absurdes, notre première réaction devrait être de la modifier, et non de théoriser en tant que telle. Au lieu de remettre en question sa propre pensée,

Hume s'attaqua à la connaissance humaine en général, déplorant qu'elle ne puisse être « prouvée ».[10]

Bien entendu, la logique – j'entends ici la logique déductive – ne tolère pas une telle contradiction. Si quelqu'un prétend que les moyens humains d'accéder à la connaissance, incluant l'induction et la déduction, sont imparfaits, il faut lui demander comment il est parvenu à cette proposition prétendument irréprochable. On ne peut pas avoir le beurre et l'argent du beurre.

L'argument contre la généralisation est lui-même une généralisation, et donc contradictoire. On ne peut pas dire : puisque *certaines* généralisations sont manifestement erronées, alors *toute* généralisation est invalide (c'est-à-dire qu'on ne peut être sûr de la validité d'aucune généralisation, ce qui la rend de facto invalide) – car, bien sûr, cet argument est lui-même une généralisation, et donc invalide par lui-même ! Ce dont on peut être certain, c'est qu'une généralisation (comme celle-ci) qui conduit à une contradiction est déductivement invalide.

Lorsqu'on découvre une contradiction dans son raisonnement, ce n'est pas la logique en tant que telle qui est remise en question, mais seulement la pensée du moment. Il est absurde de s'accrocher à une idée particulière et de rejeter la logique. Hume avait davantage confiance en ses notions

---

10 La pensée égocentrique de Hume sur ce sujet et bien d'autres était très semblable à celle de certains philosophes indiens bien plus anciens (notamment le bouddhiste Nagarjuna). Sans parler des sophismes grecs.

logiques spécifiques (qui, en réalité, ne l'étaient pas vraiment) qu'en la logique en tant que telle. Le véritable scientifique reste humble et ouvert à la critique.

Comme l'a dit Karl Popper, nos idées et théories doivent être *non seulement vérifiables* , mais aussi falsifiables pour être crédibles et dignes de confiance. Albert Einstein a également fait cette remarque[11] :

> « La croyance en un monde extérieur indépendant du sujet percevant est le fondement de toutes les sciences naturelles. Or, puisque la perception sensorielle ne nous renseigne que de manière indirecte sur ce monde extérieur, ou sur la « réalité physique », nous ne pouvons appréhender cette dernière que par des moyens spéculatifs. Il s'ensuit que nos notions de la réalité physique ne sauraient être définitives. Nous devons toujours être prêts à les modifier – c'est-à-dire à remettre en question le fondement axiomatique de la physique – afin de rendre compte des faits perçus de la manière la plus logique qui soit. »

Si l'on examine le discours même de Hume dans ses ouvrages, on constate que, même s'il nie explicitement la fiabilité de l'induction, il y recourt implicitement du mieux qu'il peut. Autrement dit, il s'appuie sur les faits et la logique, il conceptualise, généralise et propose des théories, il compare ses théories favorites à d'autres interprétations ou

---

[11] Je ne saurais dire exactement où – j'ai trouvé cette citation hors contexte quelque part sur Internet.

explications possibles, il justifie sa préférence par des observations et des arguments, et ainsi de suite. Tout cela relève de l'induction. Ainsi, la méthodologie même qu'il rejette est celle qu'il utilise (quoique de façon imparfaite) – et il en est nécessairement ainsi, car l'être humain ne dispose d'aucune autre méthodologie possible.

Affirmer cela pourrait laisser entendre que l'auto-contradiction est possible. Or, il n'en est rien si l'on considère comment les deux aspects, à savoir la théorie et la pratique, peuvent être contradictoires chez un même individu. Lorsque Hume affirme que l'induction est peu fiable, il entend bien sûr que l'induction, *telle qu'il la conçoit,* est peu fiable ; mais il ne se rend pas compte qu'il *se trompe* [12], c'est-à-dire qu'il existe une *contrepartie* . En effet, il ne semble pas réaliser que sa conception de l'induction *influence* la manière dont il se la forge, autrement dit qu'il s'induit lui-même en erreur.

Bien qu'il nie consciemment la validité de l'induction, il continue inconsciemment et naturellement à l'utiliser. Cependant, ayant choisi (par préjugé) de rejeter l'induction par principe, il ne peut l'étudier avec autant d'ouverture, d'impartialité et de rigueur qu'il l'aurait fait autrement, et il se trompe tant dans sa compréhension que dans son application. Une mauvaise théorie engendre une mauvaise pratique. Et l'inverse est également vrai : de mauvaises pratiques

[12] Ou du moins, de manière incomplète – par exemple en étant conscient du côté positif (par exemple, la constance apparente), mais ignorant du côté négatif (par exemple, la vérification de l'inconstance).

favorisent de mauvaises théories. Il est pris dans un cercle vicieux dont il lui faut un effort d'objectivité considérable pour s'échapper.

Il faut toujours garder à l'esprit que ce qui paraît impossible ou nécessaire à un philosophe (ou à quiconque, d'ailleurs) dépend de sa vision plus globale des choses. Tout philosophe évolue dans le cadre de croyances et de choix fondamentaux. Ceux-ci ne constituent pas une prison éternelle, mais il faut du temps et des efforts pour s'en affranchir. Tôt ou tard, un philosophe se retrouve prisonnier de ses engagements passés, à moins de s'efforcer de rester ouvert et curieux.

2. LE PRINCIPE D'INDUCTION

Concernant le principe d'uniformité, que Hume réfute, il s'agit, il faut l'admettre, d'une idée difficile à soutenir, en ce sens qu'il est aisé de définir l'uniformité ou d'en faire une généralisation. On pourrait parler de répétition, de deux ou plusieurs choses particulières qui nous paraissent identiques ; mais nous savons pertinemment qu'une telle régularité ne se prolonge pas à l'infini. Au contraire, nous savons bien que tôt ou tard, quelque chose sera forcément différent des choses précédentes, puisque le monde qui nous entoure est un monde de multiplicité.

Par conséquent, ce « principe » ne peut être considéré que comme une idée heuristique, une règle empirique, une ligne directrice pratique, certes générale, mais imprécise, pour le raisonnement. Il ne formule aucune affirmation spécifique dans un cas particulier. Il nous rappelle simplement qu'il existe (ou qu'il nous semble exister) des « similitudes » dans ce monde de matière, d'esprit et d'âme. Il ne vise pas à nier l'existence de « dissimilitudes » (apparentes). Il ne s'agit

évidemment pas d'affirmer que tout est un et identique, ni de nier la multiplicité et la diversité (du moins dans le monde des apparences [13]). Parler d'uniformité dans la Nature ne signifie pas impliquer l'uniformité de la Nature.

sans aucune « uniformité » est-il possible ? Un monde de différence universelle, où deux choses ne seraient jamais identiques, est inconcevable. Pourquoi ? Parce que caractériser ainsi le monde reviendrait à faire appel à l'uniformité. Un monde uniformément non uniforme est une contradiction dans les termes. Il faut donc admettre l'existence *d'une certaine* uniformité dans le monde. Le monde n'a pas besoin d'être uniforme en tout point pour que le principe d'uniformité s'applique. Il suffit qu'une certaine uniformité existe.

Étant donné ce degré d'uniformité, aussi minime soit-il, nous pouvons et devons logiquement parler de généralisation et de particularisation. Il existe bel et bien des « uniformités » ; par conséquent, nous devons les prendre en considération dans notre construction de la connaissance. Le principe d'uniformité n'est donc pas une idée farfelue, comme Hume semble le suggérer. Il s'agit simplement d'une première tentative des philosophes pour expliquer l'induction ; une première tentative, certes, mais certainement pas la dernière. Vient ensuite un traitement formel et détaillé du sujet.

---

13 Cette reconnaissance du pluralisme n'exclut pas d'emblée le monisme. Le premier peut être vrai au niveau phénoménologique superficiel, tandis que le second prévaut au niveau métaphysique de la réalité ultime.

Celui-ci se fonde sur des spécificités, symbolisées par X et Y, et sur la logique rigoureuse.

Le principe d'uniformité n'est pas une généralisation de la généralisation ; il ne s'agit pas d'un raisonnement circulaire, contrairement à ce que prétendent certains critiques. En quoi consiste-t-il ? Simplement ceci : ***lorsque nous constatons une uniformité dans notre expérience ou notre pensée, nous pouvons aisément supposer que cette uniformité se maintient jusqu'à ce que nous trouvions une preuve ou une raison qui la limite*** . Pourquoi ? Parce que, dans ce cas, la présomption d'uniformité repose déjà sur un fondement, tandis que la présomption contraire de différence n'en a pas, ou n'a pas encore été démontrée. La généralisation est justifiée ; la particularisation, quant à elle, est totalement arbitraire et n'en a aucun.

On ne saurait prétendre que l'on puisse également supposer l'hypothèse contraire (c'est-à-dire la particularisation proposée) au motif que, dans des cas d'induction passés, d'autres hypothèses contraires se sont avérées vraies (c'est-à-dire pour lesquelles des expériences ou des raisons ont effectivement été invoquées) – pour la simple raison qu'une telle généralisation à partir de diverses inductions passées est formellement exclue par le fait que nous connaissons de nombreux cas qui n'ont pas été jugés dignes d'une particularisation à ce jour.

Autrement dit, si nous avons cherché quelque chose sans le trouver, il semble plus raisonnable de supposer que cela n'existe pas plutôt que de supposer que cela existe malgré

tout. Certes, dans de nombreux cas, les faits contredisent par la suite cette hypothèse de continuité ; mais ces cas sont relativement peu nombreux. La prudence est de mise.

En tout état de cause, cette prudence n'est pas inflexible, puisque nous disons bien « jusqu'à ce que » des preuves ou des arguments contraires soient présentés. Cette formule prudente, « jusqu'à ce que », est bien sûr essentielle à la compréhension de l'induction. Elle signifie : jusqu'à *ce que jamais* – c'est-à-dire qu'elle n'implique pas que le contraire se produira nécessairement, et elle n'exclut pas qu'il puisse se produire ultérieurement. Elle exprime une ouverture d'esprit, une saine réceptivité face à la réalité, une disposition constante à adapter ses convictions aux faits.

Ainsi, nos croyances peuvent toujours être considérées comme aussi proches que possible des faits. En suivant une logique inductive rigoureuse, exempte d'actes irrationnels, nous pouvons être assurés de parvenir aux meilleures conclusions possibles dans l'état actuel des connaissances. Nous généralisons lorsque les faits le permettent et nous particularisons lorsqu'ils l'exigent. Nous ne particularisons pas hors contexte, ni ne généralisons à l'encontre des preuves ou lorsque cela engendrerait des contradictions.

Hume doutait de la validité de la généralisation car il estimait que nous n'adoptons une proposition générale comme « Tous les X sont Y » *que* sur la base du cas particulier correspondant « Certains X sont Y ». Or, si ce dernier suffisait *à* établir (inductivement) la première, alors face à une contingence telle que « Certains X sont Y et

d'autres ne sont pas Y », nous serions autorisés à généraliser aussi bien les cas particuliers positifs que négatifs, et nous nous retrouverions face à une contradiction [14]dans notre connaissance, à savoir : à la fois « Tous les X sont Y » et « Aucun X n'est Y ».

Or, puisque la contradiction est une erreur, selon la seconde [loi] de la pensée, il s'ensuit qu'un cas particulier ne suffit pas à lui seul à confirmer une généralité. Pour ce faire, il faut également démontrer que le cas particulier contraire n'est pas justifié. Remarquons ce que nous avons montré ici : ce critère de généralisation découle du principe de non-contradiction. Hume et ses successeurs sceptiques n'ont pas tenu compte de ce critère supplémentaire. Ils ont perçu l'aspect de « confirmation », mais ont ignoré celui de « non-rejet ».

Le principe d'uniformité doit être considéré comme une application d'un principe beaucoup plus vaste et important, que l'on peut appeler simplement ***le principe d'induction*** (par opposition au problème de l'induction). Ce principe fondamental pourrait être formulé ainsi : ***étant donné une apparence quelconque, on peut la considérer comme réelle, jusqu'à ce qu'elle soit démontrée illusoire*** .[15]

---

14 Ou plus précisément une contradiction.

15 J'ai formulé et souligné ce principe depuis mes débuts dans l'écriture logique, bien que je le nomme ici pour la première fois « principe d'induction ». Voir, par exemple : *Logique future* , chapitre 2, etc. ; *Phénoménologie* , chapitre 1, etc. ; *Ruminations* , chapitres 1 et 2.

C'est le principe fondamental de la logique inductive, dont toutes les autres dérivent tant par leur forme que par leur contenu. Et c'est ainsi que tous les êtres humains fonctionnent en pratique (à de rares exceptions près, comme Hume, qui cherchent à paraître plus intelligents que leurs pairs). Il constitue, avec les trois lois de la pensée d'Aristote, le principe méthodologique suprême, tant pour la pensée ordinaire que pour la pensée scientifique, quel que soit le domaine étudié [16].

On pourrait en effet interpréter ce principe d'induction comme ***la quatrième loi de la pensée*** . De même que les trois lois proposées par Aristote sont en réalité trois facettes d'une seule et même loi, cette quatrième loi doit être considérée comme implicite dans les trois autres. L'induction étant l'aspect le plus pragmatique de la logique, ce principe constitue le fondement le plus concret du discours rationnel.

Le principe d'induction est une vérité phénoménologique, car il ne présuppose pas d'emblée que les données de l'apparence

---

16 J'insiste sur ce point afin de prévenir toute tentative de dissocier la pensée ordinaire de la pensée scientifique. Il convient de toujours souligner leur continuité. La différence entre elles réside (théoriquement du moins) uniquement dans la rigueur, c'est-à-dire dans l'effort déployé pour garantir une adhésion maximale à la logique et aux faits. Cela signifie tout au plus que davantage de personnes ordinaires omettent d'examiner attentivement et de penser de manière rigoureuse que la plupart des scientifiques – mais les deux groupes sont humains. Il est également important de souligner que cette méthode est la même pour la connaissance de la matière ou de l'esprit, des questions terrestres ou métaphysiques, etc. Le principe demeure identique, quel que soit le contenu.

soient réelles ou illusoires, matérielles ou mentales, pleines ou vides, etc. C'est un principe parfaitement neutre, sans préjugés quant au contenu éventuel de l'expérience et de la connaissance rationnelle. Il ne s'agit pas d'une vision du monde particulière, ni d'une hypothèse *a priori* sur le contenu de la connaissance.

Cependant, dans un second temps, après réflexion, ce même principe privilégie l'hypothèse de la réalité à celle de l'illusion. Ce biais intrinsèque est non seulement utile, mais aussi (et c'est un point crucial que les sceptiques doivent comprendre) d'une solidité logique à toute épreuve, comme le démontre clairement le raisonnement suivant :

Ce principe est évident, car le nier est contradictoire. Si quelqu'un affirme que *toute apparence est illusoire, c'est-à-dire irréelle* , ce qui signifie que toute notre connaissance supposée est fausse, cette personne prétend posséder une certaine connaissance de la réalité (à savoir, la connaissance que tout est irréel, inconnaissable) – et se contredit donc. Il s'ensuit que la *cohérence n'est possible* qu'en admettant notre capacité à connaître certaines choses (ce qui n'implique pas de tout connaître).

Il s'ensuit que la neutralité logique initiale de l'apparence doit être réinterprétée comme une réalité initiale *susceptible d'être reléguée* au rang d'illusion si (et seulement si) des raisons spécifiques le justifient. La réalité est la caractérisation par défaut, qui se révèle parfois illusoire. La connaissance est essentiellement réaliste, bien que, dans des cas exceptionnels, elle puisse se révéler irréaliste. Ces

découvertes ponctuelles d'erreurs constituent également une forme de connaissance ; elles ne s'y ajoutent pas.

Si nous n'adoptions pas cette position, selon laquelle l'apparence tend vers la réalité plutôt que vers l'illusion, nous serions prisonniers d'un agnosticisme inextricable. Tout serait « *peut-être réel, peut-être illusoire* », sans issue. Or, une telle posture problématique constitue elle-même une prétention à la connaissance, au même titre que l'affirmation que tout est illusoire, et est donc également incohérente. Il s'ensuit que l'interprétation de l'apparence comme réalité, jusqu'à preuve du contraire, est *la seule* alternative plausible.[17]

Si l'apparence n'était pas, du moins *d'emblée* , admise comme réalité plutôt que comme illusion ou source de problèmes, nous la nierions ou la remettrions en question sans raison valable – et pourtant, nous conférerions à cette négation ou à ce doute injustifié le statut de vérité première qui n'a pas besoin d'être justifiée. Ce serait une posture arbitraire et contradictoire – une imposture se faisant passer pour une intuition logique. Tout discours *doit* partir d'une vérité

[17] Il convient également de souligner ici l'importance des hypothèses de travail comme moteurs du développement actif des connaissances. Une attitude sceptique ou agnostique est par essence statique et passive ; prise au sérieux, elle bloque tout progrès. Les scientifiques rapportent régulièrement le rôle crucial joué par leur hypothèse de travail, comment elle les a aidés à rechercher de nouvelles données susceptibles de la confirmer ou de l'infirmer, comment elle leur a indiqué quoi chercher, où et comment (voir par exemple Gould, p. 172). Cela vaut non seulement pour les grandes théories scientifiques, mais aussi pour les concepts du quotidien.

admise – et dans ce cas, la vérité la plus crédible et la plus cohérente est la présomption que l'apparence est la réalité, jusqu'à preuve du contraire.

Il se peut fort bien que nous concluions plus tard, en dernière analyse (*ad terminatio*), que notre hypothèse selon laquelle cette apparence était réelle était erronée, et que nous la requalifiions d'illusoire. Cela arrive parfois, lorsque nous rencontrons des contradictions entre les apparences (ou nos interprétations de celles-ci). Dans de tels cas, nous devons examiner en détail le fondement de chacune des thèses contradictoires et ensuite décider laquelle est la plus crédible (conformément à de nombreux principes d'adduction).

Il convient de souligner que cette étape de réconciliation entre des apparences contradictoires ne découle pas de l'adoption de la réalité comme valeur par défaut des apparences. Elle se produirait même si nous insistions sur la neutralité des apparences et refusions toute hypothèse de travail. Des conflits surgiraient toujours et il nous faudrait toujours résoudre le problème qu'ils posent. En tout état de cause, n'oublions jamais que l'hypothèse de la réalité plutôt que de l'illusion n'est valable que lorsqu'aucune contradiction n'apparaît. Autrement, les contradictions seraient très fréquentes.

> Notez bien que je ne conçois pas l'apparence de la même manière qu'Edmund Husserl, comme quelque chose *d'initié* et d'intrinsèquement mental ; une telle conception est plus proche de Hume, voire de Berkeley, que de la mienne.

Le fondement de la phénoménologie de Husserl et le mien diffèrent par la primauté accordée aux concepts de conscience et de sujet de la conscience. Ma propre approche se veut la plus neutre possible : les apparences sont d'abord considérées comme de simples « ce qui apparaît », sans les juger d'emblée comme des « contenus de la conscience de quelqu'un ». En revanche, chez Husserl, le contexte plus large de l'apparence est dès le départ considéré comme partie intégrante de celle-ci.

Pour moi, le contenu précède l'apparition, et *ce n'est qu'ensuite* , par déduction, par inférence inductive, ou plus précisément par intuition (un acte de conscience réflexif, secondaire et additionnel), que nous prenons conscience du contexte de la conscience et du sujet conscient. À ce stade ultérieur, nous revenons en arrière et qualifions l'apparition de « contenu de » la conscience, c'est-à-dire de quelque chose dont l'apparition (mais non l'existence) est rendue possible par un acte de conscience d'un sujet. Le contenu est chronologiquement premier, le contexte est secondaire.

Dans la philosophie de Husserl, le fait de conscience et son sujet sont présents dès l'origine, dès l'apparition de la conscience. L'erreur de Husserl, à mon sens, est de confondre ordre logique et ordre chronologique, ou encore ordre ontologique et ordre épistémologique. Certes, logiquement et

ontologiquement, l'apparition implique la conscience et l'existence d'un être conscient ; mais chronologiquement et épistémologiquement, ces deux éléments se succèdent.

De cette différence découle le fait que son approche est plus subjective que la mienne, et la mienne plus objectiviste. Notons toutefois que, dans ses œuvres plus tardives, Husserl s'est efforcé de plus en plus de passer d'un subjectivisme implicite à un objectivisme explicite.

Nous avons examiné la logique de l'induction dans le cas particulier de la généralisation. Étant donné le particulier positif « Certains X sont Y » (apparence), nous pouvons généraliser à la généralité correspondante « Tous les X sont Y » (réalité), *à condition de* n'avoir aucune preuve que « Certains X ne sont pas Y » (absence d'apparence contradictoire). Sans cette réserve, de nombreuses contradictions surgiraient (en généralisant des contingences en des généralités contraires) ; cela prouve la validité de la réserve. Si (comme cela arrive parfois) une preuve contradictoire est finalement trouvée (c'est-à-dire s'il se trouve que certains X ne sont pas Y), alors ce qui était auparavant classé comme réel (à savoir « Tous les X sont Y ») devient classé comme illusoire (c'est ce qu'on appelle la particularisation).

L'induction est une réponse flexible à l'évolution des données, un effort constant d'adaptation intelligente aux faits apparents. Rares sont les logiciens et les philosophes qui

réalisent, ou prennent en considération, que l'une des disciplines principales de la logique inductive est **l'harmonisation** . Ils abordent l'observation et l'expérimentation, la généralisation et l'adduction, ainsi que la déduction, avec une perspicacité et une habileté variables, mais la logique de résolution des contradictions parfois rencontrées par ces autres moyens inductifs leur est pratiquement inconnue, ou du moins très peu discutée ou étudiée. Cette ignorance, ou cet aveuglement face à une composante cruciale de l'induction, a engendré de nombreuses théories erronées [18].

Il convient de rappeler la *forme conditionnelle* du principe d'induction : il accorde du crédit aux apparences initiales « jusqu'à ce que » des apparences contraires apparaissent, remettant en cause cette hypothèse immédiate. Ainsi, dans le cas du principe d'uniformité au sens strict, l'apparence initiale réside dans les quelques cas connus de similitude (ou de confirmation) et dans l'absence, à ce jour, de cas de dissemblance (ou de données contradictoires) ; ceci permet la généralisation (ou, plus largement, l'adoption de la théorie) jusqu'à ce que nous ayons des raisons ou des preuves de revenir sur notre jugement et de particulariser (ou de rejeter, ou du moins de modifier, la théorie).

Le principe d'induction peut également servir à justifier notre recours à l'intuition, à la perception sensorielle et intérieure, ainsi qu'à la conception. Il peut aussi s'appliquer à la

---

18 Par exemple, le soi-disant paradoxe de la confirmation de Hempel.

causalité, en le formulant de manière simplifiée ainsi : on peut supposer que l'ordre existe partout, sauf si le désordre apparaît manifeste. Toutefois, ce dernier principe n'est pas indispensable à l'explication de la causalité, car on peut y parvenir plus efficacement par le biais de la régularité, c'est-à-dire en se référant au principe d'uniformité, à la généralisation et à l'adduction.

En tout état de cause, le principe d'induction est clairement un principe *phénoménologique* , avant de devenir épistémologique ou ontologique. Il s'agit d'une procédure logique applicable à *l'apparence en tant que telle* , indépendante de toute prétention à la connaissance d'une réalité dépourvue de toute illusion. Ses affirmations sont minimales ; elles sont purement procédurales. C'est pourquoi il est aussi universel et indubitable qu'aucun principe puisse l'être.

De plus, le principe d'induction (et son corollaire, le principe d'uniformité) s'applique également aux domaines matériel, mental et spirituel. Il constitue une méthode valable de traitement des données, indépendamment de leur nature, c'est-à-dire indépendamment de leur « substance ». Nombreux sont ceux qui associent l'induction exclusivement aux sciences physiques, mais c'est une erreur. La logique inductive établit des critères de jugement applicables à tous les domaines, y compris la psychologie et les questions morales et spirituelles.

3. CAUSALITÉ, NÉCESSITÉ ET LIEN

L'un des principaux points d'achoppement de la critique de l'induction par Hume concerne son traitement de **la causalité** . Ce n'est pas un hasard, car l'une des fonctions les plus importantes de l'induction est de trouver et d'établir des relations causales. Si nous nous penchons maintenant sur cette question, nous retrouvons presque exactement la même erreur de la part de Hume.

Il définit la causalité comme une « conjonction constante », ignorant son aspect inverse (*a contrario*), tout aussi important. En réalité, la causalité (dans sa forme la plus stricte) de Y par X se définirait ainsi : « X est toujours accompagné ou suivi de Y » (aspect positif), *et* « non X est toujours accompagné ou suivi de non Y » (aspect négatif).

La conjonction constante de *la présence* de X et Y ne suffirait pas à elle seule à établir une relation de causalité entre eux ; il faudrait également constater que *leurs absences* sont liées de la même manière. Ceci est vrai, du moins, dans

le cas de la détermination la plus forte de la causalité, appelée causalité complète et nécessaire. Il existe certes des déterminations moindres, mais celles-ci comportent elles aussi un aspect positif et un aspect négatif, et l'argument leur est donc également valable [19].

Définir la causalité, comme le faisait Hume, en se référant uniquement à son aspect positif, reviendrait nécessairement à fragiliser le lien en jeu. C'est l'aspect négatif qui confère toute sa force à l'aspect positif. La question est à double tranchant. Si l'on se concentre uniquement sur la causalité complète et que l'on ignore la causalité nécessaire sous-jacente, il n'est pas étonnant que l'on (comme Hume) ne perçoive aucune « nécessité » dans la causalité.[20]

L'idée de causalité implique donc non pas une, mais deux généralisations : une conjonction apparemment constante entre X et Y, *et* une conjonction apparemment constante entre la négation de X et la négation de Y. Il est important de noter que l'on ne peut parler de « conjonction constante » sans admettre la généralisation.

On ne peut parler de causalité sans tenir compte de la présence et de l'absence de la cause et de l'effet présumés. Je

---

19 Comme je le démontre en détail dans mon ouvrage *La logique de la causalité*.

20 En effet, si l'un ou les deux éléments X et Y sont catégoriquement constants, la conjonction constante de X et Y est formellement vraie, même si les deux éléments sont indépendants l'un de l'autre. Pour que la constance s'applique spécifiquement à la conjonction de X et Y, il doit exister une inconstance dans les circonstances opposées.

dis « présumés » car il est incorrect de qualifier les deux événements ou choses concernés de cause et d'effet tant qu'ils n'ont pas été formellement établis comme tels [21]. Une cause est généralement comprise comme ce qui *influe sur autre chose* , c'est-à-dire ce qui a un effet sur autre chose. Si quelque chose n'a aucun effet, on ne peut pas légitimement le qualifier de cause.

Une autre façon d'exprimer cela est de souligner que l'expression « conjonction constante » est très ambiguë, car elle ne précise pas le sens. À première vue, elle signifie que la cause (X) est toujours suivie (ou accompagnée) par l'effet (Y) – c'est-à-dire « si X, alors Y ». Mais après réflexion, elle peut aussi désigner le sens inverse, à savoir que l'effet implique (ou présuppose) toujours la cause – c'est-à-dire « si Y, alors X ». En dernière analyse, la compréhension correcte (pour la forme la plus forte de causalité) est que les deux sens doivent être envisagés – car cela garantirait la double condition de causalité mentionnée plus haut ; c'est-à-dire que la relation possède à la fois un aspect positif et un aspect négatif (puisque « si Y, alors X » peut être opposé à « si non-X, alors non-Y »).

L'expression « conjonction constante » ne serait une description correcte de la causalité (nécessaire et complète) que si elle était comprise dans cette double acception. L'imprécision de la phrase permet à Hume de la traiter

---

21 De nombreux arguments fallacieux contre la causalité consistent à désigner les éléments considérés comme cause et effet avant même qu'il ait été démontré qu'ils le sont.

comme signifiant simplement « chaque occurrence de C est associée à une occurrence de E », alors que, simultanément, elle nous est inconsciemment présentée comme une constance réciproque de la conjonction, incluant « chaque occurrence de E est associée à une occurrence de C ». Du fait de cette dissimulation du sens tacite, nombre d'affirmations sceptiques de Hume concernant la causalité semblent superficiellement crédibles, alors qu'elles ne le sont pas.

Du fait du caractère vague de son analyse, Hume ne semble considérer que les causes complètes comme des causes, ignorant totalement les causes partielles. De plus, il paraît avoir complètement négligé la causalité nécessaire et contingente. Ces soupçons sont alimentés par sa définition de la causalité comme « conjonction constante ». Une telle définition ne prend pas en compte les causes partielles positives, ni les causes nécessaires et contingentes négatives. Elle ne couvre qu'une infime partie du domaine de la causalité. (Et bien sûr, comme nous le verrons plus loin, elle ignore également la causalité indéterministe, c'est-à-dire la volition.)

Hume soutient par ailleurs que la généralité de la conjonction ne se confond pas avec **la nécessité** . Si deux choses *sont* constamment conjointes, cela ne signifie pas qu'elles *doivent l'être* nécessairement. C'est exact, mais soulever cette objection revient à méconnaître la relation logique précise entre la modalité actuelle (« sont ») et la nécessité (« doivent être »). Ce sont deux *catégories modales* , et leur relation est simplement la suivante : la nécessité est *plus générale que*

l'actualité, tout comme l'actualité est plus générale que la possibilité.

Autrement dit, affirmer la « nécessité » d'une relation revient à généraliser davantage que d'affirmer son actualité « générale ». Il s'ensuit que si l'on admet la signification et la validité d'une conjonction d'actualité générale, il faut également les admettre pour la conjonction de nécessité, plus marquée. Si la généralisation peut aller aussi loin, elle peut en principe aller encore plus loin. Accepter l'une sans l'autre, sous prétexte que la nécessité est plus abstraite (plus élevée sur l'échelle modale) que l'actualité générale, serait arbitraire. Il n'y a aucun fondement logique à une approche sélective comme celle de Hume.

En effet, lorsque Hume nie la possibilité de la connaissance humaine de la nécessité (admettant tout au plus une généralité, et encore), que fait-il en réalité sinon revendiquer lui-même une nécessité ? Après tout, l'impossibilité (c'est-à-dire la négation de la possibilité) est simplement la forme négative de la nécessité (c'est-à-dire la nécessité de la négation). Par conséquent, Hume se trouve ici encore une fois dans une situation d'inextricable contradiction.

De plus, il est logiquement impossible de nier la nécessité tout en admettant la possibilité. Dès lors qu'on admet certaines choses comme possibles (car leur réalité l'implique logiquement), il faut également admettre que d'autres sont impossibles. Autrement dit, toute possibilité a ses limites. Si tout était possible, rien ne le serait, car les contradictions

s'entremêleraient. Par conséquent, nier toute nécessité est une position logiquement intenable.

Il existe une autre manière dont l'approche sceptique de Hume concernant la causalité se rapporte à son problème avec l'induction. Il demande à plusieurs reprises sur quelle base nous croyons en une « **connexion** » causale. Selon lui, tout ce que nous observons et pouvons observer, ce sont les coïncidences de la conjonction ; *nous n'observons jamais et ne pourrons jamais observer de lien entre les choses jointes* .

