

**UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
(UCAD)**



**Faculté des Lettres et Sciences
Humaines**

Département de Philosophie

**Mémoire de Maîtrise
Option : Histoire des Sciences**

**La question de l'induction : de David HUME
à Karl R. POPPER**

Présenté par

Mamadou FALL

Sous la direction de

M.Abdoulaye Elimane KANE

PROFESSEUR TITULAIRE

ANNEE ACADEMIQUE 2005-2006

DEDICACES

- A feu mon grand frère Ousseynou FALL disparu à la fleur de l'âge.
- A feu mon ami Moustapha NDIAYE, les étudiants de Koussanar et de la FASEG se souviennent encore de toi.
- A mes parents pour leur affection et pour m'avoir donné la chance de fréquenter l'école.
- A mes oncles (la famille SAMB à Tamba) et à leurs épouses.
- A mes frères et sœurs pour leur attachement.
- A Boubacar KANTE pour son soutien sans faille et son sens de la différence.
- A mon cousin Abdoulaye NDAO pour son soutien.
- A tous les étudiants disparus du département de philosophie.
- A mon ami El Hadj DIAGNE pour m'avoir laissé son ordinateur.
- A ma sœur Awa CISSE pour ce que cela lui aura coûté.
- Que tout le monde trouve ici l'expression de ma gratitude déferente.

REMERCIEMENTS

Nous remercions tout d'abord le bon Dieu et son Prophète (PSL) de nous avoir accordé vie et santé.

Nos remerciements vont ensuite à l'endroit de :

Monsieur Abdoulaye Elimane KANE pour avoir accepté d'encadrer ce travail.

Monsieur Bado NDOYE pour ses conseils méthodologiques et sa disponibilité.

Monsieur Babacar NDAO professeur de Philo à Tamba pour m'avoir initié à la réflexion philosophique.

Monsieur Athie et madame Marthe, secrétaires au département de Philosophie.

Tout le corps professoral du département de Philosophie.

Nous tenons enfin à remercier tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce mémoire :

Mes familles d'accueil : la famille NDIAYE à Pikine et la famille NIANG à Thiaroye Azur.

Mes amis de la Fac : Tidiane NDIAYE, Daouda, Nourou, B.DIOUM, Mariama, Diamé.

Mes amis d'enfance : Cheikh, Korka, DAS, Sara, et à tous les étudiants de Koussanar

Mes voisins de la Gueule Tapée et de la 41 N (les frères MAR, Ouz, Habib et NAS)

A tous ceux que nous n'avons pas pu citer.

TABLE DES MATIERES

	<u>Pages</u>
INTRODUCTION GENERALE.....	1
Première Partie	
L'EMPIRISME DU XVIIe ET XVIIIe SIECLE	
<i>Introduction</i>	<i>6</i>
Chapitre I : L'IDEE D'UNE PHILOSOPHIE EMPIRISTE.....	7
Chapitre II : L'EMPIRISME DE JOHN LOCKE.....	13
A : Le projet de l' <i>Essai</i>	13
B : La critique de l'innéisme.....	15
C : L'analyse des idées.....	19
<i>Conclusion</i>	<i>27</i>
Deuxième partie	
INDUCTION ET SCEPTICISME CHEZ DAVID HUME	
<i>Introduction</i>	<i>30</i>
Chapitre I : LA QUESTION DE L'INDUCTION CHEZ BACON.....	32
A : Description et critique des idoles.....	33
B : L'induction baconienne.....	39
Chapitre II : INDUCTION ET SCEPTICISME CHEZ HUME.....	44
A : La critique de la causalité.....	45
B : La critique de la métaphysique.....	51
C : L'ébranlement de l'objectivité.....	58
<i>Conclusion</i>	<i>64</i>
Troisième Partie	
LE RATIONALISME CRITIQUE DE KARL POPPER	
<i>Introduction</i>	<i>66</i>
Chapitre I : LE PROBLEME DE HUME ET SA SOLUTION.....	67
Chapitre II : LE PROBLEME DE LA DEMARCATION ENTRE SCIENCE ET NON SCIENCE	87
A : Position du problème.....	87
B : Un critère de démarcation : la falsifiabilité.....	90
<i>Conclusion</i>	<i>96</i>
CONCLUSION GENERALE.....	98
BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....	100

**La question de l'induction :
de David HUME à Karl R. POPPER**

Sujet : La question de l'induction : de David HUME à Karl R. POPPER

RESUME

La science est l'activité humaine dont l'objet est la maîtrise des choses. Cette maîtrise passe par la connaissance et la compréhension de ces choses. L'objet de la science est donc également la compréhension du Réel.

Quelles sont les lois qui régissent les phénomènes de la nature ? Telle est la question à laquelle tente de répondre toute investigation scientifique. Bien entendu, la réponse à cette interrogation suppose nécessairement la connaissance de la manière dont la science procède. Autrement dit, la question de la méthodologie devient la question principale. Et, c'est justement par rapport à celle-ci que nous avons choisi de travailler sur la question de l'induction. Il s'agit, pour nous, de voir comment cette question a évolué depuis son énonciation par David HUME jusqu'à sa résolution par Karl POPPER.

HUME est l'un des représentants les plus remarquables de l'empirisme philosophique ; et, fidèle à cette tradition il soutient que toutes nos connaissances sont issues de nos expériences. Si, comme il le soutient, nos connaissances procèdent de nos impressions sensibles et que la causalité elle-même repose sur le principe d'accoutumance, alors plus rien ne légitime les lois scientifiques. La science ne peut procéder que par induction. Or, cette méthode inductive cache un écueil : c'est la justification logique de ses inférences. Confronté à ce problème de l'induction, Hume cherchera à fonder l'induction, non pas sur la raison mais sur la psychologie. Voilà alors qu'il plonge la rationalité scientifique dans une situation intenable. Car, dire que la science

procède par induction et que celle-ci a un fondement psychologique c'est enlever toute frontière entre le rationnel et l'irrationnel.

Cette situation absurde traversera toute l'épistémologie de Kant, qui dit-il, dans les *Prolégomènes*, a été réveillé de son sommeil dogmatique par la découverte de Hume. Il faut attendre le Sir Karl POPPER pour que cette question soit résolue de façon drastique.

Théoricien d'un rationalisme critique, Popper estime que Hume avait raison de dire qu'aucune série finie ne peut permettre d'édicter des lois universelles. Mais, il le désavoue lorsque Hume tente de sauver l'induction par le psychologisme.

Pour Popper, en effet, la science procède par « essais » et « erreurs ». C'est par des conjectures et des réfutations que l'homme s'approche de plus en plus de la vérité.

INTRODUCTION GENERALE

La science est l'activité humaine dont l'objet est la maîtrise des choses ; et cela passe par la connaissance et la compréhension de ces choses. L'objet de la science est donc également la compréhension du Réel. Par conséquent, un "esprit scientifique" ne peut être autre chose qu'un esprit dont le fonctionnement est le plus apte à comprendre ce réel. Bacon ne disait-il pas que dominer la nature, c'est tout d'abord apprendre à la connaître ?

Dans cette gigantesque entreprise de domination et de connaissance du réel qui constitue un Tout dont chaque discipline ne peut s'intéresser qu'à une région, la rationalité exige un fondement ultime sur lequel toutes les recherches puissent s'appuyer. En effet, pour éviter la régression à l'infini, il est nécessaire de trouver une base première. Il semble donc que nous ayons besoin d'un point de départ permettant d'échapper au doute et de nous installer dans la certitude.

C'est dans cette perspective de trouver comme un "roc" sur lequel bâtir les fondements de la rationalité scientifique que la philosophie empiriste trouve toute son originalité.

L'empirisme (du grec *empeiria* est traduit en français par expérience) est une théorie de la connaissance qui soutient que toutes les idées que nous avons, tous les jugements que nous formons nous sont dictés par l'expérience. C'est un mouvement philosophique qui s'est épanoui principalement au XVIIe siècle en Angleterre même s'il prend racine dans l'Antiquité en Grèce. Parmi ses illustres représentants nous pouvons retenir Francis BACON (1561-1626), John

LOCKE (1632-1704), George BERKELEY (1685-1753) et David HUME (1711-1776). Les tenants de cette doctrine philosophique considèrent d'abord que le fondement et la première source de la connaissance se trouvent dans l'expérience, rejetant ainsi tout recours à la théorie ou au raisonnement. Ainsi l'empirisme admet l'existence de concepts *a posteriori*, images ou synthèses d'images issues de l'expérience sensible et rejette l'existence de concepts *a priori* ; l'esprit étant conçu comme une table rase sur laquelle s'impriment les impressions sensibles. Dans ce sillage, la connaissance humaine est *a posteriori* et la Raison est comme un assemblage d'habitudes reçues.

L'épanouissement des thèses empiristes durant le XVII^e siècle apparaît notamment dans les titres des ouvrages dont les maîtres mots "enquête" et "essai" reviennent comme un leitmotiv. C'est l'exemple des textes de LOCKE (*Essai sur l'Entendement Humain* publié en 1690), de HUME (*Traité de la Nature Humaine* en 1739 et 1740, et *Enquête sur l'Entendement Humain* en 1748). Nous comprenons alors aisément avec le choix de ces titres que l'enjeu fondamental est la délimitation du pouvoir de connaître de l'entendement humain. La commune volonté de tous les penseurs empiristes est de déceler les sources de toute connaissance humaine et de tracer les limites au-delà desquelles l'entendement reste inopérant.

C'est cet intérêt qu'ont suscité l'empirisme et son impact sur la notion d'induction qui nous autorise à faire une étude rétrospective dans la première partie de notre travail en nous intéressant essentiellement à la pensée de John LOCKE. Avec cet auteur, nous développerons le projet de *l'Essai sur l'Entendement Humain*, l'analyse des idées et surtout la critique des thèses innéistes dont le porteur est dans une certaine mesure René DESCARTES. Mais, il faut retenir que même s'il est admis que tout le programme de l'empirisme anglais a une seule cible : l'apriorisme cartésien, force est de reconnaître qu'au-delà de Descartes, c'est toute la tradition rationaliste qui est visée.

Dans son ensemble, l'empirisme philosophique serait une réaction contre toute la tradition de la philosophie rationaliste telle qu'elle est connue chez Descartes et incarnée principalement par l'Ecole de Wolff dont certains des représentants sont Malebranche, Spinoza, Leibniz, jusqu'à Kant « ce point de rebroussement »¹. L'idée qui prévaut dans cette philosophie rationaliste c'est la conviction qu'il est possible de réaliser une connaissance universelle absolument fondée du monde en tant qu'en soi transcendant. C'est donc contre une telle conviction et contre une telle croyance en une connaissance universellement démontrable par la raison seule que l'empirisme

¹ HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §21, p96, Gallimard 1976

réagit. Il s'agit donc d'une critique contre la volonté de la science rationnelle issue de Descartes d'atteindre un transcendant et finalement contre ce transcendant lui-même que réagit l'empirisme anglais. Dans la philosophie empiriste le fondement de toutes les recherches demeure les sens et l'apparente évidence que seul le terrain indubitable de toute connaissance est l'expérience de soi avec l'empire de ses données immanentes.

L'intérêt que nous avons porté à la philosophie empiriste tient aussi au fait qu'elle est le socle naturel de la démarche inductive. C'est précisément en rapport à cette conception inductiviste de la science que la figure de Hume est emblématique.

Le nœud du problème qui oppose d'une part David HUME et tous ceux qui s'inspirent des thèses empiristes et de l'autre le rationalisme critique poppérien est précisément lié à la démarche scientifique.

De quelle manière procède la science dans ses tentatives à exhumer les lois qui régissent les phénomènes de la nature ? Voilà une question au cœur du débat controversé entre les tenants des thèses empiristes et logico-inductivistes et le rationalisme négatif issu des travaux de Karl POPPER.

David HUME est un philosophe écossais et est un des illustres représentants de la théorie. Connu pour sa réhabilitation d'un scepticisme modéré, il remet en question notre confiance dans la raison humaine et dans sa capacité de découvrir les principes premiers de la connaissance de la morale ou de la religion. Empiriste radical, Hume cherche les matériaux dont dispose l'entendement et soutient que toutes nos idées procèdent de nos impressions sensibles. Posant le problème de l'association des idées, il découvre trois modalités de connexion : la ressemblance, la contiguïté et la relation de cause à effet. Sans négliger les deux premières modalités, il consacre l'essentiel de ses analyses à la relation de causalité. La particularité de cette dernière est qu'elle amène la pensée à passer d'une cause donnée à un effet non encore donné. Cette relation de causalité trouve son fondement dans l'habitude que nous avons de voir un phénomène suivre un autre.

Alors, si comme le soutient l'auteur de *l'Enquête sur l'Entendement Humain* toutes nos connaissances procèdent des impressions sensibles et que la causalité elle-même repose sur le principe d'accoutumance, alors plus rien ne légitime les lois scientifiques. La science ne peut, de ce constat, établir des lois qu'en procédant par induction. Or, l'induction cache un écueil essentiel : c'est la justification logique de ses inférences. Confronté à ce problème de l'induction, Hume affirme que les inférences que nous faisons sont fondées non en raison mais en la croyance que le futur ressemblera au passé. Autrement dit, l'induction a un fondement psychologique. Et c'est par cette découverte que Hume jette un discrédit total sur la science, les

mathématiques et la métaphysique. La philosophie des sciences est dès lors installée dans une impasse, dans une situation absurde. Popper parlera à la suite de Kant de “ problème de Hume “. Ce problème posé comme une aporie traversera l'épistémologie kantienne et ne sera résolu de façon définitive que par le philosophe viennois d'origine autrichienne Karl Raimund POPPER.

C'est ainsi qu'après avoir traité de la question de l'induction dans notre deuxième partie, nous nous évertuerons à montrer dans la troisième et dernière partie la manière dont Popper est parvenu à “sauver“ la rationalité scientifique et l'alternative qui a été apportée à la démarche inductive.

L'écueil propre à la logique inductive tel qu'il est découvert par les analyses humiennes fera l'objet de plusieurs tentatives de solutions. Kant, qui dans les *Prolégomènes* avoue avoir été réveillé de son sommeil dogmatique, brandit l'argument selon lequel l'induction peut être justifiée par un principe a priori que le sujet imposerait aux phénomènes empiriques. Cette tentative paraissait salutaire mais en réalité elle n'est que l'expression d'un besoin ; elle laisse l'énigme intacte. Il faut alors attendre Sir Popper pour que le problème soit résolu de façon définitive. Repenser à nouveaux frais le rationalisme, tel est le grand projet poppérien exposé dans la *Logique de la Découverte Scientifique*.

Tout d'abord Popper reconnaît à Hume l'insigne mérite d'avoir démontré que la méthode inductive se privait elle-même de fondement logique. Ce sur quoi il n'est pas d'accord, c'est de fonder l'induction sur la psychologie et de penser que la démarche scientifique est inéluctablement inductive.

Ensuite, pour transcender les difficultés auxquelles s'était confronté Hume, Popper fait une distinction entre le problème de l'induction et celui de la causalité. Il rejette l'inductivisme sous toutes ses formes car pour lui c'est par des conjectures audacieuses et des réfutations sévères que la science procède. “Essai ” et “ erreur “ sont désormais les maîtres mots propres à toute logique scientifique.

Enfin, Popper pose, pour trancher le débat entre systèmes authentiquement scientifiques et pseudo scientifiques, le critère de la falsifiabilité comme seul critère de démarcation opérant.

PREMIERE PARTIE

L'EMPIRISME DU XVII^e ET XVIII^e SIECLE

Introduction de la première partie

Les XVII^e et XVIII^e siècles ont marqué le développement des sciences. C'est une période pendant laquelle d'éminents penseurs ont produit leurs oeuvres principales. Le philosophe est, à ce moment, non pas celui qui cherche la connaissance pour elle-même mais avant tout l'ennemi des préjuges hostiles à la croissance des connaissances humaines. Il est le propagandiste des "lumières" qui doivent rénover la pensée et leurs mœurs, publiques et privées. C'est comme disent les allemands, l'Aufklärung.

La croyance en l'esprit humain, la conviction optimiste que tout esprit ordinaire peut, étant bien conduit, pénétrer tous les sujets qui intéressent le bonheur de l'homme et que les sujets qui sont inaccessibles et obscurs peuvent et doivent être abandonnés avec le plus grand profit, tels sont les axes majeurs du jaillissement de la lumière.

Les controverses morales et religieuses vont donc leur train et entraînent le plus souvent des discussions philosophiques destinées à confirmer des doctrines. C'est ainsi que l'empirisme va s'épanouir au XVIII^e siècle en Angleterre et des auteurs comme Locke, Berkeley, Hume, etc. sont amenés à prendre position et à développer chacun sa philosophie propre.

L'objet central du courant empiriste est l'entendement humain. Il s'agit pour l'essentiel de déterminer les pouvoirs et les limites de l'entendement. La question de la genèse du sujet connaissant, du mode de combinaison des différentes idées qui "arrivent" à l'esprit humain sont au cœur des recherches philosophiques. Représentée par des figures comme Locke et Hume, la théorie empiriste est essentiellement une réaction contre les philosophies rationalistes. De la critique des idées et principes innés à l'analyse de toutes les idées issues des impressions sensibles, c'est toute la tradition de l'a priorisme cartésien qui est remise en cause ; mais au-delà

c'est le rationalisme lui-même qui est en crise. Aucun "être suprême" ne peut être considéré comme le garant ultime des vérités éternelles comme cela fut le cas chez Descartes car dans une perspective empiriste, la seule référence est l'expérience. C'est d'elle que découlent toutes les idées même celles qui sont les plus complexes.

Dans cette première partie nous allons nous intéresser à l'idée de philosophie empiriste et prendrons comme modèle l'empirisme de John LOCKE.

CHAPITRE I : L'IDEE D'UNE PHILOSOPHIE EMPIRISTE

L'empirisme est une doctrine philosophique très ancienne. Pour en expliquer tous les paramètres historiques, il faut remonter très loin dans l'histoire de la pensée. Nous partirons dans notre étude de cette notion de la Grèce pour voir comment l'empirisme a évolué. Durant le II^e et le III^e siècles, les grecs ont nourri une théorie philosophique dont la base était l'expérience. Il faut tout de même remarquer qu'à cette période, les grecs concevaient l'empirisme comme une forme de scepticisme rattaché à l'Ecole de Pyrrhon². C'est ainsi que selon une certaine tradition philosophique, l'empirisme serait issu de l'ouvrage de Sextus Empiricus³. A l'origine, le mot empirisme était alors pris comme une méthode critique qui s'opposait aux méthodes dites dogmatiques. Son objet central était le doute par où il faut entendre une opération de l'esprit consistant à comparer des phénomènes ou des pensées jusqu'à faire apparaître des antithèses en présence desquelles il est sage de suspendre son jugement. Toutefois cette suspension du jugement appelée "épochè" ne supprime pas la perception sensible; elle permet, au contraire, de l'utiliser pour explorer comment les phénomènes apparaissent et comment les pensées sont jugées.

Au sens premier du terme, l'empirisme serait dérivé du grec *empeira*. Il est traduit en latin par *experientia* qui signifie expérience. Sans aller jusqu'à faire remonter la démarche empiriste à Héraclite ou Protagoras, on peut en repérer la trace chez Aristote pour lequel il y a deux modes

² PYRRHON : Le premier des grands sceptiques grecs, né à Elis (v.365-v.275 av.JC). Il nie que l'homme puisse atteindre la vérité et propose de suspendre tout jugement afin d'éviter l'erreur, source de trouble pour l'âme humaine, qui fait obstacle au bonheur. (cf. *Le petit Larousse en couleur*)

³ EMPIRICUS Sextus : Philosophe et médecin grec des II^e et III^e siècles, né probablement à Mytilène. Il vécut à Alexandrie et à Athènes. Il a développé le scepticisme dans *Hypotyposes pyrrhoniennes* et *Contre les savants*. (cf. *Le petit Larousse en couleur*)

d'accès à la conceptualisation : la voie royale de l'intelligence, de la science et celle plus modeste de l'expérience. Pour Aristote, l'expérience ou encore le sensible ne doit pas être rejeté comme le souhaitait Platon avec sa dichotomie entre monde sensible et monde intelligible. Si, pour Platon, le sensible est suspect et dépourvu de toute intelligibilité ; pour le stagirite, au contraire, le sensible est intelligible de part en part. Aristote consacra une bonne partie de son œuvre – qui a abouti à l'élaboration de sa physique - à critiquer cette séparation platonicienne entre monde sensible et monde intelligible. Il rejette la théorie des Idées et tente de réhabiliter le sensible. Il considère d'ailleurs que c'est cette séparation qui a constitué l'obstacle épistémologique majeur ayant empêché l'émergence d'une science de la nature. Aristote procédera à une réhabilitation du sensible ; ce qui constituera l'arrière fond métaphysique de sa théorie du mouvement. Pour lui, il ne s'agit pas de rechercher les formes idéales a priori, données de toute éternité puisque le sensible aussi est intelligible de part en part. En d'autres termes les choses sont pensables par elles-mêmes ; ce qui veut dire que leur principe d'intelligibilité n'est pas à rechercher ailleurs qu'en elles-mêmes. Ainsi, on peut donc penser le réel sensible en restant sur le plan de l'immanence, c'est-à-dire sans avoir à le doubler d'une autre réalité qui en serait la clé en l'occurrence ici les Idées platoniciennes. Au fond, pour Aristote, ces dernières sont obtenues par abstraction à partir du sensible dont elles procèdent, en vertu du principe célèbre selon lequel « Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens ».

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, il apparaît dans l'histoire de la philosophie une nouvelle génération de philosophes. Il s'agit de ces penseurs que nous qualifions aujourd'hui d'empiristes et qui pourtant n'ont jamais réclamé ce qualificatif. En effet, l'image que nous nous faisons aujourd'hui des empiristes anglais de cette période est une illusion rétrospective dans la mesure où à cette période on classait les penseurs suivant qu'ils étaient cartésiens, platoniciens, sceptiques.... Le qualificatif 'empiriste' ne figurait pas dans ce catalogue. Ni Locke, ni Hume ne s'est déclaré empiriste. Cependant, il est parfaitement légitime de s'appuyer sur l'empirisme professé aux XIXe et XXe siècles pour retrouver chez leurs prédécesseurs des thèses dites empiristes. Certes, il convient de replacer ces thèses dans leur contexte.