La connexion n'est pas un fait observable à partir duquel on peut généraliser, même en admettant la validité de la généralisation. La causalité est, au mieux, suggère-t-il, une généralisation de la conjonction – mais elle ne nous apprend rien sur un lien sous-jacent plus fort, qui est pourtant ce que nous entendons communément par causalité. L'idée de connexion est donc une projection a posteriori d'une force obscure sur un rapport essentiellement statistique ; elle présuppose quelque chose qui dépasse ce qui est empiriquement établi.

En réponse, il convient de préciser d'emblée que la « conjonction » n'est pas un objet concret, mais une abstraction. Phénoménologiquement, elle renvoie à l'apparition de deux objets côte à côte dans un certain contexte. Le terme ne désigne pas un phénomène, quelque chose doté de qualités sensibles en soi ; il renvoie plutôt à une relation entre des phénomènes (ou, de même, d'autres apparences ou concepts) que nous projetons pour les unifier à des fins rationnelles. C'est un outil de raisonnement.

Le terme « connexion » est lui aussi abstrait. On peut donc se demander pourquoi Hume reconnaît la conjonction mais pas la connexion. La réponse tient au fait que cette dernière est une abstraction plus complexe que la première. La connexion n'est pas aussi directement liée à l'observation que la conjonction. Elle exige davantage d'imagination pour être appréhendée, car elle renvoie à des propriétés collectives plutôt qu'individuelles des choses.

Il est vrai, comme le suggère Hume, que la causalité (c'est-à-dire la causalité déterministe, par opposition à la volonté) n'est jamais connue ni connaissable dans les cas individuels, sauf par la connaissance du comportement de catégories d'objets. Par conséquent, la causalité ne peut être une généralisation des liens individuels perçus, mais seulement une généralisation à partir de conjonctions individuelles. La notion de lien est davantage une construction rationnelle et descendante qu'une construction empirique et ascendante. Elle est imaginée à partir de nombreuses observations, et non simplement observée.

Même si Hume l'a correctement compris, son objection à la connexion n'a aucun poids, car selon la logique inductive (c'est-à-dire les principes de l'adduction), nous pouvons imaginer n'importe quelle chose que nous choisissons comme hypothèse, et l'affirmer comme vraie, pourvu qu'elle reste compatible avec toute l'expérience (tant du côté positif que négatif), significative, cohérente avec elle-même et avec toutes les autres connaissances empiriques et abstraites, et

plus cohérente, pertinente [22]et crédible que toutes les hypothèses alternatives.

Autrement dit, Hume refuse ici de comprendre que la majeure partie du savoir humain repose sur l'abstraction et l'imagination. Il ne saisit pas que cela est parfaitement légitime, pourvu que ce savoir soit correctement encadré par les règles de l'adduction. La généralisation directe à partir de l'expérience n'est qu'une forme d'induction, la plus simple. Plus largement, on a le processus d'adduction, c'est-à-dire la formulation d'hypothèses complexes et leur vérification répétée, tant expérimentale que rationnelle.

L'idée de lien causal n'est qu'une hypothèse parmi d'autres. Il ne s'agit pas d'une généralisation directe tirée de l'expérience, comme la « conjonction constante », mais d'une déduction empirique tout à fait légitime et courante. C'est une construction rationnelle que nous jugeons utile à notre compréhension, cohérente avec toutes les données empiriques dont nous disposons et cohérente en elle-même. Autrement dit, la genèse du concept de lien est conforme à la méthode scientifique.

---

[22] La pertinence, ici, ne se limite pas à la simple compatibilité entre la thèse et les données empiriques ; pour être pertinente, la thèse doit en impliquer certaines et, inversement, être ainsi confortée par elles. Elle est donc utile, car elle contribue à expliquer les données. Et elle doit être plus utile que d'autres thèses, car si sa pertinence et sa solidité se limitent à celles de ses alternatives, elle demeure problématique (c'est-à-dire qu'il est impossible de trancher entre elles).

Une objection courante est la suivante : « La nuit succède au jour et le jour à la nuit, mais nous ne disons pas que le jour cause la nuit ni l'inverse. » En effet, plus généralement, toute chose impermanente est inévitablement suivie, tôt ou tard, par sa négation ; mais nous ne considérons pas de telles séquences d'événements comme conséquentialistes. La séquence n'est pas toujours la conséquence. Par conséquent, la causalité est pour nous bien plus qu'une simple conjonction répétée. Nous avons besoin d'une notion de connexion, qui dépasse celle de simple conjonction constante, pour pouvoir exprimer cette pensée importante. Il ne s'agit pas d'une tautologie.

On pourrait ajouter que la notion de « lien » n'est généralement pas perçue comme un concept général, un même élément abstrait présent dans tous les cas particuliers de causalité. En pratique, un élément spécifique et relativement concret est identifié dans chaque cas comme étant le lien opérant. Une analyse plus précise est nécessaire pour déterminer la nature de ce lien. Par exemple, dans le cas du jour et de la nuit, l'élément commun est la lumière du soleil et la rotation de la Terre, à quelques exceptions près lors des éclipses dues à la lune.

Ainsi, on peut dire que les phénomènes du jour et de la nuit sont dus à l'action de causes communes. Leur conjonction constante s'explique par le fait qu'ils sont tous deux des effets alternatifs de certains autres phénomènes. Ils doivent se succéder, car ils ne peuvent se produire simultanément. Dans certaines circonstances, l'un se produit ; dans les autres, c'est

l'autre. Le Soleil, la Terre orientée dans une direction et la Lune dans une autre donnent le jour ; la Terre orientée dans l'autre direction donne la nuit ; et ainsi de suite.

On peut généraliser cet exemple en disant que la conjonction constante ne doit être considérée que comme un premier *indicateur* de causalité. Elle est généralement révélatrice de causalité, constituant la catégorisation initiale par défaut. Cependant, dans certains cas, il faut admettre que les phénomènes conjoints se succèdent en raison d'un troisième facteur (ou ensemble de facteurs), avec lequel ils sont tous deux constamment conjoints. Ils ont une ou plusieurs causes communes, ou conjonctions constantes, qui expliquent plus précisément leur surprenante régularité de succession.

Dans de tels cas, nous ne qualifierions pas les deux phénomènes de « directement » liés causalement (même s'ils alternent invariablement). Nous considérerions plutôt chacun d'eux comme étant effectivement lié causalement au troisième phénomène (ou ensemble de phénomènes) [23]. Ainsi, notre idée de lien causal est une sous-catégorie de la conjonction constante, et non un mystérieux additif universel à celle-ci. C'est pourquoi nous avons besoin de deux concepts distincts.

Si l'on prend la peine d'analyser le discours de Hume lui-même, on y trouvera assurément des milliers de concepts et de croyances *aussi abstraits que* celui de lien de causalité

---

23 On peut alors également dire que les deux phénomènes sont liés causalement «indirectement» *par* le biais du troisième phénomène.

qu'il dénonce avec tant de mépris [24]. Son acharnement à attaquer cette abstraction particulière n'est qu'un refus arbitraire de reconnaître la validité d'arguments parfaitement rationnels. Il n'apporte aucune preuve ni raison solide démontrant que ce concept est plus fragile que ceux qu'il accepte lui-même. Nous ne devons pas tolérer un tel double discours.

La généralisation et l'adduction sont tout aussi justifiées et, logiquement, ce sont des processus très proches. En effet, chacune pourrait être considérée comme un cas particulier de l'autre. On ne peut admettre l'une et rejeter l'autre. On ne peut plus ou moins admettre l'une et plus ou moins rejeter l'autre. Elles sont essentiellement identiques. Toutes deux sont *indispensables* . *et* des moyens incontournables de la connaissance humaine, essentiellement conceptuelle et théorique. Nul ne saurait prétendre les critiquer rationnellement sans y recourir.

Des penseurs comme Hume nourrissent une insatisfaction obsessionnelle face au caractère provisoire et incertain inhérent à la connaissance induite, car leur esprit étroit est fermement ancré dans l'idée que seule la déduction permet

---

[24] Pour n'en citer qu'une : la notion d'« association » d'idées. Quel est le contenu concret de ce terme abstrait ? L'« association » possède-t-elle une qualité sensible, comme une couleur, une mélodie, une odeur, un goût ou une sensation ? Manifestement non – et pourtant, Hume recourt abondamment à cette abstraction. Elle constitue même pour lui la force principale (une autre abstraction) à l'œuvre dans la mécanique des idées qu'il souhaite instituer en psychologie, à l'instar de la méthode newtonienne en physique.

d'obtenir une « preuve ». Rien n'est plus faux. La plupart, voire la totalité, des vérités apparemment déduites reposent, dans une certaine mesure, sur l'induction à partir de l'expérience. La déduction n'est qu'un outil parmi d'autres dans la démarche essentiellement inductive de la connaissance humaine. Même l'empiriste le plus fervent ne peut formuler aucune idée sans recourir à l'induction.

La validité (et la nécessité) de l'induction est égale à celle de la déduction. La déduction n'est en aucun cas supérieure à l'induction. La validation de la déduction (c'est-à-dire la science de la logique déductive, incluant les lois de la pensée) repose sur une multitude d'inductions. La validation de l'induction repose également sur une multitude d'inductions. Dans les deux cas, nous nous appuyons sur notre *intuition logique* , sur ce qui paraît logique et crédible, ou non, ainsi que sur une masse d'informations.

Les sceptiques ne peuvent refuser de tels raisonnements logiques sans faire appel à cette même faculté en nous. Lorsqu'un sceptique affirme qu'une idée ou une croyance est ou n'est pas logique, crédible, fiable, convaincante, prouvable, valide, ou quoi que ce soit de ce genre, il invoque une intuition logique et nous invite à faire de même. Nous pouvons être d'accord ou non. Il ne peut en aucun cas prétendre agir au-delà de l'intuition logique. Il n'est pas surhumain, doté de privilèges particuliers.

4. LA PSYCHOLOGIE DE L'INDUCTION

Hume s'est efforcé de discréditer la science de l'induction en psychologisant notre compréhension de celle-ci. Certes, il existe une psychologie de l'induction, puisque l'être humain possède un psychisme et induit. Mais Hume a tenté de réduire l'induction à des mécanismes psychologiques, c'est-à-dire de substituer une psychologie de la pensée inductive à la logique de la pensée inductive. Il a proposé une description qui éliminait de fait toute possibilité d'évaluation et de prescription. Il cherchait à saper définitivement toute tentative de validation de l'induction.

Dans cette optique, Hume a proposé une théorie psychologique **Hume concevait** la **généralisation** comme une simple réaction quasi mécanique ou instinctive d'attente, due à des empreintes répétées dans l'esprit ; il s'agissait, en réalité, d'une habitude acquise. Essentiellement, Hume soutenait que l'expérience répétée de cas X qui sont Y nous pousse à conclure que tous les X sont Y (c'est-à-dire à nous attendre à ce que les cas encore inconnus se conforment à

l'expérience passée), même si, en principe, les choses pourraient très bien (et souvent le font) se dérouler autrement.

Or, selon la logique inductive, la théorie de Hume n'est qu'une hypothèse qui doit, comme toute hypothèse, être confirmée à maintes reprises et jamais infirmée. Hume ne peut la considérer comme exempte ou transcendante de la logique inductive ; elle y est soumise, au même titre que toute autre théorie. En réalité, il n'existe pas de pulsion psychologique telle que celle que Hume imagine – et sa théorie en est la preuve même, puisqu'il est conscient que les choses peuvent (et souvent se déroulent) différemment de ce qui était prévu.

Il est important de noter qu'en pratique, bien que nous généralisions fréquemment, nous le faisons souvent avec prudence, pleinement conscients que nous pourrions avoir des raisons de changer d'avis ultérieurement. De plus, nous nous abstenons souvent de généraliser, soit par crainte de précipiter les choses, soit parce que nous avons déjà connaissance d'éléments contraires. Enfin, il nous arrive fréquemment de particulariser après avoir généralisé, suite à la découverte de nouveaux éléments qui contredisent nos conclusions.

Il découle de ces simples considérations que *l'affirmation de Hume concernant une loi psychologique est empiriquement inexacte* . Il s'agit d'une observation erronée, d'une généralisation hâtive tirée d'une introspection limitée ou sélective. Non seulement elle n'explique pas le phénomène

de généralisation, ni ne dispense d'un traitement logique et épistémologique de la question, mais c'est une affirmation psychologique erronée, une psychologie incorrecte.

Une autre tentative de psychologisation réductionniste fut celle de Hume de réduire la causalité à une simple **association d'idées** . En substance, cela suggère que Hume avait une difficulté personnelle à distinguer le fait de la causalité de notre manière d'y accéder ; confondant les deux, il tenta de les amalgamer.

reposait sur sa conviction que ce que nous percevons (lorsque nous semblons percevoir le monde) n'est pas une réalité extérieure, mais une image de cette réalité produite par l'esprit grâce aux sensations. Du fait de cette analyse erronée (car incohérente et contradictoire) du processus expérientiel, certains lui attribuent une certaine crédibilité lorsqu'il affirme que la causalité n'est qu'une simple association d'idées.

Hume a en effet adopté la théorie de la connaissance humaine de John Locke comme point de départ. Cette théorie semble, il faut l'avouer, relever du bon sens : nous possédons des sens et ceux-ci produisent, de toute évidence, des images et des souvenirs. Or, elle constitue le fondement de la vision du monde que l'on appelle aujourd'hui réalisme naïf (ou matérialisme acritique). Elle paraît raisonnable, mais à y regarder de plus près, elle se révèle fragile.

Si les sens produisent réellement dans notre esprit des images du monde extérieur, il s'ensuit que nous n'avons aucune connaissance directe de ce monde, mais seulement

une connaissance de ces images (ce terme englobant ici toutes les modalités phénoménales, c'est-à-dire non seulement la vue, mais aussi l'ouïe, l'odorat, le goût et les diverses sensations tactiles). Dès lors, comment pouvons-nous avoir connaissance des sens corporels, et sur quelle base pouvons-nous affirmer l'existence d'un monde au-delà ? C'est un dilemme apparemment insoluble.

À première vue, affirmer que notre rapport cognitif au monde extérieur est médiatisé par les idées semble anodin. Il paraît évident que nos idées, ou du moins la plupart d'entre elles, « représentent » ou « correspondent » d'une manière ou d'une autre au monde. Mais à y regarder de plus près, une telle conception de la constitution et de la justification de notre connaissance est logiquement intenable. Comment prétendre que nos idées sont représentatives ou correspondantes à la réalité si nous n'avons aucun contact direct avec elle pour porter ce jugement ? Comment, en effet, prétendre que nos idées ne représentent *pas* ou ne correspondent pas à la réalité ? Nous semblons condamnés à une ignorance totale.

À son crédit, Hume (contrairement à Locke [25]) a pris conscience de la difficulté insurmontable que soulevait la théorie de la connaissance fondée sur le sens commun. À son crédit, en revanche, il a tiré un profond scepticisme de cette

---

25 Je simplifie un peu, car en réalité, Locke était plus ou moins conscient du problème, tout comme Berkeley après lui (et avant Hume). Le philosophe le plus à blâmer est peut-être Descartes. Mais je ne peux pas ici entrer dans les détails historiques.

énigme, car il supposait de fait qu'il n'existait aucune autre approche. Autrement dit, plutôt que de considérer l'approche théorique particulière de Locke comme la cause du dilemme, il voyait dans ce problème une raison définitive de douter de toute connaissance humaine en tant que telle.

Le fait qu'un doute aussi radical puisse remettre en question sa propre faculté de connaissance et de conclusion ne semble pas avoir effleuré l'esprit de Hume (ou pas suffisamment). Car, bien que désormais fondamentalement sceptique, il continua de rechercher et de revendiquer la connaissance. Mais il ne s'efforça guère de trouver une solution au problème inhérent. Il ne découvrit jamais la solution rendue possible par une approche phénoménologique.[26]

Cette approche est résumée par le *principe d'induction susmentionné* , qui amorce la recherche de la connaissance à partir des apparences plutôt que des perceptions sensorielles. Le terme « apparences » désigne le contenu de la conscience indépendamment de sa source ; il est donc dépourvu de présuppositions, contrairement à celui de « perceptions sensorielles ». Il ne s'agit pas d'une question verbale, mais d'une question d'organisation de la connaissance, il est

[26] Cela s'est produit bien plus tard dans l'histoire de la philosophie. Même Emmanuel Kant, successeur intellectuel de Hume, n'a jamais saisi la phénoménologie, mais a plutôt élaboré un système philosophique complexe qui a accentué le fossé entre apparence et réalité. Précisons que lorsque j'emploie ce terme, je ne fais pas nécessairement référence aux tentatives hégéliennes ou husserliennes de phénoménologie, bien que ces deux philosophes postérieurs y aient certainement joué un rôle important.

important de le noter. Dans une perspective phénoménologique, la théorie de Locke sur les sensations et les idées n'est rien d'autre qu'une tentative d'explication de certaines apparences. Considérées sous cet angle, les difficultés qu'elle soulève semblent bien moins insurmontables.[27]

Tout ceci n'est dit ici que pour expliquer pourquoi Hume était plus ou moins contraint d'opter pour une réduction de la causalité à une « association d'idées ». Puisque son point de vue *dissociait de fait* les idées de leurs objets, il ne pouvait parler des objets eux-mêmes sans éprouver un certain malaise, et il se trouvait en quelque sorte contraint de discuter des idées.

Il convient toutefois de souligner que pour nous, affranchis du dilemme posé par la théorie de Locke grâce à une approche plus phénoménologique, le tableau est tout autre. Nous pouvons logiquement distinguer les idées des objets qu'elles désignent – qu'ils soient physiques, mentaux ou spirituels. Bien que les idées puissent concevablement toujours apparaître selon certaines séquences, cela ne constitue pas pour nous une raison suffisante pour affirmer que les objets qu'elles désignent sont liés causalement.

Là encore, nous devons appliquer des critères déductifs et inductifs pour trancher la question.

---

[27] Le lecteur est invité à consulter mes travaux sur la phénoménologie pour plus de détails sur ce sujet.

D'emblée, il convient de souligner que le concept d'association d'idées est intrinsèquement lié à la causalité. Sans même aborder la conception humienne de la causalité comme simple conjonction constante par opposition à connexion, affirmer que des idées sont associées d'une manière ou d'une autre revient à postuler l'existence d'une connexion entre elles. Si l'on raisonne en termes d'une idée « donnant naissance » à une autre, ou si l'on emploie toute autre expression de ce genre, on raisonne en termes de causalité. L'implication peut être tacite, mais elle est indéniable.

Le fait que la séquence causale concerne ce que nous appelons des idées, plutôt que ce que nous appelons des objets, est sans incidence sur la relation elle-même, conçue comme techniquement identique quelle que soit la nature de l'élément en relation. La causalité est un certain type de relation entre des termes ou des thèses, indépendante de leur contenu réel.

Affirmer que l'idée de X cause l'idée de Y revient à établir une relation de causalité, tout comme affirmer que X cause Y. La démonstration formelle consiste à considérer « l'idée de X » comme un cas particulier de X, et « l'idée de Y » comme un cas particulier de Y. En logique formelle, X et Y sont des symboles désignant deux termes quelconques ; ils ne sont pas réservés aux objets par opposition aux idées. C'est pourquoi les principes développés à l'égard de X et Y sont universels.

Si l'on admet formellement une relation causale entre les idées (ou impressions, sensations, concepts, croyances, pensées, ou tout autre phénomène mental de ce genre), rien ne nous empêche d'admettre une relation causale entre d'autres types de choses (c'est-à-dire entre les non-idées, à savoir les objets de la plupart des idées). Accepter l'une et refuser l'autre, comme le fait Hume, ne peut être qu'arbitraire, car rien ne permet de les distinguer formellement. Les variables diffèrent, mais la relation sous-jacente qui les unit est la même.

En bref, notre emploi du terme « association » dans un cas et de « causalité » dans l'autre n'est qu'un ornement verbal. L'argument principal de Hume repose donc sur une distinction verbale superficielle. Et là encore, sa tentative de substituer la psychologie à la logique est peu convaincante. Les vérités de la logique sont indépendantes de toute thèse psychologique.

Deuxièmement, Hume est incohérent lorsqu'il formule un concept d'association d'idées visant *à exclure* un concept de causalité entre les objets auxquels ces idées se réfèrent. Une telle opposition exclusive entre les deux concepts constitue le sophisme du concept volé. En effet, pour invalider l'association d'idées, c'est-à-dire pour souligner que des idées peuvent être associées à tort, il est nécessaire de disposer d'une connaissance plus objective à laquelle se référer. Il est logiquement impossible d'affirmer que les associations d'idées sont parfois ou intrinsèquement erronées sans

prétendre posséder une connaissance distincte de la véritable causalité entre les objets concernés.

En minimisant ou en niant la causalité entre les objets par l'hypothèse d'une association d'idées, Hume s'appuie sur son expérience passée, partagée par nous, selon laquelle les associations ne correspondent pas toujours aux causalités. Sans une telle expérience, nous ne pourrions ni comprendre son argument, ni y adhérer. Le discours de Hume sous-entend tacitement sa capacité, et la nôtre, à appréhender la causalité indépendamment de toute association, c'est-à-dire que nous avons tous accès à une certaine réalité objective.[28]

Hume commet ici la même erreur grossière que Kant commettra plus tard en affirmant que les choses telles qu'elles sont réellement (« en soi ») sont radicalement différentes des choses telles qu'elles apparaissent. Comment pouvait -*il* le savoir ? Nul ne peut postuler de manière cohérente un conflit entre réalité et apparence sans avoir accès aux deux. Si quelqu'un accuse les humains d'illusion totale, il perd tout droit logique de discuter du monde supposément « réel », car toute discussion de ce type (même hypothétique) serait contradictoire, puisqu'elle constitue en elle-même une prétention à la connaissance.

Le critique ne saurait prétendre faire exception à la règle générale qu'il énonce. Nous ne pouvons concevoir un

---

28 Hume croyait manifestement en l'existence du monde extérieur, puisqu'il a consacré une grande partie de son temps à écrire et à publier des livres destinés à être lus par d'autres !

scénario qui nous exclut – et pourtant, certains s'y obstinent ! Certes, nous avons tous parfois des illusions ; nul n'est infaillible – mais cela est bien loin de l'aveuglement total.

Il convient de noter que nous sommes parfaitement capables de distinguer les deux classes, à savoir les idées et les objets. Hume le fait dans la pratique, bien qu'il nie notre capacité à le faire théoriquement. En effet, comment son discours pourrait-il avoir le moindre sens pour lui et pour nous, si nous ne pouvions pas tous faire cette distinction ? Si les objets apparents n'étaient véritablement que des idées, il est douteux que nous puissions même concevoir une telle distinction ; elle serait assurément logiquement contradictoire, à l'instar de la dichotomie kantienne ultérieure.

Troisièmement, examinons plus en détail les faits de l'espèce. Notons que, d'ordinaire, nous ne nous demandons pas si nos idées sont constamment associées, mais nous nous intéressons uniquement à leurs objets. De plus, on pourrait se demander si, dans notre expérience réelle, deux idées sont jamais constamment associées ; la réponse me semble évidente : non. En revanche, de nombreux objets nous apparaissent effectivement constamment associés.

De plus, une introspection suffisante nous permet de constater aisément que des idées peuvent s'associer dans notre esprit pour des raisons sans rapport avec les objets qu'elles désignent. Une telle association ne repose pas sur des conjonctions constantes, mais sur une simple coïncidence. La force d'une association mentale n'est pas due

à sa fréquence statistique. Par exemple, un certain air de musique me rappelle une certaine femme, simplement parce qu'il passait au restaurant où nous étions assis le jour où je l'ai rencontrée. J'aurais très bien pu entendre ce même air une centaine de fois auparavant, sans qu'aucune association ne se produise.

Cela signifie que, dans notre expérience quotidienne, sans référence à Hume, la conjonction des idées et la conjonction des objets qu'elles désignent sont deux choses bien distinctes. *Même si* nous observions nos idées et constations qu'elles sont constamment associées, nous n'en conclurions pas nécessairement que les objets qu'elles désignent sont liés par une relation de cause à effet ; nous ne sommes pas (la plupart d'entre nous) assez naïfs pour cela. De même, nous sommes parfaitement capables de croire que deux objets sont liés par une relation de cause à effet *même si* nos idées relatives à ces objets ne surgissent pas spontanément ensemble.

Il convient également de souligner que, intuitivement, nous avons le pouvoir volontaire (souvent sinon toujours) de faire naître ou de supprimer des idées, alors que nous ne semblons pas disposer d'un pouvoir similaire vis-à-vis des objets apparents. Nous pouvons ignorer des objets, ou les oublier, mais cela ne les fait pas disparaître : si nous les recherchons, ils réapparaissent ou quelqu'un d'autre peut encore les voir. Mais dans le cas des idées, ou plus précisément de nombreux souvenirs et constructions imaginaires, nous expérimentons un pouvoir de manipulation plus grand. De ce fait, nous nous

attendons à ce que les associations entre les idées soient plus ténues : elles dépendent davantage de notre volonté.

Toutes ces observations et arguments simples nous amènent une fois de plus à la conclusion que Hume s'est livré à une généralisation excessivement hâtive, sans grande introspection ni réflexion. Il était soit paresseux, soit malhonnête, se concentrant sur les données qui confirmaient sa théorie favorite et ignorant celles qui la contredisaient. La question est ouverte à un jugement objectif : il ne s'agit pas de ma parole contre la sienne ; chacun peut examiner attentivement les données et se forger sa propre opinion.

Les sciences philosophiques que sont la logique, la phénoménologie, l'épistémologie et l'ontologie fournissent le cadre et les lignes directrices de l'induction. Il est également nécessaire de considérer la psychologie de l'induction, puisque celle-ci relève de l'activité psychique humaine. Grâce à cette étude complémentaire, nous pouvons mieux comprendre comment l'induction se produit. Mais la psychologie et la logique sont deux domaines très différents.

En résumé, je décrirais la psychologie de l'induction comme suit. L'âme humaine possède des facultés de cognition, de volonté et d'évaluation. Ces trois fonctions interviennent dans tout acte inductif. La fin est cognitive ; le moyen est volitionnel (combiné à des éléments non volitionnels, fournis par le système nerveux, principalement le cerveau) ; la motivation provient de la valeur accordée à la connaissance, ou aux choses ou événements auxquels la connaissance peut servir de moyen.

La relation entre lesdites sciences philosophiques (y compris la logique) et la psychologie de l'induction (chez un individu à un moment donné) réside dans le fait que ces sciences (dans la mesure où elles sont connues et présentes à l'esprit de la personne concernée) *influencent* son activité inductive. Elles ne la déterminent pas, il est important de le noter, mais elles l'influencent. Cette relation laisse ainsi place aux facteurs cognitifs, volitionnels et axiologiques de l'induction.

Si une personne possède peu de connaissances ou de compréhension des fondements scientifiques de l'induction, elle commettra naturellement des erreurs. Cependant, même sans formation formelle ni réflexion approfondie sur les enjeux de l'induction, la plupart des gens raisonnent inconsciemment et logiquement, ce qui leur permet souvent d'obtenir un certain succès dans leurs raisonnements inductifs. Après tout, l'être humain possède une intelligence naturelle considérable ; sinon, il n'aurait pas survécu jusqu'à présent. Les sciences en question sont, après tout, des créations très récentes de l'esprit humain.

Le problème de Hume avec l'induction réside peut-être dans sa conception erronée de la nature des idées [29]. Je suggère que, selon lui, les idées sont des amas de « matière mentale »

---

29 Alors que Locke employait le terme « idée » de manière très générale (englobant tous les phénomènes mentaux, y compris les émotions), Hume distingue les impressions primaires des idées dérivées, c'est-à-dire les sensations empiriques simples des constructions mentales plus complexes qui en découlent. Cependant, j'utilise ici le terme « idée » à la manière de Locke, car la distinction plus subtile de Hume n'a pas d'incidence sur la question qui nous occupe.

produits par la sensation. Ces amas ressemblent souvent aux objets qui ont généré nos sensations, mais nous ne pouvons en être certains, car nous n'avons accès à ces objets que par le biais des idées. Ainsi, ce que nous percevons et connaissons réellement n'est qu'idées. Les idées sont donc des voiles qui nous séparent de la réalité, plutôt que des voies d'accès à celle-ci.

Cette conception est, comme nous l'avons déjà souligné, contradictoire, puisqu'elle s'accuse elle-même d'ignorance et d'erreur. Cependant, ce que je souhaite souligner ici, c'est la manière dont les idées sont *réifiées* dans le discours de Hume. En les concevant comme des atomes de substance mentale, sa vision de la connaissance humaine dans son ensemble s'en trouve profondément faussée.

En réalité, une idée est quelque chose de très abstrait, une intention [30]envers un objet, une *relation* qui consiste à pointer dans une certaine direction, à orienter notre attention vers un objet, plutôt qu'une entité substantielle. Une idée est l'idée *d'* un objet. Elle n'existe pas indépendamment d'un objet

---

30 Le mot « intention » est ici très bien choisi, notez-le bien. Ce n'est pas l'idée, ni son nom, qui vise l'objet – c'est nous, le sujet, qui agissons. Ce mot ne renvoie pas principalement à un acte de conscience, au sens où Husserl définissait la conscience par rapport à une mystérieuse « intentionnalité ». La conscience n'est pas essentiellement une action, mais plutôt un événement réceptif. Non, vouloir se référer à *un acte de volonté* . Le sujet (moi, vous) programme une telle intention dans chaque notion ou symbole qu'il produit. Le sujet oriente son attention (sa conscience) vers l'objet concerné lorsqu'il rencontre à nouveau cette idée ou ce mot. Lorsque nous communiquons, nous nous transmettons mutuellement ces guides de l'action mentale.

quelconque (même si, bien sûr, cet objet n'est pas nécessairement réel, mais peut être illusoire).

Il est indéniable que les processus physiques de la sensation jouent un rôle central dans notre rapport noétique à un domaine qui transcende notre corps physique apparent. Mais *il ne s'ensuit pas* que ce que nous percevons lorsque nous ressentons ce « monde extérieur » soit des sensations, ni même des images [31]du monde.

- **La seule théorie cohérente est que ce que nous percevons est *le monde lui-même* .**
- ***des souvenirs* a posteriori de ce que nous avons perçu** [32].

---

[31] Il est essentiel de toujours garder à l'esprit la difficulté d'interprétation du mot « sensations » : employé au sens large, il désigne l'ensemble des informations sensorielles, tandis qu'au sens plus spécifique, il évoque les sensations tactiles. De même, le mot « images » tend à évoquer des images visuelles, mais dans le contexte présent, il se réfère à toute ressemblance, c'est-à-dire aussi bien aux phénomènes auditifs qu'aux autres phénomènes sensoriels. Ces ambiguïtés peuvent paraître anodines, mais elles induisent nombre de personnes en erreur.

[32] Plus précisément, **les souvenirs** sont des éléments *physiques* (produits par des sensations visuelles et auditives) stockés dans le cerveau qui, lorsqu'ils sont réactivés (volontairement ou involontairement), projettent des images ou des sons *mentaux* que nous percevons intérieurement et reconnaissons comme ayant été perçus directement dans le monde physique, le cas échéant. Concernant les odeurs, les goûts ou les sensations tactiles, je pense que nous ne pouvons pas « nous rappeler » de cette manière des perceptions passées ou présentes, mais seulement les « reconnaître » comme familières ; le terme « mémoire » a donc une signification légèrement différente. Il est important de noter que nous ne confondons

- **Les concepts abstraits que nous formons ensuite ne sont pas de simples manipulations de souvenirs concrets, mais *des relations que nous établissons avec les objets initialement perçus* .**

Le fait que nous percevions les objets extérieurs, et non des impressions ou des idées de ces objets, est assurément merveilleux, à tel point que nous ne comprenons toujours pas comment cela est possible. Mais notre difficulté, voire notre incapacité, à expliquer cette merveille de la nature ne suffit pas à nier son existence. Que nous percevions le monde est une évidence ; comment cela est possible est une question distincte, à laquelle nous ne répondrons peut-être jamais. La science ne nie généralement pas l'existence même de ce qu'elle ne peut expliquer jusqu'à présent.