Pour comprendre ce qu'est l'empirisme, il faut rappeler le problème philosophique sous-jacent à cette théorie. Ce problème est celui de l'origine de nos idées. Comment se forment-elles dans notre esprit ? Et à cet effet, deux thèses vont s'opposer jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, époque où Kant résoudra le problème en partie.

La théorie intellectualiste (parfois aussi appelée dogmatique) considère que les idées préexistent à l'expérience en notre esprit. On peut alors soutenir par exemple que nous les avons contemplées dans un autre monde. C'est la signification de la dichotomie platonicienne entre

monde sensible et monde intelligible. Le monde intelligible étant celui des essences, des idées immuables et incorruptibles; et le monde sensible n'ayant de sens que parce qu'il est la copie du premier monde. Dans une perspective cartésienne, nous parlerions d'idées innées. Pour Descartes, les idées sont comme des semences naturelles que Dieu a mises en notre esprit. Si pour l'un et l'autre les idées sont dans notre esprit, alors les organes de sens ne font que réveiller en nous les idées correspondantes permettant de penser les choses. L'argument essentiel en faveur de cette thèse est que les idées sont générales alors que l'expérience est toujours particulière. L'expérience ne saurait donc suffire à les susciter. La célèbre analyse du morceau de cire développée par Descartes dans la méditation seconde des *Méditations Métaphysiques* se veut aussi une preuve de cette théorie : Comment puis-je reconnaître le même morceau de cire avant et après chauffage alors qu'aucun de mes sens ne m'envoie à son propos la même information ? Il a changé de forme, de couleur, a perdu odeur et saveur, de froid il est devenu chaud et quand je le frappe il ne résonne plus. Mes sens me disent qu'il ne s'agit plus du même morceau de cire. Il faut conclure que ce ne sont pas mes sens mais mon esprit qui perçoit. Et Descartes affirme cette idée en ces termes : « Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure. »⁴

A cette thèse, les empiristes rétorquent qu'il serait bien difficile d'avoir des idées sans les organes de sens et qu'un examen attentif nous montre que l'expérience répétée suffit à expliquer la formation des idées. Ils défendent la thèse selon laquelle toute idée quelque soit son degré de complexité est tirée de l'expérience sensible. Les sens sont pour ainsi dire des guichets par où l'homme acquiert toutes ses connaissances. Hume dira que « tous les matériaux de la pensée sont tirés de nos sens, externes ou internes [...] toutes nos idées ou perceptions plus faibles sont des copies de nos impressions ou perceptions plus vives. »⁵

La théorie empiriste suppose donc que l'expérience est l'unique maîtresse dans l'acquisition des connaissances. Les théories que nous traiterons partagent toutes le même registre. Elles postulent un usage exclusif de l'expérience. Par ailleurs, les partisans de la philosophie empiriste proposent une interprétation générale de la connaissance humaine. Au delà de cette connaissance, il s'agit de faire un diagnostic de la nature humaine. Voilà pourquoi, dit Hume : « ...le seul procédé dont nous puissions espérer le succès dans nos recherches philosophiques est de foncer directement sur

⁴ DESCARTES R., *Méditations Métaphysiques*, PUF, 1956, p42

⁵ HUME D., *Enquête sur l'Entendement Humain*, section II, p65, G. Flammarion, 1983

la capitale, sur le centre de ces sciences, sur la nature humaine elle-même ».⁶ Il semble ainsi que le projet d'une science de la nature humaine soit essentiellement requis par la nécessité d'assurer un fondement solide pour les sciences. L'idée de faire une génèse de l'esprit, de rechercher l'origine des idées et d'en saisir les modes de combinaisons possibles est plus que jamais intéressante. Pour parvenir plus sûrement à la vérité, il convient de déterminer les principes de la nature humaine et de connaître les pouvoirs et les limites de l'entendement. Les tenants de cette thèse empiriste qui privilégient l'expérience sur la raison et dont l'un des brillants représentants est Locke, développent une théorie réactionnaire contre le rationalisme. Avec des représentants comme Locke, Hume, l'empirisme refuse la théorie des idées innées dont parlait Descartes et affirme que la connaissance a une base sensible. L'empirisme fait voler en éclats l'un des principes de toute philosophie rationaliste ou dogmatique à savoir que la connaissance sensible serait toujours suspecte. Le sensible reprend une valeur positive qu'elle avait perdue depuis la séparation platonicienne de l'intelligible et du sensible.

C'est au XIX  siècle que s'opère dans l'histoire de la pensée l'habitude de classer les doctrines philosophiques sous la double étiquette du rationalisme et de l'empirisme. Le mot empirisme servit   interpréter l'histoire de la philosophie à la lumière des oppositions établies par la dialectique kantienne entre la thèse dogmatique et l'antithèse empiriste. Mais avant d'exposer ici la manière dont ces deux thèses  claircent cette opposition, nous tenterons de présenter l'importance que Kant lui-même accorde à l'expérience.

Dans l'introduction à la *Critique de la Raison Pure*, Kant se présente comme un défenseur de la philosophie empiriste. En fait, l'idée générale exposée dans cette introduction est le fait de dire qu'il n'y a de connaissance a priori pure qu'en dehors du temps. « Ainsi, dans le temps, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle. »⁷ Cette affirmation est intéressante dans la mesure où elle illustre le primat accordé à l'expérience dans la recherche. Cependant, elle l'est d'autant plus qu'elle intègre des nuances dans les propos kantien. Et cette nuance est signifi e dans la citation par la précision « dans le temps » que l'auteur lui-même souligne et sur laquelle nous reviendrons dans nos développements. Kant reconnaît bien l'existence de certaines connaissances dont les sources ne sont pas tirées de l'expérience directe ; c'est l'exemple des connaissances sorties de sources expérimentales. Nous pensons les avoir a priori c'est-à-dire sans le concours de l'expérience mais en réalité tel n'est pas le cas. Elles sont peut-être indépendantes d'une expérience immédiate mais découlent d'une expérience plus lointaine. C'est l'exemple de cet homme qui a placé des mines dans les

⁶ HUME D., *Traite de la Nature Humaine*, Aubier Montaigne, 1946, p59

⁷ KANT Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Introduction, p57, G. Flammarion, 1987

fondements de sa maison. On dira qu'il peut savoir a priori qu'elle s'écroulerait c'est-à-dire qu'il acquiert une connaissance indépendante de l'expérience directe. Et pourtant, cette connaissance dont il pense qu'elle est a priori ; il ne l'a acquise que par l'expérience car c'est elle qui lui a appris que les corps sont pesants et qu'ils tombent lorsqu'on leur enlève leurs soutiens.

Toute la théorie de « l'Esthétique Transcendantale » de Kant est d'un certain point de vue un plaidoyer en faveur de la connaissance empirique. L'intuition qui en constitue l'opération est de part en part sensible. Pour saisir une existence particulière il faut recourir à la perception empirique. La sensibilité dont il est ici question est celle que nous devons comprendre par rapport au concept (opération de la théorie de l'entendement). Si le concept est une « représentation générale ou une représentation de ce qui est commun à plusieurs objets »⁸, l'intuition elle, est la seule opération qui puisse permettre de connaître un objet singulier. « Par opposition au concept, l'intuition se définit comme une représentation singulière c'est-à-dire une représentation par laquelle je saisis l'existence même, l'individu réel »⁹ L'intérêt accordé à l'intuition sensible et la croyance en ce qu'elle est la seule capable de nous livrer un accès à l'existence particulière sont les deux pôles d'une explication de la place qu'occupent l'espace et le temps dans l'esthétique transcendantale. La perception se situe *hic* et *nunc* c'est-à-dire dans un espace et dans un temps. L'espace et le temps sont en effet les cadres dans lesquels vient nécessairement prendre place toute intuition particulière, toute perception empirique. C'est par cette intuition sensible que Kant participe à la revalorisation et à l'autonomisation de la sensibilité. Cependant, cet argumentaire en faveur de la connaissance sensible peut se heurter à des nuances qui n'ont d'importance que parce qu'elles relativisent le discours kantien. S'il est vrai que toutes nos connaissances (« dans le temps ») sont tirées de l'expérience, force est de constater qu'il existe des connaissances a priori pures. L'évocation de ces connaissances dans la logique kantienne est une brèche permettant de montrer les limites de la connaissance empirique. En fait, l'expérience nous enseigne bien qu'une chose soit ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement. Tout comme pour dire que toute connaissance acquise par le biais de l'expérience est une connaissance particulière et ne renseigne que sur un point de vue particulier. Deux critères sont posés par Kant pour octroyer aux connaissances a priori pures toute leur légitimité. Il s'agit de la nécessité et de l'universalité rigoureuse. La connaissance empirique peut produire de l'universel mais il s'agit là d'une universalité obtenue que grâce à une extension arbitraire. Cette universalité revient à dire que nous n'avons pas trouvé dans nos observations, si

⁸ KANT, *Logique*, 1ère partie, chap.I citée in C.R.P, Préface, p3

⁹ KANT, *Critique de la Raison Pure*, Préface, op.cit ; p4

nombreuses qu'elles aient été, d'exception à telle ou telle règle. Pour Kant donc « la nécessité et l'universalité rigoureuse sont donc des marques certaines d'une connaissance a priori ».¹⁰

Après avoir dégagé de façon succincte l'importance de la connaissance empirique dans la pensée de Kant et les limites qui lui sont posées, nous pouvons revenir sur la manière dont l'opposition entre thèse dogmatique et antithèse empiriste dans la dialectique peut permettre d'interpréter le nouveau sens de l'empirisme.

Dans la troisième section de la "Dialectique Transcendantale" de la *Critique de Raison Pure*, Kant montre bien cette classification entre thèses dogmatiques et antithèses empiristes. Et, c'est à partir de cette classification que l'histoire de la philosophie sera considérée comme une opposition entre les dogmatiques et les empiristes. Les premiers étant ceux qui confèrent à la raison humaine le pouvoir d'exhiber le réel dans sa totalité et les seconds ceux qui nient toute possibilité de découverte par la seule raison humaine.

Pour comprendre réellement les raisons d'une telle classification kantienne, il faut au préalable s'interroger sur les antinomies de la raison. Ces antinomies sont en réalité des questions auxquelles nous ne pouvons apporter une réponse suffisamment satisfaisante. Ce sont des questions du genre « le monde a-t-il un commencement dans le temps ? » A cette interrogation, nous pouvons répondre aussi bien par oui que par non. Et, selon Kant, toute pensée qui répondrait par l'affirmative se range du côté de ce qu'il nomme dogmatisme de la raison pure. L'empirisme se posant ainsi comme la doctrine de ceux qui se situent du côté de l'antithèse et qui par conséquent répondent par la négative. Il faut tout de même noter que dans cette perspective kantienne l'empirisme est considéré comme une figure éternelle de la dialectique.

¹⁰ Ibid, Introduction, p59

CHAPITRE II : L'EMPIRISME DE JOHN LOCKE

A – Le Projet de l'Essai sur l'Entendement Humain (1690)

L'*Essai* comporte quatre livres portant respectivement sur l'inexistence des principes et idées innés, sur les idées comme matière de la connaissance, sur les mots comme signes des idées, sur le savoir et la probabilité. Son objet est de souligner, d'une part comment l'esprit acquiert les notions qu'il possède sur les diverses réalités ; d'autre part, en quoi consiste et jusqu'où s'étend le savoir certain et quels peuvent être les fondements de nos jugements probables. Dans ce texte, il apparaît un esprit engagé dans son temps. L'esprit y est étudié avec le regard symptomal de l'intellectuel passionné par les récentes découvertes de Newton.

Dire que cette œuvre est essentiellement un travail qui cherche à délimiter les pouvoirs de l'entendement, c'est s'accorder avec certains auteurs dont Matthieu Haumesser*¹¹ à parler du thème de « l'étendue de la connaissance ». En effet, pour Locke, il s'agit de montrer que l'entendement humain ne peut s'exercer dans tous les domaines du savoir. D'où l'objectif pour l'*Essai* est de prouver que l'étendue de la connaissance et donc les limites rencontrées par l'entendement dans sa prétention au savoir sont en réalité adaptées à l'homme. Et, cet état de fait ne doit pas pousser les hommes à désespérer ; au contraire, ils doivent en être selon Locke « pleinement satisfaits de ce que Dieu a jugé bon pour eux »¹²

Le problème de l'étendue de la connaissance s'inscrit donc bien dans une perspective pratique pourrait-on dire et qui doit s'appliquer à tous les domaines du savoir, même les plus spéculatifs. Il s'agit simplement de déterminer pour chacun d'eux les pouvoirs de l'entendement, leur étendue, à quelles choses ils sont dans une certaine mesure proportionnés ; et où ils nous font défauts. Il est donc clair que ce qui compte c'est ce dont notre entendement est capable, en tant

¹¹ Matthieu HAUMESSER est auteur d'un texte intitulé : *Essai sur l'Entendement Humain de Locke*, Ellipses éd. Marketing, 2004, Paris

¹² LOCKE John, *Essai sur l'Entendement Humain*, Livre I, Chapitre 1, Paris, Vrin, 2001

*Texte de Locke (1697) destiné à être inséré dans l'*Essai* et finalement publié séparément

que ses pouvoirs sont adaptés à certaines choses, et pas d'autres. Le thème de l'étendue de la connaissance est récurrent dans les écrits de Locke puisqu'il en parle déjà dans *De la Conduite de l'Entendement* *. C'est très exactement dans ce texte que nous saisissons concrètement en quoi consiste ce thème. C'est la capacité qu'a chaque homme de faire dépendre ses jugements et ses actions de longues déductions à partir de principes éloignés. Pour étendre ses pensées, il faut du talent, il faut aussi de l'exercice. Pour bien agir et pour bien penser, il faut avant tout s'exercer à raisonner correctement. Dans cet élan d'exercice, la connaissance déductive est privilégiée et est exemplifiée par les mathématiques. En fait, la connaissance déductive apparaît dans l'*Essai* comme le modèle de la manière dont l'entendement peut, en exerçant ses facultés, étendre ses connaissances. Par opposition à la connaissance intuitive, cette connaissance déductive constitue la plus grande partie de notre savoir. Elle peut être définie comme une connaissance graduelle dans la mesure où elle doit s'assurer à chacune des étapes de sa progression des conditions de la certitude. La connaissance déductive ne passe pas d'une idée à une autre sans saisir l'évidence de la connexion qu'elle établit entre ces deux idées. Inversement, deux idées trop « éloignées », pour que l'intuition puisse les connecter directement doit faire recours à des idées intermédiaires. Du point de vue de l'étendue de la connaissance, cette manière de connaître qui est la déduction est exemplaire puisqu'elle permet d'aller beaucoup plus loin que ne le pourrait la seule connaissance intuitive. Mais surtout elle est exemplaire quant à ce qu'elle exige de nos facultés. Celles-ci, en effet, n'y apparaissent pas tant comme un don de la nature, que comme quelque chose qu'il faut exercer et développer pas à pas. L'approche que nous pouvons qualifier de pratique dans l'*Essai* consiste à mesurer les pouvoirs de l'entendement, c'est-à-dire, leur étendue, et leurs limites. L'exemple de la connaissance déductive montre que tout cela ne peut apparaître que dans l'exercice effectif de ses pouvoirs. Ce qui va naturellement à l'encontre de toutes formes de connaissance qui se prétendrait purement naturelle, ou alors directement inspirée par Dieu ; et plus généralement contre toutes les fictions que l'entendement forge, pour ne pas avoir à exercer ses facultés (comme par exemple une certaine substance, ou encore les principes innés) ; ou encore contre toute attitude qui rejette les pouvoirs de l'entendement avant même de les avoir essayés. En effet, connaître ces pouvoirs en les exerçant, et en ne considérant rien comme donné ou acquis, n'est pas seulement la seule manière d'étendre son savoir ; c'est aussi une source constante d'étonnement quant à ce dont nous nous trouvons capables. Mais cela suppose encore une fois de partir, patiemment et humblement et souvent péniblement, de nos facultés, en les mettant au travail. La quête de la perfection nécessite inévitablement une considération de ce que peut faire l'entendement et de l'exercice de ses pouvoirs. Et cela, Locke le dit en ces termes « Nous naissons avec des facultés et des pouvoirs capables d'à peu près tout, tel du moins qu'ils

pourraient nous mener plus loin que nous ne l'imaginons d'emblée. Mais, c'est seulement l'exercice de ces pouvoirs qui nous donne aptitude et habilité en toute chose et nous mener vers la perfection »¹³. Cette entreprise de mener à bien cet exercice des pouvoirs de l'entendement est celle de l'*Essai*. Et c'est d'ailleurs une raison même du titre de l'ouvrage. Il s'agit bien d'un essai qui, étape par étape, selon une démarche graduelle montre la façon dont les idées s'enchaînent depuis les idées simples, matériau de toute connaissance. C'est aussi le lieu de montrer comment, à partir des opérations les plus simples ; l'entendement degré après degré, progresse en exerçant ces opérations sur des idées de plus en plus complexes, puis sur des propositions. Cette façon de traiter la connexion entre les idées est ce que nous appellerons l'analyse des idées. Bien entendu cette analyse ne peut se faire dans l'ordre logique de la pensée de Locke qu'après une critique des principes innés.

B- La critique de l'innéisme

L'*Essai sur l'Entendement Humain* est bien le lieu où Locke se propose de montrer la nature et les limites de l'entendement. C'est une œuvre qui décrit la manière dont l'entendement rencontre des obstacles dans sa prétention à rendre compte tous les domaines du savoir humain. Mais, pour comprendre cette entreprise exposée dans l'œuvre, il faut s'intéresser aux circonstances qui nous font pénétrer les intentions de l'auteur.

L'une de ces circonstances est la diffusion des idées platoniciennes. En effet, en 1678, alors que Locke méditait son ouvrage, des auteurs animateurs de l'Ecole platonicienne de Cambridge soutenaient que la démonstration de l'existence de Dieu est solidaire de la thèse des idées innées, et que le fameux adage empiriste « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* » conduisait droit à l'athéisme. En effet, ces néo platoniciens, s'inspirant de leur maître, notamment en son livre X des *Lois*, pensent et posent que si toute science ou connaissance n'est rien que l'information de nos âmes par des choses placées en dehors de nous, il faut que le monde existe avant que sa notion et sa connaissance existent ; et, la connaissance et l'intelligence ne peuvent plus le précéder comme sa cause. Nous nous accorderons à affirmer que la thèse défendue par ces néo platoniciens, si elle était vraie, renverserait tout le système de Locke. En effet, fidèle aux thèses empiristes, John LOCKE cherche à montrer à travers l'hypothèse du sensualisme l'existence de l'entendement et sa nature et en même temps prouver l'existence de Dieu. Cette démarche empiriste semble être aux yeux de Locke la seule hypothèse valide puisqu'elle se

¹³LOCKE, *De la Conduite de l'Entendement* citée par HAUMESSER in *Essai sur l'Entendement Humain de Locke*, p7

démarche de nos préjugés propres aux principes ou idées innés. Et cela, il l'assume de la façon suivante : « Pour avoir une juste idée des choses, il faut amener l'esprit à leur nature inflexible et à leurs relations inaltérables, et non pas s'efforcer d'amener les choses à nos préjugés »¹⁴

La thèse de l'innéisme est d'autant plus réfutée qu'elle fait appel à des préjugés qui d'un certain point de vue n'ont aucun crédit dans la recherche. L'innéisme, partant d'une prétendue connaissance immédiate et interne, laisse évidemment place à tous les préjugés individuels ; et ainsi les thèses maîtresses qui doivent assurer la paix des esprits, la théorie de l'entendement et l'existence de Dieu seraient solidaires de nos préjugés. Il faut alors reconnaître que la critique de l'innéisme s'adresse dans une certaine mesure à cette Ecole de Cambridge bien qu'elle ne soit pas nommée par l'auteur.

Dans le livre I de l'*Essai*, il est indiqué en termes clairs que l'innéisme est la doctrine du préjugé. Et Locke de dire que s'il avait affaire à des lecteurs sans préjugés, il ne la critiquerait même pas en elle-même. Il lui suffirait de montrer que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont par le simple usage de leurs facultés naturelles sans le secours d'aucune impression innée, qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de plusieurs choses sans avoir besoin d'aucune de ces notions ou principes innés.

Par delà le fait que l'innéisme soit une doctrine des préjugés, elle est aussi une doctrine des plus dangereuses, en ce qu'elle amène à proclamer l'infailibilité, c'est-à-dire une certitude irréductible, sans autre fondement que l'affirmation d'un individu. L'innéisme est donc une sorte de dogmatisme de l'inspiration individuelle, qui affirme sans motif.

L'objectif de l'*Essai* est de faire apparaître en toute pureté les pouvoirs de l'entendement, à travers leur exercice. Ainsi, il est stratégiquement compréhensible que le premier souci de l'auteur soit l'élimination de tout ce qui peut s'apparenter à une forme d'innéisme. Certes, il est difficile de citer avec exactitude les adversaires de Locke dans cette polémique contre l'innéisme. Mais, un regard attentif permet d'indexer Descartes, les contemporains de Locke de l'Ecole de Cambridge, bref toute la tradition du rationalisme.

Le prétexte qui sous-tend la doctrine de l'innéisme est le suivant : « Il y a dans l'entendement des principes innés certains, des notions primitives, *koinai ennoiai**, des caractères pour ainsi dire imprimés sur l'esprit de l'homme, et que l'âme reçoit dans son tout premier être, et apporte dans le monde avec elle. »¹⁵ En effet, ces principes dont on dit innés soulèvent un certain nombre de problèmes qu'il importe d'examiner.

¹⁴ LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, 1697, p69 citée par Emile BREHIER in *Histoire de la Philosophie*, Tome II, p244, PUF 1930 & 1938

¹⁵ LOCKE, *Essai sur l'Entendement Humain*, Livre I Chapitre 2, p1, Vrin 2001

Le premier problème suscité par cette thèse et qui entre en contradiction avec l'empirisme est que si l'homme trouvait effectivement ainsi ces caractères en lui-même, il n'aurait pas à faire usage de ses facultés pour les atteindre. Et Locke de se demander « s'il ne serait pas impertinent de supposer innées les idées de couleurs dans une créature à qui Dieu a donné la vue »¹⁶. L'enjeu est donc d'opposer à l'innéisme une conception de l'entendement qui ne repose que sur l'exercice de ses pouvoirs.