Il est important de noter que nous pouvons affirmer savoir *que* nous percevons directement le monde extérieur, sans pour autant prétendre savoir *comment* nous y parvenons. Nous savons que nous en sommes capables, car il s'agit de la seule théorie cohérente que nous puissions formuler, comme expliqué précédemment. Cependant, le rôle exact des sens et du cerveau (outre la production, le stockage et la réactivation des souvenirs) dans cette perception directe reste une question ouverte. Le fait qu'une question partielle demeure

---

généralement pas nos perceptions des choses et des événements matériels avec nos souvenirs de ces perceptions ; seuls des philosophes de salon comme Locke et Hume assimilent ces deux expériences, de manière tout à fait irréfléchie.

n'invalide pas la validité de la réponse partielle déjà obtenue. De nombreuses questions en sciences particulières restent à ce jour irrésolues – et nous ne rejetons pas pour autant les connaissances que nous possédons déjà.[33]

Une théorie objectiviste et non sceptique de la connaissance n'implique pas que la perception ou la conception ne puisse jamais être erronée. Les erreurs dans la connaissance humaine sont essentiellement conceptuelles, et la logique a pour tâche de les minimiser. Il arrive qu'une perception semble erronée a posteriori, car nous prenons conscience de perceptions ultérieures qui paraissent contredire les précédentes. Dans ce cas, nous réalisons que nous avons en fait tiré une inférence conceptuelle des perceptions initiales, inférence que les perceptions ultérieures démontrent comme injustifiée, et nous corrigeons notre hypothèse précédente. Il s'agit simplement d'une application des lois de la pensée et du principe d'induction pour résoudre des perceptions contradictoires.

---

[33] Par exemple, qu'est-ce qu'une « force » comme la gravité en physique ? Ou qu'est-ce que l'« énergie » ? Isaac Newton reconnaissait son ignorance en disant « *hypotheses non fingo* » (c'est-à-dire, je n'ai pas d'explication) ; et même après les développements modernes de la physique, comme la relativité et la théorie quantique, nous ne savons toujours pas précisément « à quoi » ces abstractions se réfèrent concrètement ni « pourquoi » ces processus se produisent. Malgré cette ignorance partielle (et même cruciale), nous ne considérons pas la physique comme une science moindre. Car qu'est-ce que la science ? Ce n'est pas l'omniscience, mais simplement la garantie que nos opinions actuelles sont les meilleures possibles dans le contexte actuel de l'expérience – car les plus *rigoureusement* induites.

Dès lors que l'on comprend la connaissance humaine de cette manière véritablement éclairée, on comprend mieux pourquoi Hume était si confus et contradictoire dans ses conceptions de l'induction et d'autres questions logiques et philosophiques. Partir de prémisses fausses conduit très probablement à des conclusions fausses. Il aurait dû être plus rigoureux.

Des philosophes comme Hume ont toujours eu du mal à comprendre et à expliquer l'idée que nous puissions percevoir et concevoir le monde extérieur, et non pas seulement nos impressions et nos idées à son sujet. Cela se comprend aisément, car cette capacité apparente (à savoir la conscience externe) est véritablement surprenante, voire *miraculeuse* – aucun autre terme ne saurait mieux la décrire.

Or, ces mêmes philosophes tiennent pour acquis que nos perceptions et conceptions intérieures sont valides et n'ont pas besoin d'explication. Ils ne semblent pas réaliser que cette capacité (à savoir la conscience intérieure) est elle aussi miraculeuse, tout autant, en réalité. Car la différence entre les deux, après tout, n'est qu'une question de distance. Et qui peut dire quelle est la taille de l'âme (le sujet de la conscience) ou où elle se situe réellement ? Pourquoi supposent-ils qu'elle est plus « à l'intérieur » qu'« à l'extérieur » du corps apparent ?

Dans les deux cas, il y a quelque chose de merveilleux, d'inexplicable : la conscience, un lien entre un objet et un sujet. Comment un être existant (une âme, une entité spirituelle) peut-il faire l'expérience d'un autre (un

phénomène mental ou matériel) ? Dans le cas de l'intuition de soi, le sujet et l'objet ne font qu'un. Mais même cela est un événement merveilleux, qu'une chose puisse faire l'expérience d'elle-même.[34]

L'existence même de la conscience est le plus grand mystère. En comparaison, les questions de savoir jusqu'où elle peut aller, et comment, dans certains cas, elle est éveillée et rendue possible par la sensation sans que le corps n'entrave ni ne déforme notre perception, sont des questions relativement mineures.

Bien sûr, une théorie du rôle exact des sens demeure hautement souhaitable. De toute évidence, chaque organe sensoriel (chez l'humain comme chez les autres animaux) permet à l'organisme d'accéder à un ensemble de données spécifiques, et à aucune autre : par exemple, les yeux humains captent une gamme d'ondes lumineuses (le spectre visible), mais pas toutes les fréquences (ni les ondes radio, ni les ultraviolets, ni les micro-ondes, par exemple), ni d'autres modalités (comme le son ou les signaux chimiques). Les différents organes sensoriels ont évolué pendant des millions d'années (à des rythmes et dans des directions différents selon les organismes).

Sans ces organes sensoriels, nous serions (semble-t-il) incapables de percevoir la réalité extérieure. Leur rôle ne se

---

[34] Je laisse ouverte la question de la possibilité de faire l'expérience *d'autres* âmes. Certains l'évoquent, parlant d'une sorte d'intuition extrasensorielle. D'autres affirment même avoir fait l'expérience de Dieu.

limite donc pas à la production de souvenirs ; ils sont en quelque sorte essentiels au contact effectif entre l'organisme, en tant que sujet, et les objets matériels qu'il perçoit. Pourtant, il convient de le répéter, on ne peut affirmer avec certitude que ce que le sujet perçoit soit un produit interne de la sensation. L'explication selon laquelle les organes sensoriels servent à filtrer une partie de la réalité extérieure est également insuffisante. Les organes sensoriels doivent jouer un rôle plus important dans l'interface sujet-objet. Mais lequel ?

5. LE SOI OU L'ÂME

Comme nous l'avons vu dans les exemples des théories psychologiques de Hume sur la généralisation comme habitude et sur la causalité comme association d'idées, il avait tendance en pratique à recourir à une induction erronée (et bien sûr, à une déduction erronée).

Il synthétisait ses conclusions à partir de quelques données ou d'une analyse superficielle, sans tenir compte des informations ou des arguments qui auraient pu nuancer ou contredire ses idées préconçues. Il privilégiait les aspects positifs d'un problème, ceux qui confirmaient ses thèses, et ignorait ou écartait allègrement les aspects négatifs, ceux qui affaiblissaient ses positions.

De telles erreurs de sa part ne sont pas surprenantes, compte tenu de son opposition théorique à l'induction, c'est-à-dire de sa conviction que l'induction présente un problème intrinsèque. Un défaut général de compréhension logique se traduira inévitablement par des erreurs de pratique.

Inversement, l'erreur théorique résulte elle-même d'un échec pratique. Bien entendu, une telle erreur n'est jamais généralisée ; sinon, celui qui la commet ne pourrait tout simplement pas participer au discours.

On retrouve cette même tendance à l'induction erronée dans la conception qu'a Hume de l'âme humaine et du libre arbitre. Rejetant d'emblée l'inférence cartésienne « *cogito, ergo sum* », Hume niait l'existence ou la connaissabilité d'un moi ou d'une âme humaine, concevant notre croyance commune en une telle chose comme ne résultant que du « regroupement » de nos diverses perceptions.

> *« Il doit provenir d'une seule et même impression, à l'origine de toute idée réelle. Or, le soi, ou la personne, n'est pas une impression unique, mais ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se référer. Si une impression quelconque donne naissance à l'idée de soi, cette impression doit demeurer invariablement la même tout au long de notre vie, puisque le soi est censé exister de cette manière. Mais il n'existe aucune impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais simultanément. L'idée de soi ne peut donc provenir d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre ; et par conséquent, une telle idée n'existe pas. »*[35]

35 *Traité* , Livre I, Partie IV, Sect. VI.

Bien que sa réflexion sur cette question importante, comme sur bien d'autres, repose clairement sur l'observation et l'intuition personnelles, faisant de Hume un véritable philosophe digne d'un profond respect, son raisonnement est ici encore erroné. Il soutient qu'il faudrait faire l'expérience d'une unique « impression », imprégnant toute notre expérience, pour justifier l'idée de soi. Par là, il semble entendre un phénomène mental concret et distinct. Ne trouvant pas une telle expérience fondamentale, il réduit notre identité personnelle, au mieux, à la somme de toutes les impressions fugaces et de toutes sortes que nous possédons. Mais nous pouvons contester ce point de vue pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, sur quel fondement Hume exige-t-il d'emblée que le soi soit configuré comme une unique « impression » permanente sous-tendant toute expérience intérieure ? Il faut considérer cela comme une hypothèse de sa part, qu'il convient de démontrer par induction, et non comme la seule conception possible du problème, telle qu'il la conçoit. Le soi n'est peut-être pas une entité aussi phénoménale qu'il le projette (c'est-à-dire une impression), et il serait peut-être plus judicieux de le définir en se référant à ses fonctions (cognition, volition et évaluation) plutôt qu'à sa substance.

Concernant la condition de singularité de l'impression selon Hume : affirmer que le soi est la somme de toutes les impressions ne serait pas erroné d'un point de vue inductif. On pourrait comprendre que toutes nos impressions sont

révélatrices, voire la cause, d'une entité sous-jacente qui, bien qu'imperceptible, est supposée perdurer dans le temps. Autrement dit, le tout est plus que la somme de ses parties. Une telle supposition constituerait une simple hypothèse conceptuelle, à l'instar de l'hypothèse des électrons en physique, entités sous-jacentes aux phénomènes électriques. Une abstraction n'est pas nécessairement identique aux données expérimentales qui la sous-tendent.

Concernant la condition de permanence de l'impression selon Hume : exiger, comme il le fait, une conscience de soi permanente, voire partielle, avant d'y croire, est contraire à la logique inductive. Cette dernière nous permet d'extrapoler d'une conscience de soi apparente et occasionnelle à une présomption de présence permanente d'un soi réel – ce qui relèverait de la généralisation abusive. On pourrait même postuler un soi sans en avoir directement conscience, à la manière d'une hypothèse adductive à étayer par diverses autres expériences et considérations. Les deux approches seraient conformes à la logique inductive, pourvu que l'on respecte les règles habituelles de l'induction (notamment l'absence de preuves contraires ou d'incohérences).

Deuxièmement, Hume raisonne de manière circulaire lorsqu'il affirme (dans la citation ci-dessus) : « Il ne peut donc se détacher d'aucune de ces impressions, *ni d'aucune autre* . » Même si l'on acceptait (ce que je ne fais pas, comme je l'ai expliqué) son argument selon lequel le soi ne peut être déduit d'impressions autres que la sienne, il ne s'ensuit pas que nous n'ayons pas, en réalité, d'impressions de

soi. Lorsqu'il dit « ou d'aucune autre », il entend exclure catégoriquement cette expérience particulière, qu'il prétend ne jamais avoir.

Il nous faut examiner sérieusement le statut empirique et inductif de l'affirmation de Hume selon laquelle il n'a pas conscience de soi. Il est important de noter que cette affirmation est *négative* , ce qui signifie qu'elle relate une recherche infructueuse de quelque chose (une impression qu'il pourrait identifier au soi). *Sur quelle observation introspective cette affirmation repose-t-elle réellement ?* A-t-il médité avec acharnement une heure par jour pendant cinq ans, par exemple, à la recherche de son soi ? Ou bien, comme je le soupçonne, a-t-il simplement jeté un coup d'œil furtif à son esprit pendant quelques secondes, à deux ou trois reprises, pour conclure ce qu'il avait déjà décidé d'affirmer comme vrai, à savoir qu'il n'a pas de soi ?[36]

---

[36] Je ne prétends pas que si Hume avait suffisamment médité, il aurait nécessairement affirmé l'existence du soi. Nombre de méditants réputés nient l'existence du soi (par exemple, la doctrine bouddhiste *de l'anatman*), ou du moins sa connaissabilité (par exemple, dans la *Brihadaranyaka Upanishad* : « Nul ne peut connaître l'atman, car l'atman est le connaisseur de toute chose ») – et je ne partage pas toujours leur raisonnement. Mais l'avis d'un observateur occasionnel comme Hume n'est pas comparable à celui de tels méditants. Quoi qu'il en soit, nous sommes toujours confrontés à de simples ouï-dire, qu'il convient d'évaluer empiriquement et rationnellement. Ces méditants ont peut-être raison, mais nul ne peut les croire sur parole et s'abstenir de méditer. Pour s'approprier cette connaissance, il faut méditer personnellement comme ils l'ont fait. Ensuite, il faut aussi examiner leurs affirmations théoriques, et non les considérer comme des génies infaillibles.

De plus, qu'elle soit formulée par préjugé, par simple insouciance ou après une enquête très consciencieuse, une affirmation négative de ce type *implique toujours et nécessairement une généralisation* . On généralise de « J'ai cherché partout en moi pendant longtemps, et je n'ai pas trouvé ce que je cherchais » à « Ce que je cherchais n'existe ni en moi ni chez personne d'autre ». Il s'agit là, je le répète, d'une généralisation, et il n'existe aucun autre moyen de parvenir à une affirmation négative empirique.

Hume généralise : des rares instants où il ne percevait aucun soi, à l'ensemble de son existence temporelle ; et de sa propre vie intérieure à la même condition chez tous les autres. Pourtant, Hume ne croit pas officiellement à la généralisation ! En est-il exempté ? Devons-nous supposer qu'il est autorisé à généraliser (et même à le faire à partir de données très ténues, issues de son introspection douteuse), mais que personne d'autre ne l'est ? Il s'agit là manifestement soit d'un double standard, soit d'une contradiction de la part de Hume. Il se pose en empiriste [37], et est largement considéré comme tel, mais son empirisme est manifestement très superficiel et illusoire.

Troisièmement, il existe une autre position (à laquelle j'adhère), pleinement conforme aux principes de la logique inductive. Selon cette position, nous faisons tous l'expérience de notre propre soi assez fréquemment, bien que cette expérience puisse varier en intensité et dépendre des

[37] Même en tant qu'empiriste extrême, au sens du « positivisme logique » moderne.

circonstances. Le soi est toujours implicite et présent, à chaque instant de cognition, de volonté ou d'évaluation. Mais pour en être conscient, ou suffisamment conscient pour affirmer sa présence avec certitude, un effort de « conscience de soi » est nécessaire.

De plus, cette conscience de soi n'est pas une perception, mais une intuition, car le soi n'est pas une entité phénoménale (c'est-à-dire dotée de qualités visibles, audibles ou sensibles), mais *non phénoménale* . Pour en faire l'expérience, il faut orienter sa conscience vers l'intérieur, c'est-à-dire vers le sujet recherché, et non vers l'extérieur, en direction d'objets mentaux ou physiques.

Une pratique méditative intensive est nécessaire pour apaiser et calmer suffisamment l'esprit afin de contempler le soi avec clarté et assurance. Si un stade existe où le soi disparaît véritablement, ou apparaît comme « vide », comme le prétendent certains méditants avancés, ce stade est bien plus profond que celui qu'a manifestement atteint Hume. Par conséquent, la philosophie orientale ne saurait être invoquée pour étayer la pensée de Hume.

Si l'on s'attend à trouver le soi dans de grossières « impressions » sensorielles ou mentales telles que les concevait Hume, on sera bien sûr déçu. Mais si l'on comprend que le soi est une apparence bien plus *subtile* , à appréhender plutôt qu'à percevoir, alors on peut légitimement prétendre faire l'expérience directe de l'âme.[38]

---

[38] Si l'on tente d'expliquer la couleur à un aveugle, il nous demandera peut-être si elle est bruyante, si elle sent bon, si elle a

Elle apparaît plus aisément comme une « présence » inhérente à toutes les intentions et tous les actes de conscience, de volonté et d'appréciation, plutôt que comme un objet isolé. Cependant, certains suggèrent qu'à un niveau plus profond, le soi peut être contemplé « en soi », et plus encore (d'un point de vue plus mystique) comme une partie ou un aspect d'un Soi universel.

conception justifiable du soi. Nous pourrions accepter le soi comme une simple construction conceptuelle – ce qui serait logiquement une position acceptable. Il est logique, et même recommandé, de proposer des hypothèses qui *unifient et expliquent* les données empiriques.

On pourrait aisément soutenir que des phénomènes tels que la conscience, la volonté et l'évaluation impliquent un soi. Ils sont incompréhensibles sans cette présomption. Être conscient, c'est avoir un soi ; vouloir, c'est avoir un soi ; désirer ou éprouver de l'aversion, c'est avoir un soi. Le cerveau et les autres organes sensoriels et moteurs ne sont pas conscients en eux-mêmes ni dotés du pouvoir de volonté ; ils ne sont ni sujets ni agents, mais de simples canaux ou instruments.

---

bon goût ou si elle est rugueuse au toucher. Mais nous ne pouvons répondre à sa question en nous référant à de telles qualités phénoménales, car la réponse relève d'une expérience d'une toute autre nature. Il pourrait alors s'exclamer : « La couleur n'existe pas ! » Mais c'est simplement parce *qu'il* ne peut la voir. De même, pour faire l'expérience du soi, il faut l'intuiter ; on ne peut le percevoir, car il ne possède aucune caractéristique phénoménale.

Mais à mon avis, cette position constructiviste restrictive ne permettrait *pas* d'expliquer tous les aspects de l'expérience. Comment, dès lors, prétendr connaître *les détails spécifiques* de notre propre fonctionnement mental à partir d'une abstraction aussi générale ? Pour surmonter cette difficulté, il nous faut adhérer à un postulat intuitionniste.

Par exemple, si une pensée me traverse l'esprit en ce moment, je peux parfaitement discerner si elle émane de ma propre volonté ou si elle survient malgré moi. Je suis tout à fait capable de distinguer mes propres croyances, volontés et valeurs de celles qui me sont imposées par mon cerveau ou par des influences extérieures. Sans une intuition directe de moi-même, ou du moins de mes propres actions intérieures, une telle distinction serait impossible.

Aucune connaissance théorique du soi ne peut engendrer de telles certitudes intimes. Il faut donc admettre que nous faisons l'expérience du soi lui-même – ne serait-ce qu'occasionnellement, par exemple lorsque nous nous y efforçons spécifiquement. Il ne s'agit pas pour nous d'un simple concept, mais d'une expérience directe.

La difficulté à accéder à la conscience de soi tient peut-être à notre incapacité, sauf éventuellement en méditation profonde, à percevoir le soi comme tel. Habituellement, nous faisons l'expérience de notre soi à travers son fonctionnement effectif, c'est-à-dire lorsque nous sommes engagés dans des actes particuliers de cognition, de volonté ou d'évaluation. Lorsque le soi ne s'exprime pas dans de tels actes, il est transparent, comme l'espace l'est à nos yeux, sauf

peut-être (et je le répète) en méditation. Bien que l'intuition de soi soit aussi un acte du soi, il semble nécessaire que le soi s'exprime d'abord autrement que par l'intuition, avant que celle-ci puisse le percevoir.

Hume refusait de considérer ces manifestations de conscience de soi comme des données valides. Il s'adonnait à l'introspection, mais manifestement pas suffisamment ; peut-être était-il trop impatient et a-t-il tiré une conclusion hâtive. Il a généralisé, partant de sa propre absence d'expérience de soi à un ou plusieurs moments, à tous les êtres humains pour toujours. Pour ces raisons, sa conclusion négative ne peut être considérée comme un fait indéniable (contrairement à ce que beaucoup pensent). Ce n'est qu'une théorie, étayée par des preuves très minces et non concluantes.

Pour ma part, j'insiste : il *existe* des données expérientielles non phénoménales à partir desquelles une idée concrète du soi peut légitimement être tirée. Ce soi momentané peut ensuite être généralisé et raisonnablement considéré comme plus permanent, au moins pour la durée de vie terrestre de l'individu. On peut également supposer que le soi existe avant et après la mort ; mais c'est une autre question, bien plus difficile à établir par induction, voire impossible à établir tout court.

Nous pouvons *en outre* , à partir de ces données subtiles et en nous référant aux impressions phénoménales, postuler par adduction un concept de soi, un soi abstrait. Une telle adduction est même possible sans recourir aux données

intuitives, mais uniquement à partir des données plus grossières que Hume reconnaît. L'abstraction ainsi amorcée soutient alors les données intuitives, et ces dernières, à leur tour, confirment et enrichissent l'abstraction.

En conclusion, la méfiance de Hume envers lui-même s'explique principalement par ses difficultés personnelles avec l'introspection et le raisonnement inductif. Il établit des critères théoriques erronés d'observation et de jugement, et, de surcroît, ne parvient pas à respecter ses propres règles et restrictions.

6. LIBRE ARBITRE

Examinons maintenant les opinions de Hume concernant le libre arbitre. Compte tenu de ses opinions sur le moi et la causalité, nous pouvons aisément anticiper son raisonnement sur la volonté humaine et l'éthique.

Puisque Hume a nié l'existence du soi, on ne peut s'attendre à ce qu'il croie à la volition au sens ordinaire, c'est-à-dire à la liberté de l'âme individuelle de vouloir ou de ne pas vouloir quelque chose, indépendamment de toute influence extérieure. Dès lors, on peut supposer qu'il a opté pour une forme de déterminisme [39]. Bien qu'il ait nié la causalité, ou notre connaissance de celle-ci, dans le domaine physique,

[39] Incidemment : il faut reconnaître à Hume le mérite de comprendre que le libre arbitre ne saurait se réduire à la simple spontanéité. L'indéterminisme, qu'il relève du domaine physique ou mental, constitue une forme de déterminisme à l'égard des êtres humains. Si des événements nous arrivent de façon aléatoire, sans cause apparente, nous y sommes soumis au même titre que s'il s'agissait de facteurs causaux déterministes. Autrement dit, leur absence de cause ne diminue en rien leur impact causal sur nous.

cela n'exclut pas logiquement la causalité dans le domaine « mental », et un tel déterminisme serait donc cohérent pour lui.

Pourtant, il s'efforce de préserver chez l'être humain un semblant de libre arbitre. Nous ne sommes pas, à ses yeux, de simples balles de caoutchouc réagissant aux événements de manière parfaitement prévisible. Nous sommes, semble-t-il, relativement libres d'agir selon notre bon vouloir. Nos actions sont liées à notre caractère, à nos désirs, à nos passions ; ce sont ces attributs distinctifs qui rendent nos actions uniques. Nous sommes ainsi déterminés par nos impulsions, nos préférences et nos émotions – ou plutôt, elles *sont* « nous », nous sommes leur somme. Ceci est cohérent avec sa conception du moi comme un ensemble de phénomènes mentaux passagers.

Il ne s'agit évidemment pas de ce que nous appelons le libre arbitre. C'est plutôt un asservissement à des passions aléatoires. Hume le reconnaît d'ailleurs lorsqu'il affirme : « La raison est, et ne doit être que, l'esclave des passions, et ne peut prétendre à aucune autre fonction que celle de les servir et de leur obéir [40]. » Il entend par là que, si l'induction et la déduction nous fournissent des informations susceptibles d'influencer nos actions, elles ne peuvent les déterminer. Selon lui, seules les passions peuvent véritablement nous émouvoir ; c'est finalement à elles que nous nous identifions et que nous nous soumettons.

---

40 *Traité* , Livre II, Partie III, Sect. iii.

Ceci nous en apprend beaucoup sur le fonctionnement de l'esprit de Hume, et même sur celui de nombreuses autres personnes, mais ne reflète pas fidèlement toute la complexité de la nature humaine. Cela peut s'appliquer à certains individus à certains moments, mais pas à tous en permanence. Car s'il est vrai que la raison n'influence pas nécessairement nos actions, il est tout aussi vrai que les passions ne le font pas forcément. De même que les informations que nous fournit la raison peuvent influencer nos actions sans pour autant être déterminantes, il en va de même pour les passions. Nous ne sommes pas condamnés à être esclaves de nos passions ni à nous identifier à elles ; nous leur sommes en réalité distincts et capables de les transcender.

Il est vrai que beaucoup (voire la plupart) ignorent cette liberté de choix et se laissent guider par leurs passions. D'autres, d'ailleurs, sont également soumis à la raison, c'est-à-dire tourmentés par des obligations familiales, sociales, politiques ou religieuses, et incapables d'y résister. Mais une telle passivité ou dépendance n'est ni normale ni inévitable ; c'est un mal de l'âme qui peut être guéri. Les passions, comme la raison, ne peuvent qu'influencer l'âme, non la déterminer ; l'âme conserve en toutes circonstances la capacité et la responsabilité de choisir et de décider de la voie à suivre. Cela est évident pour quiconque pratique la maîtrise de soi.

Nous pouvons, avec des efforts, apprendre à maîtriser nos propres pensées, et cette maîtrise est en effet la sagesse

même. Mais cette vertu exigeante repose sur notre capacité à distinguer clairement la causalité (ou causalité déterministe) de la volonté (ou causalité personnelle), et sur notre compréhension du sens du terme « influence ».

On dit qu'une personne est influencée par quelque chose pour agir (ou ne pas agir) d'une certaine manière si sa perception ou sa conception de cette chose facilite (ou complique) l'action. Cette *facilitation* (ou au contraire, cette entrave) de la volonté n'est jamais déterminante : la personne reste libre de ne pas vouloir aller dans le sens (ou contre) l'influence ; elle peut toujours agir dans l'autre sens. Le potentiel de la volonté est accru (ou diminué), mais la personne conserve le choix final.

L'influence constitue donc une forme particulière de conditionnement de l'action volontaire. L'action n'est pas causée (au sens de la causalité) directement par l'événement ou la chose qui l'influence ; c'est plutôt notre *conscience* , à un certain degré, de cet événement ou de cette chose (concret ou abstrait) qui nous affecte (nous, l'auteur de l'acte), en rendant cette action plus ou moins aisée. La pensée influente nous pousse ou nous freine, mais nous devons toujours (tant que nous possédons le libre arbitre) fournir un effort pour réaliser quoi que ce soit.

Une fois que nous comprenons la relation causale appelée influence, nous pouvons prendre du recul par rapport à nos passions, voire à notre raison, et les considérer comme de simples informations influentes, à prendre en compte pour motiver ou décider d'une action, mais qui ne doivent jamais

usurper la souveraineté de l'âme, laquelle seule, en définitive, commande à la volonté et est responsable de ses orientations. Mais Hume ne peut le voir, car il est encore trop inconscient et trop impliqué dans ses passions. Ayant nié l'existence même d'un soi ou d'une personne, il conçoit naturellement la volonté comme subordonnée aux passions.

Ainsi, Hume confond ses opinions et comportements personnels avec des vérités générales sur la nature humaine. Là encore, on le voit formuler des observations inexactes et généraliser à outrance. Il ne perçoit pas toujours le caractère hypothétique de ses propositions, ni la nécessité de les établir par des procédures inductives rigoureuses. Ayant d'emblée mal compris le principe d'induction, il s'est lui-même trouvé méthodologiquement incapable de le démontrer.

Les philosophes ne possèdent pas de dons particuliers d'« intuition » de la vérité, indépendants de l'examen et de la correction logiques. Ils pensent comme tout le monde, par induction, et peuvent se tromper comme tout le monde s'ils ne sont pas vigilants.

7. LA DICHOTOMIE ÊTRE-DEVOIR

Les opinions de David Hume sur de nombreux sujets philosophiques semblent (à mon sens) motivées par le désir de s'exempter de toute « moralité ». Cela apparaît souvent comme la force motrice sous-jacente de toute sa philosophie sceptique, vers laquelle elle tend manifestement. En niant l'induction, la causalité, le soi et un libre arbitre effectif, il justifie l'idée que « tout est permis » en matière de connaissance et de comportement individuel. Cette tendance générale se confirme lorsqu'on examine certaines de ses positions concernant le raisonnement éthique.

Hume remet en question la possibilité de déduire des énoncés normatifs, qui nous indiquent ce que nous devrions faire ou ne pas faire, à partir d'énoncés descriptifs, qui nous disent comment les choses sont ou ne sont pas. La distinction entre ces deux types d'énoncés est, selon lui, si radicale que l'un ne peut être réduit à l'autre. Cela signifie concrètement que les propositions morales ou éthiques n'ont aucun fondement formel dans les faits, c'est-à-dire qu'on ne peut les

affirmer comme vraies de manière absolue. Il n'existe, à son avis, aucun moyen logique de déduire ou d'induire un « devoir-être » à partir d'un « être ».

Selon Hume, les énoncés normatifs ne sont donc, au mieux, que des conseils pratiques sur la manière de poursuivre nos propres intérêts et ceux des personnes auxquelles nous accordons de la valeur (ou, plus largement, avec lesquelles nous éprouvons de la sympathie ou de l'empathie). Il s'agit d'une forme de pragmatisme ou d'utilitarisme, qui se substitue aux notions morales plus complexes de devoir ou d'obligation. De cette façon, l'éthique se trouve fondamentalement amorale : une question de commodité, une simple description des moyens les plus efficaces de satisfaire nos valeurs arbitraires. Il en résulte une forme de relativisme et de convention.

Il convient d'ajouter que la conclusion de Hume, qui rejette l'éthique ou considère l'éthique comme relativiste, est cohérente avec sa position sur le libre arbitre. En effet, si nous ne possédons pas réellement le libre arbitre, mais sommes inévitablement guidés par nos passions, et pouvons de surcroît nous fier à elles plutôt qu'à la raison pour nous orienter, alors l'éthique nous est inutile. *L'éthique n'a de sens que si nous avons un réel pouvoir de choix et sommes donc tenus de prendre des décisions.*

La conception humienne de la logique éthique présente un mélange intéressant de vérité et d'erreur, ce qui explique pourquoi beaucoup l'ont approuvé et pourquoi d'autres ont eu du mal à le réfuter. L'éthique est bien sûr un sujet vaste et

complexe, et je ne me propose pas ici de l'aborder en détail [41]. Je souhaite simplement montrer brièvement comment et pourquoi l'approche de Hume, malgré son apparente maîtrise sceptique, se révèle ici encore superficielle et réductrice.

La question soulevée est essentiellement formelle. Que sont les propositions prescriptives et quel est leur lien avec les propositions descriptives ? La réponse évidente serait que les prescriptions *établissent un lien entre les fins et les moyens* . Je dois faire (ou ne pas faire) ceci *si* je veux (ou ne veux pas) obtenir cela. La modalité « devoir » (ou « être obligé ») constitue l'élément fondamental d'une proposition conditionnelle de type « si-alors », avec un désir ou une « valeur » comme antécédent et une action ou une « vertu » comme conséquent.