Le second problème est celui lié à l'évidence prêtée à ces principes. En fait, cette évidence est fortement critiquée par Locke. Les attaques sur la notion d'évidence permettent de la disjoindre de l'innéité. Les deux propositions qui, d'une certaine manière constituent les piliers de cette thèse de l'innéité sont secouées de part en part. Ces deux propositions sont les suivantes : « Tout ce qui est, est » et « il est impossible pour la même chose d'être et de ne pas être. » Elles sont également appelées principe d'évidence et principe de non contradiction. A ces deux principes nous pouvons ajouter les « principes de pratique » par opposition aux premiers cités dits « principes spéculatifs ». Parmi ces principes de pratique retenons l'assertion suivante : « Agis envers autrui comme tu voudrais qu'on agit envers toi ». En effet, on ne peut pas récuser l'évidence de ces propositions surtout celles dites spéculatives. Mais, pour Locke, ce n'est pas parce qu'elles sont « nées avec nous » qu'elles sont évidentes. Si tel était le cas, tout le monde les connaîtrait immédiatement, et elles feraient l'objet d'un assentiment universel. Si les principes dont parlent les tenants de l'innéisme sont véritablement innés, ils doivent exister chez tous les hommes, être constants et universels. Or, si nous examinons ces principes de plus près nous nous rendons compte que très peu de personnes, même parmi les gens instruits, les connaissent. Ils ne sont d'ailleurs d'aucun usage. Par exemple, pour juger que le doux n'est pas l'amer, il nous suffit de percevoir les idées de doux et de l'amer ; nous en voyons tout de suite la disconvenance, sans recourir du tout à ce principe qu'il est impossible qu'une chose soit autre chose qu'elle-même.

Il est donc clair que l'expérience montre autre chose que l'assentiment autour de l'universalité de ces principes. Locke explique dans l'*Essai* que les enfants, les débiles mentaux, les illettrés ou les « primitifs » ne font pas usage de ces principes. Et la question qui se pose est de savoir l'explication que nous pouvons donner à ce phénomène. Certes, nous pouvons soutenir que ces personnes sont au moins capables de connaître ces principes si l'on s'en tient à la stricte formule « être capable de ». Cependant, nous sommes tout autorisés à dire non ces personnes ne les connaissent pas si l'on déclare que le principe est dans l'esprit implicitement et non explicitement. Locke ne nie pas qu'il faille des principes aussi bien à la connaissance qu'à la

*Notions Communes des stoïciens

¹⁶ LOCKE, *ibid.*

moralité, et ces principes doivent être évidents. Mais, s'il n'y a pas d'assentiment universel sur ces principes, si une catégorie de personne n'en perçoit pas l'évidence, c'est que cette évidence suppose un usage de nos facultés pour être découverte. De même, dans le domaine moral, Locke reconnaît bien l'existence d'une « loi de nature » ; mais il la distingue soigneusement d'une « loi innée » imprimée dans nos esprits dès leur origine. La « loi de nature » est au contraire quelque chose dont la connaissance doit être atteinte par un usage et une application de nos facultés naturelles. En fait, pour Locke, nous ne sommes pas du tout dépourvus de principes évidents, et ce, dès la naissance. Ce sont des propositions telles que « le jaune n'est pas le sucré », « le noir n'est pas le blanc » et « un million d'autres propositions du même type »¹⁷. Ces propositions sont manifestement évidentes, et pourtant elles ne sont pas innées parce que les idées qu'elles contiennent (« noir », « blanc », « sucré », « amer ») sont comme dit Descartes « adventices » c'est-à-dire qu'elles arrivent à l'entendement par l'expérience. Le principe prétendument inné « il est impossible pour une même chose d'être et de ne pas être » n'est que le résultat d'une abstraction et d'une généralisation, donc d'un exercice de nos facultés, à partir de ces propositions, qui bien qu'évidentes, ne sauraient être innées puisqu'elles concernent des idées adventices. S'il est vrai que l'entendement perçoit l'évidence de propositions tout à fait générales et notamment de ces principes universels, « tout ce qui est, est » et « il est impossible pour une même chose d'être et de ne pas être » ; l'exercice effectif de cette faculté nous montre que ces propositions sont en fait dérivées, abstraites, produites à partir de ce qui se trouve dans l'entendement, c'est-à-dire l'ensemble de ses idées adventices et particulières.

La thèse de l'innéisme pose un autre problème et mérite qu'on y apporte une remarque. En effet, dans le livre I toujours où Locke traite de ces principes innés, nous y trouvons une critique de l'innéisme en tant qu'il est considéré comme une thèse sur l'Être. Ce qu'il faut condamner ici c'est une manière de faire dépendre l'être des idées d'une supposition substantielle. En effet, dire qu'il y a des idées innées, c'est dire que ces idées existent en nous avant d'être effectivement perçues. D'où la métaphore des caractères imprimés dans l'âme qui est elle-même alors comprise comme un être subsistant indépendamment de nos perceptions ; ce que Locke récuse fortement, ramenant l'être des idées à leur seule perception effective. « Si ces mots (être dans l'entendement) ont un sens, ils signifient être entendu. De telle sorte qu'être dans l'entendement et ne pas être entendu ; être dans l'esprit et ne jamais être perçu, revient au même que si l'on disait qu'une chose est et n'est pas dans l'esprit ou dans l'entendement »¹⁸. Ce qu'il faut retenir de cette assertion, c'est que la définition de l'être des idées, c'est-à-dire leur être

¹⁷ LOCKE, *Essai*, livre I, chap.2 p18

¹⁸ LOCKE, *Essai*, Livre I, chap2, p5

dans l'entendement est strictement liée à la seule perception. Par delà, ce qu'il faut écarter c'est la référence à la substance.

L'obstacle auquel pouvait se heurter Locke à travers ses critiques de l'innéisme de ces principes est le fait qu'ils soient des principes généraux. « Tout ce qui est, est » et « il est impossible pour une même chose d'être et de pas être » sont assurément des principes généraux. Et la question à se poser est de savoir si cette généralité est produite. En effet, même si le mot « être » est utilisé tardivement par les enfants, peut-on dire que l'idée d'être elle-même soit produite. Les réponses à ces interrogations se trouvent dans le livre II où Locke démontre que l'existence est suggérée à l'entendement par tout objet hors de lui, et par toute idée en lui. En d'autres termes, notre idée de l'être est la seule dont on voit mal comment elle peut être produite par nos facultés et qui semble en outre absolument universelle. Nous pouvons bien remarquer que dans la perspective lockienne, l'idée d'être est intimement liée à la perception. Si l'être n'est pas inné, c'est parce qu'il est lié à la perception même des idées. Il n'y a pas d'être qui puisse primer sur l'être perçu. Et ce, qu'il s'agisse de l'être de la substance étendue, ou de l'être de la substance pensante. On peut ainsi voir, dans l'expression « être dans l'entendement », le mot d'ordre que le livre I donne au reste de l'*Essai* : il faut partir de l'être des idées, en tant qu'il n'est référé à aucune substance (même pensante), mais seulement à leur perception par l'entendement.

C- L'Analyse des idées

Toutes nos connaissances dérivent de l'expérience ; telle est la proposition principale postulée par l'empirisme de Locke. Cette thèse est introduite dans l'*Essai* de la façon qui suit : « supposons que l'esprit soit, comme on dit, une feuille blanche, vide de tout caractère, sans aucune idée. Comment vient-il à en recevoir ? [...] D'où tient-il tous les matériaux de la raison et de la connaissance ? A cela, je réponds, en un mot, de l'expérience : en elle toute notre connaissance est fondée ; et c'est d'elle qu'elle dérive ultimement. »¹⁹

En effet, après avoir critiqué l'innéisme, l'empirisme lockien se propose de montrer la façon dont les idées "arrivent" ou "entrent" dans l'entendement. C'est ainsi que tout le projet du livre II de l'*Essai* est de donner accès à cette entreprise. La question essentielle qui sous-tend cette entreprise est celle de l'origine de nos idées. Par idée, il faut entendre tout ce qui est objet de l'entendement lorsqu'un homme pense. Les objets extérieurs agissent sur nos sens et produisent des impressions qui sont communiquées au cerveau. Nous avons alors des idées de sensation par

¹⁹ LOCKE, *Essai*, Livre II, chap1, p2, Vrin, 2001

exemple le rouge, le vert, le chaud, le froid, le dur etc. Mais, cela ne signifie pas que toutes nos idées dérivent des sens car s'il en était ainsi l'empirisme serait un pur sensualisme. Or, l'empirisme n'est pas un sensualisme. Il existe en effet, outre nos sens, une seconde source de l'expérience qui est la réflexion. Nous percevons en effet que nous doutons, que nous croyons, que nous imaginons etc. Bref, nous percevons par le sens interne les opérations de notre âme, ce qui produit des idées de réflexion qui ne sont rien d'autres que les idées que nous nous faisons de ces opérations. Et, c'est l'ensemble de ces deux sortes d'idées (idées de sensation et idées de réflexion) qui constituent ce que Locke appelle EXPERIENCE*.

Par sensation, Locke entend la fonction de la conscience qui nous permet de saisir des impressions venues du monde extérieur ; par réflexion, il entend l'acte par lequel l'esprit connaît ses propres opérations. D'où l'existence de deux types d'idées simples : les unes de sensation les autres de réflexion.

La métaphore de la feuille blanche explique que l'esprit, à ces débuts, n'était qu'une *tabula rasa* ; une feuille vierge sur laquelle viennent s'imprimer toutes nos idées. Elle peut aussi être prise comme une explication alternative à l'innéisme et qui repose sur la notion d'expérience. Mais, si on voit bien en quoi la sensation relève de l'expérience et peut être opposée à l'innéisme, le statut de la réflexion peut bien poser problème. En fait, pourquoi les idées que la réflexion livre à savoir les opérations internes de nos esprits, ne sont-elles pas des idées innées ? Cette remarque sur le statut des idées de réflexion, nous la devons à Leibniz. Celui-ci, ne manque pas de constater, dans ses commentaires à l'*Essai*, que la réflexion n'est rien d'autre qu'une attention prêtée à ce qui est déjà en nous. Et, Leibniz de dire que ces idées auxquelles nous prêtons attention sont en effet des idées innées. Cette objection leibnizienne est posée en ces termes : « Après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées, prises en un certain sens, (notre habile auteur) avoue pourtant au commencement et dans la suite que les idées qui n'ont point leur origine de la sensation viennent de la réflexion. Or, la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit »²⁰. Leibniz prend acte de la reconnaissance de la réflexion comme source d'idées aussi originaires que la sensation, mais retourne ce constat contre Locke en réinterprétant les idées de la réflexion comme des idées innées.

Cependant, nous pouvons trouver dans l'*Essai*, après une analyse profonde, les moyens de lever cette objection. Nous avons vu que Locke critique l'innéisme en tant qu'il nous évite d'utiliser nos facultés. Or, les idées de réflexion sont précisément des idées d'opération. Ce qui implique

²⁰ LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface, Paris, G. Flammarion, 1990, p40

*Les majuscules sont de Locke lui-même

qu'elles ne peuvent être réfléchies qu'en tant qu'elles s'exercent déjà. Dire que la réflexion ne nous livre des idées que des opérations de l'esprit, c'est n'attribuer rien d'autre à l'esprit que ses pouvoirs et leur exercice. Rien n'est inné dans l'esprit, sinon des facultés, qui en outre n'y existent (ne sont perçues) qu'en tant qu'elles s'exercent.

Cela crée sans doute une dissymétrie entre la réflexion et l'autre source de l'expérience à savoir la sensation. En effet, si les idées de réflexion sont celles des opérations qui doivent s'exercer pour être perçues, cela suppose qu'elles s'exercent sur d'autres idées et en dernière analyse sur des idées qui ne sont pas elles-mêmes des idées d'opérations, donc des idées de sensation. C'est ce qui explique dans le livre II – notamment dans son plan –, la réflexion apparaît toujours seconde par rapport à la sensation. Elle ne délivre ses idées qu'après elle et à partir d'elle. Au chapitre I, Locke déclare : « Je ne vois aucune raison de croire, que l'âme pense avant que les sens ne lui aient fourni des idées auxquelles penser »²¹. Cette affirmation vient illustrer l'idée selon laquelle les idées de réflexion ne sont pas des idées innées.

Les idées de sensation et les idées de réflexion constituent ce que l'on appelle les idées simples. Par idée simple, il faut comprendre des données irréductibles à l'analyse en ce sens qu'elles s'imposent à la conscience dans l'expérience sensible, sans que l'esprit en soit à proprement parler la cause productrice.

Les idées simples sont le composé des idées de sensation et des idées de réflexion. Elles ont la caractéristique d'être évidentes, elles ressemblent aux objets qu'elles nous délivrent immédiatement. Ainsi, avoir une idée simple c'est ne pouvoir se tromper. Une méditation poussée sur le statut de ces idées simples peut ouvrir une perspective sur la théorie du jugement. L'erreur serait ainsi liée à notre volonté de se hisser au-dessus de nos idées simples. Si les jugements de l'homme étaient faits sur ces idées, il se serait sans doute débarrassé de l'erreur ou réduirait le champ de ses erreurs. L'erreur commence avec les jugements sur des idées complexes et sur les compositions que notre entendement opère. Il existe deux sortes d'idées simples : celles qui proviennent des sens et qui concernent l'espace physique, la forme du corps, son repos ou son mouvement et, celles que nous formons par notre pouvoir réflexif et qui sont les pensées et les vouloirs. A ces deux types d'idées simples, des commentateurs comme Emile BREHIER*²² ont ajouté un troisième à savoir les idées simples qui sont à la fois de sensation et de réflexion, comme celles d'existence, de durée et de nombre.

Les idées simples qui constituent le matériau de toutes nos connaissances sont issues de la sensation et de la réflexion. Elles sont entièrement et exclusivement tirées de ces deux sources de

²¹ LOCKE, *Essai*, Livre II, Chap1, p 23

²² Emile BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, Tome II, p247

l'expérience. L'entendement ne peut ni les produire, ni les détruire, mais seulement les recevoir. Il importe de ce point de vue d'explicitier leur simplicité car à y regarder de plus près la neutralité de l'entendement dans leur réception est une neutralité faible : « Bien que les qualités qui affectent nos sens soient, dans les choses elles-mêmes, tellement unies et mélangées, qu'il n'y a aucune séparation, aucune distance entre elles ; il est pourtant clair que les idées qu'elles produisent dans l'esprit, entrent simples et sans mélange par les sens »²³. L'enjeu ici c'est de montrer ce que sont les idées qui entrent dans l'esprit. Si nous considérons la manière dont ces idées simples arrivent à l'esprit c'est-à-dire directement et entièrement issues de l'expérience, alors nous pouvons en même temps dire de ces idées qu'elles sont abstraites. Et là nous prenons le mot « abstraction » dans son sens rigoureux c'est-à-dire tel qu'il est défini au chapitre 12 du livre II. Ici l'abstraction est définie comme l'action de « séparer des idées de toutes les autres idées qui les accompagnent dans leur existence réelle ». Et Locke de compléter : « c'est ainsi que toutes nos idées générales sont faites »²⁴. Selon cette définition, en toute rigueur, les idées simples sont d'emblée décrites comme des idées générales. Cela contredit apparemment la thèse défendue au livre I et qui restera constante dans l'œuvre selon laquelle notre connaissance part toujours du particulier.

Il faut en fait prendre garde à une nuance très importante que Locke, à un tout autre endroit de l'*Essai*, apporte à sa définition du concept d'abstraction. Cette nuance éclaire, en effet, le statut des idées simples : « la véritable opération de l'esprit, dans l'abstraction, consiste à considérer une idée sous nulle autre existence, que celle qu'elle a dans l'entendement ». A partir de là nous sommes autorisés à parler d'une double définition de l'abstraction. Une abstraction « courante » et une abstraction « authentique ». L'abstraction courante consiste à séparer une idée (par exemple le rouge) des autres idées avec lesquelles elle est réunie dans l'existence réelle d'une chose (par exemple un drap rouge, qui a aussi une forme, une taille, une texture), pour en faire une idée générale (le rouge), à laquelle plusieurs choses (tous les objets rouges) peuvent désormais correspondre. Mais l'abstraction authentique suppose quelque chose de plus qui donne sens à cette mise à l'écart des circonstances de l'existence réelle : à savoir, que soit visée l'existence que l'idée a dans l'entendement. Le cas des idées simples est, de ce point de vue, tout à fait exemplaire. En fait, ce sont des idées qui ont une nature double. Eu égard à l'existence réelle, elles sont abstraites et générales ; eu égard à l'existence dans l'entendement, elles sont particulières. Mais, une remarque essentielle s'impose et ce dans le souci d'éviter toute contradiction dans la pensée de Locke. Le raisonnement et la connaissance de tout homme

²³ LOCKE, *Essai*, Livre II, Chap. 2, p1

²⁴ Ibid, II, 12, 1

concernent seulement les idées qui existent dans son propre esprit, qui sont toutes des existences particulières. Exister « réellement » et exister dans l'entendement voilà donc deux choses très différentes. Le statut des idées simples est donc bien étroitement lié à la question qui introduit le livre II à savoir comment les idées arrivent-elles dans l'entendement. On voit du même coup que leur simplicité suppose sans doute un entendement qui, même à ce niveau de pure réceptivité, ne soit pas totalement passif, ou totalement neutre. Cela conduit à considérer la perception, en tant qu'elle est un acte, et pas seulement la réception des idées simples. La notion de perception est en fait un peu ambiguë dans la mesure où elle est souvent passive mais aussi active. Elle est active parce qu'elle consiste à remarquer les idées et passive parce qu'elle suppose la réception de ces idées par l'entendement. L'essentiel est de pouvoir se représenter l'attention, notion sur laquelle cette ambiguïté repose. La perception désigne le type d'opération par laquelle l'entendement est suffisamment attentif ; donc actif pour remarquer en lui les idées qui se présentent, mais en même temps suffisamment passif pour pouvoir simplement les recevoir. L'opération de l'esprit qui, dans l'*Essai*, suit la perception est la distinction. Elle consiste précisément à séparer les idées qui peuvent l'être ; l'idée simple est aussi l'idée la plus facile à distinguer. La distinction apparaît ainsi comme le degré le plus actif de la perception. Quant à l'autre versant, passif de la perception, il consiste en la simple présence des idées dans l'entendement. C'est en quelque sorte son degré zéro d'activité. La récurrence des métaphores dans le texte de Locke est ce qui peut nous aider à comprendre l'explicitation de cette passivité. La première d'entre elles et qui revient dans le livre I comme un leitmotiv est l'expression « *être dans l'entendement* ». Dans d'autres passages Locke utilise d'autres expressions. Par exemple, au niveau du chapitre 10, la mémoire est caractérisée comme un « entrepôt » où sont rangées les idées que nous avons perçues. Cette métaphorisation culmine à la fin du chapitre 11, dans ce passage : « la sensation externe et la sensation interne sont les seuls passages que je puisse trouver, pour que la connaissance arrive à l'entendement [...]. Car, je pense, l'entendement n'est pas très différent d'une pièce entièrement fermée à la lumière, dans laquelle seraient ménagées seulement quelques petites ouvertures, pour laisser entrer les ressemblances visibles externes, ou idées des choses extérieures »²⁵

L'entendement comme intériorité, comme espace intérieur, voilà ce que l'*Essai* fait valoir pour rendre compte du mode de présence des idées, lorsqu'elles sont simplement et passivement perçues. Mais, cette métaphore spatiale est aussi utilisée pour rendre compte du rapport à une perception plus active, et plus généralement au problème de l'attention. L'entendement est

²⁵ Ibid, livre II, chap11, p17

quelque fois assimilé à une « salle d'audience de l'esprit »²⁶. Cette image exprime bien les rapports de concurrence qui s'établissent entre les différentes idées qui peuvent attirer l'attention, qui peuvent « atteindre » l'esprit. Une fois celui-ci 'occupé' par une idée, l'accès que peuvent y avoir d'autres impressions s'en trouve dans une certaine mesure compromis.

Les idées simples sont comme nous l'avons vu le composé des idées de sensation et celles de réflexion. Mais, à côté de ces idées simples il existe d'autres idées dites complexes. Ces idées complexes sont issues de la combinaison des idées simples. A la différence des idées simples qui sont reçues par un esprit entièrement passif, les idées complexes, de relation et générales résultent d'une production par l'entendement, à travers un certain nombre d'actes qu'il exerce sur ces idées simples. Les idées simples sont considérées ici comme la matière première de la connaissance, matière sur laquelle l'esprit exerce une activité de corrélation qui aboutit à la constitution d'idées complexes. Les actes de l'esprit, par lesquels il exerce son pouvoir sur les idées simples, sont principalement les trois suivants :

- Combiner plusieurs idées simples pour en faire une composée ; c'est de cette manière que toutes les idées complexes sont faites.

- Rapprocher deux idées, simples ou complexes ; et à les poser l'une à côté de l'autre, de manière à les prendre en vue toutes les deux à la fois, sans les unir en une seule. C'est par cette voie qu'il reçoit toutes ses idées de relation.

- Le troisième consiste à les séparer de toutes les autres idées qui les accompagnent dans leur existence réelle ; cela s'appelle l'abstraction ; et c'est ainsi que toutes ses idées générales sont faites.

Certains commentateurs de la pensée lockienne considèrent que les idées complexes se répartissent en deux groupes, celles où les idées simples se combinent en l'idée d'une chose unique et celles où les idées combinées continuent à représenter des choses distinctes quoique unies. C'est l'exemple de l'idée de filiation qui unit l'idée du fils et du père. Le premier groupe se partage en deux classes : les idées de modes qui sont celles des choses qui ne peuvent subsister par elles-mêmes ; et, les idées de substance qui sont les idées de choses qui subsistent par elles-mêmes. Les modes eux-mêmes se divisent en modes simples où la même idée simple est combinée avec elle-même (par exemple le nombre : combinaison d'unités, l'espace ou la durée : combinaison de parties homogènes), et modes complexes ou mixtes composés d'idées simples hétérogènes, tels que la beauté ou l'idée d'un meurtre.

²⁶ Ibid, II, chap3, p1

Cette composition des catégories permettra à l'empirisme de John LOCKE de résoudre bien de problèmes controversés notamment celui de l'infini que, seules les théories innéistes se croyaient capables de résoudre. L'infini est pris comme un mode simple, puisqu'il est fait de la répétition de l'unité homogène de nombres, de durée ou d'espace. Il se distingue du fini seulement en ce qu'aucune limite n'est assignée à cette répétition. Ainsi, la description génétique des idées de temps et d'espace a permis de réduire l'idée d'infini aux données de l'expérience consciente qui la constituent. Psychologiquement, nous n'avons pas en effet l'idée d'une réalité positive lorsque nous pensons l'infini. Nous avons seulement la représentation d'une certaine quantité d'espace ou de temps, d'un certain nombre auquel nous pouvons indéfiniment ajouter une quantité de même nature, sans jamais parvenir à une ultime limite. Le seul infini que nous puissions concevoir est un infini numérique, qui indique les limites de notre entendement, plutôt qu'il ne nous représente la perfection d'un être transcendant à l'expérience sensible. Il est donc paradoxal dans cette perspective de penser que l'infini soit antérieur au fini, que le fini soit une limitation de l'infini, que nous concevions un infini de perfection différent de l'infini de quantité que nous venons de décrire. A ce niveau, l'analyse de Locke est une véritable critique contre les métaphysiques en général et contre la métaphysique cartésienne en particulier. Mais, la mise en échec la plus remarquable de cette métaphysique résulte de l'analyse de l'idée de substance.

La question de la nature de la substance est une des plus controversées. Généralement, la substance est considérée comme le type de réalité primitive. Or, rares sont les philosophes qui ont su dire en termes clairs ce qu'ils entendaient par ce substratum de tous les attributs. L'originalité de Locke dans ce débat est de montrer que la substance est une fausse idée simple, une idée complexe prise pour une idée simple. L'idée complexe de substance est une certaine manière de réunir nos idées simples. Et à ce niveau, la critique portera sur la validité de cette réunion. Comment formons-nous nos idées de substance ? Nous constatons par sensation et par réflexion que certaines idées simples sont toujours, ou souvent, perçues ensemble ; nous prenons alors l'habitude de les considérer comme une seule idée. Il faut tout de même remarquer que Locke ne fait pas de l'habitude, comme Hume, le principe de la corrélation des phénomènes en réalités substantielles. La répétition des mêmes configurations de phénomènes ne sert chez Locke qu'à orienter l'esprit vers la perception de la rationalité propre des phénomènes. Mais, autant l'expérience atteste la validité de notre expérience des substances concrètes, autant l'idée abstraite de substance échappe aux prises de l'entendement, celui-ci étant limité aux seules données de connaissances fournies par l'expérience sensible. Pour des raisons d'efficacité, le langage nous conduit à les appeler par un seul nom. Cependant, ni l'habitude, ni l'efficacité, ne suffisent à fonder une véritable connexion entre les idées simples ; et c'est pourquoi nous ne

pouvons reconnaître dans ces substances prétendues autre chose que de simples « collections d'idées ». Face à de telles collections, nous recherchons la cause de leur union. Mais, pour Locke, c'est parce que nous sommes, le plus souvent, bien en peine de la retrouver vraiment que nous en venons à supposer un support commun inconnu duquel émaneraient toutes ces idées. Ainsi, différentes propriétés sensibles (la couleur jaune, la fusibilité, et d'autres propriétés chimiques) nous apparaissent coexister dans certains corps que nous nommons, en conséquence « or ». Nous supposons une cause de cette coexistence, et c'est ce que nous appelons l'essence de l'or, qui se manifeste chaque fois que cette collection d'idées apparaît dans l'expérience. Mais, et c'est en cela que l'analyse nous semble pertinente, cette essence nous est pourtant inconnue. Ainsi, l'existence de la substance est affirmée. Mais, elle est affirmée avec non moins d'énergie que nous n'avons, de cette substance nulle idée. Expliquer la cause de la liaison des idées simples, ce que Aristote appelait la quiddité, cela est au-dessus de notre entendement. L'entendement ne peut rien ajouter à ces idées au-delà de ce que nous y découvrons par la sensation et la réflexion. L'idée de substance en soi, c'est la notion obscure d'un je-ne-sais-quoi, qui servirait de fondement, de substrat, aux qualités sensibles. En conséquence, ce principe de substance qui servait d'argument à la métaphysique d'Aristote et à celle de Descartes pour justifier la rationalité du réel, devient une référence mystérieuse, sans fondement par rapport aux données de l'expérience sensible.

Conclusion de la première partie

Les XVII^e et XVIII^e siècle ont été marqués comme nous l'avons constaté par les courants empiristes. L'expérience est ainsi élevée à un grade supérieur. La véritable interrogation valable chez tous les contemporains de Locke est celle-là même relative au sujet de la connaissance. Il ne s'agit plus pour ces penseurs empiristes de rédiger des discours de la méthode. Les écrits sur la problématique de la méthode laissent la place aux traités dont l'objectif est de se questionner sur

le sujet même de la connaissance. Qu'est-ce que l'entendement humain est capable de saisir ? En quels domaines il est opératoire ? L'enjeu comme cela apparaît à travers ces questions c'est de tracer les limites au-delà desquelles l'entendement est incapable de dire quelque chose du réel.

La tradition empiriste aura aussi marqué son temps par la critique des idées innées. Toutes les connaissances humaines sont d'une manière ou d'une autre tirées de l'expérience sensible. L'analyse des idées chez des auteurs comme Locke a montré effectivement les faiblesses d'une doctrine qui faisait de l'innéité des idées un levier de connaissance. La critique des idées innées constitue ainsi un renversement. En effet, le XVII^e siècle a été celui des grands systèmes philosophiques où les auteurs avaient toujours pour point de départ un principe suprême qui consistait en un ensemble d'idées innées. L'innéité de ces idées faisait qu'elles étaient antérieures à toute expérience, et c'est Dieu qui était le garant des « vérités éternelles ». Pour Descartes, par exemple, nos idées claires et distinctes sont vraies puisqu'elles proviennent de Dieu. C'est ce mode de penser les idées que l'analyse de Locke battra en brèche.

S'il est vrai que Descartes a innové en philosophie – notamment en rompant avec la Scolastique –, il est tout de même clair qu'il n'a pas poussé ses critiques jusqu'à leur fin ultime. C'est en tout cas le sentiment de Turgot repris par Georges GUSDORF : « Descartes, en secouant le joug de l'Autorité des Anciens, ne s'est pas encore assez défié de ses premières connaissances, qu'il avait reçues d'eux. On est étonné qu'un homme qui a osé douter de tout ce qu'il avait connu n'ait pas cherché à suivre les progrès de ses connaissances depuis les premières sensations. Il semble qu'il ait été effrayé de cette espèce de solitude [...] Il se rejette tout aussitôt dans les idées abstraites. »²⁷

L'originalité de Locke par rapport à Descartes a été surtout de faire de son objectif dans l'*Essai* la détermination de la capacité de l'esprit humain, de déterminer les bornes de la certitude de nos connaissances. Les choses comme le pense Bacon – dont nous traiterons la pensée dans notre deuxième partie – dépassent peut-être notre portée et il est trop simple de penser qu'elles se reflètent en notre esprit. Peut-être notre esprit est-il mal approprié à réfléchir sur la réalité. Voilà quelle est l'idée qui est d'abord mise en évidence. Pour Locke, l'esprit humain étant donné, il en faut étudier les phases successives, par simple observation, de la manière dont les idées se développent historiquement dans l'esprit humain.

²⁷ Texte cité par Georges GUSDORF in : *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1971, p153 ; repris par Aminatou M.A.FALL dans *Autour de la méthode*, PUF, 1995, p74

DEUXIEME PARTIE

INDUCTION ET SCEPTICISME CHEZ DAVID HUME

Introduction de la deuxième partie

Nous avons traité dans la partie précédente de la question de l'idée d'une philosophie empiriste et avons pris l'empirisme lockien comme modèle de cette philosophie. En effet, ce court circuit

opéré dans l'histoire nous ayant conduit à l'étude de la doctrine empiriste n'a de sens pour nous que parce qu'il permet d'annoncer le véritable motif de notre travail : la question de l'induction. En effet, l'empirisme philosophique a voulu répondre à l'exigence de trouver pour la recherche scientifique et pour la connaissance en général un point de départ. Cette base, les théories empiristes l'ont trouvée en l'expérience. Toute recherche s'appuie nécessairement sur nos expériences internes ou externes. Cependant, la connaissance humaine ne pouvant se limiter à la stricte information des expériences particulières passées et présentes exige la recherche d'un moyen ou d'une méthode suivant laquelle elle puisse s'élever au-delà du donné immédiat. Une loi scientifique, par exemple, ne peut pour se prévaloir de son caractère universel se limiter à des expériences particulières.

C'est donc fort de cette exigence de la connaissance à dépasser le présent que la méthode inductive est considérée comme la méthode par excellence de la recherche scientifique. Dans le souci d'édicter des lois universelles, l'homme de science doit savoir la connexion qu'il existe entre les phénomènes de la nature. Il doit savoir que l'existence d'une certaine chose A, par exemple, est le signe de l'existence d'une autre chose B, de manière simultanée ou successive, comme le tonnerre est le signe de l'existence antérieure de l'éclair. Faute de ce savoir, la connaissance ne pourrait jamais aller au-delà de la sphère de notre expérience privée. Le génie inventif des hommes de science a ainsi favorisé la mise sur pied de l'induction comme méthode des sciences mais surtout des sciences de la nature. Par ce concept, il faut comprendre le mécanisme consistant à poser des énoncés universels à partir d'expériences vécues, à partir d'énoncés particuliers. En termes clairs, l'induction consiste à raisonner du particulier au général. Notons que l'idée implicite qui sous-tend la croyance en l'induction est l'uniformité de la nature. Cette uniformité de la nature a fini par installer en chaque individu des attentes. Le simple fait qu'un événement s'est produit un certain nombre de fois provoque chez l'animal comme chez l'homme l'attente de son retour. Il est bien certain que nos instincts causent notre croyance que le soleil se lèvera demain. Il nous faut cependant distinguer le fait que des uniformités passées sont la cause d'attentes quant au futur, de la question de savoir si la valeur accordée à ces attentes peut avoir un fondement rationnel lorsque le problème de leur validité surgit. Il semble que ce soit à partir de là que notre intérêt pour David HUME apparaît.

En effet, Hume, à travers sa production intellectuelle a soulevé un problème essentiel en histoire des sciences : c'est celui de l'invalidité logique des inférences inductives. En fait l'analyse et la critique de la causalité exposées dans son œuvre magistrale dont l'intitulé est : *Enquête sur l'Entendement Humain*, ont permis au philosophe écossais de déceler l'écueil que cache la démarche inductive. Il démontrera que les inférences inductives* ne peuvent pas être justifiées

par la raison. Face à cette découverte grandiose, Hume n'abandonne pas pour autant l'induction et estime qu'elle a un fondement psychologique. Il semble que l'auteur a reculé face à sa propre découverte, c'est en tout cas l'avis de Dominique LECOURT qui estime que : « l'erreur de Hume serait ainsi d'avoir été inconséquent, d'avoir reculé devant sa propre découverte, d'avoir, à tout prix, voulu "sauver" le principe d'induction, victime qu'il était du prestige de la théorie newtonienne, tenue pour "vraie", et du postulat empiriste selon lequel toute notre connaissance devrait être fondée sur nos "propres expériences " »²⁸

Et voilà alors que Hume plonge la rationalité scientifique dans une situation intenable car fonder l'induction sur la psychologie mène tout droit vers l'irrationalisme, Bouveresse dira qu'il rend la science presque schizophrène.

Nous nous attacherons tout au long de cette partie à analyser la philosophie de Hume en étudiant comment de la critique de la causalité à la ruine de l'objectivité scientifique en passant par la glose métaphysique, cette philosophie s'identifie à une pensée sceptique.

Auparavant, nous aurons parlé de Francis BACON non pas de façon arbitraire, mais justement parce qu'ayant été l'un des premiers à avoir traité de l'induction dans son grand projet de restauration des sciences.

CHAPITRE I : LA QUESTION DE L'INDUCTION CHEZ BACON

La philosophie de Francis BACON peut être considérée comme une tentative de réponse à une exigence. Cette exigence est une exigence de méthode. Il s'agit de trouver une méthode qui puisse assurer la connexion des faits aux principes. Nous avons traité dans notre première partie

²⁸ LECOURT Dominique, *L'ordre et les jeux*, éd.Grasset & Fasquelle, 1981, p102

* HUME n'utilise pas le terme induction

la philosophie empiriste et avons vu qu'elle faisait de l'expérience le maître mot de la recherche. Mais, si cette expérience ne fournit que des connaissances particulières, alors il urge de se demander comment passer de ce stade de connaissance aux principes. C'est dans la résolution de cette question que résultera tout le sens du projet de l'induction baconienne.

Ce que Bacon se propose de faire c'est de redynamiser la science, de faire en sorte qu'elle rompt avec la fixité. C'est un projet de recommencement, une véritable entreprise de rupture. En effet, Bacon voit dans l'état des sciences et du monde intellectuel une fixité. L'environnement des sciences est caractérisé par une stagnation. Les méthodes usitées jusque là ne permettent pas aux hommes de science d'atteindre *la forme*. Ce que Bacon reproche aux sciences de son temps c'est «leur réduction prématurée et hâtive en arts et en méthodes ; cela fait, la science ne progresse que bien peu ou même pas du tout [...] Tant que la science s'éparpille en aphorismes et en observation, elle peut croître et grandir; une fois enfermée dans ces méthodes, elle peut être polie et dégrossie pour l'usage, mais non plus augmenter de masse »²⁹. La rupture que veut instaurer l'auteur est une rupture de fond mais aussi de forme. Elle est de forme dans la mesure où il adopte une nouvelle façon d'écrire. Bacon écrit en aphorismes et raccroche avec les anciens traités. L'écriture en aphorisme a été valorisée par bon nombre de penseurs (WITTGENSTEIN, NIETZSCHE) parce qu'elle a cet avantage de dire en peu de mots ce que certains diront en plusieurs phrases. La rupture est aussi de fond car il s'agit de changer de méthode. A la logique d'Aristote et à la métaphysique des causes finales, Bacon substitue l'induction. L'instrument de mesure est le *Novum Organum*. Seule l'expérience est instructive. Alors l'induction semble être, pour Bacon, la voie naturelle de la restauration souhaitée.

Le programme de rupture et de restauration ainsi annoncé est loin d'être une entreprise aisée. Et cela, Bacon lui-même en est conscient lorsqu'il affirme les mots qui suivent : « Par sa disposition, l'édifice de l'univers est pour l'entendement humain qui le contemple comme un labyrinthe où se présentent de toutes parts mille indécisions sur les voies à prendre et tant de similitudes fallacieuses des choses et des signes, tant de biais et d'entrelacements dans les replis et les nœuds des natures [...] Dans des conditions si difficiles, il faut désespérer du jugement des hommes abandonnés à ses propres forces, ou d'une réussite acquise fortuitement.

Car ni l'excellence des talents, aussi élevée soit-elle, ni les hasards de l'expérience, aussi répétés soient-ils, ne sont en état de vaincre ces difficultés. Il nous faut un fil pour diriger nos pas : toute la voie, depuis les premières perceptions des sens, doit être ménagée par une méthode

²⁹ BACON, *De Augmentis*, livre 1, citée par Emile BREHIER in *Histoire de la Philosophie*, Tome II, PUF 1830-1938, p21

sure »³⁰. La tâche de notre auteur est donc monumentale mais fort heureusement pour lui qu'il va pouvoir disposer de la méthode inductive pour se frayer cette voie de salut. Cependant, cet élément qu'est l'induction ne pouvant se construire que sur un terrain neutre où aucun obstacle n'entrave à la recherche, nous verrons d'abord la chasse aux idoles qui encombre l'esprit.

A : Description et critique des idoles

Le projet de la philosophie de Bacon est de doter à l'homme les moyens d'exercer une domination sur la Nature. Pour ce faire, il faut d'abord apprendre à la connaître car, on ne peut dominer la Nature qu'en lui obéissant. Ce projet d'une connaissance de la nature et d'une domination sur elle n'est pas en fait une entreprise nouvelle dans l'histoire de la pensée. Autrement dit, l'innovation de Bacon réside moins sur la fin que sur les moyens.

Bacon exalte dans une certaine mesure Platon et manifeste son intérêt accordé à la métaphysique. Ce que l'auteur cherche à travers cet attachement à la métaphysique c'est la forme car pour lui, seule la métaphysique est apte à nous élever au dessus des contingences. Ainsi, deux métaphysiques sont distinguées par l'auteur : celle qui cherche les causes finales, qui cherche à expliquer les choses par des concepts moraux et celle qui est la recherche des formes. Tout en ne négligeant pas la première, Bacon accorde plus d'importance à la seconde puisqu'elle demeure la seule clé à pouvoir aider à déchiffrer les mystères du Grand Livre de la Nature. C'est elle qui favorise la recherche des formes d'un point de vue pratique et non plus théorique et contemplatif. En effet, la Nature à laquelle on doit s'adresser est comme un grand livre qui refuse ses secrets à qui ne sait le lire. Ainsi, la première étape dans cette gigantesque entreprise de redynamisation et de restauration de la science c'est une propédeutique à la lecture de ce Grand Livre. Les lois de la Nature refusent de se donner sans une catharsis de l'esprit. La vérité ne se contemple pas comme une lumière naturelle dans la mesure où l'entendement a été laissé à lui-même et s'est égaré. L'enjeu ici est de débarrasser de l'entendement de tout ce qui peut se positionner sur son chemin et constituer ainsi un obstacle. On retrouve ici l'idée que l'entendement doit être débarrassé de tout préjugé avant de s'adresser au grand livre de la nature. On reconnaît ainsi chez Bacon ce vieil axiome philosophique qui veut que la contemplation de la nature véritable des choses soit toujours un retour à la table rase. Et le vrai n'est pas toujours ce qui crève les yeux. Le doute c'est-à-dire l'arrêt momentané face aux phénomènes devient une nécessité. Il apparaît dès lors comme le « sel » de l'esprit. Qui ne sait douter ne découvre point et qui ne découvre point est

³⁰ Texte de BACON cité par Souleymane B.DIAGNE in *Autour de la méthode*, PUF, 1995, p2

aveugle et le restera. Et l'on comprend bien Bacon lorsqu'il pense que « dans les spéculations, si l'on commence par la certitude, l'on finira par le doute ; si l'on commence par le doute et si on le supporte avec patience pendant un temps, l'on finira par la certitude »³¹

Dans cette entreprise de restauration des sciences, Emile BOUTROUX distingue, dans *la philosophie allemande au XVIIe siècle*, chez Bacon deux doctrines : l'une négative, l'autre positive. Nous nous intéresserons ici à la deuxième doctrine puisque c'est elle qui traite la théorie des idoles. La doctrine négative est exposée dans ce que Bacon appelle la théorie des idoles. Il s'agit de voir là, qu'avant de rechercher la forme, qu'avant de pouvoir lire dans le Grand Livre de la Nature, il faut débarrasser l'esprit de ses erreurs. Celles-ci constituent de fausses croyances et des inclinations spontanées qui finissent par devenir des « obstacles épistémologiques ». Ces erreurs sont aussi des fantômes qui s'interposent entre l'esprit et les choses. Les idoles sont des formes factices, fabriquées par l'esprit. Ce qui les caractérise c'est qu'elles ont été conçues suivant les lois de l'esprit et non suivant les lois des choses. Or, l'esprit est essentiellement une machine classificatrice ; il conçoit des espèces définies et distinctes et sépare les choses. Il fige et circonscrit tout ce qu'il touche. Cet esprit classificateur, Bacon s'en méfie car pour lui les idées de l'entendement humain n'ont et n'auront jamais rien à voir avec les divines idées selon lesquelles le créateur fit les choses. Il y a une incommensurabilité entre les idées divines et celles de l'entendement humain. « La différence n'est pas légère entre les idoles de l'esprit humain et les idées de l'esprit divin, entre nos opinions vaines et les cachets véritables que Dieu a imprimés dans les créatures »³². Si l'esprit est considéré comme une machine classificatrice, dans la nature au contraire tout est immense, tout est infini. Les productions de la Nature sont grandes, l'esprit les rapetisse en les pensant. Les idoles qu'il faut dissiper sont, par conséquent, ces concepts que l'esprit a fabriqués à sa mesure. Les idoles ne laisse pas le soin à la Nature de se manifester elle-même. Elles anticipent sur elle et pour Bacon cette anticipation compromet l'interprétation de la nature.

La critique des idoles vise moins à donner un savoir qu'on puisse enseigner. L'appareil multiple des idoles constitue un ensemble de résistance qu'il faut surmonter. La critique des idoles prend donc place dans une stratégie de destruction, à laquelle s'impose la double prescription d'effacer l'ancien système et d'inscrire le neuf. Si le crépuscule des idoles est annoncé dans l'oeuvre de Nietzsche comme une nécessité pour s'ouvrir à l'aurore, force est de reconnaître que chez Bacon la destruction des idoles n'a qu'un seul but : se frayer un chemin sûr afin de restaurer la science.