Ces propositions conditionnelles ne sont pas descriptives en elles-mêmes, mais découlent déductivement de formes descriptives. Lorsque nous disons « si nous voulons ceci et cela, alors ceci et cela est la manière de l'obtenir », nous affirmons que « ceci et cela » est la ou les *causes de* « ceci et

---

41 Il est important de noter que je ne crois pas qu'il incombe au philosophe de l'éthique de prévoir toutes les situations de la vie et de prescrire la conduite optimale pour chacune d'elles. Certes, le philosophe est appelé à examiner des cas généraux complexes et à proposer des réponses judicieuses. Mais chaque situation est unique à certains égards ; aussi, la principale mission dans ce domaine est-elle d'apprendre aux individus à réfléchir par eux-mêmes – avec sensibilité, intelligence et logique – aux questions éthiques. La philosophie de l'éthique est avant tout une logique éthique, et ne traite de certains contenus que de manière secondaire. Ce n'est pas une doctrine totalitaire. Chacun est libre de vivre sa vie comme il l'entend.

cela » [42]. Cette dernière affirmation est un fait, qui peut être vrai ou faux. Il s'ensuit que l'énoncé prescriptif peut également être jugé vrai ou faux, du moins quant à la validité du lien implicite entre son antécédent et son conséquent.

Il convient de mentionner au passage que les énoncés prescriptifs peuvent être positifs (impératifs) ou négatifs (interdictions). Notons également que les négations des énoncés prescriptifs, à savoir l'absence d'impératif (exemption) et l'absence d'interdiction (autorisation), constituent aussi des modalités éthiques importantes. Par souci de concision, nous nous concentrerons ici uniquement sur les impératifs, le reste en découlant logiquement.

Notre définition de l'impératif nous montre qu'il est *conditionnel* . Bon ou mauvais signifie bon ou mauvais *pour* quelque chose ou quelqu'un. L'impératif n'est vrai que *si* l'on admet que la valeur recherchée a effectivement de la valeur. Mais comment savoir si nos valeurs ont une valeur absolue ? C'est la question que se pose Hume, et elle est tout à fait pertinente. Cependant, sa conclusion selon laquelle les valeurs sont nécessairement arbitraires (c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être déduites de faits concrets) est discutable.

---

[42] Je n'entrerai pas ici dans le détail des différentes déterminations de la causalité. Il suffit de dire que si A est le seul moyen d'atteindre X, alors je peux affirmer : « Je dois faire A pour atteindre X ». Mais s'il existe d'autres moyens d'atteindre X – par exemple A, B et C –, alors je ne peux que dire : « Je dois faire A, B ou C pour atteindre X », autrement dit, ma prescription est disjonctive.

Notre tâche consiste à démontrer qu'il est possible de parvenir à des impératifs [43]*catégoriques* , c'est-à-dire à des normes éthiques qui fondent et justifient tous les impératifs conditionnels qui en découlent. Une manière envisageable d'y parvenir est d'utiliser un raisonnement dilemmatique : « Que vous désiriez ceci, cela ou quoi que ce soit d'autre, la poursuite de tel ou tel objectif serait de toute façon une condition préalable. »

Une chose possède une valeur absolue si elle est nécessaire à la poursuite de *toutes* les valeurs arbitraires que l'on choisit personnellement. Une valeur relative peut être contournée dans la poursuite d'autres valeurs relatives, mais une valeur absolue est présupposée dans toute poursuite et doit donc être respectée sans condition.

Existe-t-il des valeurs absolues ? Assurément. *La vie* elle-même en est une : sans elle, rien d'autre ne peut être

---

[43] Il est important de préciser que, bien que j'utilise cette expression intentionnellement, je ne lui donne pas le même sens qu'à Kant. Il s'agit de la forme, non du contenu. Je traite ici de logique éthique formelle, et non de l'impératif catégorique, qu'il soit général ou particulier. Kant considère un impératif comme catégorique s'il est universel, c'est-à-dire applicable à tous, à tous *les agents* . Or, à mon sens, un impératif catégorique peut être tout à fait singulier. Ce qui confère à un impératif son caractère catégorique, et non hypothétique, c'est sa nécessité pour tous *les buts* accessibles à cet agent. Logiquement, cette approche est plus symétrique. Quels moyens sont universels en ce sens, c'est-à-dire universels pour tous les buts (et non nécessairement pour tous les individus) ? La vie, l'intégrité et la santé corporelles, l'âme, la cognition, la volonté, l'évaluation, l'intégrité et la santé mentales : ce sont là les moyens dont nous avons toujours besoin pour réussir, quels que soient nos buts particuliers.

entrepris ; il faut donc la protéger et la cultiver. *Le soi constitue une autre valeur absolue* : si l'âme est à l'origine de toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, alors son bien-être est une valeur absolue. Quel que soit notre désir, nous avons besoin des moyens physiologiques et psychologiques qui le rendent possible, c'est-à-dire de nos facultés corporelles et mentales. Et surtout, nous devons être pleinement présents à nous-mêmes !

Ce sont là des exemples flagrants. Que nous apprennent-ils ? Si nous voulons comprendre, utiliser et valider des propositions éthiques, nous devons prendre conscience *de ce qui rend tout discours de ce type possible et nécessaire* . Une illustration simple, qui en est la preuve, est que si je vous dis « ne suivez aucune doctrine éthique », j'énonce une doctrine éthique et commets donc une contradiction.

Les principes éthiques ne s'appliquent pas aux objets inanimés. Ils ne concernent que les êtres vivants, car seuls ces êtres ont quelque chose à gagner ou à perdre. Cependant, les appliquer à tous les êtres vivants est incorrect, car même si l'on peut objectivement affirmer que les plantes, les insectes et les animaux inférieurs possèdent des valeurs, leur fonctionnement est soit automatique, soit instinctif, et ils ne peuvent ni comprendre ni appliquer volontairement l'éthique.

Seuls les humains, et peut-être les animaux supérieurs comme les chimpanzés ou les dauphins, sont capables de pensées éthiques et de la volonté de les mettre en œuvre. Ces pensées sont verbales ou non verbales chez l'humain, et nécessairement non verbales chez les animaux supérieurs.

Ainsi, en dernière analyse, le discours éthique explicite ne concerne que les êtres humains.

On peut affirmer d'emblée que, pour s'engager dans un discours éthique, les êtres humains doivent étudier et prendre en considération leur nature, leur véritable identité. Ils doivent prendre conscience de leur nature biologique et spirituelle, de la nature de leur organisme physique et mental, et de la nature de leur âme. De plus, puisque la biologie et la spiritualité ne concernent pas seulement l'individu isolé, mais aussi des groupes plus larges et la société dans son ensemble, l'éthique se doit d'avoir une portée tout aussi vaste.

Si l'on ignore ce vaste contexte factuel lors de la formulation de propositions éthiques, on risque inévitablement d'être arbitraire et, tôt ou tard, de tomber dans l'erreur. En conclusion, il est possible d'élaborer une éthique fondée sur des valeurs absolues et des vérités factuelles. L'éthique apparaît clairement non arbitraire si l'on considère les conditions qui la font naître : notre fragilité, nos besoins et nos limites naturels, et notre nature de personnes, dotées de facultés de connaissance, de volonté et de jugement.

Si l'on tient compte de tous les faits pertinents, un « devoir-être » englobe une grande quantité d'informations factuelles et peut donc être considéré comme une forme particulière d'« être ». Autrement dit, correctement élaborée, une affirmation éthique peut être déclarée vraie, au même titre que toute autre affirmation factuelle. Il s'agit d'un fait éthique, par opposition à un fait « aéthique ». Bien entendu,

si elle n'est pas correctement induite et déduite, une affirmation éthique peut être déclarée fausse – mais toutes les propositions éthiques ne sont pas fausses.

Hume n'a pas saisi les prérequis logiques de toute éthique et s'est donc enfermé dans l'idée superficielle que l'éthique ne peut être profondément ancrée dans les faits. Son champ de réflexion étant partiel, il pouvait au moins constater qu'un « devoir-être » est par nature conditionnel, mais il ne pouvait concevoir comment il pourrait devenir inconditionnel. Il en a donc conclu, à tort, que déduire un « devoir-être » à partir d'un « être » est un raisonnement fallacieux. Ce raisonnement fut plus tard qualifié, avec emphase, de « sophisme naturaliste » [44].

---

44 George Edward Moore, dans ses *Principia Ethica* (1903), affirme : « Je dis “avec emphase” pour souligner qu’il ne s’agit, à mon sens, d’aucun sophisme. C’est un problème logique, certes, mais qui peut être résolu. Mon rejet de ce prétendu sophisme ne vise pas à réfuter d’emblée la thèse centrale de Moore, à savoir la primauté intellectuelle du concept de “bien”, c’est-à-dire l’idée que nous comprenons tacitement ce terme avant même toute théorie qui tente de le définir. »

8. LE PARADOXE DE LA CONFIRMATION DE HEMPEL

Carl Gustav Hempel [45]a mis en évidence un prétendu « paradoxe de la confirmation », suggérant l'impossibilité d'une logique inductive formelle parfaitement cohérente. Ce paradoxe, communément appelé « paradoxe du corbeau », peut être décrit comme suit :

a) L'observation que certains corbeaux sont noirs (certains A sont B) confirme l'hypothèse que tous les corbeaux sont noirs (tous les A sont B).

   Cette dernière proposition peut être opposée à « Toutes les choses non noires ne sont pas des corbeaux » (Tout ce qui n'est pas B n'est pas A).

b) Considérons ensuite l'observation suivante : « Certaines pommes sont vertes (certains C sont D) ».

---

45 Allemagne-États-Unis, 1905-1997.

Ceci se traduit par : « Certaines choses vertes sont des pommes (certains D sont C) ».

Il découle de cette proposition que certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (certains non-B ne sont pas des A), puisque les choses vertes ne sont pas noires et les pommes ne sont pas des corbeaux.

De même que le fait que certains corbeaux soient noirs (certains A sont B) confirme l'hypothèse que tous les corbeaux sont noirs (tous les A sont B), de même le fait que certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (certains non-B ne sont pas A) confirme l'hypothèse que toutes les choses non noires ne sont pas des corbeaux (tous les non-B ne sont pas A).

Cette proposition induite peut à son tour être opposée à « Tous les corbeaux sont noirs » (Tous les A sont B), et c'est là que réside la difficulté, car il semble que la simple observation de quelques pommes vertes suffise à confirmer l'hypothèse que tous les corbeaux sont noirs ! Notons bien que, pour parvenir à ce résultat, nous n'avons même pas eu besoin d'observer de corbeaux noirs.

c) Il découle de ce qui précède que nous pouvons tout aussi bien, en utilisant le même processus logique, étant donné que certaines pommes sont vertes, confirmer l'hypothèse que tous les corbeaux sont roses, ou de toute autre couleur (sauf le vert) d'ailleurs.

d) Ceci constitue en soi un mystère : comment les pommes peuvent-elles nous renseigner sur les corbeaux ? Intuitivement, il faut considérer cela comme un *non-sens* .

De plus, dans le cas des corbeaux noirs, leur existence est étayée par des observations empiriques, comme indiqué précédemment ; l'« inférence » tirée des pommes vertes vers « Tous les corbeaux sont noirs » semble donc encore relativement plausible. En revanche, concernant les corbeaux roses, nous n'en avons jamais observé ; l'« inférence » tirée des pommes vertes vers « Tous les corbeaux sont roses » paraît donc tout à fait injustifiée.

De plus, sachant par observation que certains corbeaux sont noirs, comment pouvons-nous « conclure » que tous les corbeaux sont roses ? Même si nous n'affirmons pas que tous les corbeaux sont noirs, mais seulement qu'ils sont roses, nous soutiendrions alors des propositions contradictoires : la proposition particulière selon laquelle certains corbeaux sont noirs et la proposition générale selon laquelle tous les corbeaux sont roses.

De plus, même si nous n'avons jamais observé la couleur d'aucun corbeau, nous pouvons, selon le processus inductif ci-dessus, conclure simultanément à de nombreuses affirmations contradictoires telles que « Tous les corbeaux sont noirs », « Tous les corbeaux sont roses », « Tous les corbeaux sont

> oranges », etc. Ceci aussi est un résultat qui contrevient au principe de non-contradiction.
>
> De plus, on peut faire le même raisonnement non seulement pour les pommes vertes, mais aussi pour les pommes de toutes les couleurs (sauf les noires ou les roses, etc.), et même pour des choses autres que des pommes (autres que les corbeaux). Dès lors, presque tout est permis en matière de connaissance, et *nous pouvons à volonté affirmer ou nier à peu près n'importe quoi sur à peu près tout* !

Selon les présentations traditionnelles [46], il s'agit donc du paradoxe de Hempel. Il ressort de cette analyse que les processus inductifs de confirmation d'hypothèses (tels que les généralisations tirées directement de l'expérience ou indirectement de ses dérivés logiques) sont fondamentalement erronés. L'analyse sous-jacente est très *formelle* ; elle peut être effectuée à l'aide de symboles comme A, B, C, D, et possède donc une portée universelle.

Il s'ensuit que l'induction aboutit inévitablement à diverses absurdités : des non-sequiturs apparents, de nombreuses contradictions, et implique finalement l'arbitraire de toute connaissance humaine. De toute évidence, Hempel a mis au jour ici un défi de taille pour la logique inductive et la logique en général.

---

[46] Voir par exemple : l'article de Wikipédia à l'adresse http://en.wikipedia.org/wiki/Raven_paradox.

Comme je vais le démontrer en détail, *l'analyse précédente comporte des inexactitudes importantes* . Je montrerai que, bien que Hempel ait effectivement mis au jour un problème formel intéressant pour les logiciens, ce problème ne conduit pas à ce que nous appellerions un paradoxe. Autrement dit, le paradoxe de Hempel (comme on peut continuer à le nommer par convention) recèle de précieux enseignements, mais il ne place pas la logique face à une difficulté insurmontable.

a) La première opération décrite ci-dessus est le processus inductif de *généralisation , couramment utilisé* . Une proposition particulière (Certains A sont B) est transformée en une proposition générale (Tous les A sont B). Le particulier soutient le général de la même manière qu'une preuve positive confirme une hypothèse. Leur relation logique est adductive. « Certains » signifie ici « au moins certains, éventuellement tous et éventuellement seulement certains » ; en généralisant, nous privilégions l'hypothèse « tous » à l'hypothèse « seulement certains ».

Il serait toutefois erroné de considérer que l'affirmation « Certains A sont B » suffit *à elle seule* à justifier par induction l'affirmation « Tous les A sont B ». Une telle généralisation est une inférence inductive admissible *à condition que nous ayons cherché, sans en trouver jusqu'à présent, aucun* A qui ne soit *pas* B. Car si nous *avions* constaté (par

observation directe ou par un raisonnement quelconque) que certains A ne sont pas B, nous n'aurions certainement pas généralisé. De plus, si nous rencontrions *ultérieurement* un A qui n'est pas B, nous devrions *particulariser l'affirmation «* Tous les A sont B » pour revenir à « Certains A sont B ».

Cette condition *sine qua non* de la généralisation, à savoir la nécessité de rester vigilant face aux cas contradictoires et d'ajuster son jugement en conséquence, n'est ni soulignée ni même mentionnée dans la présentation précédente ; il convient de le noter. Or, il s'agit d'une règle reconnue et acceptée de la pensée scientifique au moins depuis l'époque de Francis Bacon, qui insistait sur l'importance du « contre-exemple » dans le raisonnement inductif. Négliger cette condition conduit inévitablement à des contradictions.

Concernant l'opposition entre « Tous les A sont B » et « Tous les non-B ne sont pas A », il s'agit bien sûr d'un raisonnement déductif. Toutefois, il faut garder à l'esprit que la conclusion « Tous les non-B ne sont pas A » découle uniquement de l'inférence inductive préalable « Tous les A sont B » à partir de « Certains A sont B ». Aucune observation n'est requise pour la déduction, mais nous restons tenus de vérifier constamment le raisonnement inductif précédent, c'est-à-dire de rester attentifs aux éventuels cas où A ne serait pas B.

b) Admettons maintenant que « Certains C sont D », comme indiqué précédemment. L'affirmation « Certains C sont D » se convertit aisément en « Certains D sont C ». Cependant, « Certains D sont C » n'implique pas formellement que « Certains non-B ne sont pas A » ; une inférence syllogistique est ici tacitement impliquée et mérite d'être explicitée. De toute évidence, nous tenons tacitement pour acquis les prémisses que *le vert n'est pas noir* et *que les pommes ne sont pas des corbeaux* , d'où découlent les deux syllogismes successifs suivants :

1ère figure, **EIO** :

Rien de vert n'est noir (Aucun D n'est B)

Certaines pommes sont vertes (Certaines C sont D)

Par conséquent, certaines pommes ne sont pas noires (certaines C ne sont pas B).

3ème figure, **AII** :

Toutes les pommes ne sont pas des corbeaux (Tous les C ne sont pas des A)

Certaines pommes ne sont pas noires (certaines C ne sont pas B)

Par conséquent, certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (certains non-B ne sont pas des A).

Par généralisation, on obtient : tout ce qui n'est pas noir n'est pas un corbeau (tout ce qui n'est pas B n'est pas A) ; et par contraposition : tous les corbeaux sont noirs (tout ce qui est A est B). Notons que les prémisses qui ont conduit à cette conclusion générale n'incluent pas « Certains corbeaux sont noirs » ; autrement dit, cette conclusion ne repose sur aucune observation empirique de corbeaux noirs.

Notons également que nous aurions pu obtenir le même résultat avec les prémisses « Aucun corbeau n'est vert (Aucun A n'est D) » et « Aucune pomme n'est noire (Aucun C n'est B) ». Notons aussi que, bien que les syllogismes en jeu soient des raisonnements déductifs, toutes ces prémisses implicites nécessitent des observations et des généralisations préalables (c'est-à-dire des inductions) pour être valides.

De plus, il est important de noter que ces syllogismes seraient impossibles à construire si les couleurs des corbeaux et des pommes considérées étaient identiques (tous deux verts ou tous deux noirs), ou si les corbeaux et les pommes ne constituaient pas des classes mutuellement exclusives. Nous supposons également ici qu'un corbeau ne peut avoir qu'une seule couleur (par exemple, être partiellement noir et partiellement vert, ou tantôt d'une couleur, tantôt de l'autre) ; il en va de même pour une pomme.

L'étape suivante consistait à généraliser « Certains non-B ne sont pas des A » à « Tous les non-B ne sont pas des A ». Mais là encore, la généralisation n'est permise que si nous n'avons aucune preuve ni déduction d'aucune autre source indiquant que certains non-B ne sont pas des A. Autrement dit, dans notre exemple, nous devons garder à l'esprit qu'il est possible que certains êtres non noirs ne soient pas des non-corbeaux, c'est-à-dire des corbeaux, ce qui signifie que nous pourrions encore trouver des corbeaux non noirs (albinos).

Ici aussi, nous devons nous assurer, conformément au principe fondamental d'adduction de Bacon, qu'aucune observation contradictoire ne vienne entraver notre *élan d'expansion* . Ceci est d'autant plus nécessaire que la prémisse de généralisation « Certains non-B ne sont pas-A » a été obtenue indirectement par déduction à partir de résultats d'induction antérieurs, alors que précédemment, notre prémisse « Certains A sont B » était (supposément) observée directement.

Il convient de noter que ces deux généralisations sont soumises aux conditions régulatrices suivantes : « Certains A ne sont pas B » ou « Certains non-B ne sont pas non-A », respectivement, ne doivent pas être vraies. Or, ces conditions sont identiques puisque ces deux propositions sont logiquement équivalentes par contraposition. Cela signifie que, dans les deux cas,

> que l'on raisonne directement à partir de corbeaux noirs ou indirectement à partir de pommes vertes, la condition implicite de généralisation reste la même : jusqu'à présent, aucun corbeau non noir n'a été observé dans notre expérience ou notre raisonnement.
>
> Ainsi, quelle que soit la généralisation choisie, la condition d'absence d'instances connues de A qui ne soient pas B demeure inchangée, et la vérité de l'affirmation « Tous les A sont B » dépend de cette condition. Notons également que cette même condition est valable avant et après de telles généralisations. Autrement dit, même après un tel processus inductif, si nous découvrons de nouvelles preuves du contraire, nous pouvons et devons logiquement *revenir sur notre conclusion* .

Comme indiqué précédemment en c) et d) : en utilisant le même raisonnement, étant donné que certaines pommes sont vertes, on peut tout aussi bien confirmer l'hypothèse que tous les corbeaux sont roses, et bien d'autres hypothèses farfelues qui se contredisent [47]. De toute évidence, nous commettons une erreur quelque part et devons agir pour éviter de telles conséquences absurdes ou les corriger si elles

---

47 Pour démontrer que des propositions ayant des prédicats différents sont contradictoires, on utilise le syllogisme. Par exemple, « Tous les corbeaux sont noirs » et « Tous les corbeaux sont roses » sont incompatibles, car sachant que rien de noir n'est rose, on obtient, par syllogisme (1re figure, EAE) : « Aucun corbeau n'est rose », ce qui est contraire à « Tous les corbeaux sont roses ».

se produisent. Je vais maintenant expliquer la solution à ce problème.

La généralisation n'est jamais irréversible. Si une généralisation conduit à des contradictions, nous sommes libres, voire tenus, de la particulariser. La question demeure : *dans quelle direction précise et jusqu'où devons-nous remonter ?* Cela signifie qu'il n'existe pas de « paradoxe » en logique inductive comme en logique déductive ; presque tout (à l'exception de la logique elle-même, et notamment des lois de la pensée sur lesquelles elle repose) est et restera toujours « négociable ».

En déduction, une contradiction est un événement bien plus grave, car le processus qui y conduit est présumément nécessaire. *En induction, en revanche, nous savons d'emblée que le lien entre la ou les prémisses et la conclusion est conditionnel ; des contradictions sont donc prévisibles, et c'est précisément le rôle de la logique inductive de déterminer comment y répondre.*

Le traitement des contradictions relève de la logique inductive et s'appelle ***l'harmonisation*** ou la résolution des conflits. Ce n'est ni rare ni exceptionnel : c'est un processus constant dans le développement des connaissances. *Parfois, les conflits sont résolus avant même qu'ils n'apparaissent, parfois après. Si nous les anticipons, nous les prévenons ; sinon, nous procédons aux corrections nécessaires.*

La particularisation d'une proposition générale est une rétractation. Plus largement, la rétractation signifie le rejet ou la modification d'une théorie à la lumière de nouvelles

preuves. Ainsi, par exemple : jusqu'à présent, je n'ai vu que des corbeaux noirs et j'ai supposé qu'ils étaient tous noirs ; demain, je pourrais apercevoir un corbeau blanc et revoir mon opinion sur les couleurs possibles des corbeaux.

Hempel semble ignorer cet aspect crucial du raisonnement inductif, sans quoi il n'aurait pas considéré comme paradoxales les contradictions surgissant au cours de l'induction. Néanmoins, la situation qu'il décrit est intéressante dans ce contexte, pour des raisons dont il n'a pas (je crois) perçu la portée.

Après la première généralisation, partant de « Certains corbeaux sont noirs (Certains A sont B) », si l'on découvre tardivement que « Certains corbeaux ne sont pas noirs (Certains A ne sont pas B) », *on revient simplement à notre observation initiale* : « Certains corbeaux sont noirs (Certains A sont B) ». En revanche, après la seconde généralisation, partant de « Certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (Certains non-B ne sont pas A) », si l'on découvre tardivement la même preuve contradictoire, on ne peut pas simplement nier que « Tous les corbeaux sont noirs (Tous les A sont B) ».

Pourquoi ? Parce que *cela nous laisserait encore seuls. Avec une partie de notre généralisation* , à savoir l'affirmation que certains corbeaux sont noirs (certains A sont B). Autrement dit, on s'attendrait à ce que « tous les A sont B » plus « certains A ne sont pas B » aboutisse à la conclusion harmonieuse « certains A sont B et certains A ne sont pas B ». Le cas particulier négatif n'élimine pas le cas particulier

positif sous-jacent à la généralité positive ; puisque nous croyions auparavant (en raison de cette généralisation), il nous reste un élément à expliquer.

Dans le cas de l'affirmation « Tous les corbeaux sont noirs », une telle rétractation n'est pas remarquable, puisque nous savons par expérience que certains corbeaux sont noirs ; mais dans le cas de l'affirmation « Tous les corbeaux sont roses », nous avons un problème sérieux, car il n'existe pas la moindre preuve que certains corbeaux soient roses ! Autrement dit, la rétractation proposée ne peut suffire dans la situation présentée par Hempel, c'est-à-dire lorsque l'affirmation « Tous les A sont B » est déduite de l'affirmation « Certains non-B ne sont pas A ».

À mon avis, c'est là le nœud du problème révélé par l'étude de Hempel. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un paradoxe, puisque *la validité de la généralisation repose formellement sur le fait que ce processus ne donne lieu à aucune contradiction* .[48]

---

48 Un paradoxe est une thèse qui se contredit formellement ou qui conduit déductivement à des propositions contradictoires. Face à un tel paradoxe, on peut conclure que la thèse en question est fausse ; la logique en tant que telle n'est pas remise en cause, car la contradiction est simplement conditionnelle. Un double paradoxe, en revanche, constitue une menace sérieuse pour la logique ; ici, la thèse *et* sa contradiction sont toutes deux paradoxales, la contradiction est donc *inconditionnelle* . Dans ce cas, la logique ne peut déclarer ni l'une ni l'autre vraie ou fausse, mais doit y déceler soit un non-sequitur (comme dans le paradoxe du barbier), soit un terme dénué de sens (comme dans le paradoxe du menteur). Autrement dit, la logique doit contester une ou plusieurs implications, et/ou un ou plusieurs termes ou thèses.

Le fait que l'observation de quelques pommes vertes nous permette de généraliser et de conclure que tous les corbeaux sont noirs et que tous les corbeaux sont roses, ainsi que bien d'autres conclusions contradictoires, est amusant, mais non inquiétant. Car, face à une telle contradiction, nous pouvons, par une rétractation, retrouver le moyen d'harmoniser nos connaissances. Le problème est temporaire.

En revanche, Hempel a mis en évidence que l'on ne peut pas toujours réfuter une thèse par une simple particularisation. La particularisation semble acceptable dans certains cas (par exemple, avec les corbeaux noirs), mais dans d'autres, elle aboutit à des résultats inacceptables (par exemple, avec les corbeaux roses), car la suite logique de cette réfutation est dépourvue de fondement empirique.

Supposons, en utilisant la méthode de Hempel et en partant des pommes vertes, que nous induisions les deux généralités suivantes : « Tous les corbeaux sont roses » et « Tous les corbeaux sont oranges ». Ces deux conclusions sont contradictoires. Supposons que nous décidions de résoudre ce conflit en les niant toutes les deux ; il nous reste alors deux propositions : « Certains corbeaux sont roses » et « Certains corbeaux sont oranges ».

Ces deux propositions ne sont pas contradictoires – et admettons qu'aucune ne repose sur des bases empiriques –, et pourtant, elles se sont toutes deux insidieusement « implantées » dans notre savoir ! Introduites par des

---

Le scénario de Hempel ne donne pas lieu à un paradoxe inconditionnel/double.

généralisations à partir de pommes vertes, elles n'ont pas été délogées lorsque nous avons abandonné les généralisations correspondantes. Nous y sommes contraints, même si les processus complexes qui y ont conduit ont été remis en question.

Il est inconcevable que de tels *détails* (vrais ou faux) puissent émerger de l'observation sans lien apparent de pommes vertes (ou de tout autre élément). C'est là, à mon avis, le problème fondamental mis en lumière par Hempel. Il ne s'agit pas d'un conflit entre généralités ou entre propositions générales et particulières, ni donc d'un paradoxe. Le problème concerne les « dommages collatéraux » causés à la connaissance par une correction incomplète des erreurs.

Je propose la solution suivante : lorsqu'on généralise de « Certains A sont B » à « Tous les A sont B », puis qu'on découvre que certains A ne sont pas B, on particularise « Tous les A sont B » pour revenir à « Certains A sont B ». C'est la procédure habituelle, que nous pratiquons tous couramment.[49]

En revanche, lorsqu'on obtient « Tous les A sont B » par généralisation de « Certains non-B ne sont pas A » à « Tous les non-B ne sont pas A » (suivie de la contraposition de cette dernière), alors, lorsqu'on découvre que « Certains A ne sont pas B », on ne peut pas simplement particulariser « Tous les A sont B » pour revenir à « Certains A sont B », mais il faut également rétracter l'intermédiaire prémisse de la

49 Symboliquement, A + O = IO.

proposition Tous les A sont B, à savoir Tous les non-B ne sont pas A, et retour à Certains non-B ne sont pas A.

Compte tenu de cette dernière rétractation, nous n'avons en réalité plus de fondement pour affirmer que certains A sont B (ceci ne peut être déduit de l'affirmation que certains non-B ne sont pas A). Ce serait une erreur d'induction que d'oublier la *source même* de notre croyance que tous les A sont B. Il est essentiel de garder à l'esprit la distinction entre les fondements inductifs « certains A sont B » et « certains non-B ne sont pas A », afin que, dans le cas de la découverte de preuves contradictoires, à savoir que certains A ne sont pas B, nous puissions revenir *exactement à notre position initiale* dans chaque cas.

Nous pouvons donc formuler la nouvelle loi suivante de la logique inductive, que l'on peut appeler ***la loi de la rétractation commensurable*** : un produit de la généralisation comme « Tous les A sont B » ne peut être traité sans égard à sa source particulière ; lorsqu'il est un jour réfuté par de nouvelles preuves, nous devons revenir au même particulier initial et non à *un autre* particulier qui était impliqué par la généralité lorsqu'elle semblait vraie, mais qui ne l'est plus maintenant puisqu'elle n'est plus vraie.

Autrement dit, si nous rencontrons une contradiction de ce type, nous devons comprendre qu'elle ne discrédite pas seulement la généralité précédemment induite, mais plus profondément encore l'acte inductif qui l'a engendrée. Par conséquent, nous ne devons pas nous rétracter par simple particularisation, mais vérifier soigneusement si le particulier

restant repose sur un fondement indépendant et, dans le cas contraire, remonter suffisamment loin dans le temps jusqu'à l'*état initial* pour nous assurer qu'aucun particulier non confirmé ne subsiste.

Cela semble être une instruction parfaitement raisonnable : annuler et effacer toute trace d'un acte inductif jugé illicite, c'est-à-dire qui nous a conduits à une impasse logique.

Tout cela signifie qu'en utilisant les procédures logiques ordinaires, nous ne nous retrouverions jamais dans une situation contradictoire (par exemple, affirmer paradoxalement que tous les corbeaux sont noirs et que tous les corbeaux sont roses). Le fait que des généralisations puissent aboutir à des résultats incompatibles est courant ; nous gérons quotidiennement de tels conflits sans difficulté. Lorsque de tels conflits surviennent, nous sommes logiquement tenus de les harmoniser. Si nous ne trouvons pas de solution spécifique au conflit, celui-ci est résolu de manière générique, c'est-à-dire que toutes les généralisations concernées sont remises en question.

Dans une situation où deux propositions ou plus sont mises en doute par un conflit mutuel, nous accorderons naturellement plus de crédit à celle qui repose sur une base empirique directe (comme « Tous les corbeaux sont noirs ») qu'à celle qui résulte simplement d'une projection indirecte (comme « Tous les corbeaux sont roses »). Il n'est pas nécessaire de traiter toutes les propositions contradictoires avec le même degré de doute ; nous pouvons être sélectifs quant à leur origine inductive.