³¹ Citée par Emile BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, Tome II, p21

³² BACON Francis, *Novum Organum*, Livre I, Aphorisme 23, PUF, 2004, p106

La chasse aux idoles rendra ainsi l'esprit vierge et apte à saisir les mystères de la Nature. André LALANDE définit les idoles comme « des classes d'erreurs les plus générales et les plus profondément invétérées, contre la résistance ou l'influence desquelles il est nécessaire de se prémunir par avance si l'on veut accomplir l'œuvre d'instauration des sciences »³³. C'est donc selon la définition de Lalande une nécessité de détruire ces erreurs pour bâtir quelque chose de solide dans les sciences. Le *Novum Organum*, outil par lequel Bacon veut restaurer la science s'ouvre par la description des idoles ou erreurs de l'esprit. Il en existe quatre espèces :

- **Les idoles de la Tribu (*Idola Tribus*)** : Elles prennent source dans la nature humaine même de l'homme, dans le genre humain. C'est pourquoi Bacon peut affirmer à propos de ces idoles : « les idoles de la race ont leur fondement dans la nature humaine elle-même, dans la race, dans la souche des hommes. C'est à tort en effet qu'on affirme que les sens humains sont la mesure des choses; bien au contraire, toutes les perceptions, des sens comme de l'esprit, ont proportion à l'homme, non à l'Univers. Et l'entendement humain ressemble à un miroir déformant qui, exposé aux rayons des choses, mêle sa propre nature à la nature des choses, qu'il fausse et brouille »³⁴. Dès ses premières perceptions, sensibles ou intellectuelles, l'esprit humain, tel un miroir inégal, imprime sa marque aux notions qu'il en retire faisant de celles-ci selon l'expression de Bacon des notions « *ex analogia hominis* » c'est-à-dire proportionnées à l'homme et non « *ex analogia universi* » c'est-à-dire proportionnées à l'Univers. Ce dont il s'agit dans cette première espèce d'idoles c'est la critique de l'inertie propre à l'esprit humain. Celui-ci veut régler les phénomènes de la nature suivant ses propres dispositions. L'idolâtrie de la race est le fait de l'esprit paresseux qui met au compte de la science tout ce qui lui est favorable. Ce qui naturellement pousse l'esprit à faire des généralisations sans le plus souvent se soucier des cas où la nature ne correspondrait pas à ses propres mesures. C'est cette espèce d'idoles qui amplifie les faits concordant aux théories ou lois de l'esprit réduisant ainsi les faits non concordant. Ce qui est important ici c'est de ne tenir compte qu'aux cas favorables aux théories. L'idée qui peut être à la base de cette conception c'est la croyance en une adéquation entre l'esprit humain et la nature. Le présupposé est qu'il existe un ordre de la nature qui est semblable à l'ordre de l'esprit humain. L'idolâtrie de la tribu est ainsi une disposition de l'esprit qui règle la nature par rapport à lui même, comme s'il y avait une correspondance réelle entre les idées divines de la nature et les idées de l'esprit humain. Il y a une paresse de l'esprit dans la mesure où nous ne percevons pas les choses dans leur structure interne, mais tel que notre nature, assimilée ici à un miroir déformant, nous les fait percevoir. L'esprit pense ainsi le réel sous le modèle de la simplicité, de

³³ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Tome I, PUF, 1926, p460

³⁴ BACON F., *Novum Organum*, Livre I, Aphorisme 41, p111

l'ordonné et de l'uniformité. C'est suivant cette croyance que naissent selon Emile BREHIER « cette astronomie antique qui refuse aux astres toute autre trajectoire que la circulaire »³⁵ Cette astronomie est ainsi le résultat d'une fausse conception des réalités intrinsèques des choses. Ici l'esprit a pensé le réel suivant sa nature. Or, il y a une différence de nature entre les choses en elles-mêmes et leur représentation dans l'esprit humain. Pour se débarrasser de ces idoles de la race qui ont leur fondement dans la nature humaine il faut selon Bacon s'éclipser c'est-à-dire fondre sa nature propre pour découvrir la réalité. L'objectif est donc de libérer l'esprit tout en effaçant les empreintes laissées par ces idoles. En d'autres termes il faut rendre l'esprit tabula rasa.

- **Les Idoles de la Caverne (*Idola Specus*)** : Ces idoles relèvent d'une disposition individuelle, elle proviennent de la nature particulière de chaque individu. Ce sont des préjugés propres à l'individu qui lui viennent de son éducation, de ses habitudes, de son histoire qu'il a tendance à mêler avec les choses et à appliquer à la nature, ce qui la brouille et la rend confuse. Ce transfert des catégories individuelles sur la nature rend ipso facto la recherche de la vérité subjective alors que celle-ci ne dépend pas de l'homme mais de la nature et d'elle seule. Ainsi Bacon peut affirmer : «les idoles de la caverne sont celles de l'homme considéré individuellement. En effet (outre les aberrations de la nature humaine, prise comme genre), chacun a une sorte de caverne, d'autre individuel qui brise et corrompt la lumière de la nature, par suite de différences de causes : la nature propre et singulière de chacun, l'éducation et le commerce avec autrui ; la lecture des livres et l'autorité de ceux qu'on honore et admire ou encore les différences des impressions, selon qu'elles rencontrent une disposition prévenue et déjà affectée, ou au contraire égale et paisible, et ainsi de suite. Aussi l'esprit humain, selon sa disposition en chaque homme, est manifestement une chose variable, tout à fait troublée et presque hasardeuse. D'où cette juste observation d'Héraclite que les hommes cherchent les sciences dans leurs petits mondes et non dans le grand qui leur est commun »³⁶. Il s'agit là d'une critique de l'inertie non plus de l'esprit en tant qu'il règle la nature sur soi, mais de l'inertie des habitudes, de l'éducation dont l'esprit est prisonnier. En effet, les habitudes peuvent constituer des obstacles en ce sens qu'elles finissent par obliger l'individu à ne plus se questionner sur certains phénomènes. Les habitudes intellectuelles qui en un moment se sont révélées utiles et saines peuvent à la longue entraver la recherche. « Notre esprit, dit BERGSON, a une irrésistible tendance à considérer comme plus

³⁵ BREHIER Emile, *Histoire de la Philosophie*, Tome II / XVII^e-XVIII^e siècle, p28

³⁶ BACON F., *Novum Organum*, livre I, Aphorisme 42, PUF, 2004, p111

claire l'idée qui lui sert le plus souvent »³⁷. L'esprit qui séjourne dans les habitudes acquiert une idée claire mais d'une clarté abusive. Une valeur conçue en soi peut s'opposer à la circulation des valeurs et c'est là un facteur d'inertie de l'esprit. Cette inclination de l'esprit dans les habitudes fait que les hommes sont le plus souvent nuisibles à la recherche dans les dernières années de leur vie. En effet, ce que Bachelard appelle leur *instinct formatif* est déterminant mais se heurte à un autre instinct, cette fois-ci *conservatif*, et cède devant ce dernier. L'esprit enclin aux habitudes arrivera à un moment où il aime mieux ce qui confirme son savoir que ce qui l'infirme. Ces idoles de la caverne sont aussi l'éducation reçue dans les écoles. Cette éducation, il faut apprendre à s'en débarrasser si jamais elle ne nous permet pas de sortir de la caverne. Descartes, par exemple, affirme qu'il a été nourri aux lettres et autres enseignements de l'Ecole mais, sitôt qu'il a voulu bâtir un édifice nouveau sur des fondements solides, s'est démarqué de ces enseignements et a affirmé sa déception. Pour lui, on ne sera jamais philosophe si nous avons lu tous les raisonnements d'Aristote et qu'il nous est impossible d'émettre un jugement sur une question donnée. C'est donc dire que la nécessité de construire du nouveau dans l'univers des sciences s'accompagne toujours de la volonté de se rebeller contre l'Autorité et ses enseignements. Tant que l'éducation ne cultive pas en l'individu la capacité de bâtir une nouvelle vision de la science digne de ce nom, nous resterons dans la caverne semblables aux prisonniers de la caverne de Platon.

Vue la nature de ces deux premières espèces d'idoles de l'esprit (idoles de la race et idoles de la caverne), Jean-Marie POUSSEUR en arrive à parler d'idoles innées. Elles sont dites innées dans la mesure où elles prennent source respectivement de la nature humaine et de la nature particulière de chaque individu.

Outre ces idoles innées nous avons aussi :

- **Les Idoles de la place publique (*Idola Fori*)** : Dans cette espèce d'idoles, c'est la manière dont les hommes sont condamnés à obéir au langage trompeur et inexacte qui est mise en évidence. Dans l'aphorisme 43 Bacon parle de ces idoles en ces termes : « il y a aussi les idoles qui naissent, pour ainsi dire, du rapprochement, et de l'association des hommes entre eux ; et, à cause de ce commerce et de cet échange, nous les nommons les idoles de la place publique »³⁸

Bacon estime que le langage est vulgaire et les mots dont on se sert sont généralement dénués de sens ou ne traduisent pas la réalité. Les hommes sont assujettis à ce langage. « Or, combien de

³⁷ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, p231 reprise par BACHELARD in *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1989

³⁸ BACON Francis, *Novum Organum*, livre I, Aphorisme 43, op.cit, p112

mots ont un sens confus, combien même auxquels ne répond nulle réalité (comme lorsque nous parlons de hasard ou de sphères célestes) »³⁹.

- **Les Idoles du théâtre (*Idola Theatri*)** : Cette dernière espèce d'idoles vient du prestige des théories philosophiques. Ce que Bacon veut critiquer ici c'est l'hégémonie de certaines doctrines dans l'histoire de la pensée. Ceux qui sont le plus désignés sont Aristote " le pire des sophistes ", Platon " ce plaisantin, ce poète plein d'enflure, ce théologien enthousiaste " et aussi les empiristes. A propos de ces empiristes Bacon déclare dans l'aphorisme 95 du *Novum Organum* que « ceux qui ont traité des sciences furent ou des empiriques ou des dogmatiques. Les empiriques à la manière des fourmis, se contentent d'amasser et de faire usage ; les rationnels, à la manière des araignées, tissent des toiles à partir de leur propre substance ; mais la méthode de l'abeille tient le milieu, elle recueille sa matière des fleurs des jardins et des champs, puis la transforme et la digère par une faculté qui lui est propre. Le vrai travail de la philosophie est à cette image. Il ne cherche pas son seul et principal appui dans les forces de l'esprit ; et la matière que lui offrent l'histoire naturelle et les expériences mécaniques, il ne la dépose pas telle quelle dans la mémoire, mais modifiée et transformée dans l'entendement. Aussi d'une alliance plus étroite et plus respectée entre ces deux facultés, expérimentale et rationnelle – alliance qui reste à former -, il faut bien espérer »⁴⁰

En conclusion, Bacon appelle au reniement de toutes ces idoles. Il faut en libérer et en purifier l'entendement définitivement. Cette destruction pure et simple de l'ensemble de ces quatre espèces d'idoles ne se fera pas de façon aisée dans la mesure où elles manifestent une certaine résistance à enfoncer l'esprit dans des erreurs. C'est quelques fois comme nous l'avons vu des idoles innées ou encore des idoles qui pénètrent l'esprit et qui se retournent contre lui dans toute entreprise de recherche de la véritable nature des choses. Par exemple, les idoles de la place publique ne sont pas innées mais leur réception dans l'esprit fait qu'elles se manifestent comme des garde-fous qui obligent l'esprit à faire usage d'un langage vulgaire, défectueux qui ne parvient pas à dire l'être des choses. Elles créent ainsi un faussé entre le dicible et ce qui doit être dit. « Les idoles, comme le suggère, Bréhier ne sont donc pas des sophismes, des erreurs de raisonnement, mais bien des dispositions vicieuses de l'esprit et comme une sorte de péché originel, qui nous fait ignorer la nature »⁴¹ Et, c'est justement parce qu'elles ont cette nature que Bacon propose de s'éclipser, de fondre sa nature pour arriver à adopter la « méthode de l'abeille ».

³⁹ Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Tome II, op.cit, p29

⁴⁰ BACON Francis, *Novum Organum*, aphorisme 95, op.cit, pp156-157

⁴¹ BREHIER Emile, *Histoire de la philosophie*, op.cit, p29

B : L'induction baconienne

La nouvelle méthode que Bacon préconise afin de déchiffrer l'écriture mystérieuse de la nature est aussi appelée sa doctrine positive par opposition à la théorie des idoles dite doctrine négative et dont nous avons vu en quoi elle consistait. Cette doctrine positive essaie de rechercher quelle doit être la forme véritable, maintenant que les formes fabriquées par l'esprit ont été écartées. L'objectif recherché ici est de trouver une théorie de la forme, qui soit pratique et capable de diriger l'industrie humaine. Cette forme est caractérisée par l'universalité et la nécessité. Elle peut ainsi se définir comme ce qui est toujours présente quand la nature en question est présente ; et ce qui est toujours absente, quand cette nature est absente. L'induction baconienne que nous avons appelée sa doctrine positive a pour objet de nous faire connaître les formes. En effet, le projet au sein duquel s'inscrit cette recherche de la forme n'est pas à proprement parler la connaissance, mais la puissance sur la nature. Le but recherché par Bacon à travers l'induction est en fait le même qu'Aristote s'était assigné. Il s'agit pour tous les deux de découvrir cette forme ou essence qui se manifeste à travers la nature. Car pour devenir maître de la nature comme le souhaite Bacon, il faut au préalable apprendre à la connaître. C'est dans cette connaissance des formes dont la présence produit les natures que s'insère selon Bréhier la tâche positive du *Novum Organum*.

En effet, Aristote s'était fixé le même dessein mais a échoué. Son *Organon* est en crise et n'a plus une grande signification dans cette gigantesque entreprise de restauration de la science. Pascal, par exemple, rit de la vanité de ceux qui ne savent raisonner qu'à coup de Barbara et de Celarent.

Tout comme Aristote avait cherché à déterminer la forme par le moyen de l'induction, Bacon aussi se servira de ce moyen pour arriver au même but. Le *Novum Organum* a donc même dessein extérieur que l'ancien c'est-à-dire la connaissance des formes ou essences, en partant des faits, au moyen de l'induction. Mais il peut se vanter de réussir là où Aristote a échoué.

L'induction en tant que moyen de découverte des formes n'est donc pas en elle-même une nouveauté. Mais jusque là, elle n'a été sollicitée que pour recueillir les faits favorables au dogme. Prise sous cet angle, elle ne fait pas accroître la science dans la mesure où elle vient toujours en appui à des théories déjà constituées. C'est donc une induction qui procède par énumération. Bacon rejette cette induction en ces termes : «En effet, l'induction qui procède par simple

énumération est une chose puérile ; elle conclut de manière précaire , s'expose au risque d'une instance contradictoire »⁴² Nous pouvons selon l'auteur adresser trois reproches à cette induction vulgaire : elle conclut de manière précaire (par une affirmation toujours prématurée) ; elle s'expose au risque d'une instance contradictoire (qu'on s'empresse alors de rejeter par un *distingo* ou une règle d'exception) ; enfin, elle ne prend en vue que les choses familières (excluant ainsi toute possibilité d'invention). L'induction par infirmation présente selon Jean NICOD des avantages par rapport à l'induction par confirmation. En effet, l'induction par confirmation cherche toujours des cas favorables à la théorie, là où l'infirmité l'anéantit. La confirmation ne fournit qu'une probabilité alors que l'infirmité crée la certitude. Pour un esprit déterminé à rechercher la certitude, l'induction par infirmité doit être son « cheval de Troie ». Car, une induction ne peut conclure avec certitude qu'à la condition de n'utiliser que des actions élémentaires d'infirmité. Ici le rôle de l'expérience doit être un rôle négatif; et c'est tout le sens de cette remarque de Nicod : « L'expérience, en matière de lois, n'étant souveraine que pour nier, elle ne peut atteindre une égale assurance dans l'affirmation que lorsqu'elle affirme en niant »⁴³ Ce que Bacon cherche à travers la méthode inductive c'est de connaître la nature. La vraie induction n'est pas celle-là qui cherche à confirmer les hypothèses du dogme en vigueur ; c'est plutôt une induction qui procède par élimination. Il s'agit de se considérer comme chasseur et d'éliminer les hypothèses insoutenables. Cette induction dont Bacon fait usage et qui procède par élimination doit avoir comme le soutient Nicod un arrière fond déterministe. Autrement dit, il faut se dire que la science procède comme si la loi était inscrite dans chaque phénomène d'une nature considérée. Il y a une forme universelle de la loi qui est dans tous les exemples. Dès lors il n'y a plus lieu d'énumérer des faits, puisque chaque instance exemplifie la loi. L'opération consiste alors à travailler à partir d'un seul phénomène jusqu'à atteindre la chose en elle-même dépouillée de tout ce qui n'est pas elle. Etant donné que la recherche doit partir d'un seul phénomène et que seule l'expérience est instructrice, il est alors urgent de voir comment doit-on conduire l'observation. L'expérience chez Bacon porte un sens nouveau; elle prend son sens moderne c'est-à-dire qu'elle devient analyse. Son but est de dégager « de la masse, par des exclusions et des rejections convenables, les faits non concluants ; puis, après avoir établi un nombre suffisant de propositions, elle s'arrête enfin aux affirmatives et s'en tient à ces dernières »⁴⁴ Ce qui importe chez Bacon c'est de multiplier et de diversifier les expériences pour empêcher l'esprit de se fixer et de s'immobiliser. On se rappelle que l'une des critiques de Bacon

⁴² BACON Francis, *Novum Organum*, op.cit, aphorisme 105, p163

⁴³ NICOD Jean, *Le problème logique de l'induction*, PUF, 1961, p25

⁴⁴ BACON F., op. cit.

contre la science de son temps était axée sur sa fixité et son immobilisme. Cette nécessité de multiplication et de diversification conduit le chercheur dont nous avons dit qu'il est assimilable au chasseur de Pan*⁴⁵ à épouser huit procédés d'expérimentation. Ces procédés sont : la variation des expériences (*variatio*), par exemple en greffant les arbres forestiers comme on fait des arbres fruitiers ; la répétition des expériences (*repetitio*), par exemple distiller encore l'esprit – de - vin, né d'une première distillation ; l'extension (*extentio*), par exemple tenir moyennant certaines précautions, l'eau séparée du vin dans un même récipient, chercher si l'on peut aussi, dans le vin, séparer les parties lourdes des plus légères ; c'est aussi transférer l'expérience (*translatio*), par exemple de la nature de l'art, comme on produit artificiellement un arc-en-ciel dans une chute d'eau ; c'est l'inversion (*inversio*), par exemple chercher après avoir constaté que le chaud se propage par un mouvement ascensionnel, si le froid se propage par un mouvement de descente ; c'est aussi supprimer l'expérience (*compulsio*), par exemple chercher si certains corps interposés entre l'aimant et fer ne supprime pas l'attraction ; c'est l'appliquer (*applicatio*) c'est-à-dire se servir des expériences pour découvrir quelque propriété utile ; enfin unir plusieurs expériences (*copulatio*) comme Drebbel en 1620 a abaissé le point de congélation de l'eau en mélangeant de la glace et du salpêtre. Restent les hasards (*sortes*) de l'expérience qui consistent à changer légèrement ses conditions, en produisant par exemple en vase clos la combustion qui a lieu d'ordinaire à l'air libre⁴⁶. Ce qui est intéressant à travers ces huit procédés c'est qu'ils ne permettent pas d'obtenir un résultat. Les expériences de la chasse de Pan ne sont pas donc des expériences fécondes (*fructifera*), puisqu'on ne saurait prévoir si le résultat répondra à l'attente, mais des expériences lumineuses (*lucifera*) capables de nous faire voir surtout la fausseté des liaisons que nous supposons et de préparer l'élimination.

L'induction baconienne qui cherche la forme comprend ainsi deux éléments :

- C'est d'abord les tables de présence, de déclinaison et de degré.

Dans la table de présence ou d'essence se trouvent consignées, avec toutes leurs circonstances, les expériences où se produit la nature dont on cherche la forme.

Dans la table d'absence ou de déclinaison, celles où la même nature est absente.

⁴⁵ * A propos de PAN, Papa Amadou NDIAYE note : « Dieu des chasseurs et des pasteurs, Pan préside à toutes les chasses. Et, dans une certaine mesure, tout est chasse. La science est une quête. Les savants chassent à la pure vérité de l'Univers. Il faudrait alors avoir l'habileté et la sagacité du chasseur pour pouvoir dépister la nature véritable dans les phénomènes. Le bon chasseur étant celui qui à travers une diversité de signes extérieurs peut reconnaître la présence du même gibier. Alors que les autres dieux s'égarèrent au hasard dans la forêt à la recherche de Cerès, Pan est sur le bon chemin, comme on flaire la trace d'un gibier. Bacon voit là un éloge de 'l'experientia sagax''. La démarche inductive est ainsi symbolisée par la chasse de PAN. » cf. *Autour de la Méthode*, p34

⁴⁶ BACON, *De augmentis*, livre V, chap.II, §§ 8 à 14 citée par BREHIER, *Histoire de la philosophie*, tome II, p31

Dans la table de degré ou de comparaison, celles où la nature varie.

A remarquer que ces tables ne suffisent pas car elles ne fournissent que les matériaux, à l'aide desquels l'esprit découvrira la forme ; d'où la nécessité du deuxième élément.

- C'est ensuite la méthode de réjection. En fait, dans cette partie de la doctrine Bacon se démarque de fort belle manière d'Aristote et des Anciens. Les anciens avaient eu l'idée de tables analogues à celles de Bacon, mais ils croyaient qu'on pouvait apercevoir la forme immédiatement. La Scolastique la voyait d'une manière directe, par une perception intellectuelle. Bacon repousse cette méthode, car l'esprit selon lui, déforme tous les objets auxquels il s'applique. Il faut que l'esprit s'abstienne ; et que la nature fournisse elle-même la réponse. La méthode directe qui naguère, était utilisée est donc rejetée par l'auteur. A sa place il exemplifie la méthode indirecte. Pour découvrir la forme, il faut procéder par élimination et les tables serviront à éliminer tout ce qui ne fait pas partie intégrante de la forme. Il est manifeste que ce dont il s'agit dans les tables c'est d'éliminer tous les phénomènes qui ne sont pas dans toutes les expériences de la table de présence. On éliminera encore parmi ceux qui restent, tous ceux qui sont présents dans les expériences de la table d'absence. Et enfin on éliminera tous ceux qui dans la table de degré sont invariables alors que la nature varie. Dégager la forme, au lieu de la poser par une affirmation de l'esprit, voilà ce que veut faire Bacon. L'élimination comme nous le constatons se fait progressivement, d'une table à une autre. Elle sera effectuée de façon absolue jusqu'à son stade ultime et, le résidu sera retenu comme la forme véritable. Soit, par exemple, à déterminer la forme de la chaleur, Bacon détermine vingt-sept cas où la chaleur se produit ; trente-deux, analogues aux premiers, où elle ne se produit pas (par exemple au soleil échauffant le sol, cas de présence, il oppose le soleil ne fondant pas les neiges éternelles, cas d'absence) ; quarante et un où elle varie. Le résidu qui persiste, après élimination, c'est ce mouvement de trépidation dont on constate l'effet dans la flamme ou l'eau bouillante, et que Bacon définit ainsi : mouvement expansif, dirigé de bas en haut, n'atteignant pas le tout du corps mais ses plus petites parties, puis repoussé de manière à devenir alternatif et trépidant.⁴⁷

La méthode baconienne de réjection, liée à la théorie des idoles est très originale. Par elle, on arrivera selon Bacon à déterminer une forme qui doit être la condition nécessaire et suffisante de la production d'une nature donnée, sans que le rapport de cette forme avec la nature donnée soit compris par l'esprit. Ainsi, il faut chercher l'Absolu par l'expérience seule.

⁴⁷ Cf. Emile BREHIER, *Histoire de la Philosophie* Tome II, p32

La découverte de la forme à laquelle conduit la méthode inductive montre que Bacon est d'une certaine manière mécaniste. Ainsi participe-t-il à ressusciter la tradition de la philosophie mécaniste du XVII^e siècle. En effet l'induction a pour effet d'éliminer, pour trouver la forme, tout ce qu'il y a de qualitatif, de sensible propre à notre expérience. C'est ce qui autorise à dire que Bacon est mécaniste puisqu'il voit l'essence de chaque chose de la nature dans une structure géométrique et mécanique permanente.

Chapitre II : INDUCTION ET SCEPTICISME CHEZ DAVID HUME

David HUME s'inscrit dans la longue tradition de la philosophie empiriste. Comme Locke, Berkeley et tous les représentants de cette philosophie, il pose au début de toutes les recherches l'expérience. Après la critique de l'innéisme postulée par John LOCKE, la philosophie empiriste de Hume se veut plus radicale par rapport aux systèmes métaphysiques que le XVII^e siècle avait élaborés. En effet, l'empirisme humien est d'un certain point de vue une philosophie critique dans la mesure où il s'attaque à ce qui peut être considéré comme les fondements essentiels des systèmes métaphysiques du XVII^e siècle. Il s'agit principalement des notions de substance, de causalité, mais aussi et surtout du projet de l'objectivité préscientifique et scientifique.

Avec Hume, le problème central de la philosophie semble changer ; il n'est plus celui de l'Être mais celui du savoir humain. Les questions auxquelles doivent s'intéresser les philosophes dans

leurs investigations sont les suivantes : Qu'est-ce que connaître ? Et, Comment connaissons-nous ? Pour apporter des solutions à ces interrogations il est nécessaire selon Hume de s'intéresser à ce qui doit être le fondement de toutes les sciences de l'homme à savoir la nature humaine. L'étude de la nature humaine semble donc être la voie royale pour accéder à la connaissance des autres sciences. Comme il l'indique dans l'Introduction du *Traité de la Nature Humaine*, s'il convient de construire une science de la nature humaine, c'est parce que « toutes les sciences ont une relation plus ou moins grande à la nature humaine »⁴⁸ C'est d'ailleurs cette nécessité de connaître la nature humaine qui selon l'auteur est « la seule science de l'homme »⁴⁹ qui le conduit à reprendre à peu près la division des sciences telle que Locke la présente dans le chapitre 21 du livre IV de *l'Essai philosophique concernant l'Entendement Humain*. Cette division comporte deux groupes :

Le premier groupe de savoirs (philosophie naturelle, religion naturelle et mathématique) dépend en quelque mesure de la science de l'homme, parce que leurs progrès reposent « sur une parfaite connaissance de l'étendue et de la force de l'entendement humain »⁵⁰

Quant au second groupe de savoirs (logique, morale, critique et politique), « sa connexion avec la nature humaine est encore plus étroite et plus intime »⁵¹ puisque tous ces savoirs se rapportent à l'homme d'une façon ou d'une autre.

Bien entendu la base sur laquelle reposera cette étude est l'expérience comme cette citation en atteste : « Et de même que la science de l'homme est la seule base solide pour les autres sciences, de même la seule base solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit se trouver dans l'expérience et l'observation. Ce n'est pas une remarque surprenante que d'affirmer que l'application de la philosophie expérimentale aux questions morales devait venir après son application aux questions naturelles, à un intervalle d'un siècle environ »⁵²

Hume procède à une analyse des idées comme la rigueur empiriste le souhaite et considère ainsi que les impressions précèdent et produisent toutes les idées. Il prend les impressions comme des données ; et, à la manière de Newton qui refusait de feindre des hypothèses à propos des phénomènes naturels, Hume ne se borne pas à l'étude de la provenance de ces impressions. Elles sont pour lui, si l'on peut dire, l'Absolu du problème. En revanche, l'examen porte sur les idées de relation.

⁴⁸ HUME David, *Traite de la Nature Humaine*, p58

⁴⁹ Ibid, p366

⁵⁰ Ibid, p58

⁵¹ Ibid, p59

⁵² HUME, *Traité* pp59-60 reprise par Ives MICHAUD in *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, 1983, p14

Ainsi, de par son approche critique, la philosophie de Hume aura une grande influence sur la postérité. On peut même sans exagérer le considérer comme le fondateur de la philosophie moderne, le précurseur du kantisme et de la phénoménologie si on en croit à un penseur comme HUSSERL.

A : La critique de la causalité

La philosophie empiriste de David HUME, comme toutes les philosophies empiristes, cherche les matériaux dont dispose l'entendement ; c'est donc là son point de départ. Il trouve que l'esprit est frappé par des impressions qu'il perçoit différemment selon la nature de l'impression. Ainsi arrive t-on à distinguer dans cette pensée les impressions les moins vives et les moins fortes que Hume appelle idées ou pensées ; et, les sensations les plus vives et les plus fortes qu'il se contente d'appeler les impressions. Ces dernières constituent ainsi les matériaux de toute connaissance. «La pensée la plus vive est encore inférieure à la sensation la plus terne »⁵³ dit-il. Cela juste pour dire que les pensées ou idées sont des images de ces sensations fortes ou impressions.

Ce rappel bref sur l'origine des idées a semblé important ; et cela au moins pour deux raisons. D'une part, parce que nous traitons la pensée d'un philosophe empiriste et donc l'origine des idées demeure un enjeu fondamental. De l'autre, parce que nous avons intitulé cette partie la critique de la causalité, celle-ci ayant trait à ce que Hume a appelé « l'association des idées ».

L'empirisme se caractérise en effet par le fait qu'il voit dans l'expérience l'unique source de notre savoir. Tel est bien l'empirisme de Hume : nos idées sont pour lui des représentations d'impressions, des copies de sensations. Par impression, il faut entendre « toutes nos plus vives perceptions quand nous entendons, voyons, touchons, aimons, haïssons, désirons ou voulons »⁵⁴. Ils sont également principes de connaissance les tendances, les habitudes, les instincts, tout ce qui constitue la nature du sujet humain. Que toute notre connaissance ait pour source ou dérive de l'expérience, que nous n'ayons donc pas d'idées innées, qu'il n'y ait pas d'a priori dans la connaissance, c'est ce que démontre Hume par l'analyse et la critique de la relation de la causalité. Dans la section III de l'*Enquête* intitulée l'Association des Idées, Hume distingue trois principes de connexion entre les idées : il s'agit de la ressemblance, de la contiguïté et de la relation de cause à effet. Sans tout à fait négliger les deux premières relations, Hume estime que la dernière a plus d'importance. Et cela il le souligne en ces termes « la connaissance des causes

⁵³ HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, Section II, G.Flammarion, 1983, p63

⁵⁴ Ibid, p64

est non seulement plus satisfaisante, cette relation ou connexion étant la plus forte de toutes, mais aussi la plus instructive ; car c'est cette connaissance seule qui nous rend capables de dominer les événements et de gouverner l'avenir »⁵⁵. Une relation causale est une relation qui affirme que tout fait a une cause, et est au cœur de la science comme de la métaphysique. Ce qui peut être la particularité de cette relation c'est qu'elle ne se borne pas à lier deux termes présents en notre expérience : elle amène la pensée à passer d'une cause donnée à un effet encore non donné mais seulement attendu.

Dans la première partie de la section IV de l'*Enquête* où Hume traite des doutes sceptiques sur l'entendement humain, il est affirmé que toutes les recherches des hommes se ramènent en deux genres : les relations d'idées et les faits. Les relations d'idées ce sont toutes nos affirmations qui sont intuitivement ou démonstrativement certaines. Autrement dit, nous sommes ici dans ce qu'on peut appeler le domaine de la certitude, de ce qui est vrai de tous les mondes possibles selon l'expression de Leibniz. Ce domaine de la certitude est celui de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique. Selon Hume, les vérités démontrées par Euclide seraient partout démontrables car leur évidence ne laisse aucun doute. Ainsi dit-il « même s'il n'y avait jamais eu de cercle ou de triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide conserveraient pour toujours leur certitude et leur évidence »⁵⁶. La certitude des propositions mathématiques est indépendante de l'Univers et des états de cet univers. Et, ce qui est le plus déterminant sur le plan philosophique, c'est que le contraire de ces propositions certaines impliquerait la contradiction.

Cependant, on n'établit pas de la même manière, et pas par démonstration, les seconds objets de la raison humaine à savoir les faits. Le contraire d'un fait quelconque est toujours possible car il n'implique pas contradiction. C'est ce qui se laisse entendre dans l'affirmation suivante : « *le soleil ne se lèvera pas demain*, cette proposition n'est pas intelligible et elle n'implique pas plus contradiction que l'affirmation : *il se lèvera*. Nous tenterions en vain d'en démontrer la fausseté. »⁵⁷ A propos des faits, nous en affirmons toujours quelque chose que sur la base de ce que nos sens nous livrent. Si donc les sens sont les seuls garants de nos raisonnements sur les faits alors il demeure un impératif de chercher l'assurance de la réalité d'un fait lorsque cette assurance ne nous est plus donnée par les sens. C'est cette nécessité que Hume pose en ces termes « c'est donc peut-être un sujet digne d'éveiller la curiosité que de rechercher quelle est la nature de cette évidence qui nous assure de la réalité d'une existence et d'un fait au-delà du

⁵⁵ Ibid, section III, p74

⁵⁶ Ibid, section IV, p85

⁵⁷ Ibid

témoignage actuel des sens ou des rapports de notre mémoire »⁵⁸ Si l'analyse se focalise sur la relation causale, c'est que seule elle permet de dépasser la présence. S'il y a des faits passés que nous n'avons pas perçus, des faits futurs, d'autres présents mais éloignés de nous, c'est grâce à elle. C'est par elle qu'il y a un monde et une réalité selon Ives MICHAUD⁵⁹. L'étude de Hume porte sur la connaissance des faits et ceux-ci se donnent dans des réseaux d'inférences. Il faut donc étudier le principe et le mécanisme des inférences. S'interrogeant sur l'inférence que nous opérons, Hume estime que « tous les raisonnements sur les faits paraissent se fonder sur la relation de la cause à l'effet : c'est au moyen de cette seule relation que nous dépassons l'évidence de notre mémoire et de nos sens »⁶⁰ Cette affirmation conduit inévitablement à une autre question c'est-à-dire celle de savoir comment arrivons-nous à la connaissance de la cause et de l'effet ? Descartes par exemple identifie la cause à la raison : *causa sive ratio* ; la cause est la raison suffisante de l'effet, et ainsi de l'analyse de la cause on peut déduire a priori (sans consulter l'expérience) la réalité de l'effet. La conception analytique de la causalité permet ainsi de fonder des rapports nécessaires entre les phénomènes, et, par là même, de rendre intelligible les phénomènes de la nature.

Or, dit Hume « j'oserai affirmer, comme une proposition générale qui n'admet pas d'exception, que la connaissance de cette relation ne s'obtient, en aucun cas, par des raisonnements a priori ; mais qu'elle naît entièrement de l'expérience »⁶¹. Ainsi, la relation causale n'est pas analytique. L'esprit ne peut jamais, par la simple analyse, hors de toute expérience, trouver l'effet dans la cause supposée, car l'effet est totalement différente de la cause. « Tout effet est un évènement distinct de sa cause. On ne peut donc le découvrir dans la cause. » Ainsi, lorsque nous raisonnons sur un objet ou sur une cause indépendamment de toute expérience, jamais cet objet ne peut nous suggérer la notion d'un objet distinct de lui-même, comme son effet, et encore moins l'idée d'une relation nécessaire entre l'effet et cette cause. Il faudrait qu'un homme soit très sagace, dit Hume, pour trouver par le raisonnement seul, et sans jamais l'avoir expérimenté, que le cristal est l'effet de la chaleur et la glace l'effet du froid.⁶² Aussi le mouvement de la seconde bille de billard est un évènement distinct du mouvement de la première et on ne peut le découvrir en analysant le mouvement de la première bille. Du seul point de vue de la raison, cent évènements différents pourraient aussi bien suivre du mouvement de la première bille. Puisque la raison ne peut poser a priori une relation de causalité, il faut alors partir de l'expérience. Mais, jamais une expérience

⁵⁸ Ibid, p86

⁵⁹ Ives MICHAUD, *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, 1983, p162

⁶⁰ HUME, *Enquête sur l'Entendement Humain*, p86

⁶¹ Ibid, p87

⁶² Ibid, p91

externe ou interne ne nous fait découvrir une telle relation nécessaire entre les phénomènes. L'expérience externe ne nous révèle qu'une conjonction constante. L'expérience interne ne nous révèle également que des conjonctions constantes. Nous sentons que nous pouvons mouvoir notre corps ou diriger notre esprit par le commandement de notre volonté ; mais là encore, nous ne saurions découvrir une liaison nécessaire. Tout ce que nous pouvons affirmer ici c'est l'effectivité d'une succession ; tout ce que nous pouvons dire c'est que le mouvement du corps suit le commandement de la volonté. L'expérience ne nous apprend rien sauf qu'une conjonction constante des phénomènes, et ne saurait nous faire découvrir une connexion nécessaire. Cependant, la remarque de fait est que nous faisons des inférences. Et Hume, soit de satisfaire son désir de recherche et d'analyse se demande quel est le fondement de toutes les conclusions tirées de l'expérience. En fait il soutient dans la section IV de *l'Enquête* que : « quand on demande quelle est la nature de tous nos raisonnements sur les faits, la réponse convenable est, semble t-il, qu'ils se fondent sur la relation de la cause à l'effet. Quand on demande à nouveau quel est le fondement de tous nos raisonnements et conclusions concernant cette relation, on peut répliquer d'un seul mot : l'expérience. Mais si, encore disposés à tout passer au crible, nous demandons quel est le fondement de toutes les conclusions tirées de l'expérience, ceci implique une nouvelle question qui peut être plus difficile à résoudre et à expliquer »⁶³. Hume mesure la difficulté à résoudre cette question au point de dire que les philosophes auront du mal à apporter une solution à cette interrogation.

Dans la section citée ci-dessus, Hume se contente d'une réponse négative : même une fois que nous avons eu l'expérience des opérations de causalité, nos conclusions tirées de cette expérience ne se fondent pas sur le raisonnement ou sur un progrès de l'entendement. L'esprit fait une inférence qui demande une explication quand il passe de la proposition « *j'ai trouvé qu'un tel objet a toujours été accompagné d'un tel effet* » à la proposition, différente « *je prévois que d'autres objets qui, en apparence, sont semblables s'accompagneront d'effets semblables* ». Ce que l'analyse humienne permet de voir c'est que nous concluons toujours d'une proposition à l'autre, mais le passage ne se fait pas par raisonnement et la connexion des deux propositions n'est pas intuitive. Aussi, il est impossible de trouver un moyen terme qui puisse rendre l'esprit capable de tirer une telle conclusion. Ainsi la seule chose qui nous soit donnée c'est que nous faisons des inférences. Quand un enfant par exemple s'est fait mal en touchant la flamme d'une chandelle, il prendra garde à ne plus placer sa main près d'une chandelle, mais il attendra un effet

⁶³ Ibid, p92

semblable – à savoir la sensation de douleur – d’une cause semblable dans ses apparences sensibles. Ainsi, « de causes qui paraissent semblables, nous attendons des effets semblables »⁶⁴ Après l’observation d’un cas, nous ne pouvons rien conclure ; mais il en est différemment dès lors que l’on multiplie des cas semblables. Et c’est là que Hume semble trouver la réponse à la question posée en faisant de l’accoutumance la clé de cette interrogation. « Après la répétition des cas semblables, l’esprit est porté, par habitude, à l’apparition d’un évènement, à attendre celui qui l’accompagne habituellement et à croire qu’il existera. Cette connexion que nous sentons en notre esprit, cette transition coutumière de l’imagination d’un objet à celui qui l’accompagne habituellement, est donc le sentiment ou l’impression d’où nous formons l’idée de pouvoir ou de connexion nécessaire »⁶⁵. Ce qu’il faut noter ici c’est le rôle de la répétition dans la formation de l’accoutumance. La répétition ne nous fait rien découvrir de nouveau sur le plan objectif, mais elle produit quelque chose de nouveau sur le plan subjectif. Elle fait naître en l’esprit une habitude, une accoutumance qui fait naître à son tour une tendance à attendre le second phénomène quand paraît le premier. La répétition fait naître l’idée de l’existence de la chose actuellement absente ; ainsi « toutes les conclusions tirées de l’expérience sont donc des effets de l’accoutumance et non des effets du raisonnement »⁶⁶. C’est l’habitude qui nous fait renouveler le même acte ou la même impulsion sans intervention du raisonnement. La croyance en la causalité, transition de pensée de la cause à l’effet, découle de l’accoutumance et non de la raison. Telle est la découverte humienne qui ne manquera pas de susciter des problèmes épistémologiques très sérieux. Nous constatons que sans un esprit constitué par des principes d’association, des tendances, des habitudes, une imagination, sans un esprit ayant une nature, la répétition n’engendrerait rien. La relation de causalité trouve donc son fondement dans le sujet et elle n’est jamais une nécessité objective, produit de la raison, mais est seulement une relation subjective, produit de l’imagination. Ce à quoi aboutissent l’analyse et la critique humienne de la relation de causalité c’est l’invalidation des lois scientifiques à prétention universelle. La possibilité d’édicter des lois ne se faisant pas à partir d’un raisonnement analytique mais plutôt à partir de notre croyance que le futur ressemblera au passé. Or, il n’est ni impossible ni contradictoire que la nature decoive nos attentes. Hume note qu’il n’y a pas d’impossibilité logique à ce que les arbres se mettent à fleurir en décembre et à dépérir en mai. Nous voyons alors que c’est sur un plan psychologique que la question de la causalité est abordée. Il ne s’agit pas de fonder rationnellement le principe de causalité, mais de rendre compte de notre croyance.

⁶⁴ Ibid, p96

⁶⁵ Ibid, section VII, p142

⁶⁶ Ibid, section V, p139

L'habitude de voir deux objets liés ensemble produit en nous une tendance très forte à attendre le deuxième objet après la présentation du premier.

Les conséquences de la découverte humienne sont du point de vue philosophique dévastatrices dans la mesure où elle supprime toute différence entre la pensée scientifique et les phénomènes les plus irrationnels de la vie affective. Fondée non en raison, mais dans la subjectivité, la connaissance n'est donc pas une marque de l'activité de l'homme, mais de sa passivité. Être lucide, c'est reconnaître que notre raison ne se distingue en rien de notre déraison, c'est donc être sceptique. La situation dans laquelle Hume installe la philosophie des sciences est presque impossible, elle la rend selon Bouveresse « presque schizophrène »⁶⁷. La science ne peut face à cette situation se prévaloir d'une domination sur le réel. Ce qui a fait la fierté de la science c'est sa puissance à dompter la nature et à poser des lois universelles qui régissent cette nature à partir d'un raisonnement rigoureux.

Ce qui est visé à travers cette critique de la causalité c'est une remise en cause du fondement logique de l'induction bien que ce mot ne soit pas utilisé par Hume. Ce que Hume montre c'est qu'aucun raisonnement ne m'autorise à passer d'une affirmation concernant *un* cas à une affirmation concernant *tous* les cas.

Certes la philosophie de Hume est plus connue pour sa critique de la causalité mais il faut noter que la question du fondement de l'induction n'est qu'un aspect des préoccupations de Hume. Il s'intéresse à l'inférence en général et à toute une gamme d'arguments que l'on peut appeler moraux, ou probables, ou d'expérience ou encore de fait, qui permettent de prédire certains faits à partir d'autres. Ainsi, la position de ce qu'on appelle depuis Hume le problème de l'induction n'est donc qu'un épisode d'un développement plus général centré sur la réfutation des conceptions logico-rationalistes de la prédiction. Toutefois, il faut reconnaître que ce qui a rendu notre auteur célèbre c'est sa critique de la causalité. Ses positions sceptiques ont ouvert un champ théorique tout à fait nouveau. Selon Husserl « la philosophie de Hume, qu'elle soit vraie ou fausse, représente la banqueroute du XVIIe siècle raisonnable »⁶⁸. Et nous pouvons répéter après Bado NDOYE que l'importance des thèses de l'empirisme sceptique dans l'histoire de la philosophie se révèle dans le fait qu'elles sont à l'origine d'une réorientation théorique à partir de laquelle « le vieux dogmatisme vermoulu » (Kant) cède la place à un rationalisme de type nouveau⁶⁹. Ce que HUME parvient à faire c'est d'ouvrir d'autres perspectives et de secouer l'aisance de certains penseurs qui croyaient pouvoir dormir tranquille dans le dogmatisme ;

⁶⁷ BOUVERESSE Renée, *L'Empirisme anglais*, Collection Que sais-je ? Quilliot, PUF, 1997, p94

⁶⁸ HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, p102

⁶⁹ Souleymane Bachir DIAGNE, (sous la direction de), *Autour de la méthode*, PUD, Collection EPISTEME, 1995, p12

comme en atteste cette déclaration de Kant : « je l'avoue franchissement ce fut l'avertissement de David HUME qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction »⁷⁰

B : La critique de la métaphysique

Dans le chapitre précédent nous avons traité du problème de la causalité. Les arguments sur lesquels la critique de la causalité s'était reposée sont principalement la distinction des relations d'idées et les faits. Pour rappel : dans les relations d'idées Hume comprend les mathématiques, la géométrie, l'algèbre, l'arithmétique où l'esprit ne dépend que de lui-même. Les vérités mathématiques sont indépendantes de tout ce qui existe dans la nature et sont vraies même si rien d'existant dans la nature ne leur correspond. Même si on ne trouve nulle part de cercle ou de triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide sont évidentes et certaines. Au contraire, les vérités de fait ne peuvent pas être prouvées a priori par la raison et ne peuvent être l'objet de démonstration rigoureuse. En effet, peut être démontré ce dont on peut prouver que le contraire implique contradiction. Or, cela n'est pas possible des vérités de fait. Aussi, nous ne pouvons jamais concevoir de nécessité dans les faits. Et si tous nos raisonnements sur les faits se fondent sur la relation de causalité, celle-ci, comme nous l'avons montré précédemment n'est jamais une connexion nécessaire entre deux faits mais seulement une conjonction constante qui fait naître en nous la croyance que la causalité est dans les choses.