Concernant les arguments en faveur d'une thèse contradictoire : il est évident que, sans données sur les corbeaux noirs ou roses, nous ne saurions quelle généralisation adopter, et les deux approches seraient problématiques. En revanche, si nous avons observé des corbeaux noirs et jamais de corbeaux roses, nous opterions naturellement pour la généralisation « Tous les corbeaux sont noirs » (tout A est B). Par contre, si nous avons observé à la fois des corbeaux noirs et des corbeaux roses, nous ne formulerions aucune généralisation et nous nous contenterions de combiner les deux observations.

Concernant les processus inductifs utilisés, la généralisation directe serait naturellement privilégiée par rapport à la méthode indirecte envisagée par Hempel. Si le conflit en question peut être résolu par des moyens ordinaires, par exemple par des considérations empiriques, il n'est pas nécessaire de revenir sur le processus. Mais lorsqu'aucun autre moyen de décision n'est possible, le processus ferait naturellement l'objet d'une révision.

On pourrait objecter à la loi de rétractation proportionnelle qu'en pratique, il est rare de pouvoir retracer précisément les sources de nos généralisations. Une telle ignorance pourrait se produire et engendrer des perturbations du type de celles décrites par Hempel dans notre savoir.

Cependant, il convient de souligner qu'en *pratique, nous ne nous trouvons quasiment jamais dans la situation décrite* par Hempel. Combien de fois généralise-t-on à partir d'une proposition comme « Certains non-B ne sont pas-A » ?

Statistiquement, la réponse est « probablement jamais » : le paradoxe de Hempel n'est *qu'une possibilité formelle, certes lointaine* , que les logiciens doivent prendre en compte, mais son impact pratique est pratiquement nul.

De plus, il est peu probable que nous parvenions à une proposition de la forme « Certains non-B ne sont pas-A » autrement que par le raisonnement décrit précédemment, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'autres termes comme C et D. Nous ne pouvons pas *observer directement* que certains non-B ne sont pas-A. L'observation concerne principalement les phénomènes positifs ; elle peut concerner les phénomènes négatifs, mais seulement indirectement. Cela suggère que si nous étions confrontés à une situation relevant du paradoxe de Hempel, nous serions probablement conscients de son origine.

Il convient également de noter que la solution proposée au problème soulevé par le paradoxe de Hempel peut être qualifiée d'heuristique ; il s'agit d'un travail de réparation par tâtonnement. J'ai cependant déjà proposé dans mon ouvrage *la Logique du futur*:[50] un détaillé, systématique, Traitement formel de l'induction, au moyen de la factorisation et de la révision des formules. Je crois que ce traitement est exempt du problème de Hempel, puisque toutes les possibilités formelles sont incluses dans les formules factorielles développées.

---

50 Publié pour la première fois en 1990, quelques années avant la mort de Hempel. Voir la partie VI.

En ce qui concerne les solutions au paradoxe de Hempel proposées par d'autres logiciens, par exemple celles de Goodman et de Quine décrites dans l'article Wikipédia mentionné précédemment :

> Nelson Goodman a suggéré d'imposer des restrictions à notre raisonnement, par exemple en ne considérant jamais une instance comme un argument en faveur de « Tous les P sont Q » si elle pouvait également soutenir « Aucun P n'est Q ». Goodman, puis un autre philosophe, W.V. Quine, ont utilisé le terme *de prédicat projectible* pour décrire les expressions, telles que *« corbeau »* et *« noir »* , qui *permettent* une généralisation inductive ; les prédicats *non projectibles* sont, par opposition, ceux tels que *« non noir »* et *« non corbeau »* qui, apparemment, ne le permettent pas. Quine suggère que la question de savoir quels prédicats, le cas échéant, sont projectibles est une question empirique ; et il note que dans un domaine infini d'objets, le complément d'un prédicat projectible devrait toujours être non projectible. Il en résulterait que, bien que « Tous les corbeaux sont noirs » et « Toutes les choses non noires ne sont pas des corbeaux » doivent être également soutenus, ils tirent tous deux leur soutien des corbeaux noirs et non des non-corbeaux non noirs.

Je trouve ces propositions raisonnables et compatibles avec les miennes. Cependant, je pense que les miennes cernent avec plus de précision le problème et sa solution.

La suggestion de Goodman de restreindre le raisonnement inductif à partir d'une proposition si ce processus aboutit à des conclusions contradictoires est logiquement fondée. Toutefois, cette instruction ne peut être appliquée préventivement, mais seulement *après* avoir constaté que le processus aboutit à des conclusions contradictoires. Il ne s'agit donc pas d'une mesure préventive, comme il semble le penser, mais d'une correction a posteriori. On peut par conséquent la considérer comme équivalente à la loi de rétractation commensurable que j'ai proposée précédemment. La seule différence réside dans le fait qu'il ne semble pas avoir fait de distinction entre le conflit des généralités et les cas particuliers sous-jacents.

Concernant les « prédicats non projectibles », je conviens que les termes négatifs (compléments) posent un problème général en induction. Si la logique déductive ne fait aucune distinction entre termes positifs et négatifs, la phénoménologie, elle, distingue la présence des phénomènes positifs de leur absence. Alors que l'on peut observer un phénomène positif (comme un corbeau noir) sans tenir compte de sa négation, on ne peut mentionner un terme négatif (comme non noir ou non corbeau) sans avoir d'abord

cherché le phénomène positif correspondant, sans le trouver.[51]

Ainsi, un terme véritablement négatif ne peut jamais être véritablement empirique. Son contenu n'est jamais « j'ai vu quelque chose », mais toujours « j'ai cherché avec diligence quelque chose et je ne l'ai pas trouvé ». Une négation est « empirique » dans un sens plus restreint et plus dérivé qu'une affirmation. Elle implique déjà une forme de généralisation, passant de « introuvable » à « n'était pas là pour être trouvé ».

Il découle de cette observation que toute généralisation à partir de termes négatifs, tels que « Certains non-B ne sont pas-A », ne peut être entreprise qu'avec une prudence et un scepticisme extrêmes. Le scénario de Hempel justifie d'ailleurs davantage cette prudence. On pourrait même être tenté, comme solution radicale, d'interdire systématiquement toute généralisation pour un sujet véritablement négatif. Si un discours quelconque a des conséquences illogiques probables, les logiciens ont intérêt à formuler une loi logique préventive de ce type.

Une autre tentation consiste à nier tout contenu significatif aux propositions de la forme « Certains non-B ne sont pas-A ». Une telle proposition est formellement impliquée par « Tous les A sont B », et compatible avec « Certains A sont B », « Aucun A n'est B » et « Certains A ne sont pas B » – mais nous apprend-elle réellement quelque chose ? En

51 Voir mon essai sur ce sujet dans *Ruminations* (partie I, chapitre 9).

effet, puisqu'on ne peut rien inférer sur A ou B (en tant que sujets) à partir de « Certains non-B ne sont pas-A », quelle information contient une telle proposition ? Ne pourrait-on pas concevoir d'affirmer une telle proposition en utilisant deux termes presque quelconques choisis au hasard ? Ce type de doute pourrait servir à justifier davantage l'interdiction de généraliser à partir de telles propositions.[52]

Toutefois, puisqu'une solution moins radicale est possible, à savoir la loi de rétraction commensurable proposée ci-dessus, il n'est peut-être pas nécessaire d'aller aussi loin. Plutôt que d'interdire d'emblée certains procédés douteux en toutes circonstances, je préfère les autoriser au cas où ils fonctionneraient occasionnellement, et prévoir le mécanisme correctif approprié lorsqu'ils échoueraient.

En résumé, je crois que nous avons démontré ici de manière convaincante que le prétendu paradoxe de Hempel ne pose aucun problème insurmontable à la logique ; il est présenté comme quelque peu plus complexe qu'il ne l'est réellement. Il n'en demeure pas moins une contribution intéressante à la réflexion des logiciens.

---

52 Ces questions s'éclaircissent si l'on considère la négation éventuelle de « Certains non-B ne sont pas-A », c'est-à-dire la forme « Aucun non-B n'est non-A », ce qui implique « Tous les non-B sont A ». Si cette dernière proposition est vraie, nous aurions un terme négatif (non-B) inclus dans un terme positif (A). On pourrait en déduire que presque tout le monde (à l'exception des choses qui sont B) relève de A. Pour cela, A devrait être un concept très vaste. Un tel concept serait très exceptionnel et presque dénué de sens. Dès lors, on peut dire que « Certains non-B ne sont pas-A » est presque toujours vrai, et en même temps peu informatif.

9. LE PARADOXE DE LA PRÉDICTION DE GOODMAN

Nelson Goodman [53]proposa une « énigme de l'induction » (selon sa propre appellation [54]) ou un « paradoxe de la prédiction » (selon d'autres appellations) , qui semblait mettre en évidence une difficulté formelle de généralisation. On peut la formuler ainsi :

> Goodman a introduit la couleur « grue », qui s'applique à toutes les choses examinées avant un certain instant *t,* au cas où elles seraient vertes, mais aussi à d'autres choses, au cas où elles seraient bleues et n'auraient pas été examinées avant cet instant *t* . Si l'on examine des émeraudes avant l'instant *t* et que l'on constate que l'émeraude *a* est verte, l'émeraude *b* est verte, et ainsi de suite, chaque observation

53 États-Unis, 1906-1998.

54 Ou, plus prétentieusement, « le nouveau problème de l'induction ».

> confirmera l'hypothèse selon laquelle toutes les émeraudes sont vertes. Cependant, les émeraudes *a, b, c, ...* etc. confirment également l'hypothèse selon laquelle toutes les émeraudes sont « grue ». Dans ce cas, les émeraudes *a, b, c, ...* examinées après l'instant *t* devraient être « grue », **et donc bleues** ! (Soulignement ajouté)[55]

L'importance de cet artifice, selon ses partisans, réside dans le fait que, bien que « vert » et « grue » aient la même forme linguistique et devraient donc être soumis aux mêmes processus logiques (en l'occurrence, le processus inductif de généralisation), il s'agit de concepts fondamentalement différents, puisque le premier implique une similarité entre ses instances passées et futures, tandis que le second suggère un changement de couleur au fil du temps, de sorte que le résultat est paradoxalement très différent si l'on généralise en se référant à l'un ou à l'autre.

Cependant, comme je vais le démontrer formellement, il ne s'agit là que d'un tour de passe-passe. En effet, bien que la généralisation soit valable pour le vert et le gris, il ne s'ensuit pas que l'on puisse déduire que toutes les émeraudes sont bleues de la proposition générale induite selon laquelle toutes les émeraudes sont gris. Autrement dit, la conclusion

---

55 Je cite ici : http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Goodman . Ailleurs, on apprend que « s'applique à toutes les choses examinées avant *t* juste au cas où elles seraient vertes, mais à d'autres choses juste au cas où elles seraient bleues » est la formulation même de Goodman dans sa présentation originale dans *Fact, Fiction, and Forecast* (http://en.wikipedia.org/wiki/Grue_%28color%29).

« et donc bleues » présentée ci-dessus est une déduction erronée.

Pour mettre en évidence cette simple erreur, il faut reformuler le scénario donné avec plus de précision (les symboles X, A, B, C sont de mon invention) :

- Supposons que nous examinions toutes les émeraudes disponibles (X), jusqu'à un certain moment (t), et que nous les trouvions toutes vertes (A), nous concluons généralement par généralisation que toutes les émeraudes sont vertes (tous les X sont A), bien que nous sachions [par expérience passée avec l'induction en général] que la prochaine émeraude que nous trouverons, après le temps t, pourrait bien s'avérer être bleue (B) [ou en effet, être d'une autre couleur [56]] !
- Introduisons maintenant, à la suite de Goodman, un nouveau concept « grue » (C) à définir comme le groupe de classe regroupant toutes les choses qui ont été examinées avant un certain temps t et qui se sont révélées être vertes (A) et toutes les choses *qui n'ont pas* été

[56] Il s'agit d'une interpolation personnelle visant à préciser la thèse de Goodman. En effet, rien ne permet de supposer a priori que seules des émeraudes bleues pourraient être trouvées. Nous ne faisons qu'émettre une hypothèse quant à la possibilité de trouver des émeraudes bleues, sans nous appuyer sur des observations concrètes ; par conséquent, toute autre couleur est tout aussi probable (ou improbable). Néanmoins, ma réfutation de Goodman reste valable même sans ce commentaire.

examinées avant le temps t et qui se trouvent *être* bleues (B) [ou en effet, être d'une autre couleur].[57]

- En appliquant cette définition, tous les X (émeraudes) examinés avant l'instant t et jugés A (verts) sont également C (gris) ; autrement dit, par syllogisme, on peut déduire que certains X sont C. Quant aux cas restants de X, ceux qui ne seront examinés qu'après l'instant t (le cas échéant), *chacun sera soit A (vert), soit B (bleu) (ou d'une autre couleur)* ; en ce sens, ces derniers X sont également C. Par conséquent, la conclusion que tous les X sont C semble raisonnable.

- Mais il ne découle certainement pas logiquement de ce qui précède que toutes les émeraudes seront d'une autre couleur que le vert, c'est-à-dire que tous les X seront B (c'est-à-dire bleus, ou toute autre couleur non verte) ! Car, correctement comprise, la catégorie C n'est *pas* formulée comme une disjonction de A ou B qui actualiserait nécessairement à la fois certains cas de XA et certains cas de XB.

---

[57] Il convient de noter que ces dernières choses sont simplement décrites comme « non examinées jusqu'à l'instant t [si jamais elles le sont] » ; il ne faut pas confondre cela (comme certains commentateurs l'ont fait) avec « examinées après l'instant t », car quel que soit le nombre de choses que nous examinons finalement, nous n'atteindrons évidemment jamais (ni ne saurons jamais avoir atteint) une énumération complète de toutes ces choses dans l'univers. Notons également que le concept de « grue » est ici défini comme un prédicat général pour tout sujet éventuel (« choses »), plutôt que spécifiquement pour les émeraudes.

- En y regardant de plus près, on constate que C inclut d'une part des éléments déjà *identifiés* comme étant de type A (des émeraudes vertes déjà observées) et d'autre part un ensemble d'éléments dont la nature reste *inconnue* , c'est-à-dire soit A, soit B (bleu) [ou même d'une autre couleur]. Cette dernière disjonction représente des résultats *possibles* , et non des résultats *inévitables* . En déduire que XB est un résultat *réel* serait donc un *non-sens* .
- Le fait que nous ignorions si un X futur sera A ne nous permet pas de déduire de cette disjonction de possibilités qu'un X futur sera nécessairement B. Nous ignorons également si un X futur sera B. Il se peut fort bien que l'affirmation « Tous les X sont A » (Toutes les émeraudes sont vertes) reste valable indéfiniment après l'instant t comme avant l'instant t (conformément à la généralisation initiale).
- Les prémisses « Tous les X sont C » et « Tous les C sont A ou B » aboutissent bien à la conclusion syllogistique « Tous les X sont A ou B ». Cependant, la disjonction « A ou B » ne peut être interprétée différemment dans la prémisse majeure et dans la conclusion. La disjonction de la prémisse n'étant pas extensionnelle, celle de la

conclusion ne peut être considérée comme telle [58]. Ce serait commettre le sophisme des quatre termes.

Il ressort donc clairement de notre exposé que *l'introduction du concept de « grue » n'a absolument rien changé aux possibilités inductives offertes par les données fournies* . La conclusion inductive correcte demeure intacte malgré les jeux de logique de Goodman. Ce dernier n'est parvenu qu'à dissimuler habilement son raisonnement *déductif fallacieux* (une mauvaise interprétation du type de disjonction en cause) ; il ne s'agit là que de sophismes.

Dans le brouillard épais de la rhétorique de Goodman, on pourrait croire que les émeraudes bleues sont aussi faciles à prédire que les vertes. Or, ce n'est absolument pas la conclusion logique selon le raisonnement inductif. Pourquoi ? Parce que, dans le cas de l'hypothèse selon laquelle les futures émeraudes observées seront vertes, nous disposons de données concrètes à l'appui : toutes les émeraudes observées, passées et présentes, se sont révélées vertes.

En revanche, concernant l'hypothèse de Goodman selon laquelle des émeraudes bleues apparaîtront, nous ne disposons à ce jour d'aucune preuve empirique. Nous pouvons seulement affirmer qu'il n'est pas impossible que des émeraudes bleues soient un jour découvertes, sans pour

---

[58] Autrement dit, la base de la disjonction donnée est « Certains C *pourraient être* B », tandis que la base correspondante de la disjonction prétendument inférée est « Certains X *sont* B ». Or, imaginer un événement ne prouve pas qu'il se produise nécessairement. La conclusion ne découle pas de la prémisse.

autant que cela soit certain. « Pratique » ne justifie pas une prédiction. Cela signifie simplement « imaginable dans le contexte actuel des connaissances ».

En d'autres termes, nous ne disposons que d'un principe épistémologique général nous enjoignant de rester ouverts à toutes les éventualités, en nous appuyant sur l'expérience passée relative à toutes sortes d'objets, et en reconnaissant que la nouveauté apparaît parfois. Mais cette ouverture d'esprit scientifique n'équivaut pas à une prédiction positive de changements spécifiques. Il s'agit simplement d'un appel, au nom du réalisme, à éviter les préjugés et la rigidité.

Une question que nous devrions nous poser est de savoir si le concept de «grue» de Goodman est un concept bien formé ?

Le terme courant de « vert-bleu » se définirait simplement par « vert et/ou bleu ». Il peut s'avérer utile d'introduire une telle définition, ne serait-ce que pour souligner la proximité des couleurs vertes et bleues, ou encore que certaines choses sont à la fois vertes et bleues, ou parfois vertes et parfois bleues, ou encore que certaines teintes intermédiaires sont difficiles à classer comme étant clairement vertes ou clairement bleues. La frontière entre ces couleurs est, après tout, assez arbitraire.

Étant donné que certaines émeraudes sont vertes, on pourrait en déduire que certaines sont grises. Il serait tout aussi valable d'en déduire que toutes les émeraudes sont vertes ou que toutes les émeraudes sont grises. Cela n'impliquerait aucune contradiction intrinsèque, car affirmer que toutes les émeraudes sont grises n'implique (ni n'exclut) pas qu'il

puisse exister des émeraudes bleues. L'affirmation « toutes les émeraudes sont grises » est formellement compatible avec l'éventualité que toutes les émeraudes soient vertes. Il n'y a donc pas de « paradoxe de prédiction ».

Le concept de « grie » de Goodman ne diffère en rien de ce concept ordinaire quant à son implication logique. Sa différence ne réside pas dans l'utilisation de la disjonction (vert ou bleu), car une telle disjonction est tout à fait courante ; par exemple, le concept de « coloré » signifie (en gros) « rouge, orange, jaune, vert, bleu, indigo ou violet ». La différence significative du concept de Goodman tient à son implication de conditions spatio-temporelles. Ceci sert un objectif rhétorique : brouiller les pistes.

Définir le concept de « vert » comme l'ensemble des choses examinées avant l'instant t et jugées vertes, et de toutes les choses *non* examinées avant t qui se trouvent *être* bleues, implique une certaine contradiction. Si je n'ai pas encore examiné les choses après l'instant t, comment puis-je affirmer avec certitude que certaines d'entre elles sont bleues ? Je ne pourrais faire une telle affirmation *qu'a posteriori* , après avoir examiné certaines de ces choses après l'instant t et les avoir trouvées bleues.

Autrement, il faudrait *qu'un tiers* , ayant examiné certains objets avant l'instant t et les ayant trouvés bleus, l'affirme, et qu'il observe ma situation avant que je n'aie fait de même. Or, l'ensemble des observateurs actuels ne peut logiquement adopter une telle hypothèse concernant des objets qui se trouvent être bleus alors qu'ils n'ont pas encore été observés

comme tels. Nous ne pouvons parler de manière cohérente que des objets qui *pourraient encore* être trouvés bleus. C'est pourquoi le concept de « grue » de Goodman est mal formé.

Le terme « grue » se définit principalement comme l'union des choses vertes et des choses bleues ; mais il ne découle pas de cette définition que si certaines choses (comme les émeraudes) sont vertes, alors d'autres choses *de même nature* (c'est-à-dire d'autres émeraudes) doivent être bleues. Dire qu'une catégorie de choses (les émeraudes) est « grue » ne signifie pas que ses exemples doivent couvrir l'ensemble des possibilités incluses dans le terme « grue ». Le concept de « grue » reste légitime tant que l'on retrouve les prédicats qu'il rassemble (vert, bleu) dispersés dans diverses catégories de choses (émeraudes, mer, etc.).

Ainsi, tout prédicat ordinaire comporte une part d'incertitude quant à son application à des sujets spécifiques. De plus, cette applicabilité peut varier dans le temps : selon notre contexte de connaissance et selon les changements survenant dans les objets observés. Par conséquent, il n'est pas nécessaire d'intégrer de tels facteurs épistémiques et temporels dans la définition des concepts que nous proposons. Ces facteurs sont inhérents à la conceptualisation.

Si Goodman a introduit de telles complications dans sa définition de « grue », c’est parce qu’il voulait réfuter (ou donner l’impression de réfuter) le processus de généralisation que nous utilisons couramment pour développer nos connaissances sur la base d’observations limitées.

Selon le raisonnement inductif, si l'on observe que certains X sont A, et que l'on n'a jusqu'à présent trouvé aucun X qui ne soit pas A, on peut généraliser et affirmer que tous les X sont A. Cela reste vrai tant que l'on n'a aucune preuve de l'existence d'un X qui ne soit pas A. La généralisation implique la prédiction, c'est-à-dire l'affirmation d'une chose concernant des cas de X que nous n'avons pas encore observés et que nous n'observerons peut-être jamais.

Goodman souhaitait démontrer que nous sommes tout aussi justifiés de prédire un résultat négatif (c'est-à-dire différent de A, par exemple B) qu'un résultat positif (c'est-à-dire A) [59]. Il n'a pas saisi la *justification logique* de nos généralisations [60]. Nous ne prédisons pas arbitrairement que les cas de X que nous observerons à l'avenir seront A plutôt que différents de A. Nous nous en tenons simplement à *la même polarité* (A), car c'est la seule pour laquelle nous disposons, à ce jour, de preuves empiriques. En comparaison, prédire *la polarité opposée* (différente de A, dans ce contexte) serait purement arbitraire – une affirmation hasardeuse. Concernant X en particulier, la première hypothèse bénéficie d'un certain soutien empirique, tandis que la seconde n'en bénéficie d'aucun.

---

59 Pour ce faire, il lui fallait construire un concept englobant à la fois A et non-A, afin de démontrer formellement que la généralisation pouvait s'effectuer dans les deux sens. Cependant, un concept incluant des contradictoires étant non informatif, il y a inclus les contraires, à savoir « A ou B » (où B n'est pas A). Cela masque légèrement le problème, sans pour autant le résoudre.

60 Voir mon ouvrage **Logique du futur** , chapitre 50.

Goodman n'a tout simplement pas saisi cette différence de justification entre les deux approches, pourtant évidente pour quiconque prend le temps d'y réfléchir. Il a ainsi omis d'appliquer le principe inductif selon lequel une hypothèse confirmée est toujours préférable à une hypothèse non confirmée. De plus, comme nous l'avons vu, dans son empressement à invalider le raisonnement inductif, il a commis l'une des erreurs les plus élémentaires du raisonnement déductif !

Derrière l'énigme de Goodman se cache une autre question importante pour la logique inductive : jusqu'à quel point une généralisation peut-elle être légitimement poussée sur une échelle de classification ? Si l'on a généralisé un certain prédicat pour un sujet donné, pourquoi ne pas généraliser davantage à un prédicat plus large ?[61]

Considérons un sujet X et deux prédicats quelconques S et G, liés comme *espèce et genre* , c'est-à-dire tels que tout S est G mais que tout G n'est pas S (certains non-S sont aussi G). Remarquons ici que S et G sont des concepts ordinaires, comme vert et coloré.

- Si tous les cas de X que nous avons observés jusqu'à présent sont de type S, et que nous n'avons rencontré aucun cas de X qui ne soit pas S, nous pouvons inférer par induction que tous les X sont S. Cette généralisation reste valable tant qu'aucun cas de X qui ne soit *pas* S

61 J'ai abordé ce sujet (indirectement, en ce qui concerne la logique éthique) dans mon *ouvrage Logique judaïque* , chapitre 13.3.

n'est trouvé ; mais si des cas de X non S apparaissent finalement, la logique inductive nous oblige à réviser notre jugement précédent et à le particulariser en : certains X sont S et certains X ne sont pas S. Car l'induction procède conditionnellement [62].

- Le même raisonnement s'applique à G. [63]Par ailleurs, admettant que tous les S sont G, on peut déduire, par syllogisme (1re figure, AAA), que tous les X sont G à partir de l'affirmation que tous les X sont [S.] *Ainsi* , on peut postuler que si la généralisation est justifiée pour un sujet X donné, jusqu'au prédicat spécifique S, elle l'est également pour un niveau de classification supérieur, jusqu'au prédicat plus général G. Ce raisonnement est logiquement valide s'il est correctement compris et appliqué.

- Toutefois, ce serait une grave erreur de jugement [64]que de *déduire* d'une telle généralisation valide qu'il pourrait

---

62 L'adduction, ou généralisation, se justifie par *deux* principes essentiels : (1) la confirmation d'une hypothèse par un exemple positif et (2) la non-réfutation de cette même hypothèse par un exemple négatif. Ces *deux* principes doivent être respectés sans distinction pour que le raisonnement soit logique. Bien entendu, de nombreuses autres conditions entrent en jeu – voir mon essai « Principes de l'adduction » dans *Phénoménologie* (chapitre VII.1).

63 Autrement dit, étant donné que certains X sont G (ou en déduisant cela de certains X sont S), nous pouvons généraliser à tous les X sont G, à condition qu'il n'existe aucun cas négatif connu (X-nonG) pour le contredire.

64 C'est là, comme nous l'avons vu, l'une des erreurs commises par Goodman dans la formulation de son « énigme ». Cette erreur est de nature déductive plutôt qu'inductive.

exister des X qui sont G mais pas S (même si nous savons qu'il existe *des choses (À l'exception des X* qui sont G mais pas S). À ce stade, le contenu de « Tous les X sont G » est identique (dans son extension et implicitement dans son intension) à celui de « Tous les X sont S » dont il est dérivé [65]. La différence entre les deux énoncés réside uniquement dans une éventuelle *particularisation corrective* …

- Supposons que demain nous découvrions *un X qui, bien que toujours G, n'est pas S* (par exemple, une émeraude d'une autre couleur que le vert). Dans ce cas, nous devrions préciser la première affirmation (la plus spécifique) en « Certains X sont S et certains X ne sont pas S » ; mais la seconde affirmation (la plus générique) « Tous les X sont G » resterait inchangée.[66]

- Mais, du fait de cette particularisation, l'affirmation « Tous les X sont G » prend *un sens plus vague* , puisque G ne désigne plus seulement l'espèce S de G, mais

[65] Cela est évident si l'on considère que l'on peut tout aussi bien obtenir « Tous les X sont G » : (a) par généralisation à partir de « Certains X sont G », que l'on déduit de « Certains X sont S », ou (b) par déduction à partir de « Tous les X sont S », que l'on généralise à partir de « Certains X sont S ». En réalité, on pourrait arguer que ces deux approches diffèrent légèrement, puisque (a) exige de s'assurer qu'il n'existe aucun cas de X qui ne soit pas G, tandis que (b) exige de s'assurer qu'il n'existe aucun cas de X qui ne soit pas S. Cette différence apparaît cependant lors de l'étape suivante de particularisation éventuelle.

[66] Notons que si nous découvrons un X qui n'est pas G, il n'est nécessairement pas non plus S, étant donné que tous les S sont G. Dans ce cas, les deux propositions générales devraient bien sûr être particularisées.

> également une autre espèce (non-S) de celui-ci. Ainsi, bien que la règle inductive nous pousse à généraliser aussi loin que possible, il faut garder à l'esprit que plus on généralise, plus la portée de notre généralisation s'en trouve diluée.[67]

Ainsi, bien qu'en principe la généralisation vers le haut soit libre, en pratique nous procédons relativement lentement afin de préserver l'utilité noétique de nos idées et énoncés. À titre d'exemple formel : la proposition « Tous les X sont S » peut servir de prémisse mineure dans un syllogisme où S est le moyen terme, tandis que la proposition « Tous les X sont G » – même si elle est identique en extension et en intension à la précédente – serait inutile dans ce même contexte (c'est-à-dire avec S comme moyen terme).

De plus, considérer « Tous les X sont G » comme une généralisation plus avantageuse que « Tous les X sont S », en ce sens qu'elle nous fournit des informations sur davantage de choses pour le même prix en termes de données données, révèle une confusion [68]entre la généralisation d'un sujet donné d'un prédicat plus étroit à un prédicat plus large, et la généralisation d'un prédicat donné d'un sujet plus étroit à un sujet plus large.

---

67 Dans ce contexte, on pourrait comparer le concept de « grue » de Goodman au concept d'« oomph » de Feynman. Ce dernier, défini (avec une pointe d'ironie) comme « une sorte de tendance au mouvement », pourrait sembler utile pour « expliquer » divers phénomènes, mais il est si vague qu'il ne peut rien prédire et est donc sans valeur (p. 19).

68 Ce dont Goodman s'est rendu coupable en formulant son « énigme », soit dit en passant.

Ce dernier cas représente la forme de généralisation véritablement profitable. Supposons que tous les X soient P et que Y soit une surclasse de X (c'est-à-dire que tous les X sont Y, mais que tous les Y ne soient pas X) ; alors, cela consisterait à induire que tous les Y sont P — du moins jusqu'à ce qu'un Y non P soit découvert. Les règles de cette généralisation sont traitées en détail dans mon ouvrage **Logique du futur**, sous le titre « Induction factorielle » (Partie VI).

10. L'INDUCTION DE L'INDUCTION

Les deux tentatives récentes mentionnées ci-dessus pour imiter Hume ont été menées par des auteurs et professeurs renommés d'universités prestigieuses. Leur traitement confus de l'induction soulève des interrogations [69]. En réalité, ils ne faisaient que suivre une tendance moderne. Après que David Hume, au XVIIIe siècle, sur la base d'une conception très fragmentaire de l'induction, a remis en question divers aspects de la connaissance humaine, nombreux sont ceux qui ont cherché à étendre et à intensifier cette critique. Son

69 Je suis ici quelque peu sarcastique, pour les besoins de la discussion. Ces hommes ont bien sûr apporté des contributions importantes. Par exemple, Carl Hempel fut membre du Cercle de Vienne ; plus tard, il écrivit un essai réfutant la théorie de la « vérifiabilité » du sens (une théorie chère à ce groupe) en soulignant que cette théorie ne pouvait être « vérifiée » empiriquement comme elle l'exigeait, et devait donc être considérée comme dénuée de sens (voir Yourgrau, p. 166). Concernant Nelson Goodman, voir par exemple ses précieux commentaires sur le paradoxe de Hempel.

influence sur la philosophie ultérieure, à commencer par Kant, fut immense [70].

Le mythe selon lequel le raisonnement de Hume contre l'induction, la causalité et nombre de croyances humaines fondamentales était irréfutable persiste encore aujourd'hui, perpétué par de nombreux philosophes et enseignants qui ne font pas suffisamment d'efforts de réflexion, ou qui manquent peut-être de l'intelligence requise. De cette manière, la philosophie est freinée de génération en génération, alourdie par des personnes qui s'accrochent machinalement à ce qu'on leur a enseigné et qui, à leur tour, répètent les mêmes mantras en quête d'une intelligence douteuse et d'une gloire illusoire.

a. Ma première réaction (peut-être un peu émotionnelle) à cette tendance moderne est le sermon suivant sur l'éthique professionnelle des philosophes.

On pourrait penser que le rôle du philosophe ou du logicien responsable serait d'apporter un soutien méthodologique à la quête de la connaissance humaine et de justifier, d'accroître et d'améliorer les moyens disponibles. Mais un tel rôle constructif exige une réflexion approfondie, un travail ardu, et la plupart des gens trouvent plus facile de démolir que de

---

70 Bien que Kant ne soit généralement pas considéré comme un sceptique, du fait de son système philosophique élaboré, le fossé infranchissable qu'il établit entre les choses en soi et les choses telles qu'elles apparaissent constitue en réalité une forme de scepticisme, car il nous prive d'accès à la réalité et nous limite aux apparences. Kant tenait pour acquis l'analyse sceptique de la connaissance proposée par Hume.

construire. Le scepticisme est souvent perçu comme une attitude moderne, mais j'y décèle plutôt une résistance au progrès.

Cela ne signifie pas pour autant que les écrits de sceptiques comme Hume soient dénués de valeur pour le développement de la logique et de la philosophie. Au contraire, ils ont souvent suscité davantage de réflexion et de découvertes que des auteurs plus apologétiques. En créant une incertitude épistémologique, aussi fallacieuse soit-elle, les sceptiques ont stimulé des contre-arguments plus imaginatifs et plus profonds qu'on n'en avait besoin jusqu'alors. Ainsi, nombre d'entre eux méritent la place de choix qu'ils occupent dans l'histoire, même si ce n'est pas grâce à leurs propres efforts.

Bien sûr, il serait également injuste de les qualifier *uniquement* de sceptiques. Nombre d'entre eux ont apporté des contributions positives considérables, voire majeures, à la compréhension humaine en général et à la philosophie en particulier. Leur grande intelligence mérite notre admiration, notre respect et notre gratitude. Il convient de rendre hommage à qui de droit.

Il va sans dire que je ne préconise pas de jeter leurs œuvres aux oubliettes. Tout philosophe – même celui qui commet de nombreuses erreurs, même celui qui induit délibérément en erreur – présente un intérêt philosophique en tant qu'expression possible de l'esprit humain, et son étude revêt une importance historique majeure. L'histoire de la philosophie est, et a toujours été, une composante essentielle

de la démarche philosophique [71]. En effet, elle nous fournit des données brutes sur la pratique philosophique elle-même.

Néanmoins, ils sont coupables d'avoir semé une confusion considérable dans l'esprit de nombreuses personnes. Certes, un esprit non critique est épistémologiquement indésirable ; la connaissance discursive ne peut progresser chez un naïf confiant, il faut poser des questions avant de proposer des réponses. Mais un esprit enclin au doute excessif est tout aussi indésirable ; c'est une sorte de maladie mentale, une névrose. Un esprit sain trouve un juste milieu entre ces deux extrêmes : il cherche à formuler des questions pertinentes, mais aussi à y apporter des réponses pertinentes.

Un élément essentiel de la démarche scientifique consiste à rechercher les failles et les difficultés de toute théorie proposée, quel que soit le sujet. L'esprit critique est une vertu intellectuelle, moteur du progrès intellectuel [72]. Il ne s'agit donc pas ici d'affirmer que les sceptiques nous déstabilisent tous, mais simplement que leur démarche n'est pas scientifique. Si tel était le cas, ils s'efforceraient davantage de vérifier la validité formelle et le fondement empirique de leur propre raisonnement. Ils sont prompts à critiquer autrui, mais rechignent à appliquer la même rigueur à leurs propres idées.

Comme je l'ai démontré à maintes reprises, un examen attentif des idées et des critiques des sceptiques les plus

---

71 Bien plus que, par exemple, l'histoire de la biologie fait partie intégrante de la science biologique.

72 Voir par exemple : les commentaires de Feynman dans le même sens, p. 27.

éminents révèle des failles assez évidentes dans leurs raisonnements et leurs observations. On a l'impression qu'ils étaient si prompts à critiquer les raisonnements courants qu'ils n'ont fait aucun effort pour vérifier la validité de leurs propres arguments. Ils posaient des questions, mais sans chercher suffisamment à y répondre. Leur curiosité n'allait pas assez loin ; ils ont vite sombré dans l'orgueil ou la paresse, et sont passés à côté de précieuses perspectives nouvelles.

Cela laisse supposer que certains d'entre eux nourrissaient des motivations destructrices : ils *souhaitaient* invalider le savoir humain. Certains éprouvent du ressentiment envers les autres, la société, la vie, le monde ou Dieu, et veulent riposter. D'autres aspirent à l'absurde et au nihilisme, car ils veulent justifier leur affranchissement de toute contrainte morale ; si la raison se révèle infondée, pensent-ils, alors tout est permis, nous pouvons faire ce que bon nous semble !

Dans d'autres cas, le motif était peut-être moins malsain : un simple désir de gloire, voire de notoriété. Car, face au succès de Hume, le scepticisme est devenu à la mode dans de nombreux cercles intellectuels. Beaucoup le considèrent comme une preuve d'intelligence, alors qu'il témoigne en réalité d'une faiblesse intellectuelle. Nombreux sont ceux qui, par conformisme, laissent les éloges dont bénéficie une personne dans les médias, etc., influencer leur jugement.[73]

---

[73] Ce qui est peut-être le plus étonnant et le plus agaçant, c'est que, dès qu'un philosophe a acquis une certaine notoriété, quelles que soient les réfutations répétées et approfondies de son œuvre, il continue d'être admiré. On enseigne à l'université, on lui

Bien sûr, nombre de philosophes et de logiciens nourrissent des motivations et des objectifs plus sains. Mes propres écrits, d'ailleurs, constituent une tentative constante d'inaugurer une attitude nouvelle et constructive.

La connaissance humaine peut effectivement être comprise, validée dans ses principes et développée davantage si les philosophes et les logiciens adoptent une attitude plus saine et positive. De même que les médecins ou les ingénieurs ne sont pas récompensés uniquement pour le diagnostic des problèmes, mais aussi pour la proposition de solutions, il devrait en être de même pour les philosophes et les logiciens. La véritable mesure de l'intelligence et du respectabilité devrait résider dans les capacités constructives plutôt que destructives.

b. Après réflexion, ma réaction à la tendance anti-inductive instaurée par Hume est plus modérée, comme suit.

La logique déductive est en grande partie l'œuvre d'un seul homme, Aristote (qui, bien sûr, eut pour maître Platon). Elle s'est considérablement développée depuis, grâce à la contribution de nombreux penseurs, mais l'influence de son fondateur demeure fondamentale. Certes, d'autres pratiquaient la déduction avant lui, mais il a apporté à cette pensée logique une rigueur et une précision remarquables.

---

consacre des documentaires dithyrambiques, etc. Malheureusement, la crédulité du public se fonde trop souvent davantage sur les apparences que sur le fond. C'est particulièrement vrai en philosophie.

Sous son influence directe, de nombreux esprits ont commis moins d'erreurs de raisonnement.

En revanche, *l'histoire de la logique inductive* montre clairement que cette discipline fondamentale n'est pas née il y a longtemps et d'un seul coup. Rétrospectivement, on peut affirmer que l'induction a toujours été utilisée par l'être humain, et même, d'une certaine manière, par ses ancêtres et cousins animaux. Nous avons toujours pratiqué l'induction, avec plus ou moins d'efficacité, sans avoir besoin de logiciens et de philosophes pour la décrire et l'expliquer.

Aristote et ses successeurs avaient certes une certaine connaissance de l'induction, mais pas suffisamment pour en élaborer une théorie systématique. La théorie de l'induction a émergé à une époque plus récente, avec, selon moi, Francis Bacon. L'œuvre de ce dernier a été plus importante qu'on ne le croit souvent. Après lui, que ce soit sous son influence ou indépendamment, des physiciens comme Galilée, Newton et bien d'autres encore, jusqu'à nos jours, ont utilisé et compris l'induction avec une clarté croissante.

En revanche, les successeurs philosophiques directs de Bacon, tels que Locke, Hume et bien d'autres jusqu'à nos jours, ne sont jamais vraiment parvenus à moderniser la

logique de l'induction qu'il avait initiée [74]. À certains égards, ils ont même régressé. Il est surprenant de constater à quel point le scepticisme à l'égard de l'induction demeure répandu. Hume semble avoir durablement marqué de son scepticisme nombre de penseurs postérieurs.

Pour vous donner un exemple moderne, deux cents ans après Hume – A.J. Ayer rapporte que Bertrand Russell pensait que les postulats de la pensée scientifique devaient être acceptés sans réserve, et que (selon les termes d'Ayer) :

> *...il n'existe d'autre nécessité que la nécessité logique, de sorte que la nécessité causale n'existe pas. La causalité se réduit à ce que Hume définissait initialement, à savoir la conjonction constante, et est de nature purement contingente.*[75]

Ayer partage son avis. Nombre d'autres philosophes et logiciens considèrent également l'induction comme dépourvue de tout fondement logique solide et s'étonnent de son fonctionnement. Il ne s'agit pas d'un préjugé contre le raisonnement inductif ; ils souhaiteraient ardemment le démontrer, car ils sont empiristes dans l'âme et fervents

---

[74] Alors que les scientifiques faisaient preuve d'une ingéniosité remarquable dans la conception des expériences et, plus largement, dans la formulation et le choix des théories au sein de leurs domaines respectifs, la compréhension et la justification générales de l'induction par les philosophes et les logiciens sont souvent restées largement en retrait. À l'époque moderne, des figures comme Karl Popper ont bien sûr contribué à un meilleur équilibre entre la théorie et la pratique de l'induction.

[75] Voir Magee, pp. 313 et 315.

défenseurs de la science moderne. L'exemple de Russell révèle leur sincère perplexité.

Tout ceci nous enseigne une leçon importante : *l'élaboration d'une théorie de l'induction* a pris du temps, bien plus que quiconque ne l'aurait imaginé. Et c'est tout à fait normal et acceptable ; la question n'est pas simple, il ne faut donc pas s'étonner que beaucoup n'aient pas réussi à y répondre de manière satisfaisante. Après tout, l'induction est un processus d'essais *et d'erreurs* . Elle tolère l'erreur, et de longues périodes d'aveuglement et d'incompréhension.

L'histoire des sciences regorge de situations similaires [76]. Certains faits nous paraissent aujourd'hui d'une évidence criante, et pourtant, les scientifiques ont déployé des efforts considérables avant de les découvrir. Nombre de faits sont restés longtemps inexpliqués. De même, dans l'histoire de la logique, bien que Bacon ait clairement précisé et souligné l'importance de l'exemple négatif dans l'induction, Hume a tout simplement ignoré cette recommandation dans ses formulations sur l'induction et la causalité.[77]

---

[76] Stephen Jay Gould documente de nombreuses histoires de ce genre et nous livre des commentaires méthodologiques éclairants à leur sujet, dans un recueil d'essais que je recommande vivement. Voir par exemple ses commentaires aux pages 96 et 97, sur les « longs efforts pour penser et voir autrement » et sur la nécessité de « faire jaillir la lumière de la logique dans les recoins les plus tortueux des anciennes prisons conceptuelles, dans les masses les plus inextricables d'observations confuses ».

[77] Il est assez surprenant de constater, à y regarder de plus près, la fréquence des erreurs de raisonnement et des manifestations d'ignorance dans l'œuvre de Hume – et d'ailleurs

Ainsi, après mûre réflexion, nous devrions considérer Hume et les sceptiques semblables sans aversion, mais avec compassion. La découverte moderne de l'induction et les tentatives pour en formuler une description et une justification théoriques s'inscrivaient pleinement dans un processus d'apprentissage. Si beaucoup ont éprouvé des difficultés et en ont tiré des conclusions hâtives et défaitistes, il ne faut pas les blâmer. Ils ont fait de leur mieux, même si le succès n'a pas été total. Nous sommes tous faillibles et nul ne prétend tout savoir.

Laissons le passé derrière nous ; il s'agit désormais d'éduquer, d'enseigner le principe d'induction et toutes les méthodes qui en découlent. Assez de négativité, de scepticisme et de pessimisme ! Ne perpétuons pas ces erreurs du passé. Inaugurons plutôt une ère nouvelle de bien-être mental et de générosité.

---

dans celle de nombreux autres grands et moins grands philosophes occidentaux (et orientaux, soit dit en passant). Je me souviens de ma surprise et de ma déception lorsque, après avoir terminé * *La Logique de la causalité* *, j'ai revu mon analyse des « méthodes d'investigation expérimentale » de John Stuart Mill et découvert combien d'erreurs un homme aussi instruit et intelligent pouvait commettre.

11. LA DICHOTOMIE CORPS-ESPRIT DE DESCARTES

Le scepticisme de David Hume était en partie dû au dualisme « esprit *contre* corps » que la philosophie de Descartes avait engendré dans la pensée occidentale plus d'un siècle auparavant. En réalité, ses racines sont bien plus profondes, remontant à la pensée chrétienne et, plus anciennement encore, à la pensée grecque. Mais au sein de la philosophie moderne, Descartes fut assurément une source de nombreuses confusions et controverses (involontaires), ainsi que d'un véritable apport des Lumières (volontaire).

René Descartes [78]considérait son esprit comme la plus accessible à la connaissance et cherchait à déduire de cette introspection l'existence d'un monde extérieur, incluant la matière. Recourant à un raisonnement proche de l'argument ontologique de saint Anselme, il inféra d'abord Dieu de sa propre existence mentale, puis le reste du monde apparent de

78 France, 1596-1650.

Dieu. Dieu, nécessairement un médiateur impartial, devait garantir que la connaissance humaine puisse s'étendre au monde matériel extérieur.

La motivation de Descartes dans cette construction complexe était avant tout épistémologique : il souhaitait établir la validité de principe de la connaissance humaine. Cependant, cette conception particulière des choses posa problème aux philosophes qui lui succédèrent, car elle semblait impliquer un fossé ontologique radical entre l'esprit et le corps. On pouvait connaître l'esprit directement et avec certitude, mais le corps seulement indirectement et de manière incertaine. Certains philosophes commencèrent à douter de toute relation causale entre l'esprit et le corps. « Étant donné leur différence substantielle, comment l'un pourrait-il engendrer des changements dans l'autre ? », argumentaient-ils.

Or, tout ce problème, ou cet ensemble de problèmes, n'est qu'une pure invention de l'imagination de ces philosophes. C'est une mystification, une complication fantaisiste. On peut affirmer sans risque d'erreur que Descartes n'avait pas l'intention d'établir une dichotomie entre l'esprit et le corps ; il cherchait au contraire à les harmoniser, d'abord épistémologiquement, puis ontologiquement. Sa présentation des enjeux n'était pas parfaite ; mais c'était une tentative sincère qui peut être améliorée.

Phénoménologie . La première erreur de Descartes fut de Il convient *de partir de* la distinction de bon sens entre l'esprit et le corps, ou entre le domaine mental et le domaine

corporel. Cette distinction ne saurait constituer un point de départ raisonnable, car elle n'est qu'une supposition, une construction. Fort de cette prise de conscience, la difficulté apparente se résout aisément…

Si nous adoptons une approche phénoménologique des questions en jeu, nous constatons qu'il s'agit initialement d'une multitude d'apparences, dont certaines peuvent *sembler* fondamentalement différentes les unes des autres. Nous pouvons alors, à titre d'hypothèse pour ordonner ces données, supposer que cette différence apparente est significative et qualifier un ensemble d'apparences de « mentales » et l'autre de « matérielles » (ou « physiques »).

Ce choix n'est pas arbitraire, mais vise à organiser nos expériences et à expliquer pourquoi certaines sont plus claires que d'autres, pourquoi certaines se comportent de manière plus erratique, ou pourquoi certaines nous semblent plus faciles à maîtriser, etc. Tant que cette hypothèse de différence substantielle remplit ses objectifs, elle est maintenue ; mais si elle s'avérait logiquement ou expérimentalement insuffisante, elle serait rapidement remplacée.

Un tel comportement cognitif est conforme au *principe d'induction* , qui nous permet, et même nous enjoint, de nous fier aux suggestions de l'apparence jusqu'à ce qu'il soit spécifiquement démontré qu'elles sont illusoires.

Si Descartes avait procédé de manière plus phénoménologique, il n'aurait pas accordé *d'emblée* la primauté à l'esprit sur la matière, ni l'inverse, mais aurait

considéré les deux domaines comme des apparences d'égale importance initiale, à trancher ultérieurement. Ainsi, aucune dichotomie n'aurait surgi. Descartes cherchait en réalité à adopter une approche phénoménologique, mais sa réflexion ne remontait pas suffisamment loin dans le temps.

Sans cette approche naturelle et *inductive* , les adversaires de Descartes auraient bien du mal à expliquer comment ils parviennent à aborder simultanément l'esprit et le corps. Comment ceux qui croient uniquement en l'esprit peuvent-ils connaître ou comprendre les affirmations relatives au corps ? Comment ceux qui croient uniquement en le corps peuvent-ils connaître ou comprendre les affirmations relatives à l'esprit ? De toute évidence, les deux groupes partent *des apparences du* corps et de l'esprit, et c'est grâce à cela qu'ils peuvent communiquer et débattre.

Le soi . Par ailleurs, parler d'une dichotomie corps-esprit est inexact et trompeur à d'autres égards. Notre expérience semble couvrir *trois* domaines, et non deux. Outre les phénomènes physiques que nous percevons extérieurement par les sens, et les phénomènes mentaux que nous percevons intérieurement, que nous appelons souvenirs et imaginations (ces dernières étant des souvenirs remaniés), nous croyons en un troisième facteur.

Il s'agit du Soi – ce qui, en nous, perçoit et pense les deux autres domaines. Ce Soi – auquel nous nous identifions le plus, plutôt qu'aux phénomènes mentaux et physiques qui l'entourent – est également vécu. Il est connu non seulement

par des moyens conceptuels, mais principalement par un moyen cognitif direct que nous appelons *intuition* (ou connaissance de soi – c'est-à-dire la connaissance de soi par soi-même).

Le soi (ou l'âme ou l'esprit) peut être défini comme ce qui est conscient de diverses manières, exerce sa volonté et porte des jugements de valeur. Ces actes ou fonctions du soi sont également perçus par l'intuition. La différence entre les objets de l'intuition (c'est-à-dire le soi et ses fonctions) et tous les objets mentaux et matériels de la perception réside dans le fait que ces derniers sont phénoménaux (ils possèdent des apparences phénoménales telles que la couleur, la forme, le son, le toucher, l'odeur, le goût), tandis que les premiers sont non phénoménaux.

On a souvent tendance à regrouper l'âme et ses fonctions (manifestations spirituelles [79]), les phénomènes mentaux (souvenirs, imaginations – et par extension, constructions conceptuelles) et certains phénomènes corporels (le système nerveux, incluant le cerveau et toutes les fonctions sensorielles et motrices) sous le terme d'« esprit » (ou, je préfère dire : « psyché »). Mais cette unification est une simplification et ne doit pas être prise au pied de la lettre dans le contexte présent.

---

79 J'utilise le mot « spirituel » dans un sens très simple, signifiant « relatif à l'esprit ». Notez également que les termes soi, âme et esprit sont pour moi synonymes – bien que certains croient en un soi sans âme ni esprit, notamment les bouddhistes (qui considèrent le soi comme « vide ») et les behavioristes (qui identifient entièrement le soi aux phénomènes perceptibles que la plupart des gens considèrent comme ses simples effets).

En effet, si l'on se réfère à l'affirmation cartésienne « Je pense, donc je suis », on y trouve trois éléments : le « je » (le soi), la « pensée » (les phénomènes mentaux, supposément observés par le soi) et l'« être » (l'existence inférée). Logiquement, l'« être » inféré est précisément celui du soi (et, bien qu'il ne le dise pas explicitement, les phénomènes mentaux de la pensée) ; mais Descartes sous-entend tacitement l'existence d'un substrat physique à cette existence, c'est-à-dire un corps et, plus largement, un monde physique.

En tout cas, c'est ainsi que l'argument est généralement compris : comme une inférence du corps et de la matière à partir du soi et de la pensée (l'esprit). La raison en est que seule l'existence physique est considérée comme l'existence « véritable », tandis que l'existence mentale, et plus encore l'existence spirituelle, sont considérées comme de simples existences « virtuelles ». Du moins, c'est l'opinion sous-jacente aux partisans d'une dichotomie entre l'esprit et le corps qui ont une préférence matérialiste.

Ceux qui ont des inclinations plus mentalistes ou spirituelles interprètent cette dichotomie comme une réfutation de l'existence d'un monde matériel. Autrement dit, ils soulignent que la prémisse de Descartes (« Je pense ») n'implique logiquement aucune autre conclusion que « Moi et ma pensée existons » – de sorte que l'inférence habituelle selon laquelle le corps et la matière existent est un *non-sens* (elle ne découle pas de la raison). Leur erreur, bien sûr, est d'accepter l'approche de Descartes – alors que, comme nous

l'avons déjà montré, la démarche phénoménologique correcte diffère légèrement de celle qu'il proposait.

Causalité . Quant à la « loi de causalité » avancée par certains critiques, selon laquelle les domaines de l'esprit et du corps seraient si « substantiellement » différents qu'ils ne pourraient inconcevablement interagir, il s'agit là aussi d'une pure invention, fruit d'une imagination biaisée. Sur quoi fondent-ils cette prétendue loi de causalité ? Si l'on considère les concepts de causalité (causalité déterministe) et de volition (causalité par la volonté) [80], on ne trouve aucun fondement à une « loi » exigeant que les substances de la cause et de l'effet soient identiques. Une telle loi pourrait être envisagée comme une hypothèse ; mais pourquoi le faire, si une telle hypothèse soulève des difficultés insurmontables ?

La causalité peut être formellement définie en référence à des termes de nature indéterminée. Par exemple, la forme la plus forte de causalité entre deux éléments C et E peut être définie comme suit : « si C, alors E ; et si non C, alors non E ». Un tel énoncé formel peut s'appliquer à toute paire d'éléments, même si l'un est mental et l'autre matériel, ou inversement. Rien ne justifie de refuser d'appliquer cette définition aux cas où les termes se réfèrent à des substances différentes.

---

80 Pour une analyse détaillée de ces concepts, veuillez consulter mes ouvrages **La logique de la causalité* et *de la volonté* et *Concepts causaux apparentés* .*

Concernant la volonté, il est important de clarifier les enjeux et de ne pas tout mélanger. Nous pouvons (dans un premier temps, du moins) nous référer à nos croyances intuitives pour nous guider, toujours en nous appuyant sur le principe d'induction mentionné précédemment.

Cela inclut le fait que le soi (l'âme) peut vouloir certains événements mentaux (par exemple, certaines imaginations) et certains événements matériels (par exemple, certains mouvements physiques du corps) [81]. Il peut le faire (comme l'introspection le démontre) dans son propre esprit et son propre corps – et aussi indirectement, dans d'autres esprits et corps (au moins par ses actes physiques, sinon dans certains cas par ses actes mentaux).

Inversement, le moi peut être *influencé* dans de tels actes de volonté mentaux ou physiques par des choses mentales et/ou physiques *dont il est conscient* , ou il peut être affecté *causalement* par de telles choses (c'est-à-dire qu'elles peuvent limiter ou élargir de manière déterministe son pouvoir d'agir).

Une « influence » agit par le biais de la conscience et module la facilité ou la difficulté d'un acte volontaire, sans toutefois

---

81 Je dis « certains » événements mentaux et physiques pour souligner que certains événements mentaux ne sont pas causés par la volonté, mais par le cerveau (ou tout autre mécanisme), et il en va de même pour certains événements corporels. L'esprit et le corps sont des domaines affectés par diverses causalités, et non par la seule volonté ou par la seule causalité. Il n'existe aucun domaine réservé à une seule de ces causes.

le déterminer ; l'acte demeure libre si son agent (le moi volontaire) y consacre suffisamment d'énergie (volonté). Un « causatif », en revanche, agit même à l'insu du moi et n'affecte pas la volition en tant que telle, mais en délimite ou en élargit la portée. Tout ceci est parfaitement cohérent et aucune objection logique ne peut être soulevée contre cette hypothèse étiologique.

Ainsi, dans le sens du corps vers l'esprit, nous croyons que les objets mentaux (comme les sensations et les souvenirs) peuvent provenir de causes matérielles ; et que soit (dans certains cas) par l'influence de ces objets lorsqu'ils sont perçus, soit (dans d'autres cas) plus directement par causalité, les actes de volonté du soi et d'autres aspects du comportement peuvent être affectés.

Inversement, dans le sens de l'esprit vers le corps, nous croyons que le soi possède un pouvoir que nous appelons « volonté » et qui peut agir sur le corps, soit indirectement par le biais d'événements qu'il produit dans l'esprit et qui, à leur tour, affectent le corps, soit directement en produisant des changements dans celui-ci. Ces effets de la volonté peuvent, à leur tour, affecter d'autres corps et esprits.

Nous disposons assurément de nombreuses données introspectives sur lesquelles fonder ces croyances. Celles-ci ont le statut phénoménologique d'apparences, c'est-à-dire la crédibilité minimale initialement accordée à toute apparence. Conformément à la logique inductive, nous sommes libres d'utiliser cette base de données pour élaborer une théorie

cohérente et intelligente de ce qui se passe, pourvu que nous ne créions pas ainsi des problèmes insolubles.

Inversement, les critiques de cette vision simpliste des événements doivent fournir des preuves et des arguments tout aussi crédibles, voire plus, à l'appui de leurs thèses. Ils ne doivent pas se contenter, comme ils ont tendance à le faire, de nier, mais doivent aussi expliquer comment et sur quelle base ils sont en mesure d'aborder la question et d'adopter les positions intellectuelles qu'ils défendent.

Le matérialisme . Or, il existe un problème que certains considèrent comme particulièrement insoluble : la théorie du sens commun d'un soi, doté de conscience et de volonté, interagissant avec un monde matériel, est incompatible avec la *thèse exclusivement matérialiste* selon laquelle le monde n'est constitué que de matière et que celle-ci ne peut se mouvoir que dans un cadre déterministe.

Ceux qui adhèrent à cette dernière thèse, et qui se qualifient flatteusement de scientifiques, sont prêts à accepter l'indéterminisme dans une certaine mesure, au sens où on l'entend en mécanique quantique ou dans la théorie du Big Bang – mais ils refusent toute influence possible d'une âme immatérielle sur les processus matériels. Cela impliquerait, à leurs yeux, une violation de l'universalité des lois physiques modernes.

Ce problème se résout aisément. La solution réside simplement dans le fait que toutes les prétendues « lois » de

la physique sont connues par induction, c'est-à-dire par des généralisations ou des théories fondées sur des raisonnements adductifs. Ces propositions ou idées générales reposent indubitablement sur des observations empiriques ; mais elles les *complètent* , et ces ajouts pourraient fort bien, avec le temps, s'avérer injustifiés par de nouvelles observations. Les véritables propositions scientifiques ne sont pas exclusivement empiriques ; elles dépendent aussi du raisonnement.

Dès lors, il est absurde d'affirmer que, puisque ces « lois » n'admettent aucune influence du non-physique sur le physique, toute notion de volonté est invalide. C'est *un raisonnement circulaire, une pétition de principe* . Ces lois ne prouvent en rien que les entités spirituelles (notre moi ou notre âme) ne peuvent affecter les événements physiques (même par le biais d'événements mentaux) ; elles *se contentent* de l'affirmer.

Ce n'est pas une conclusion de leur part, mais une prémisse. Ce n'est pas la conclusion d'une quelconque démonstration expérimentale ou mathématique, mais un préjugé (proposé pour simplifier le monde à leurs yeux limités). C'est un dogme moderne, aussi fermé d'esprit que les anciens dogmes religieux que la science était censée remplacer.

Ce qui saute aux yeux de tout observateur lucide et de tout penseur honnête, c'est que l'apparente universalité de toutes ces lois physiques est rendue possible par le fait que leurs défenseurs *n'abordent* absolument pas les données introspectives. Ils ignorent (c'est-à-dire rejettent, refusent

même de considérer) les données qui ne correspondent pas à leur vision matérialiste du monde, et ils appellent cela « science ».

Mais la science implique strictement *l'utilisation d'une méthodologie cognitive rigoureuse* : la logique, le raisonnement inductif et déductif ; elle ne se limite pas à une thèse matérialiste. Une telle réserve dogmatique n'est jamais philosophiquement justifiée ni justifiable.

12. QUELQUES REMARQUES SUPPLÉMENTAIRES SUR LA LOGIQUE CAUSALE

Les notes qui suivent visent à développer mes écrits précédents sur la causalité.

L'erreur du réductionnisme. Dans mes recherches sur la logique de la causalité, j'ai établi qu'« une cause d'une cause de quelque chose n'est pas nécessairement elle-même une cause de cette chose » (voir la liste des syllogismes causatifs valides et invalides pour les conditions précises dans lesquelles cela s'applique et dans lesquelles cela ne s'applique pas).

Il me semble que ce résultat peut être interprété comme *une preuve formelle que le « réductionnisme » ne s'applique pas toujours* .

Lorsque nous tentons de « réduire » quelque chose à ses éléments constitutifs, nous affirmons que les lois qui s'appliquent aux parties s'appliquent finalement au tout ; autrement dit, nous disons que le tout n'est rien de plus que la somme de ses parties. Cela est parfois vrai, mais pas toujours. C'est vrai lorsque le syllogisme suivant est valide, et faux dans le cas contraire.

Y cause Z, et

X cause Y,

Par conséquent, X cause Z.

Dans certains cas, je dis que même si le tout (Y) possède une certaine propriété (Z), il ne s'ensuit pas que la partie (X) possède cette même propriété (Z). Dans de tels cas, on peut logiquement affirmer que le tout est plus que la somme de ses parties. Par exemple, même si l'organisme humain vivant dans son ensemble possède conscience et volonté, il ne s'ensuit pas que chacune de ses parties possède ces facultés.[82]

Il convient d'ajouter que cette intuition de la logique causale est valable pour tous les modes de causalité. Autrement dit, elle s'applique indifféremment à la causalité naturelle, extensionnelle, spatiale, temporelle ou logique. Ainsi, la réduction ou l'irréductibilité revêt autant de sens qu'il existe de modes de modalité. Il s'ensuit qu'une chose peut être réductible dans un sens et irréductible dans un autre.

82 Voir aussi par exemple Gould, p. 283.

Nous disposons donc, précisément exposées dans mon ouvrage **La Logique de la Causalité** , des règles formelles permettant de trancher impartialement les débats sur la réductionnisme dans des cas particuliers. Le réductionnisme est parfois applicable, parfois non ; et nous avons les moyens de déterminer quand il l'est et quand il ne l'est pas. Le réductionnisme est une erreur, notez-le bien, non pas parce que toute réduction est erronée, mais parce qu'elle l'est dans certains cas.

Listes de causes incomplètes. Il convient de préciser que le schéma présenté ci-dessus n'est pas la seule forme de raisonnement fallacieux par réduction. Parfois, la réduction consiste simplement à déclarer un certain nombre d'éléments comme causes partielles ou alternatives d'un phénomène. L'erreur possible, dans ce cas, réside dans *une liste incomplète des causes partielles ou possibles (c'est-à-dire contingentes)* . Même si les éléments proposés comme causes le sont effectivement, la liste proposée est incomplète. L'effet d'une telle liste trop courte est de restreindre notre vision et de multiplier nos erreurs de jugement causal. C'est pourquoi nous devons la qualifier d'erreur : elle nous conduit à raisonner de manière erronée.