De cette distinction radicale entre les vérités de raison et les vérités de fait, et de la critique de la causalité, Hume conclut aux limites de la connaissance humaine et à l'impossibilité de la métaphysique. Nous n'avons pas de connaissance au-delà des limites de l'expérience. Le principe de l'empirisme semble exclure toute possibilité de s'élever au-delà de ce qui s'offre à nous par le biais de l'expérience. La formulation du principe de l'empirisme est que toutes nos idées simples, à leur première apparition, dérivent des impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement. La fonction essentielle du principe est de vérification. C'est pour cela que Hume lui attache tant d'importance : il doit permettre d'extirper et de détruire les idées et propositions métaphysiques, en montrant que, sans impressions correspondantes, ce ne sont que des illusions verbales. Le principe de vérification doit servir selon Hume à rendre toute

⁷⁰ KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, citée in *Autour de la méthode*, p13

discussion également intelligible et bannir tout ce jargon qui s'est emparé si longtemps des raisonnements métaphysiques.

En effet, il peut y avoir une liaison directe entre ce principe de vérification et le statut des vérités de fait. La liaison est toute simple : si les vérités de fait répondaient au principe de vérification, leurs contraires impliqueraient forcément contradiction. Prenons par exemple la question de l'existence de Dieu. Puisque le contraire d'un fait n'implique pas contradiction, « tout ce que nous concevons existant, nous pouvons aussi le concevoir comme non existant. Il n'est donc aucun être dont la non existence implique contradiction. Il n'est donc aucun être dont l'existence puisse être démontrée »⁷¹. Ainsi, Hume critique la preuve a priori de l'existence de Dieu, qui consiste à déduire de la seule considération de son essence ou de sa nature son existence nécessaire : nous pouvons toujours concevoir la non-existence de ce que nous concevions existant auparavant. La notion même d'existence nécessaire est remise en cause par Hume comme cette citation en témoigne « ainsi, ces mots : existence nécessaire, n'ont aucun sens ou, ce qui est la même chose, n'en ont aucun qui soit cohérent »⁷². L'existence de Dieu ne peut donc être démontrée a priori, et nous ne pouvons plus connaître sa nature. Mais nous ne pouvons plus en toute rigueur démontrer l'existence de Dieu a posteriori, à partir de la considération du monde comme étant son effet. Car il s'agit alors d'un usage illégitime du principe de causalité.

L'empirisme humien, en faisant de la nature humaine la seule connaissance susceptible d'être étudiée, trace les limites de ce qu'il y a et qui peut être connu ; et, de ce qu'il n'y a pas et qui ne peut être connu. S'il y a lieu de parler d'une « reprise de l'ontologie » selon l'expression de Ives MICHAUD, c'est sans doute dans ce souci de tracer les limites de ce qu'il y a et de ce qu'il n'y a pas. En effet, dans la ligne de l'entreprise d'une science de la nature humaine qui prend la place d'une philosophie première, dans la perspective d'une analyse de l'origine de nos idées destinée à éliminer les illusions verbales, Hume se trouve confronté de donner une version de ce qu'il y a. La philosophie traditionnelle avait la charge de l'ontologie en tant qu'elle est prise pour une science générale de l'Etre, la science de l'essence des choses indépendamment de leur existence réelle. Chez Hume, cette ontologie est reprise mais seulement en tant qu'elle s'intéresse à ce qu'il y a effectivement dans la réalité. Et ce qu'il y a c'est ce que nous pouvons percevoir à travers l'expérience. La philosophie sceptique de Hume ne se soustrait pas à l'exigence de traiter de l'ontologie, mais c'est sans doute comme nous l'avons suggéré, dans une acception nouvelle. En fait, dans la quatrième partie du *Traité*, Hume parle de « système sceptique et autres systèmes » Ce dont il s'agit ici c'est de présenter un nouveau système à côté et contre ceux qui existent déjà

⁷¹ HUME David, *Dialogue sur la religion naturelle*, Vrin, 2005, p127

⁷² Ibid, p128

avec la particularité inédite qu'il sera sceptique. Les questions de l'extériorité du monde, du moi, bref les thèmes de la métaphysique sont traités mais dans une perspective sceptique.

Dans ce projet humien, l'ontologie prend un étrange visage. Le fil conducteur des recherches de la partie citée ci-dessus est en effet fourni par les croyances que nous formons concernant le monde extérieur et le monde intérieur. Autrement dit, d'entrée de jeu, la question de ce qu'il y a est devenue celle de ce que nous croyons qu'il y a. Il ne s'agit pas de se demander s'il y a ou non des corps, mais les causes qui nous poussent à croire en leur existence. De même, il ne s'agit pas de se demander s'il y a un moi, mais « quelle est la cause qui produit en nous une aussi forte tendance à attribuer l'identité à ces perceptions successives et à admettre que nous possédons l'existence invariable et ininterrompue pendant tout le cours de notre existence »⁷³. Les croyances en question sont ces croyances naturelles, instincts ou tendances qui, sans justification, n'en sont pas moins inévitables comme manière de voir la réalité. Si l'on parle d'ontologie au sens strict, les seuls êtres du monde humien - ce qu'il y a - sont les perceptions. La transformation de la philosophie en science de la nature humaine a ainsi réduit la tâche de l'ontologie à celle de rendre compte de ce que nous croyons qu'il y a.

En marges de ses tâches positives, les maximes de la science de la nature humaine sont grosses d'implications antimétaphysiques radicales. A cet égard, la quatrième partie, cette fois dans la rubrique « autres systèmes » de son titre, constitue une agression antimétaphysique de grande envergure et affirme avec plus de résolution « ce qu'il n'y a pas » que « ce qu'il y a ». Dans cette partie du *Traité*, Hume passe en revue tous les thèmes des autres systèmes et qu'il considère comme relevant du domaine de ce qu'il n'y a pas. Du monde extérieur au monde intérieur c'est-à-dire aux notions de substance, d'accident, du moi..., la philosophie de Hume aboutit à un scepticisme et à une déclaration de la mort de la métaphysique.

Le versant antimétaphysique est dans la ligne de déflation empiriste en matière d'entités absurdes ou de mots sans signification. Le nettoyage par le vide répond à l'esprit de radicaliser du principe de vérification. La science de la nature humaine doit s'installer sur les cendres des illusions métaphysiques. La détermination de ce qu'il y a par le biais de l'examen de ce qu'on croit qu'il y a dégage corrélativement le domaine des délires, superstitions, chimères et illusions.

L'existence du monde extérieur pose problème dans le scepticisme humien dans la mesure où ce ne sont ni les sens, ni le raisonnement qui nous donnent les objets : sur la base de données sensorielles non représentatives, l'imagination forge la fiction d'un monde extérieur. En ce sens les développements contenus dans les textes de la section I de la quatrième partie sont illustratifs.

⁷³ HUME, *Traité de la Nature Humaine*, op.cit, pp344-345

Ce à quoi se limite l'analyse de Hume c'est à des qualités sensibles discontinues et dépendantes, les objets étant conçus comme des paquets de perceptions marquées des limites de la présence. La véritable question à propos des objets extérieurs n'est pas de savoir s'il y a ou non des corps mais quelles causes nous poussent à croire qu'il y en a. Au commencement donc est la croyance. Dans le souci de répondre à la question de la cause de ces croyances il y a une récusation pure et simple des sens. Selon Hume les sens ne peuvent nous donner les caractéristiques des objets. Nos sens ne nous présentent pas nos perceptions comme extérieures, en avançant des preuves empiriques. Faudrait-il rappeler que les objets humiens sont des perceptions. En récusant l'idée que les sens ne peuvent nous présenter nos perceptions extérieures, Hume semble vouloir montrer à un niveau phénoménologique que le noyau sensoriel des perceptions apparaît bien tel qu'il est logiquement c'est-à-dire comme des apparences immédiates toutes sur le même pied au départ. C'est en tout cas le sens de cette affirmation : « En définitive, nous pouvons alors conclure que, dans la mesure où nos sens sont juges, toutes nos perceptions sont les mêmes pour leur manière d'exister »⁷⁴

L'autre tentative de réponse rejetée par Hume est que la raison ou le raisonnement est la source de notre croyance en l'extériorité. Et Hume de dire que seule l'imagination produit la croyance dans l'objectivité. Les impressions étant toutes sur le même pied, la croyance doit reposer sur des qualités sensorielles assistées de relations de l'imagination. Les qualités à partir desquelles l'imagination produit ce que nous appelons les objets sont la constance et la cohérence. Par constance, il entend le retour sans le moindre changement, la présentation de la même manière invariable des objets-choses-impressions⁷⁵ ; par cohérence, les règles qui gouvernent encore les changements lorsque la constance disparaît.

La déclaration de la mort de la métaphysique c'est aussi une mise à nu des imaginations de la philosophie ancienne : substance, accident etc. Ces notions ne sont dans la perspective humienne que des rêves et des productions fantastiques. En fait, contre les philosophes qui ont vu dans la substance une entité irréductible, Hume veut n'y voir qu'une collection de qualités ; mais, en accord avec la conscience commune, il reconnaît l'importance du principe d'union de cette collection. Il n'y a rien en dehors de la collection et de la relation, et, en tout cas nulle idée spécifique de substance. L'existence d'une substance irréductible est ainsi considérée comme une fiction. Il en est de même de l'idée d'un substrat auquel se rattacheraient causalement les qualités. Lorsque l'esprit doit concilier deux points de vue inconciliables, il part à la recherche d'un

⁷⁴ Ibid, p281

⁷⁵ Ibid, p283

« quelque chose d'inconnu et d'invisible »⁷⁶ qui puisse donner à l'objet composé le droit de l'appellation de chose une en dépit de sa diversité et de sa composition. Cette chose inconnue et invisible est ce qu'on appelle substrat et est une fiction de l'esprit. La fiction de la notion d'accident est établie suivant la création fictive de la notion de substrat. En effet, dès lors qu'on suppose un substrat permanent servant de base aux qualités, celles-ci ne peuvent plus subsister par elles-mêmes. Il faut une fiction encore plus subtile reposant sur la première. Les conditions sont réunies pour que soient associées la qualité et l'idée de substrat : il y a une association causale, l'une naissant toujours de l'autre, et l'on croit que la substance cause les accidents. C'est donc de la fiction de la notion de substrat qu'est créée de toutes pièces la notion d'accident.

De cette critique portée au cœur même de la notion de substance et d'accident, nous pouvons faire suivre la question de l'immortalité de l'âme. L'attaque antimétaphysique apparaît aussi avec la question de l'immatérialité de l'âme. Ici, l'assurance agnostique est complète « Ce qui nous est inconnu nous devons nous contenter de le laisser comme tel »⁷⁷ Selon Hume il n'y a même pas nécessité de spéculer sur cette question dans la mesure où elle est inintelligible et doit être abandonnée définitivement. C'est tout le sens de cette déclaration « Ainsi ni la considération de l'origine première des idées ni le secours d'une définition ne nous permettent d'arriver à une notion satisfaisante de la substance, ce qui me paraît une raison suffisante d'abandonner complètement cette discussion sur la matérialité ou l'immatérialité de l'âme et me fait condamner la question elle-même ».⁷⁸

Nous ne saurions parler de la critique de la métaphysique et du scepticisme humien sans traiter de la question de la dénégation du moi. En fait, Hume fait à propos de l'identité personnelle le constat d'une évidence métaphysique défunte. « Il y a dit-il certains philosophes qui imaginent que nous avons à tout moment la connaissance intime de ce que nous appelons notre moi »⁷⁹. Il faut noter que l'auteur ne nie pas que nous ayons quelque sentiment d'une identité personnelle. Dans ces conditions, il veut soit ramener notre idée du moi à ces sources empiriques, soit dénoncer les illusions des métaphysiciens qui supposent un moi d'une identité parfaite et constante, soit expliquer comment se forme cette fiction. L'identité du moi est pour lui une fiction car conformément aux impressions variables, l'idée d'un moi identique sera illusoire. Lorsque Hume dit certains philosophes, nous pouvons penser à Descartes qui croit en l'existence d'un moi préexistant à toute autre certitude et les conditionnant toutes. Cogito, connaissance par sentiment intérieur ou conscience, intuition, sentiment, autant de formulations, toutes ici mises en

⁷⁶ Ibid, p310

⁷⁷ Ibid, p322

⁷⁸ Ibid, p324

⁷⁹ Ibid, p342

cause d'une intimité vécue que même une preuve affaiblirait. En effet, pour ces philosophes, nous avons une conscience intime de ce que nous appelons notre moi et que nous sommes certains plus que par l'évidence d'une démonstration, de son identité. En revanche, nous n'avons malheureusement aucune idée de cette sorte si l'on s'en tient à la perspective humienne. Pour Hume, il n'existe qu'un flux de perceptions changeantes. Dire qu'il existe un moi identique dans la logique humienne, ce serait penser qu'il existe une impression invariable qui précède ce moi ; ce qui n'existe pas.

En définitive nous aurons constaté que de la même manière nous ne pouvons démontrer l'existence de Dieu ni a priori ni a posteriori ; de la même manière nous ne pouvons soutenir l'existence légitime des propositions métaphysiques. Les propositions métaphysiques qui concernent la réalité du moi (identité du moi, permanence du moi) ou la réalité du monde sont illégitimes car elles dépassent notre pouvoir de connaître. La métaphysique nous est impossible. La référence à l'expérience fait que tout ce qui se situe au-delà de cette expérience devient chimère, illusion. C'est toute la signification de cette phrase « Et bien que nous devions tenter de rendre tous nos principes aussi universels que possible en suivant nos expériences jusqu'au bout et en expliquant tous les effets à partir des causes les plus simples et les moins nombreuses, il reste encore certain que nous ne pouvons pas aller au-delà de l'expérience »⁸⁰ La condamnation des connaissances à se borner à l'expérience semble atteindre son paroxysme dans le *Dialogue sur la religion naturelle*. En effet, Hume dit : « quand nous regardons au-delà des affaires humaines et des propriétés des corps environnants, quand nous portons nos spéculations jusque dans les deux extrémités, avant et après le présent état des choses, jusqu'à la création et à la formation de l'univers, à l'existence et aux propriétés des esprits, aux pouvoirs et opérations d'un esprit universel, existant sans commencement et sans fin, omnipotent, omniscient, immuable, infini et incompréhensible, il nous faut être bien éloignés de la petite tendance au scepticisme, pour ne pas saisir que nous avons dès lors entièrement dépassé la portée de nos facultés »⁸¹. La spéculation chez Hume est donc une remise en question et une limitation de notre connaissance : elle est un scepticisme. La métaphysique dépasse les limites de notre expérience, et dépasser ces limites, c'est être, dit Hume, « comme des voyageurs en pays étranger à qui toute chose ne peut que sembler suspecte ».⁸²

Mais le scepticisme humien n'est pas un scepticisme absolu. Car dit-il « si loin que quelqu'un puisse pousser ses principes spéculatifs de scepticisme, il doit nécessairement [...] agir, vivre, et

⁸⁰ Ibid, p60

⁸¹ HUME, *Dialogue sur la religion naturelle*, Vrin, 2005, p39

⁸² Ibid,

converser comme les autres »⁸³. Dans l'*Enquête*, il nous invite à être philosophes mais au milieu de toute notre philosophie à rester homme. Tout comme pour dire qu'il faut bien distinguer la conduite de notre vie de la spéculation. La spéculation est réflexion sur les limites de notre pouvoir de connaître : la métaphysique dépasse les limites de notre connaissance. La philosophie de Hume est en ce sens une philosophie sceptique. Mais, pour la conduite de notre vie, nous devons nous en remettre à la croyance et à l'habitude, et à partir de la croyance nous pouvons raisonner sur la vie courante. Ainsi, si un homme, après qu'il a réfléchi sur l'imperfection de la raison humaine est tenté, « dans un accès de mauvaise humeur, d'abjurer toutes les croyances et les opinions, il est certain, dit Hume, qu'il ne pourra ni persister dans un scepticisme absolu, ni joindre pendant quelques heures la pratique à la théorie. Les objets extérieurs l'assiègent, les passions l'entraînent, sa mélancolie philosophique se dissipe »⁸⁴. Ainsi, nous pouvons conclure avec Michaud lorsqu'il estime que « le projet antimétaphysique est indissociable de celui d'une science de la nature humaine, dont une des retombées est aussi un embryon de construction humienne de la réalité ».⁸⁵

C : L'ébranlement de l'objectivité

La philosophie empiriste de David HUME pose l'impression à la base de toute connaissance. Il s'agit, à chaque fois que nous avons une idée complexe de se demander de quelle impression elle procède. Le scepticisme auquel cette philosophie empiriste conduit ne peut se comprendre qu'à travers une analyse de la manière dont Hume remet en cause les catégories de l'objectivité scientifique. La pensée humienne est de ce point de vue radicale en ce sens qu'elle détruit les fondements de toute objectivité et réduit le monde et le moi à l'état de fictions. En effet, les apories suscitées par cette pensée sceptique ont autorisé à penser que Hume a posé une question à laquelle il ne trouve pas une réponse lui-même. Et comme le dit Malherbe, il « aurait trouvé refuge dans un naturalisme et un conventionnalisme de bon aloi »⁸⁶, ce qui revient à dire qu'il aurait préparé les conditions de son propre dépassement.

Cependant, loin de préparer son propre dépassement, Hume a assumé jusqu'au bout sa position, et que, sans paradoxe, sur le fond d'une mise en cause radicale de la prétention de la raison à fonder l'objectivité et à proposer des règles pour l'action, il a construit une science sceptique de la nature humaine. Cette science peut se donner comme une véritable philosophie première, à

⁸³ Ibid, p38

⁸⁴ Ibid, p35

⁸⁵ MICHAUD Ives, *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, 1983, p272

⁸⁶ MALHERBE, *Kant ou Hume*, Vrin, 1980, p10

partir de laquelle peut se constituer un système de connaissances et se déployer un ensemble de règles et de principes organisant une nouvelle cartographie des savoirs, en laquelle vienne prendre place une philosophie de l'histoire, une esthétique, une réflexion politique et peut-être même la première méditation philosophique sur l'économie. Nous ne nous assignons pas bien entendu dans cette partie de parcourir un territoire aussi étendu et riche. Nous nous attacherons essentiellement de voir comment la pensée de Hume constitue un ébranlement de l'objectivité scientifique.

Il semble que ce soit Husserl qui ait le mieux aperçu et le mieux pris la mesure du projet philosophique de l'écossais dans *La Crise des Sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale*. En effet, comme la philosophie de Descartes, l'entreprise philosophique de Hume a pour sens d'être un projet de fondation. Il s'agit de reconduire la connaissance scientifique authentique aux sources ultimes de sa validité et de la fonder ainsi absolument. Toutefois, ce projet de fondation prend chez Hume un tour si radical qu'il en vient à produire ce que Husserl appelle « une banqueroute de la connaissance objective »⁸⁷. Pour saisir cette caractérisation de la philosophie de Hume, il convient de rappeler le thème central de la *Krisis* : Pour Husserl, l'histoire moderne de la philosophie et des sciences est travaillée par un problème central qu'elle laisse en grande partie inaperçu : c'est l'oubli du sens originaire de son propre projet d'objectivité, de vérité. Il y a en effet oubli de sens de l'entreprise d'objectivation du réel parce que cette entreprise s'est développée sur la perte de la compréhension de ce qui est constitutif de toute donation de sens et donc de tout ce qui se trouve à l'origine de la volonté des sciences de saisir l'objectivité du monde, c'est-à-dire sur la perte de ce que Husserl appelle « le monde de la vie ». Cette perte advient dès la pensée de Galilée par une substitution « du monde mathématique des idéalités », donc d'une nature objectivée à partir de la rationalité mathématique, au monde de la vie, à la vie subjective de la conscience qui est pourtant au fondement d'une telle objectivation. Ce « monde de la vie » devient alors « le fondement de sens oublié de la science de la nature »⁸⁸. C'est ainsi cet oubli de sens qui fait qu'on peut parler de crise des sciences européennes. Or, c'est justement l'effet de cette crise de l'oubli du rôle constitutif du monde de la vie, que le scepticisme de Hume fait venir au jour en dévoilant que l'objectivité est sans assise fondamentale et qu'en conséquence, « l'ensemble de la connaissance du monde, qu'elle soit préscientifique ou scientifique, constitue une effroyable énigme »⁸⁹

⁸⁷ HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, Gallimard, 1976, §24, p103

⁸⁷ HUSSERL, *Ibid*, §23, p102

⁸⁸ *Ibid*, § 9, p57

⁸⁹ *Ibid*, § 24, p103

Il y a bien en effet chez Hume une problématisation de l'objectivité qui se déploie sous un double versant.

En premier lieu, comme on aura à l'expliquer, l'origine de tout donné est pour Hume l'impression. Or, l'impression n'a pas un caractère représentatif, elle n'enveloppe pas en elle l'indication d'une transcendance. Et cela Hume le pose dans le *Traité* comme suit : « Que nos sens n'offrent pas leurs impressions comme des images de quelque chose de distinct, d'indépendant et d'extérieur, c'est évident ; car ils ne nous apportent qu'une simple perception, ils ne nous donnent jamais la connaissance de quelque chose qui la dépasse »⁹⁰. Il n'y a pas pour Hume de double existence, celle de l'impression et celle de l'objet extérieur. Tout se réduit à l'impression, donc à une modification de l'esprit. C'est ce qui fait dire à Husserl que Hume va bien plus loin que Descartes. Celui-ci pose que « la sensibilité immanente produit des images du monde »⁹¹. Chez Hume, l'impression ne se donne pas comme l'image de quelque chose d'autre, elle est identique à ce quelque chose. C'est pourquoi Husserl peut dire que pour Hume, la conscience « produit le monde dans son ensemble et non pas seulement une image du monde »⁹². D'autre part, comme le montre la théorie de la causalité, il n'y a pas de source objective de la relation causale ou du moins, cette source nous échappe complètement, ce qui fait que cette source est à rechercher du côté de la subjectivité, qu'elle se réduit à une tendance subjective, au mouvement de transition de l'imagination de l'impression présente à l'idée de l'objet absent. Ainsi Hume fait-il refluer toute l'objectivité, tant celle de la présence des objets, que celle de leurs relations dans la subjectivité. Est-ce pour cela que l'objectivité retrouve un fondement dans la subjectivité ? Il faudrait pour cela que la subjectivité ait elle-même quelque réalité, qu'elle puisse constituer une assise ferme, c'est-à-dire, en termes humiens que l'idée du moi puisse s'établir sur quelque impression.