Par exemple, l'expression « inné ou acquis » est généralement comprise comme signifiant que les causes des phénomènes physiologiques et psychologiques sont génétiques et/ou environnementales [83]. Mais il existe une

83 Voir par exemple Gould, p. 288.

troisième possibilité, ou déterminant partiel : la volonté. La volonté désigne le choix et l'effort personnels, le changement auto-induit ; elle est tout à fait distincte, voire antithétique, aux causalités physiques et mentales. L'omettre de la liste revient à biaiser le jugement en l'éloignant, au profit d'explications biologiques et psychologiques plus déterministes.

On pourrait, par générosité, considérer ce chaînon manquant comme implicite dans les autres, mais il n'en est rien. Souvent, lorsqu'on parle d'éducation, on pense à l'influence d'autrui – par exemple, les parents et les enseignants – sur l'apprentissage. Il s'agit bien d'éducation, même s'il faut garder à l'esprit qu'elle renvoie à des actes de volonté d'autrui qui influencent la volonté du sujet. Cependant, raisonner uniquement en ces termes ne met pas suffisamment l'accent sur la volonté du sujet – en l'occurrence, sa volonté d'apprendre. Classer cela aussi dans la catégorie « éducation » serait inapproprié. Il s'agit assurément d'un troisième facteur : le choix et l'effort personnels. Ainsi, pour expliquer le comportement humain, il convient toujours de parler de « nature et/ou d'éducation *et/ou de volonté* ».

Il convient de noter que la disjonction « génétique et/ou environnement » est encore plus problématique que « inné ou acquis », car le terme « environnement » n'implique aucune intervention humaine, qu'elle soit d'autrui ou la sienne propre. Il connote les effets du climat, la composition des aliments, les agents pathogènes – tout sauf l'action humaine. Le choix de ce terme est rarement fortuit. Nombre

de scientifiques modernes (biologistes, médecins, psychologues, etc.) ont tendance à éviter délibérément toute mention explicite de la volonté dans leurs explications. Ils estiment qu'évoquer la volonté rendrait leur discours non scientifique et craignent de perdre la crédibilité auprès de leurs pairs. Ainsi, même s'ils considèrent la volonté comme un facteur pertinent, ils la sous-entendent. Un tel comportement discursif est malhonnête et malavisé.

Un argument causal courant. À ce propos, et puisqu'on aborde la logique causale, lorsqu'on affirme qu'un événement (X) est la cause d'un autre événement (Y) *dans un cas particulier* , on entend que parmi toutes les causes possibles de Y , la cause X est celle qui s'applique dans ce cas *précis* . Par exemple, pour affirmer que Jean est mort d'une crise cardiaque, il suffit de vérifier que son cœur présentait un problème suffisamment grave et qu'aucune autre cause de décès n'était possible dans ce cas-ci ; ainsi, par démonstration et élimination, on conclut que Jean est mort d'une crise cardiaque.

Ceci appuie l'affirmation déjà formulée selon laquelle la causalité s'applique toujours aux *catégories* , et non aux individus. Lorsque nous identifions les causes dans des cas particuliers, nous n'identifions pas le fait général de la causalité, mais son *application particulière* à une instance donnée. Ainsi, dans notre exemple, nous savons, grâce à des études scientifiques générales, qu'un être humain peut mourir de diverses causes. Lorsqu'un être humain décède et que

nous souhaitons connaître la cause du décès, nous utilisons nos connaissances générales sous forme disjonctive comme prémisse majeure, associée à une prémisse mineure appropriée concernant le cas particulier.

Le raisonnement se déroule comme suit :

> La mort chez un être humain peut être causée par une insuffisance cardiaque, un cancer, ou… etc.
>
> Dans le cas de John, nous avons trouvé des signes d'insuffisance cardiaque, et aucune preuve d'une autre cause possible de décès.
>
> Par conséquent, John est (probablement) décédé d'une insuffisance cardiaque.

Bien entendu, cet argument peut s'avérer erroné s'il apparaît que la liste des causes de décès est incomplète ou si l'on découvre que certains problèmes chez John n'ont pas été décelés. C'est pourquoi il est judicieux de qualifier la conclusion de seulement probable, afin de rappeler les hypothèses inductives qui sous-tendent le raisonnement.

Le positivisme peut être perçu comme une thèse s'opposant au réductionnisme, ou comme un frein à la tentation de réduire. Il s'agit d'un refus (parfois arbitraire, parfois judicieux) d'approfondir la question ou de rechercher plus avant les causes ou explications sous-jacentes.

Le principe d'incertitude d'Heisenberg en est un exemple. Certains philosophes (notamment Niels Bohr) le considèrent,

de manière quelque peu arbitraire (en guise de concession à l' *esprit du XXe siècle*), comme un principe épistémologique (impliquant un doute sur notre capacité même à connaître, puisque nos antennes de connaissance sont limitées), alors qu'il ne s'agit en réalité que d'un principe de physique.

La dualité onde-corpuscule est souvent présentée comme une réfutation empirique du principe de non-contradiction. Or, il s'agit là d'une interprétation erronée. En réalité, un phénomène physique en cours peut, *dans certaines circonstances,* se comporter comme une particule et, *dans d'autres,* comme une onde. *Les circonstances en jeu ne sont assurément pas identiques* .

Il n'existe empiriquement aucune *superposition* ni « interdépendance » réelle entre l'onde et la particule, sous le même rapport, au même endroit, au même moment et du même point de vue de l'observateur. Les deux états sont clairement séparés par l'espace, le temps ou d'autres circonstances. Par conséquent, le principe de non-contradiction n'est jamais enfreint. Dès lors, aucune difficulté épistémologique ou métaphysique ne se pose.

Le problème soulevé par la dualité onde-corpuscule est au pire purement rationnel : il s'agit d'une incapacité surprenante de nos instruments *théoriques* , c'est-à-dire la théorie et l'expérimentation physiques ainsi que les mathématiques, à prédire et à expliquer pleinement de tels développements des phénomènes matériels.

Ainsi, en réponse aux positivistes de l'incertitude, on pourrait affirmer que ce qui nous empêche d'accéder à une

connaissance complète au niveau quantique est un ou plusieurs des éléments suivants :

- Peut-être, comme ils le prétendent, le monde physique est-il constitué de manière si grossière qu'il n'existe pas de niveaux de matière plus fins que ceux que nous observons. Dans ce cas, nos facultés cognitives ne sont pas en cause ; le monde est ainsi. Mais alors, comment en être absolument certains ?
- Il se peut que le monde possède en réalité des niveaux plus subtils et plus profonds, mais que nos sens et nos instruments expérimentaux soient insuffisants pour les détecter et les mesurer. Dès lors, il n'est pas inconcevable que des expériences plus sensibles soient un jour conçues, permettant une détection physique, directement ou (sous certaines hypothèses physiques) indirectement.
- Il se peut que les outils mathématiques dont nous disposons actuellement soient insuffisants. Dans ce cas, il n'est pas inconcevable que nous développions un jour des mathématiques suffisamment sophistiquées pour unifier harmonieusement les phénomènes quantiques observés.

Nos facultés de perception et notre intelligence sont, il est vrai, *limitées* . Nous aurions pu concevoir une faculté sensorielle suffisamment développée pour nous permettre de distinguer les particules des ondes, mais ce n'est malheureusement pas le cas. Nous aurions pu trouver un moyen indirect d'y parvenir, mais nous ne l'avons pas fait – du moins jusqu'à présent. Nous aurions pu élaborer une théorie mathématique capable de résoudre les problèmes

rencontrés, mais nous ne l'avons pas fait – du moins jusqu'à présent. En ce sens, le principe d'incertitude peut tout au plus être considéré comme un énoncé épistémologique.

Mais ceux qui raisonnent ainsi oublient que leurs facultés conceptuelles (bien que non illimitées elles aussi) ont compensé cette limitation sensorielle et technique, ne serait-ce que pour appréhender la vérité (actuellement apparente) du principe d'incertitude. Le problème est donc essentiellement factuel plutôt qu'épistémologique. Il ne remet pas en cause la connaissance humaine en tant que telle, mais en est une expression. Notre connaissance est limitée, mais pas pour autant nécessairement fausse.

Il est important de souligner ici la tendance moderne à déduire un « est » à partir d'un « pourrait être ». Cette erreur est manifeste dans le raisonnement de Bohr, qui passe d'une incertitude (quant à ce qui se trouve à un niveau de matière plus profond que celui que nous sommes « en principe » – du moins en l'état actuel de la physique – capables d'observer) à une certitude de négation (c'est-à-dire à la certitude qu'il n'y a rien au-delà). On retrouve la même erreur dans le raisonnement de Goodman, qui déduit le bleu (une couleur spécifique) du « gris » (un ensemble de couleurs possibles).

La causalité dans les « champs de force » . Le lecteur qui consulte les définitions et analyses de la causalité dans mon ouvrage * *La Logique de la causalité** pourrait s'interroger sur le lien avec les « champs de force », tels que la gravité, l'électricité et le magnétisme (pour ne citer que les plus

connus), qui sont au cœur de la théorie physique moderne. La réponse à cette question est déjà proposée dans mon ouvrage **Logique judaïque** , annexe 1.3.

Nous décrivons *la force en chaque point d'un champ* , autour d'une « particule » ou d'un « corps » central (ensemble de nombreuses particules interagissantes de nature diverse), au moyen d'énoncés conditionnels. Ces énoncés ont approximativement la forme suivante : « Un autre corps possédant telles caractéristiques (par exemple, une masse, une charge électrique ou toute autre caractéristique appropriée), placé en ce point du champ (c'est-à-dire à une certaine position par rapport au corps central considéré), sera soumis à une force d'intensité et de direction données, calculées à l'aide d'une certaine formule quantitative (une hypothèse préalablement établie par un raisonnement inductif, par exemple une loi en carré inverse) ». Il va sans dire que cette proposition est *purement descriptive* : elle ne nous explique ni pourquoi ni comment une telle force (invisible et lointaine) se manifeste – je laisse cette question complexe aux physiciens !

Ces énoncés « si-alors », qui sont *des propositions conditionnelles naturelles ou extensionnelles* en logique formelle, constituent les propositions causales sous-jacentes (ou plus précisément, causatives) analysées dans mes travaux sur la logique causale. Il est important de comprendre que les propositions causatives correspondant aux champs de force se rapportent généralement à la *causalité partielle et contingente* , puisque les forces peuvent s'amplifier ou

s'atténuer mutuellement (et, dans certains cas, s'annuler). Autrement dit, le rapport de force opérant entre deux corps, calculé au moyen de la formule algébrique appropriée, leur est applicable, à condition qu'aucun autre corps ne se trouve à proximité. Il va de soi que si plusieurs forces interviennent simultanément, leur effet net doit être calculé avant de pouvoir prédire correctement le mouvement ultérieur (le cas échéant) du ou des corps concernés.

En parlant de mouvement, peut-on décrire le mouvement issu des champs de force comme un mouvement issu du repos ? Dans mon ouvrage **Volition et concepts causaux associés** , chapitre 8.1, je suggère que la génération du mouvement à partir du repos est une caractéristique distinctive de la volition.

À première vue [84], les champs de force semblent contredire mon affirmation. Par exemple, tenez une pierre au-dessus du sol, puis laissez-la tomber ; ou encore, placez deux aimants légers côte à côte, immobiles, et lorsque vous les lâchez, ils s'attireront ou se repousseront. Dans ces cas, une accélération à partir de l'état de repos se produit manifestement. Pourtant, cela diffère clairement de ce que nous supposons être le rôle de la volonté. Dans le cas de la gravité ou du magnétisme (ou d'autres types de champs de force), le mouvement est préprogrammé, c'est-à-dire que,

84 Les physiciens pourraient un jour, ou peut-être l'ont-ils déjà fait, élaborer une vision plus dynamique du fonctionnement des champs. Certaines théories semblent suggérer l'implication de particules ou d'ondes en mouvement (par exemple, des gravitons). Mais pour l'instant, considérons les champs tels quels.

dans les mêmes circonstances, il sera toujours de même amplitude et de même direction. Tandis que dans le cas du libre arbitre, le même agent peut, dans les mêmes circonstances, choisir une amplitude et une direction de volonté différentes. En ce sens, la volonté initie véritablement le mouvement à partir de l'état de repos.

Remarquez également que, dans les exemples précédents, la volonté a permis de placer la pierre ou les aimants dans leur position initiale, et de les y maintenir momentanément immobiles. Le mouvement de ces objets est comme suspendu artificiellement ; d'où le concept physique d'énergie « potentielle ». Le mouvement est la configuration principale du monde naturel (le domaine de la causalité déterministe), tandis que l'immobilité y résulte d'un équilibre temporaire de forces opposées. Dans le monde spirituel (c'est-à-dire le domaine de la causalité personnelle), en revanche, le mouvement émerge occasionnellement et de manière en quelque sorte volontaire d'un état essentiellement au repos.

L'« harmonie préétablie » de Liebniz . La tentative de Hume d'affaiblir le lien de causalité trouve son origine, dans une certaine mesure, dans la doctrine de l'« harmonie préétablie » de Gottfried Liebniz [85]. Cette idée substitue une forme de *parallélisme* au concept usuel de causalité. Autrement dit, selon cette doctrine, la cause et l'effet supposés *se produisent* régulièrement ensemble ou successivement.

85 Allemagne, 1646-1716.

Selon Liebniz, la régularité observable n'est pas due à une relation causale entre les deux phénomènes (appelés ici cause et effet supposés). Chacun fonctionne indépendamment, selon sa propre nature, et pourtant ils se trouvent être en phase (ou ont été programmés par Dieu pour cela). On peut illustrer cela par l'exemple de deux horloges qui affichent toujours la même heure, bien que leurs mécanismes soient indépendants.

J'évoque ici cette doctrine afin de la réfuter, car elle peut receler une apparence de vérité due à une incompréhension courante de la nature de la causalité. Après tout, qu'est-ce que ce que nous appelons la nature des choses sinon le *hasard* de leurs diverses caractéristiques observées ? Or, le concept de causalité ne repose pas sur de simples faits ; il s'appuie sur des concepts modaux, c'est-à-dire sur les concepts de possibilité et de nécessité. Et en particulier, la causalité naturelle repose sur les modalités naturelles correspondantes. Ce concept dépasse les données perceptives, bien que nous nous efforcions de le fonder sur elles.

Autrement dit, affirmer que P est une « cause complète et nécessaire » de Q (par exemple, en prenant pour exemple la détermination causale la plus forte) ne revient pas simplement à affirmer que la présence de P s'accompagne de la présence de Q et que l'absence de P s'accompagne de l'absence de Q. Non, il s'agit d'affirmer que cette conjonction ou séquence d'événements est non seulement constante, mais invariable. Elle est nécessaire ; c'est-à-dire, dans le cas de la

modalité naturelle : il s'agit d'une nécessité naturelle. En d'autres termes : sa négation est impossible par la nature même des choses concernées. Si une telle affirmation n'est pas faite, nous ne pouvons véritablement dire que nous discutons de causalité.

Cela peut être clarifié si l'on examine l'analyse matricielle de la détermination en question, c'est-à-dire le tableau simple suivant (tiré de mon livre *La logique de la causalité*) :

Matrice de « P est une cause complète et nécessaire de Q ».

Articles		Relation
P	**Q**	**mn**
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	1

Dans ce tableau macroanalytique, le « 1 » et le « 0 » sous les éléments P et Q indiquent respectivement la présence et l'absence de ces éléments dans différentes combinaisons. En revanche, le « 1 » et le « 0 » sous la relation « **mn** » (symbolisant la causalité complète et nécessaire) signifient respectivement « possible » et « impossible ». Autrement dit, dans ce dernier cas, la simple non-occurrence continue de la combinaison PQ concernée ne suffit pas à prouver la causalité énoncée ; il faut supposer que cette combinaison ne se produira jamais, car elle est impossible. Une telle preuve est logiquement possible grâce au principe d'induction, et elle n'est possible que par ce moyen.

La doctrine de Liebniz accepte de fait la causalité temporelle, spatiale, extensionnelle, et même logique, mais rejette arbitrairement la causalité naturelle. Ces différents modes de modalité, et donc de causalité, sont tous identiques en principe, ne différant que par le fondement de la

généralisation (et, le cas échéant, de la particularisation) qu'ils impliquent. La nécessité temporelle (« est toujours ») exige une généralisation de certains instants à tous les instants d'un existant ; la nécessité spatiale (« est partout »), de certains lieux à tous les instants ; la nécessité extensionnelle (« est en tout cas »), de certains cas à toutes les instances d'un concept ; la nécessité logique (quelle que soit son expression), de certains contextes à tous les contextes d'une connaissance.

La seule distinction de la nécessité naturelle (quelle que soit la formulation employée) réside dans son exigence de généralisation de certaines circonstances à toutes celles qui entourent un événement donné. Si l'on admet un type de généralisation, il n'existe aucune justification technique pour en rejeter un autre ; le processus épistémologique et le raisonnement inductif sont identiques en toutes circonstances. Comme nous l'avons déjà expliqué, certains actes de généralisation peuvent s'avérer faux, mais on ne peut nier le processus en principe sans se contredire. Hume commet la même erreur, comme nous l'avons montré précédemment.

Il convient d'ajouter que Liebniz a élaboré cette théorie causale non modale (c'est-à-dire sans nécessité naturelle) pour étayer son étrange théorie des « monades », selon laquelle le monde est peuplé d'entités (appelées monades) existant et fonctionnant de manière totalement indépendante les unes des autres. Pour expliquer comment, malgré leur prétendue indépendance mutuelle, nous pouvons observer

des comportements apparemment coordonnés entre les choses, il a postulé l'idée d'une harmonie préétablie.

De plus, il ne s'agissait pas, à ses yeux, d'une simple coïncidence, mais d'un ordre illusoire délibérément programmé par Dieu. Apparemment, Liebniz n'a pas réalisé que les concepts d'indépendance et de programmation divine des monades exigeaient une conception modale de la causalité pour être formulés. Il affirmait en réalité que les événements terrestres ne s'influencent pas mutuellement, mais ont Dieu pour cause commune ; ce qui revient à admettre la causalité en tant que telle. Il se livrait donc tacitement à un plagiat conceptuel, voire à une contradiction interne – à moins de considérer qu'il ne niait pas la causalité comme Hume, *de jure* (en principe), mais seulement *de facto* (dans un domaine limité).

Le problème plus profond de la théorie des monades indépendantes de Liebniz réside dans l'imposition d'une construction « purement rationnelle » à la réalité, indépendamment de l'expérience. C'est un exemple de ce que Boorstin a judicieusement appelé « la méthode *a priori allemande* » (p. 237). On retrouve cette même psycho-épistémologie chez Kant et Hegel, ainsi que chez nombre d'autres philosophes allemands (mais pas tous) : une propension à construire des systèmes intellectuels massifs (fondés sur quelques observations et intuitions tendancieuses, et ignorant allègrement les données empiriques contraires et les limites logiques). Il ne s'agit pas seulement d'un manquement à l'empirisme rigoureux, mais

plus largement d'une incompréhension des multiples exigences de l'induction humaine objective. Ces penseurs – malgré leur intelligence et leurs précieuses contributions – se laissent emporter par leurs conceptions ésotériques, sans égard pour leurs obscurités et leurs aspects anti-empiriques. Ils sont animés par l'ambition d'être le grand génie qui résout tous les problèmes d'un seul coup, et donc facilement séduits par les panacées apparentes.

13. ADDENDA (2009)

1. Concernant **le principe d'uniformité** , abordé au chapitre 2, il convient de préciser qu'il ne s'agit pas d'une généralisation, car il n'est pas général ! C'est une proposition particulière, que l'on peut formuler ainsi : « certaines choses (qu'il s'agisse d'éléments de l'expérience ou de produits de l'abstraction) ont des caractéristiques communes ». C'est simplement reconnaître que le monde qui nous entoure présente une certaine répétitivité, sans préjuger de l'ampleur de cette répétitivité.

Quant à la manière dont cette proposition particulière est avérée vraie, elle repose moins sur l'expérience que sur la logique. Car si nous tentions d'affirmer le contraire, c'est-à-dire que « rien ne partage de caractéristique avec quoi que ce soit d'autre », nous nous contredirions, puisque l'emploi de tout concept (comme « chose », « caractéristique », « en commun », etc.) suppose que deux ou plusieurs choses possèdent certaines caractéristiques communes, grâce auxquelles nous pouvons leur attribuer un nom commun. Or,

on ne peut affirmer que les choses n'ont rien en commun d'autre que le nom que nous leur donnons conventionnellement (nominalisme), car même le recours à un nom commun implique que les deux ou plusieurs occurrences de ce nom sont reconnaissables comme « le même » nom, ce qui constitue une objection incohérente.

Ainsi, le principe d'uniformité est une proposition particulière logiquement nécessaire.

2. Dans la discussion sur la perception sensorielle au chapitre 4, j'ai omis de mentionner **Thomas Reid** (Écosse, 1710-1796). Bien que les histoires modernes de la philosophie aient tendance à l'ignorer ou à le survoler, ce contemporain et compatriote de David Hume était, de son vivant, plus respecté que ce dernier, en raison de son approche pragmatique de la philosophie. Reid rejetait l'affirmation sceptique de Hume (et d'autres) selon laquelle ce que l'homme perçoit serait des impressions internes, c'est-à-dire des produits mentaux du processus physiologique de la sensation, et défendait avec brio la thèse réaliste directe selon laquelle ce que l'homme perçoit serait la cause physique externe des sensations. Hume était conscient des critiques formulées par Reid à l'égard de son œuvre, mais demeura indifférent à ses arguments, bien que ceux-ci fussent plus perspicaces et raisonnables que les siens. Plus tard, Emmanuel Kant (un contemporain plus jeune de Reid) accorda également peu d'importance aux arguments de ce dernier.

Il convient de noter que le réalisme direct est parfois confondu, à tort, avec le réalisme naïf. En réalité, il ne s'agit pas de concepts philosophiques identiques, même s'ils peuvent parfois se recouper. Le réalisme naïf renvoie essentiellement à la vision du monde de l'homme ordinaire, qui tient pour acquis la réalité et la matérialité du monde qui l'entoure apparemment, sans s'interroger sur la véracité et la substantialité de cette apparence. Le réalisme direct découle peut-être logiquement du réalisme naïf, mais l'inverse n'est certainement pas vrai. Le réalisme direct est, comme indiqué précédemment, la conception selon laquelle nous percevons le monde tel qu'il est, et non de prétendues représentations mentales du monde.

Les opposants au réalisme direct prétendent que défendre cette philosophie ne serait qu'une affirmation arbitraire ou un raisonnement circulaire. Or, cette accusation est infondée. La principale justification du réalisme direct réside dans l'incohérence logique manifeste de la thèse opposée, défendue par Hume, puis par John Locke et Kant. Les impressions, les idées, les représentations, dissociées par principe des objets extérieurs, mènent inévitablement à la contradiction et sont, de ce fait, méthodologiquement bien plus erronées. On ne peut prétendre que des idées ou des impressions représentent (c'est-à-dire donnent un accès indirect à) quoi que ce soit au-delà de la représentation si l'on affirme d'abord n'avoir aucun accès direct à ce qui les dépasse. Dès lors que le défenseur du réalisme direct a ainsi (et de bien d'autres manières) exposé sa thèse, on ne peut

plus l'accuser de réalisme naïf. Son réalisme doit alors être qualifié de (relativement) subtil.

Cependant, la distinction la plus importante et la plus précise entre le réalisme naïf et le réalisme subtil ne réside pas dans la contradiction inhérente à l'antithèse du réalisme direct, mais dans une perspective phénoménologique. Si le réaliste direct se contente d'affirmer que la perception sensorielle est la perception de la réalité physique (par opposition à ses représentations), il demeure à un niveau relativement naïf. Sa compréhension n'est pleinement subtile que lorsqu'il saisit que ce qui précède est une hypothèse inductive (la meilleure qui soit) qui admet les phénomènes perçus comme de simples apparences (c'est -*à*- dire non pas nécessairement des réalités ou nécessairement des illusions, mais possiblement des réalités et possiblement des illusions).

Ainsi, bien que l'approche pragmatique de Reid concernant le réalisme direct fût logiquement préférable aux philosophies cognitives représentationnelles absurdes de Locke, Hume et Kant, elle n'en constituait peut-être pas le dernier mot, la phénoménologie étant encore peu développée. Cela ne signifie pas pour autant que l'approche de Reid était totalement dépourvue de phénoménologie, mais simplement qu'il ne s'agissait pas d'une phénoménologie exhaustive. Reid, en tout cas, n'a jamais prétendu avoir répondu à toutes les questions relatives au réalisme direct, et de fait, à ce jour, de nombreux problèmes cruciaux demeurent irrésolus (comme expliqué dans mon texte principal).

3. Dans la discussion des moyens et des fins éthiques du chapitre 7, j'ai souligné que, par exemple, la vie et l'âme étaient deux choses qui pouvaient logiquement être affirmées comme étant des normes de valeur naturelles et absolues, puisqu'elles sont des conditions préalables à tout discours éthique, c'est-à-dire que le discours éthique n'est applicable qu'aux êtres dotés de vie et plus spécifiquement d'âme, c'est-à-dire aux êtres dotés de facultés de conscience, de volonté et d'évaluation comme nous, les humains.

Comme je l'ai suggéré dans mon ouvrage *Volonté et concepts causaux associés* , le terme « vie », dans ce contexte, ne désigne pas uniquement la vie corporelle, bien que ce soit sans doute son sens premier. On peut aussi légitimement l'entendre comme une référence à la vie spirituelle, c'est-à-dire à la vie de l'âme. En effet, en dernière analyse, l'éthique ne se préoccupe du bien-être corporel que de façon accessoire : son principal souci est le bien-être de l'âme.

Une conséquence évidente de cet élargissement du sens est que ceux qui croient en la vie après la mort (comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam) ou en la réincarnation (comme dans le bouddhisme et l'hindouisme) peuvent élaborer une éthique sans commettre d'erreur logique. Autrement dit, l'éthique ne se limite pas nécessairement à cette vie et à ce monde.

De toute évidence, si l'on part du principe que notre vie continue ou revient sous une forme ou une autre même après la mort de notre corps, il est tout à fait acceptable (même si

cela peut paraître paradoxal au premier abord) de construire une éthique dans laquelle le corps pourrait être délibérément mis en danger ou sacrifié en faveur des intérêts à long terme de l'âme.

Ceux qui perçoivent leur vie terrestre comme une simple étape d'un voyage plus long évaluent naturellement et logiquement leurs pensées, leurs paroles et leurs actes en fonction de ce contexte plus large, et non uniquement de leur survie physique. Bien que cette survie soit importante sur le plan éthique, elle peut parfois être supplantée par des considérations plus abstraites, plus vastes ou plus élevées. Ces occasions permettent de mettre à l'épreuve ses véritables valeurs.

Bien sûr, un tel sacrifice de soi peut facilement reposer sur des fantasmes et des illusions, car nous ne connaissons l'au-delà que par ouï-dire ou supposition. Dans la plupart des cas, il est sage de considérer que la survie est la solution la plus avantageuse. Mais dans certaines circonstances particulières, on peut juger qu'accepter un mal présent mettrait en péril sa vie future. Par exemple, certains saints ont préféré mourir plutôt que d'être contraints de tuer un innocent.

Il est concevable, et cela arrive parfois, que des personnes risquent ou donnent leur vie pour défendre leur famille, leur peuple ou leur nation, l'humanité tout entière, la vie elle-même, ou au service de Dieu, car elles se perçoivent non comme des corps délimités et des individus indépendants, mais comme des parties d'un tout plus vaste : un groupe de

personnes, d'êtres vivants, ou l'âme collective ou primordiale qu'est Dieu. La valeur de la vie individuelle est alors fonction de la valeur de l'ensemble.

En résumé, bien que nous puissions utiliser le terme « vie » comme une norme concise et simple de discours éthique, ce terme ne doit pas être exclusivement compris dans son sens matériel le plus simple, mais peut logiquement être élargi pour admettre des objectifs plus spirituels, qu'ils soient de ce monde ou de l'autre monde.

14. SUPPLÉMENTS

A. De la *Phénoménologie* , chapitre 2:5.

Une approche phénoménologique de la causalité commencerait par considérer les événements ou les choses de toute nature comme des « hasards », avant de déterminer s'ils sont « causés » [86]*et, le cas échéant, comment* . J'emploie moi-même le terme « causalité » dans son sens le plus large, applicable à toute réponse à cette question. J'accepte donc, au moins comme concevables, la spontanéité, la causalité, la volonté et l'influence. La question de savoir si ces concepts philosophiques relatifs à la « causalité » s'expriment tous dans notre monde reste ouverte au débat ; mais nous pouvons et devons d'abord tenter de les élucider et de les mettre en relation. Il convient de résoudre cette question sans préjugés, en tenant dûment compte de l'expérience et de la manière de l'organiser de façon convaincante. Ainsi, si des physiciens (comme Niels Bohr) considéraient que l'on ne pouvait raisonnablement supposer que certains événements subatomiques aient des causes, nous pouvons admettre, à titre d'explication, l'hypothèse de la « spontanéité » dans le domaine physique, aux niveaux concernés.

---

[86] Cette attitude qui consiste à privilégier les choses essentielles revient à prendre les apparences pour argent comptant avant de décider s'il s'agit de réalité ou d'illusion.

La causalité ne doit donc pas être assimilée d'emblée (comme certains l'ont fait par le passé) à la causalité, c'est-à-dire au déterminisme physique et, par extension, psychologique. La négation de la causalité peut également être considérée comme une explication causale. De même, la volition ne peut être écartée d'emblée, mais doit être dûment prise en compte. Et, en effet, nous devons persévérer dans cette attitude ouverte, car si la causalité, et avec elle la spontanéité, sont relativement faciles à définir en référence aux *fréquences de conjonction* d'événements phénoménaux ou à des abstractions les concernant, définir la volition, ou « libre arbitre », est très difficile. À ma connaissance, personne n'y est parvenu jusqu'à présent, et encore moins à prouver l'existence de la volition, c'est-à-dire que les êtres humains et les animaux possèdent ce pouvoir. Le concept d'influence est subsidiaire, puisqu'on peut le définir comme le fait de « rendre plus facile ou plus difficile » le fait de vouloir quelque chose.

La phénoménologie peut considérer comme données empiriques le fait anthropologique que la plupart des gens, sinon tous, estiment en pratique sinon en théorie, posséder un pouvoir de choix, de décision, d'initiation de la pensée et du mouvement. De telles croyances ne prouvent pas la volition, mais constituent un élément corroborant une hypothèse inductive. Un autre fait à prendre en compte est que le concept de volition précède celui de causalité dans l'histoire de l'humanité (et c'est encore le cas aujourd'hui, je crois, dans le développement personnel des individus). Bien avant de parvenir à la compréhension des choses comme ayant des « causes naturelles », nous expliquions les mouvements des astres ou des pierres, notre propre destin ou nos humeurs, par référence à des « esprits » ou des « dieux », ou plus tard (avec l'avènement du monothéisme) à Dieu.

Notre concept de « force » provient de l'abstraction des sensations physiques introspectives de pousser, tirer et comprimer. Cette notion nous permet ensuite de comprendre, *par analogie,* le déterminisme des événements que nous considérons (aujourd'hui du moins) comme naturels et non comme impliquant une quelconque volonté. Ainsi, Newton concevait la gravité comme un « champ de force », et cette terminologie nous est restée pour d'autres domaines. Même dans notre conception statistique moderne de la causalité, nous expliquons la conjonction constante observée comme symptomatique d'une « connexion causale », c'est-à-dire d'une « force » sous-jacente (naturelle). De même, nous pourrions imaginer la génération spontanée comme une sorte de jaillissement « forcé » !

Le philosophe écossais du XVIIIe siècle , David Hume, a reconnu ce sous-texte dans sa discussion critique de la prétendue « connexion » causale. Pour lui, un tel « lien » entre les événements était douteux, d'abord parce que nous ne percevons jamais d'exemples de connexions, mais seulement des exemples de simples conjonctions.

> *« Tous les événements semblent totalement détachés et séparés. Un événement en suit un autre ; mais nous ne pouvons jamais observer de lien entre eux. Ils semblent* conjoints *mais jamais* connectés *. » (P. 360.)*[87]

Cet argument de Hume, soit dit en passant, repose sur une observation relative à la volonté humaine (et qui la présuppose), une forme de causalité plus difficile à concevoir que la causalité elle-même ! Dans le domaine humain

---

87 Dans Une enquête sur l'entendement humain, deuxième partie.

(volontaire), nous distinguons (a) les conjonctions d'événements accidentels par rapport à la volonté humaine, c'est-à-dire les coïncidences, et (b) les conjonctions d'événements délibérément intentionnels. Il est significatif que la « simple conjonction » de Hume nous soit intelligible grâce à notre expérience de (a), tandis que c'est (b) qui donne tout son sens à sa discussion sur la « connexion » contrastée. Hume ne définit pas ce que serait la « connexion » dans le domaine naturel (c'est-à-dire non volitionnel) avant de la rejeter. Au mieux, son argument se résume donc à dire que cette notion est trop *vague* pour être scientifique.
De plus, Hume explique notre croyance en la connexion comme étant due à une habitude mentale produite en nous par la répétition.

> *« Mais il n'y a rien, dans un certain nombre de cas, différent de chaque cas isolé, qui soit supposé exactement semblable ; si ce n'est qu'après la répétition de cas similaires, l'esprit, par habitude, à l'apparition d'un événement, s'attend à son corollaire habituel et croit qu'il existera. Ce lien que nous ressentons dans l'esprit, cette transition habituelle de l'imagination d'un objet à son corollaire habituel, est donc le sentiment ou l'impression à partir duquel nous formons l'idée de puissance ou de lien nécessaire. » (p. 361)*

On pourrait d'emblée rétorquer que sa thèse est incohérente, si on la conçoit comme un refus de la validité méthodologique de la généralisation. Car il est clair que l'affirmation de Hume concernant les habitudes humaines est une généralisation tirée de ses propres observations. Il généralise de certains moments de son expérience à tous les moments, et de sa propre expérience à celle de tous. De plus,

son affirmation se présente comme une thèse *explicative* , portant sur ce qui nous « fait » inférer (à tort, selon lui) un lien de causalité à partir d'une telle association mentale. Il revendique ainsi implicitement une certaine connaissance d'une forme de causalité, celle de la force de l'habitude. Sa thèse serait-elle alors que la causalité est plus facilement connaissable dans le domaine psychologique que dans le domaine physique ? J'en doute ; il n'a probablement pas relevé cette incohérence.

> *« L'apparition d'une cause conduit toujours l'esprit, par une transition habituelle, à l'idée de l'effet. Nous pouvons donc, en accord avec cette expérience, former une autre définition de la cause et la qualifier* d'objet suivi d'un autre, et dont l'apparition conduit toujours la pensée vers cet autre. *» (P. 362.)*

Pour Hume, ce que nous appelons causalité n'est qu'une association d'idées. Autrement dit, nous pensons que des événements sont liés causalement parce qu'ils se trouvent constamment associés dans notre mémoire. De là, il « infère » en réalité que la causalité est une construction de l'imagination. Mais sa thèse résulte d'un raisonnement imprécis. Il semble faire référence à des situations comme celle-ci : un homme rencontre sa future épouse pour la première fois alors qu'un certain air de musique est joué ; depuis lors, chaque fois qu'il entend (ou se souvient) de cet air, il *pense* à sa femme [88]. Mais nous ne considérerions pas une telle situation comme un indice de causalité, puisqu'en réalité, il ne revoit *pas* physiquement sa femme à chaque fois

---

88 L'inverse est peu probable : il est peu probable que chaque fois qu'il voit ou pense à sa femme, la mélodie lui revienne en mémoire. À moins que ce pauvre homme ne soit obsédé !

qu'il entend à nouveau l'air ! C'est pourquoi nous qualifierions cette association mentale entre la femme et l'air de fortuite (bien que la séquence mentale entre *le souvenir* de l'air et *celui* de la femme puisse être considérée comme une forme de relation causale). En revanche, si chaque fois que quelqu'un joue l'air, sa femme apparaissait physiquement à l'écran, nous soupçonnerions un lien de causalité. [89]
Si nous exprimons tout cela dans un langage clair et formel, tout doute se dissipe aisément. On peut distinguer quatre formes :

a. X cause Y
b. X provoque *la pensée de* Y
c. *La pensée de* X provoque Y
d. *La pensée de* X engendre *la pensée de* Y.

Ces quatre formes désignent des relations très différentes, mais elles ont toutes en commun la relation de « cause ». Les termes diffèrent, mais la copule demeure la même. Préférer (comme le fait Hume) l'une de ces formes aux autres, comme description appropriée des événements en question, ne parvient pas à discréditer le facteur commun de la causalité, mais au contraire le confirme. Le raisonnement de Hume est contre-productif !

---

89 Voici un exemple plus courant d'association. J'aperçois une personne qui me rappelle vaguement Mlle X, par exemple. Mais en y regardant de plus près, je me rends compte que ce n'était pas elle. Quoi qu'il en soit, je me mets incidemment à penser à Mlle X, à notre dernière rencontre, à nos échanges, etc. Ces réminiscences peuvent à leur tour faire naître de nouvelles pensées, sans lien logique avec Mlle X, comme la présente analyse philosophique de l'« association ». Et ainsi de suite, jusqu'à ce que je parvienne à changer de sujet.

À mon avis, les relations causales apparentes peuvent être réelles ou illusoires. Contrairement à Hume, je ne considère pas la *faillibilité* de nos jugements sur les liens de causalité comme une preuve de notre *incapacité* à établir de tels liens. Dans ce contexte, comme pour tout autre jugement conceptuel, des processus de généralisation et de particularisation sont à l'œuvre. On pourrait dire qu'il y a *deux généralisations . La première va de la conjonction particulière observée à la conjonction générale* (incluant les cas non observés). La seconde est une généralisation *de cette conjonction constante d'événements à une « connexion » présumée entre eux* (c'est-à-dire quelque chose de plus profond et de plus puissant qu'une simple conjonction). Si nous admettons la validité (occasionnelle, pourvu qu'elle soit confirmée empiriquement) de la première généralisation, nous ne pouvons pas la nier pour le second processus, qui est *en principe* identique. Nous ne pourrions, au mieux, le nier que *dans des cas spécifiques* , comme une particularisation ; or, je ne vois pas comment justifier une telle discrimination ou particularisation partielle.

Autrement dit, comment Hume lui-même peut-il savoir (en admettant que le terme « connexion » soit pertinent, bien que difficile à définir précisément) que la « conjonction constante » n'implique pas une « connexion » plus profonde ? Il peut seulement affirmer de manière cohérente que ce n'est pas *toujours* le cas. Mais *dès lors, son argument perd toute sa force* , laquelle repose sur la généralité . Rien ne nous empêche de formuler des hypothèses sur la conjonction constante et sur la connexion causale, à condition de valider nos théories dans chaque cas selon les règles de l'adduction, en testant nos propositions par rapport à la cohérence et à l'expérience, et en les comparant à d'autres thèses.

Outre les sensations physiques mentionnées précédemment, notre introspection suggère que nous exerçons *un certain* contrôle sur *certains* mouvements de notre corps (et, par là même, sur ceux d'autrui) et sur *certaines* de nos imaginations. C'est à ce niveau, celui de l'intuition (et non celui de la sensation), que naît le concept de volition. Cette connaissance intérieure de soi comme acteur du monde mental et physique pourrait bien se révéler, à terme, une illusion, mais il convient de lui accorder au moins une certaine crédibilité, au moins comme donnée brute. Toute affirmation sincère de ce genre doit être accueillie avec respect, comme une apparence à prendre en compte dans l'ensemble des données. Le déni pur et simple (tel que pratiqué par certains mécanistes modernes dogmatiques) ne se justifie en rien sur le plan méthodologique.

De nombreuses expériences, abstractions et intuitions suggèrent l'existence d'une volonté. Par exemple, certaines sensations dépendent du mouvement : celui d'un objet dans la bouche, celui de la peau contre un objet pour en percevoir la texture ou la mobilité, la torsion de différentes parties du corps (les yeux pour voir, la tête pour entendre), le mouvement d'une partie du corps par rapport aux autres (un bras, par exemple), la perception de la profondeur en se déplaçant dans l'espace, ou même la parole pour produire un son. De même, l'attention portée aux phénomènes présents, le regard porté sur le passé ou la tentative de prédire l'avenir semblent être des actes de volonté. L'imagination, la formation de concepts et le raisonnement logique sont également perçus comme nécessitant souvent un effort, ou du moins comme des actes de choix. Par conséquent, les concepts de temps et d'espace peuvent être considérés comme dépendants de la volonté. Enfin, la pensée verbale semble également impliquer la volonté.

Nous avons indéniablement une certaine conscience personnelle de notre pouvoir d'action sur l'environnement phénoménal. Ce pouvoir n'est ni absolu ni illimité, mais il est néanmoins ressenti. Aucune qualité sensible ne peut être considérée comme *un* acte volontaire ; en revanche, nombre d'entre elles peuvent être perçues comme *des signes* . *de* la volonté. En réalité, nous « savons » intérieurement et directement si notre volonté était impliquée ou non, du moins la plupart du temps ; c'est un objet d'intuition. De fait, cette fonction est, avec la cognition et l'affection, considérée par nous comme un aspect essentiel de notre identité. La volonté fait assurément partie intégrante de notre discours logique pour interpréter d'autres expériences, par exemple lorsque nous mettons en corrélation différentes modalités sensorielles. Je peux par exemple formuler une proposition sur la perspective : « si je fais pivoter cet objet, il changera de forme de telle ou telle manière », projetant ainsi une série volitionnelle (faire pivoter l'objet) et prédisant une certaine séquence phénoménale (changements visuels et autres).

B. D'après *les Ruminations* , chapitre 1:9.

cogito, ergo sum » [90]de Descartes se compose de deux propositions qui semblent évidentes par elles-mêmes : « Je pense » (au sens de « je suis conscient ») et « Je suis » (j'existe). L'antagonisme de chacune de ces propositions est en effet contradictoire, c'est-à-dire qu'il repose sur un concept emprunté et engendre un paradoxe. Ainsi, « Je ne

[90] Voir Hamlyn, p. 137. Les commentaires formulés ici ne constituent pas une analyse exhaustive de la déclaration *cogito* , cela va sans dire.

suis pas conscient » ne saurait être pensé, dit, entendu ni compris sans conscience. De même, « Je ne suis pas » ne saurait être exprimé (ou observé) sans existence. Descartes avait donc tout à fait raison de considérer ces propositions comme des axiomes, c'est-à-dire comme des principes premiers, indépendants de tout principe antérieur.

Notons par ailleurs que ces deux propositions sont axiomatiquement vraies indépendamment l'une de l'autre. Qu'en est-il alors du « *ergo* » , qui suggère que la *somme* découle du « *cogito* » ? Le « donc » vise-t-il plutôt à impliquer un ordre de connaissance qu'une inférence ? On pourrait formellement déduire l'existence de la conscience, en ce sens qu'un être conscient est a fortiori un être existant ; mais en pratique, on ne recourrait jamais à une telle inférence.

En pratique, à mon avis, nous sommes conscients d'autres choses avant même d'avoir conscience de cette conscience ; il serait donc incorrect de placer le « je pense » avant le « je suis ». On pourrait arguer qu'un bébé peut d'abord expérimenter des états intérieurs, mais je répondrais que ces états résultent de sensations antérieures. On peut toutefois soutenir l'ordre de Descartes en le considérant comme logique, en ce sens que si le sujet n'avait pas la capacité de conscience, il n'aurait pas conscience de son existence. Autrement dit, cela signifie peut-être : « Je peux penser, donc je peux savoir que je suis ».

Mais je crois que l'interprétation correcte est la suivante : lorsque nous prenons conscience de quelque chose, quelle qu'elle soit, cela nous offre *l'occasion de prendre conscience de nous-mêmes* , c'est-à-dire qu'il existe un sujet qui est conscient de cette chose, quelle qu'elle soit. Ainsi, la première proposition de la phrase n'est pas à proprement parler : « *je* pense », mais plutôt : « la prise de conscience

des choses a lieu » (ou « la pensée se produit »). De là découle véritablement une inférence *inductive* : nous pouvons donc supposer qu'« il y a quelque chose qui est conscient des choses », c'est-à-dire que « la pensée a un sujet autant qu'un objet », c'est-à-dire qu'« il y a un je » (ou « j'existe »).
C'est *le soi* qui est inféré de l'apparence des objets – la raison soutient qu'ils doivent apparaître devant quelqu'un. C'est ce qui distingue l'apparence de la simple existence : elle se produit *par* la « cognition » *de* « quelqu'un ». Ainsi, Descartes justifie notre conception habituelle d'un sujet connaissant par le fait même de la connaissance. Il ne s'agit pas d'une simple convention grammaticale, nous dit-il, mais « penser » *implique* « je ».

C. D'après *les Ruminations* , chapitre 8:4-7.

David Hume nie le concept même de causalité, mais propose simultanément une explication de notre croyance en celle-ci : le raisonnement causal procède par association d'idées. J'ai déjà critiqué cette affirmation [91], mais je tiens à souligner ici qu'offrir une explication revient à prétendre connaître une cause ; la thèse de Hume est donc contradictoire.
Il n'en reste pas moins que sa thèse recèle une part de vérité, ce qui explique d'ailleurs pourquoi elle a paru crédible à tant de personnes depuis sa formulation. Pour déceler cette part de vérité, il est essentiel de distinguer la définition générale

---

91 Voir *Phénoménologie* , chapitre 2.5 ; et *La logique de la causalité* , chapitre 16.2.

de la causalité de l'identification de cas particuliers de causalité.

Avant de pouvoir nier la causalité, il est clair qu'il nous faut une idée de ce que nous voulons nier. Hume propose une définition simple de la causalité (ou plutôt de la causalité, pour être précis) comme « conjonction constante ». Cette définition contient une part de vérité, mais elle est discutable et, en fin de compte, insuffisante. Dès lors, la question se pose : peut-on établir un contenu correspondant à cette définition ? Hume le nie, mais (comme nous l'avons vu) son déni se révèle contre-productif.

Hume s'est concentré sur *notre incapacité à appréhender immédiatement les causes* et a suggéré qu'en prétendant « raisonner » d'une cause à un effet (ou inversement, d'un effet à une cause), nous ne faisions qu'exprimer notre habitude mentale de *concevoir certaines choses ensemble* . Malgré les erreurs de Hume, je suggérerais que les idées sous-jacentes qu'il tentait peut-être (sans succès) de mettre en lumière sont les suivantes :

a. ***Ab initio* , rien n'a de cause apparente** . Autrement dit, la causalité n'est pas observable directement. L'objectivité exige que nous n'entamions pas notre recherche de la connaissance avec des préjugés concernant la causalité en général et les propositions causales spécifiques. La causalité et ses cas particuliers doivent être établis progressivement, car les faits nous y conduisent logiquement. Nous ne pouvons pas, de prime abord, affirmer de telles choses avec certitude, mais (*contrairement à* Hume) cela n'exclut pas la possibilité d'y parvenir par un raisonnement logique rigoureux.
b. **En effet, les causes peuvent être découvertes par *induction*** . La méthode appropriée pour trouver les causes n'est pas déductive – ni d'ailleurs la « méthode

d'association d'idées » de Hume – mais inductive. Les moyens pratiques d'acquérir une telle connaissance ont été exposés pour la première fois par Francis Bacon (1605), un siècle et demi avant les propos de Hume. (J'ai approfondi et développé ces méthodes dans mon ouvrage **La Logique de la causalité** .) La thèse de Hume a trouvé un écho favorable auprès de certains, car elle a mis en lumière l'existence d'un processus. Il a identifié ce processus comme étant purement psychologique ; or, il était en réalité logique, utilisant la logique inductive.

Pour être précis dans le cadre de cette discussion, il convient de se référer à la volonté d'autrui et à nos propres volontés, moins conscientes, ainsi qu'à la causalité, en notant que la plupart de nos propres volontés nous sont connues directement et immédiatement, par le biais de l'expérience personnelle – autrement dit, par l'intuition. Il est important de souligner que Hume admet tacitement cette dernière affirmation lorsqu'il tente d'expliquer la connaissance de la causalité par « association d'idées » – car *cela implique que lui et nous tous pouvons examiner nos activités mentales et accéder directement à cette intuition* . Ainsi, la critique formulée par Hume s'applique spécifiquement à la causalité et non à la volonté, il est essentiel de le noter.

Il convient de souligner que le rejet actuel de l'identification, par Hume, du raisonnement causal à la simple association d'idées n'implique pas de nier que nous procédions à de telles associations. Ce processus mental existe bel et bien. Il se produit parfois sur la base d'un lien causal supposé, mais il concerne aussi, et plus fréquemment, des objets dont nous *savons qu'ils sont dépourvus* de tout lien de ce type. Les objets de la pensée peuvent être mentalement associés simplement parce qu'ils ont coexisté par hasard devant notre regard *,* même s'ils ont *toujours* été visiblement séparés. De

plus, l'association mentale ne requiert *jamais aucune coexistence* ; elle peut survenir pour des raisons tout à fait fortuites ou accidentelles. Deux choses peuvent être mentalement associées en raison d'une ressemblance infime ou vague, ou même simplement parce que nous leur avons donné des noms dont la prononciation est similaire.
En effet, la critique de Hume repose précisément sur ces faits concernant l'association des idées pour donner à cette dernière sa force (illusoire). Si l'association des idées était toujours fondée sur une conjonction constante, elle ne semblerait pas une relation aussi ténue, mais suggérerait au contraire un lien de causalité sous-jacent. Ainsi, Hume, d'une part, prétend assimiler ces deux concepts, mais, d'autre part, exploite habilement leur différence afin de jeter le doute sur le raisonnement causal.
De plus, il n'explique pas la distinction que nous faisons tous entre cause et effet, considérant que l'idée de l'effet précède parfois (et dans certains cas, toujours) mentalement celle de la cause, même si, matériellement, la cause précède toujours l'effet. De toute évidence, cette opacité n'est qu'un aspect de sa confusion délibérée entre une idée et son objet. Mais une telle conception subjectiviste est anti-rationnelle, puisque Hume considère manifestement (ou veut que nous considérions) sa propre doctrine sceptique comme objectivement vraie.

Le mentalisme de Hume .
Il convient de souligner que la position de Hume sur la causalité est *cohérente avec sa position sur la perception sensorielle* . Étant donné sa conviction que nos perceptions apparentes de la matière sont en réalité des perceptions des images mentales (« impressions » ou « idées ») produites par les sensations, et non des perceptions des choses qui ont

déclenché ces sensations, il n'est pas surprenant qu'il ait défendu une conception de la causalité fondée sur une « association d'idées ».

Hume semble ignorer que sa position sur la perception est logiquement contradictoire, car elle part d'une croyance en la matière (y compris un corps humain doté d'organes sensoriels, recevant des signaux sensoriels et les transmettant à l'esprit) et aboutit à son déni (c'est-à-dire à l'affirmation que nous ne sommes capables de connaître que des impressions ou des idées mentales). De plus, Hume ne répond pas à la question de savoir *qui* possède ces « idées » ; autrement dit, il ignore le sujet.

Le concept humien d'association d'idées peut également s'appliquer à l'autre type de causalité, à savoir la volition, en niant de fait l'existence d'un soi volontaire. Si la volition est *identifiée à* des séquences de phénomènes mentaux tels que les désirs, les aversions, etc., et aux actions perceptibles de l'esprit et du corps, alors le concept d'un soi engagé dans la volonté devient superflu. Ainsi, dans cette perspective, les attitudes, les affections et les appétits sont des « idées » en quelque sorte, et la « volition » apparente n'est autre qu'une causalité, au niveau purement mental, entre ces idées et certaines « actions ».

Ici, l'antinomie consiste à ne pas expliquer qui est celui qui associe les idées. S'il n'y a ni agent dans la volonté, ni sujet dans la connaissance, aucun processus cognitif ne peut être qualifié d'« erroné ». Dès lors, comment Hume peut-il être plus sage que nous tous et déceler ces erreurs de pensée ? De plus, si nous n'avons aucun contrôle sur notre comportement mental, à quoi bon qu'il nous signale nos erreurs ?

Comme je l'ai expliqué ailleurs [92], la volition n'est pas une relation causale entre *les influences* (conditions appréhendées) et les actions apparentes (événements physiques ou mentaux), mais une relation causale d'une nature totalement différente, entre l'âme et ses intentions et actes de volonté. Ces derniers ne sont pas phénoménaux, mais perçus intuitivement par le Sujet. Les attitudes, les affections et les appétits ne sont pas des substances, mais essentiellement des intentions du Soi. Ils influencent ses actes de volonté, les rendant plus ou moins ardus ; mais ils n'en sont pas la cause, ils sont incapables de les produire. Les actes de volonté sont causés par l'âme, au moyen d'une relation causale fondamentalement différente de la causalité, à savoir la volition.

Dans les deux domaines, que ce soit par le biais de sensations corporelles apparentes ou directement par l'esprit, Hume semble considérer l'apparition des « idées » (qui sont ensuite associées mentalement) comme spontanée : il nie de fait toute causalité. Sa conception sceptique de la causalité ne repose pas sur une psychologie rigoureuse, mais est truffée d'incohérences.

Hume, à l'instar de nombreux philosophes avant et après lui, a abordé la question de la causalité et d'autres sujets avec une habileté de communication. Son esprit n'était pas scientifique, mais visait avant tout à justifier son penchant philosophique pour le scepticisme. J'affirme qu'il *souhaitait* invalider nos connaissances et recherchait des prétextes dans ce but.

Il voulait peut-être seulement choquer ses pairs ; ou peut-être nourrissait-il le désir pervers de détruire le savoir humain ou de blesser l'esprit des gens.

---

92 Voir *Volition et concepts causaux apparentés* , chapitres 5 à 7.

La logique est en droit de dénoncer de telles motivations perverses, indignes des philosophes. Ces derniers ne devraient pas exposer leurs problèmes personnels sur la place publique de cette manière. Ils devraient aborder le sujet avec responsabilité, sérénité et bienveillance. Et peut-être que le meilleur moyen de garantir un tel équilibre est de mener une vie irréprochable.

conjonction constante » de Hume est vague.
J'ai généralement interprété cela comme signifiant « la conjonction constante *de l'effet avec la cause* », et donc comme se référant au côté positif de la causalité, à savoir « si C, alors E » (c'est-à-dire « la conjonction C + non-E est impossible ») – et je crois que c'est ce que Hume avait en tête lorsqu'il a utilisé cette expression.
J'ai également considéré que le sens inverse ou négatif de la causalité, à savoir « si non C, alors non E » (c'est-à-dire « la conjonction non-C + E est impossible »), n'était pas explicitement voulu, mais tacitement inclus dans l'énoncé précédent *par analogie* . Autrement dit, on peut aussi évoquer « la *conjonction constante* de l'absence de l'effet et de l'absence de la cause ».
Mais il me semble que, prise au pied de la lettre, l'expression « conjonction constante » pourrait signifier « C et E sont toujours ensemble », ce qui englobe plus neutrement à la fois « E est toujours avec C » et « C est toujours avec E ». Autrement dit, on pourrait aussi l'interpréter comme « si E, alors C » (c'est-à-dire « la conjonction E + non-C est impossible »), ce qui, par contraposition, signifie « si non C, alors non E ».
Ainsi, cette expression pourrait signifier non seulement l'aspect positif (causalité complète), mais aussi l'aspect négatif (causalité nécessaire). Dès lors, mon accusation selon

laquelle Hume aurait négligé l'aspect négatif de la causalité n'était peut-être pas tout à fait juste ![93]

Concernant l'interprétation de la conjonction constante, il convient de noter que lorsque deux éléments apparaissent invariablement ensemble, l'un est soit la cause, soit l'effet de l'autre – *ou bien les deux sont des effets d'une cause commune* , c'est-à-dire d'un troisième élément encore non identifié dont ils sont des effets parallèles [94]. Ainsi, la conjonction constante n'implique pas toujours une relation causale directe entre les éléments concernés, mais peut parfois être interprétée de manière plus indirecte (peut-être de façon quelque peu conventionnelle, car la relation formelle est identique).

La conjonction constante nous laisse donc dans le doute quant à la chronologie des deux éléments : sont-ils antérieurs ou postérieurs, ou simultanés ? Car les causes et les effets peuvent être simultanés ou se succéder, et les effets d'une cause commune peuvent être simultanés ou précéder l'un l'autre. La seule règle que l'on puisse énoncer d'emblée (selon notre conception traditionnelle de la causalité) est qu'une cause ne peut suivre ses effets, et inversement, qu'un effet ne peut précéder ses causes ; c'est ce qu'on appelle la règle de la « séquence ordonnée ».

Il convient de noter que ce concept d'« effets d'une cause commune », bien que plus évident en relation avec une causalité forte, peut également être étendu aux déterminations plus faibles.

---

93 Il convient de vérifier à nouveau ce point dans ses œuvres, afin d'en avoir le cœur net. Il est à noter qu'il se peut qu'il ait généralement fait référence à un seul aspect, mais qu'il ait parfois voulu dire les deux.

94 Voir *La logique de la causalité* , chapitre 2.2.

Hume affirme (dans ses phases plus matérialistes, c'est-à-dire en ignorant son discours sur « l'association des idées ») que la causalité est basée sur la récurrence observée d'une séquence d'événements, donnant l' **exemple d'une boule de billard** heurtant une autre boule de billard.

Mais la physique newtonienne, dans ce contexte, ne se contente pas de généraliser les événements, elle s'appuie sur *des hypothèses adductives plus vastes* , telles que la loi de conservation de la matière et de l'énergie [95], qui s'appliquent à un large éventail de phénomènes – et pas seulement aux boules de billard en question – de manière éprouvée et cohérente. Dès lors, la causalité est perçue comme un véritable *transfert* d'« énergie ».

Cette « énergie », bien que définie initialement en référence au « travail » (la « force » multipliée par la distance), est finalement considérée comme impliquant une sorte de « substance » (par exemple, l'énergie lumineuse). Dans cette perspective, la première boule de billard a, lors de l'impact, transmis de l'énergie à la seconde ; nous *confirmons ainsi* la relation causale en jeu.

Il existe d'autres situations de causalité apparente pour lesquelles un substrat est conçu de la même manière et justifié par des considérations plus larges. Ainsi, la causalité ne consiste pas pour nous en une simple répétition, mais nous imaginons une « connexion » sous-jacente dont les répétitions ne sont qu'un symptôme.

---

95 Au passage : en parlant d'énergie, le Big Bang est-il considéré comme énergétiquement gratuit ? Si toute cette énergie n'est pas gratuite, cela signifie-t-il que le Big Crunch est inévitable ? De telles questions suggèrent-elles que la loi de conservation est sujette à caution ? Quant au créationnisme, il ne s'intéresse pas seulement à la cause du Big Bang, mais plus radicalement encore à l'existence même, surprenante, de la matière/énergie nécessaire *pour* exploser !

L'idée de causalité (et nombre de nos idées) repose sur le postulat de *continuité* des phénomènes. Si je passe une balle à mon ami, on pourrait considérer que la balle disparaît brusquement de mes mains pour réapparaître spontanément dans les siennes. Mais cette conception est empiriquement moins justifiée, car on ne peut ignorer sans justification le fait que la continuité nous *apparaît* . Nous préférons considérer les deux balles comme *une seule et même balle* , car il nous semble « voir » la balle passer de main en main.
La continuité est donc raisonnablement évidente. C'est une hypothèse générale applicable à de tels cas (à condition que les phénomènes particuliers en question ne suggèrent pas une autre hypothèse). Ainsi , la causalité repose sur des thèses plus larges que celles avancées par Hume.
Cette observation est importante car elle suggère que l'on peut présumer une relation causale *singulière* sans recourir à des relations *générales* . Dans ce cas, les propositions causales générales sont, comme leur quantité formelle l'implique, des ensembles de propositions causales singulières. Même si, en pratique, il nous est épistémologiquement impossible de découvrir des causalités singulières *autrement que par* induction à partir de généralisations, il demeure concevable que ces dernières ne soient ontologiquement que de simples groupes de cas singuliers.
Nous montrons ainsi que, contrairement à Hume, la « connexion » causale ne repose pas uniquement sur l’observation et les statistiques, ni sur la généralisation directe, mais aussi sur des considérations plus larges et des postulats adductifs qui suggèrent que les événements causaux sont avant tout individuels. Les constances de conjonction sont perçues comme de simples répétitions de

connexions individuelles. Ceci justifie (ou renforce) le concept de causalité.

Voir aussi les mentions de Hume ou les passages s'y rapportant :

Logique du futur , chapitres 65 et 67.

Phénoménologie , chapitres 1, 5, 6, 7.

Logique judaïque , chapitre 2.

L'illogisme bouddhiste , chapitre 7.

La logique de la causalité , chapitres 3, 10, 16 et annexe 1.

Volonté et concepts causaux associés , chapitre 2.

Réflexions , partie I, chapitre 9, et partie II, chapitres 1, 6, 7.

Méditations , chapitre 32.

RÉFÉRENCES

Boorstin, Daniel J. *Les Chercheurs : L'histoire de la quête continue de l'homme pour comprendre son monde* . New York : Vintage, 1999.

Feynman, Richard P. *Le sens de tout cela.* New York : Basic, 1998.

Gould, Stephen Jay. *Les pierres menteuses de Marrakech : avant-dernières réflexions sur l'histoire naturelle* . Londres : Vintage, 2001.

Hamlyn, DW *Une histoire de la philosophie occidentale.* 1987. Londres : Pingouin, 1988.

Hume, David. *Traité de la nature humaine* . Projet Gutenberg (texte électronique sur Internet).

Magee, Bryan. *Les grands philosophes : une introduction à la philosophie occidentale* . Oxford : Oxford, 1987.

Yourgrau, Palle. *Un monde sans temps : l'héritage oublié de Gödel et d'Einstein* . New York : Basic, 2005.

(La liste ci-dessus ne constitue pas une bibliographie, mais détaille simplement les ouvrages mentionnés dans le texte.)

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : *Future Logic* (1990) ; *Judic Logic* (1995) ; *Buddhist Illogic* (2002) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-2009) ; *A Fortiori Logic* (2013). Ces ouvrages sont disponibles gratuitement sur le site : www.TheLogician.net.

ISBN : 978-1495938948