Or, et c'est là le deuxième versant de cette problématisation de l'objectivation, second moment qui revient à une véritable destruction de l'objectivité, l'idée du moi n'existe pas selon Hume. Dans son entreprise de fondation Hume ne procède pas comme Descartes, selon « une récession à l'ego apodictique »⁹³, ne part pas d'une conception de l'évidence comme évidence de la perception interne. Hume récuse deemblée l'idée fondatrice d'une telle évidence, celle d'un moi substance. « L'esprit n'est pas une substance à laquelle les perceptions sont inhérentes. Cette idée est aussi inintelligible que l'idée cartésienne selon

⁹⁰ HUME, *Traité de la Nature Humaine*, p276

⁹¹ HUSSERL, *Krisis*, § 24, p104

⁹² Ibid,

⁹³ Ibid

laquelle la pensée, ou la perception en général, constitue l'essence de l'esprit »⁹⁴. Nous n'avons aucune idée d'un moi substantiel parce que nous n'avons aucune impression qui corresponde à cette idée, c'est-à-dire que nous n'avons pas du tout d'impression de quelque substance que ce soit matérielle ou spirituelle. Mais Hume va encore plus loin : il met en doute l'idée du moi lui-même dans la mesure où une telle idée s'articule à celle d'identité personnelle qu'elle non plus ne repose sur aucune impression. Toute impression est chez Hume particulière, instantanée, éphémère. Il n'y a donc qu'un flux d'impressions et aucune impression ne reste identique à elle-même. Comme le dit Hume « si une impression engendre l'idée du moi, cette impression doit rester invariablement identique dans tout le cours de notre existence : car le moi est censé exister de cette manière. Or, il n'y a pas d'impression constante et invariable [...] Par conséquent l'idée du moi n'existe pas »⁹⁵ Il n'y a donc pas d'identité personnelle, pas d'idée d'un moi identique à soi accompagnant et donc s'ajoutant au flux des impressions qu'est l'esprit. Rappelons que dans cette philosophie humienne, l'esprit n'est rien d'autre qu'une collection d'impressions et d'idées. Pour rendre ce point de vue intelligible Hume utilise cette image du théâtre en disant que « l'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition [...] il n'y a proprement en lui ni simplicité à un moment, ni identité dans les différents moments »⁹⁶. Est-ce de là à dire que les perceptions appartiennent à l'esprit ? Non selon Hume car ce serait là une distinction entre l'esprit et ces perceptions et c'est pourquoi il revient sur cette image théâtrale qui pourrait suggérer une telle distinction. Pour lui, l'esprit est constitué des seules perceptions et nous n'avons pas la connaissance la plus lointaine du lieu où se représentent ses scènes ou des matériaux dont il serait constitué. Comme le dit Deleuze, l'esprit pour Hume est « une collection sans album, une pièce sans théâtre »⁹⁷. Il faut donc admettre que l'esprit n'est rien d'autre que le flux de ses perceptions, et comme selon la perspective atomiste de Hume, toutes les perceptions sont radicalement singulières, atomes individuels, par là séparables, donc sans lien objectif nécessaire, l'esprit est une sorte de chaos.

Ainsi Hume réduit-il à l'état de fictions tant les catégories du monde préscientifique (l'identité et l'existence des objets extérieurs), que celles de l'objectivité scientifique (la causalité, la nécessité), d'abord en faisant refluer l'objectivité dans le moi, dans la subjectivité puis en réduisant la subjectivité elle-même à l'état de fiction, enlevant ainsi à l'objectivité toute assise fondamentale. La philosophie de Hume révèle bien par là, comme le propose Husserl, la crise

⁹⁴ HUME, *Abrégé du Traité de la Nature Humaine*, Aubier, trad. Deleule, 1971, p75

⁹⁵ HUME, *Traité de la Nature Humaine*, p343

⁹⁶ Ibid, p344

⁹⁷ DELEUZE Gilles, *Empirisme et Subjectivité*, PUF, 1953, p3

qui travaille le savoir moderne, révèle bien l'oubli de son fondement de sens en faisant se volatiliser tous les appuis du projet d'objectivation des sciences et de la philosophie.

Toutefois, et c'est là un point capital quant à l'intelligibilité de son projet, celui de construire une science de la nature humaine et corrélativement quant à la compréhension de la façon radicalement nouvelle selon laquelle il va concevoir la fondation de l'objectivité, cet ébranlement radical des assises du projet d'objectivation des sciences n'a pas conduit Hume à un scepticisme absolu. Ainsi, dans la section XII de *l'Enquête sur l'Entendement Humain*, rejette-t-il comme des attitudes non tenables, au fond contraires au sens commun, mais encore et aussi stériles, tant le scepticisme antérieur à la science que préconise Descartes, et le doute universel, que le scepticisme subséquent à la science c'est-à-dire le doute définitif de Pyrrhon. Son scepticisme plus modéré, plus mesuré, apparaît alors comme l'attitude morale qui seule peut venir soutenir la possibilité de concevoir « une façon nouvelle entièrement nouvelle de juger de l'objectivité du monde et de tout son sens d'être, et corrélativement du sens d'être des sciences objectives ».⁹⁸

Par là la *skepsis* de Hume a-t-elle pour signification (et aussi pour vertu), de révéler, comme le dit Husserl que « la vie de la conscience est une vie qui accomplit quelque chose, qu'elle l'accomplisse bien ou mal, une vie qui accomplit un sens d'être. »⁹⁹ On comprend alors, et ceci sans paradoxe, que c'est à partir d'une articulation d'une critique radicale des fondements traditionnels de l'objectivité, de la ruine des assises mêmes subjectives du projet d'objectivation du monde et de la prise de conscience que le sens d'être du monde ne peut pourtant procéder que de la vie de la conscience, que peut s'expliquer le projet humien d'une constitution d'une science de la nature humaine.

Certes, la façon dont Hume rend raison de la nécessité de constituer une telle science ne laisse pas apparaître immédiatement et d'abord ce motif philosophique essentiel en lequel se dévoile d'une certaine manière le fondement de sens oublié du projet d'objectivation. Comme il l'indique dans l'Introduction du *Traite de la Nature Humaine*, s'il convient de construire une science de la nature humaine, c'est parce que « toutes les sciences ont une relation plus ou moins grande à la nature humaine. »¹⁰⁰

Si en effet, comme l'exposent la troisième partie du livre I du *Traité* et la section VII de *l'Enquête*, il n'y a pas de sources objectives de la relation phénoménale, de l'idée de connexion nécessaire, alors c'est du côté de la subjectivité qu'il convient de rechercher une

⁹⁸ HUSSERL, *Krisis*, § 24, p104

⁹⁹ Ibid,

¹⁰⁰ HUME, *Traité*, p58

telle source, soit dans une transition coutumière de l'imagination de l'impression présente à l'idée de l'objet absent. Or, comme c'est de ces tendances ou transitions qu'est constituée la nature humaine, une science des relations de fait ne peut être qu'une science de la nature humaine. Mais, plus profondément, si c'est la tendance subjective qui est constitutive de la légalité de la nature, puisqu'elle permet d'opérer les inférences, d'engendrer les connexions nécessaires constitutives de l'ordre de la nature, et si cette tendance est principe constitutif de la nature humaine, alors on peut comprendre que c'est la nature humaine elle-même qui est la science de l'homme sur laquelle reposent et même à laquelle s'identifient toutes les sciences. Ainsi Hume peut affirmer : « la nature humaine est la seule science de l'homme et celle-ci a été jusqu'ici la plus négligée. »¹⁰¹

Ainsi, ce ne peut être qu'à partir de la nature humaine qu'il peut y avoir un sens d'être et un ordre du monde. Ce ne peut être qu'en partant de la vie immanente de la conscience qu'on peut rétablir la transcendance du monde. C'est l'enjeu du projet philosophique de Hume. C'est la science de la nature humaine qui seule peut fonder effectivement l'objectivité et la configuration de ce qui est. Donner aux sciences leurs assises, c'est d'abord et essentiellement se tenir dans ce champ d'immanence qu'est la vie de la conscience.

Cette entreprise se heurte cependant à l'évidence à un obstacle majeur : comment la vie subjective de la conscience pourrait-elle accomplir un sens d'être, comment pourrait-elle se proposer en situation de fondement de l'objectivité, si la conscience est sans identité, si la subjectivité n'est qu'un chaos impressionnel, si l'esprit est sans essence constante ? C'est là peut-être comme l'a vu Deleuze, la question centrale que pose l'empirisme de Hume : « la question que traitera Hume est la suivante : comment l'esprit devient-il une nature humaine ? »¹⁰² Cette première difficulté en engendrera immédiatement une seconde : si l'esprit n'est pas d'abord une nature, mais une simple collection d'impressions et d'idées éphémères, quel appui peut-il offrir pour sa connaissance ? Autrement dit la nature humaine seule susceptible de fonder la connaissance est-elle elle-même connaissable ? Ce sont là autant de questions que suscitent la problématisation de l'objectivité et la légalité de la subjectivité que malheureusement nous ne pourrions pas étudier pour des raisons de respect de notre thème.

¹⁰¹ Ibid, p366

¹⁰² DELEUZE Gilles, *Empirisme et Subjectivité*, PUF, 1953, p2

Conclusion de la deuxième partie

Au terme de cette analyse sur la notion d'induction, nous pouvons retenir au moins deux intérêts.

C'est d'une part, l'importance que l'induction a revêtue et de l'autre, les limites qui lui ont été assignées. L'induction a été la méthode par excellence des sciences empiriques. Elle a été pour ainsi dire le fer de lance des philosophies empiristes, de toutes les sciences de la nature. L'importance de l'induction tient justement au fait qu'elle semble répondre à l'exigence fondamentale d'une science à la recherche des lois régissant l'expérience. Cette importance a été sentie par Francis BACON qui en a fait l'instrument de restauration de la science. Elle a aussi été sentie par David HUME lorsqu'il a voulu à tout prix défendre le principe d'induction en le faisant reposer sur la psychologie. Mais se faisant, il n'a fait que découvrir les limites de la méthode inductive et d'accroître le trouble d'un rationalisme.

Les limites de la méthode inductive avérées, le rationalisme menacé, faudrait-il alors désespérer de la situation ?

Non, car fort heureusement pour la rationalité scientifique que Sir Karl POPPER va développer un nouveau type de rationalisme qui n'accorde aucun crédit à l'inductivisme. C'est à ce rationalisme critique de POPPER que nous allons nous intéresser dans notre troisième et dernière partie du travail.

TROISIEME PARTIE

LE RATIONALISME CRITIQUE DE KARL RAIMUND

POPPER

Introduction de la troisième partie

La rationalité scientifique avait été menacée avons-nous constaté avec la découverte de Hume, notamment avec ce que Popper appellera à la suite de Kant “ le problème de Hume “. Ce problème, comme nous le verrons dans nos développements, a suscité plusieurs tentatives de résolutions. Cependant, de toutes ces tentatives, celle du Sir Karl R. POPPER est la plus heureuse car c’est elle qui a permis de réhabiliter la rationalité scientifique.

Avec Popper est né un nouveau type de rationalisme qu’il est convenu d’appeler rationalisme critique ou rationalisme “ négatif ” ou encore rationalisme “ révolutionnaire ” dont le motif essentiel est de penser à nouveaux frais la dynamique de la science.

Au rationalisme classique qui croyait pouvoir se tenir sur un point fixe conçu comme une ultime source de la connaissance, Popper innove en montrant que tout peut être source dans la recherche pourvu que la méthode des “ essais ” et “ erreurs ” lui soit applicable. En effet, l’enjeu que ce type de rationalisme peut avoir ne peut être mesuré que si l’on considère qu’il renverse l’ordre propre à la recherche en partant de l’observation. Au fait, le problème de l’empirisme, tel que les néo-positivistes l’ont repris à leur compte, est en effet bel et bien celui de savoir si l’observation est la source ultime de nos connaissances si même il existe quelque chose comme l’observation ou si, au contraire, l’observation, telle qu’elle est conçue par les empiristes, n’est pas un mythe forgé de toutes pièces pour répondre à la question illusoire de la source ultime. En rapport à cette observation - et c’est pourquoi nous avons estimé qu’il y a eu renversement -, Popper écrit : « J’essaierai de montrer que c’est la question même des sources ultimes qui doit être rejetée comme fondée sur une erreur »¹⁰³ La révolution poppérienne est manifeste du point de vue de l’observation et des sources ultimes mais elle est aussi dans le rôle qu’elle attribue à l’erreur. La notion d’erreur qui dans les conceptions antérieures de la science était considérée comme un scandale devient pour Popper le seul moyen de nous instruire. Il n’y a que l’erreur qui instruit, tel semble être le mot d’ordre du rationalisme critique poppérien.

L’ordre entre observation et théorie renversé, la notion d’erreur revalorisée, le rationalisme poppérien peut bien être pris comme l’alternative ayant permis de résoudre le problème humien de l’induction. Notre étude du rationalisme critique de Popper sera essentiellement

¹⁰³ POPPER, *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p22

consacrée à sa critique de la méthode inductive mais aussi et surtout à ce qui constitue un problème fondamental pour l'auteur à savoir la démarcation entre science et non science.

Chapitre I : LE PROBLEME DE HUME ET SA SOLUTION

Nous avons vu à travers l'analyse et la critique de la causalité que la découverte de Hume a suffi à invalider le fondement logique de l'induction qui depuis Bacon semblait être le socle des sciences ; ce faisant, il a installé la philosophie des sciences dans une impasse. La rationalité scientifique se trouve confronté à une énigme que Popper à la suite de Kant a baptisé le " problème de Hume ". Ce problème, comme nous le verrons dans nos développements, est strictement lié à l'induction et que les penseurs soucieux de rétablir la dignité de la rationalité scientifique vont tenter de résoudre.

En effet, l'écueil essentiel de la conception inductiviste que Hume met en lumière est le suivant : le passage de *n* cas observés à *tous* les cas non encore observés est illégitime du strict point de vue de la raison. Il convient de définir la notion d'induction afin de mieux saisir la portée de la remarque humienne. « Il est courant d'appeler inductive une inférence si elle passe *d'énoncés singuliers* (parfois appelés aussi énoncés particuliers), tels des comptes rendus d'observations ou d'expériences, à *des énoncés universels*, telles des hypothèses ou des théories »¹⁰⁴. Ce que Hume a montré c'est que jamais à partir d'expériences observées nous ne pouvons passer à des lois ou théories universelles. Du moins le raisonnement ne garantit pas ce passage. Même si j'ai vu tous les matins le soleil se lever, rien ne m'autorise à affirmer qu'il se lèvera demain, ni a fortiori qu'il se lève tous les matins. C'est donc là que surgit ce que Popper a appelé le problème de l'induction. Dans le chapitre I des *Conjectures et Réfutations*, il invoque une citation du physicien Max BORN pour reconforter cette idée d'un problème de l'induction. Born affirme : « aucune observation ou expérimentation, aussi longtemps qu'on veuille les poursuivre, ne peut offrir plus qu'un nombre fini de répétitions. L'énoncé d'une loi – B est fonction de A – transcende toujours l'expérience. Or, on formule sans cesse et partout des énoncés de ce type, parfois même à partir d'un matériel très pauvre »¹⁰⁵. Il ressort de cette assertion que le problème logique de l'induction tient à :

- La découverte de Hume d'après laquelle il est impossible de justifier une loi par l'observation ou l'expérimentation puisqu'elle « transcende l'expérience ».

¹⁰⁴ POPPER Karl, *La Logique de la Découverte Scientifique*, Payot, 1973, p22

¹⁰⁵ BORN, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford University Press, 1949, p6 reprise par POPPER in *Conjectures et Réfutations*, p90

- Au fait que la science formule et utilise des lois « sans cesse et partout » et ne dispose que d'un « matériel pauvre » (entendez le faible nombre de cas observés sur lesquels fonder cette loi).

- Au principe de l'empirisme qui prescrit qu'en science seules l'observation et l'expérimentation peuvent décider de l'acceptation ou du rejet des énoncés scientifiques et, parmi ceux-ci, des lois et des théories.

La connexion de ces trois assertions résumant le problème logique de l'induction laisse apparaître une contradiction qui conduira certains auteurs comme Born et avant lui Kant à abandonner la troisième assertion à savoir le principe de l'empirisme. Or, cette contradiction n'est manifeste que lorsque l'on se donne pour tâche de valider des lois ou théories par des observations complémentaires comme dans la logique inductive. Cependant, si l'on constate et comprend avec Popper que la science ne souscrit à une loi ou à une théorie qu'à l'essai, cet antagonisme entre ces différentes assertions disparaît. Nous reviendrons sur ce point dans nos développements futurs.

Pour Popper, il y a bien un problème de l'induction dans la mesure où la question que l'opération inductive pose est celle de savoir comment établir la vérité d'énoncés universels fondés sur l'expérience. Pour un inductiviste, la vérité d'un énoncé universel est connue par expérience ; idée que Popper rejette sans ambages car « l'exposé d'une expérience n'est d'abord qu'un énoncé singulier et non universel »¹⁰⁶. Il faut alors trouver un moyen de justifier les inférences inductives. Ainsi, les tenants de l'inductivisme devront inventer un principe d'induction qui puisse justifier les inférences. L'importance d'un tel objet dans les sciences nous est donnée par Reichenbach à travers l'affirmation suivante : « Ce principe détermine la vérité des théories scientifiques. L'éliminer de la science ne signifierait rien de moins que priver celle-ci de son pouvoir de décider de la vérité ou de la fausseté de ses théories. Il est clair que sans lui la science ne garderait plus longtemps le droit de distinguer ses théories des créations fantastiques et arbitraires de l'esprit du poète »¹⁰⁷. Il est donc manifeste que ce principe s'il est posé devra jouer au sein de la recherche scientifique une sorte de critère de démarcation entre les théories scientifiques et les autres créations de l'esprit. Cependant, son établissement, selon Popper, est problématique car le principe d'induction, pour être accepté comme justifiant les inférences inductives, devrait être une vérité logique semblable à la tautologie. Ce principe doit être un énoncé synthétique c'est-à-dire un énoncé dont la négation n'entraîne pas une contradiction. Or, il n'en est pas ainsi,

¹⁰⁶ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, p24

¹⁰⁷ REICHENBACH, *Erkenntnis* I, 1930, p186, citée par POPPER in *Logique de la Découverte Scientifique*, p24

donc ce principe doit encore être analysé autrement car seul lui peut créer une unanimité au sein de la communauté scientifique. Reichenbach écrit que « le corps scientifique tout entier accepte sans réserves le principe d'induction et que, dans la vie quotidienne également personne ne met ce principe sérieusement en doute ». ¹⁰⁸ Réajuster ou repenser à nouveau frais ce principe d'induction, telle est la préoccupation de Kant, qui a cherché à poser a priori le principe de l'induction. Pour cet auteur, l'induction est imposée par le sujet au monde des phénomènes sous la forme d'un « énoncé synthétique a priori ». L'ingéniosité kantienne est d'une telle influence que cette tentative de solution a tenté certains empiristes. Ainsi Russell, dans les limites de l'empirisme accepte un principe d'induction non justifiable, ce qui équivaut à un mouvement vers l'a priorisme kantien. Pourtant, on ne peut considérer que ce soit là une solution satisfaisante. Les insuffisances de cette solution kantienne apparaissent dans le fait que Kant a calqué la plupart des « vérités synthétiques a priori » sur les principes de la base de la physique newtonienne. Le recours à cette solution imposait à l'auteur de la *Critique de la Raison Pure* de résoudre deux difficultés : d'une part, il lui était difficile d'expliquer pourquoi il avait fallu attendre si longtemps avant que cette physique fût découverte, si elle était quasiment prescrite dans la structure du sujet ; d'autre part, il lui fallait postuler que la théorie newtonienne ne serait jamais remise en cause et, comme il n'en a pas été ainsi, sa construction a suivi le sort de celle à laquelle elle s'était liée. Le génie kantien bien que trop influent n'a pas suffi pour résoudre le problème de l'induction. Et, Bouveresse peut affirmer ainsi que « l'adoption sans justification d'un principe d'induction a priori ne peut être une véritable solution au problème de Hume ; elle n'est, en fait, rien de plus que l'expression d'un besoin » ¹⁰⁹.

Si donc Kant, qui a été « réveillé de son sommeil dogmatique » par Hume, n'est pas à même de résoudre ce problème, alors force est de reconnaître que la rationalité scientifique est en crise. La situation est-elle désespérée ? Non, en tout cas, pas de l'avis de Popper car c'est à lui qu'est revenu le mérite d'avoir sauvé la rationalité scientifique de la situation impossible où l'avait plongée l'analyse humienne. Popper lui-même déclare dans un passage de la *Connaissance Objective* avoir résolu le problème de l'induction. « Je pense dit-il avoir résolu un problème philosophique majeur, le problème de l'induction, cette solution a été extrêmement fructueuse et m'a permis de résoudre bon nombre d'autres problèmes philosophiques » ¹¹⁰

¹⁰⁸ REICHENBACH, Ibid, p 67, citée in *Logique de la Découverte Scientifique*, p25

¹⁰⁹ BOUVERESSE Renée, *L'Empirisme anglais*, Collection Que Sais-Je, Quilliot, PUF, 1997, pp95-96

¹¹⁰ POPPER, *Connaissance Objective*, p11 citée par Jean BAUDIN in *Karl Popper*, PUF, 1989, p29

C'est donc Sir Popper qui a eu la perspicacité de mettre fin à cette situation absurde et qui a restauré la rationalité scientifique, en résolvant le problème fondamental pour la science empirique : celui des rapports de justification entre une théorie universelle et une série d'énoncés d'observations. Cependant il est nécessaire, entre parenthèses, de souligner à ce niveau que c'est par une subtilité qui a consisté à reformuler le problème humien du lendemain qu'il y parvient. En effet, il distingue – ce que Kant n'avait pas fait – le problème de la causalité de celui de l'induction. En ce qui concerne le problème de la causalité, Popper considère la relation causale comme une relation déductive et qui pose une nécessité logique et non naturelle. Dire que tous les faits sont déterminés causalement est pour lui un problème métaphysique. La causalité ne renvoie pas selon Popper, comme le croyait Hume, à une force psychologique, celle de l'habitude. Et, elle n'existe que relativement à une loi universelle. Elle fait intervenir non plus seulement deux termes (la cause et l'effet entre lesquels Hume ne découvre aucune connexion logique parce qu'il limite à eux son analyse) mais aussi un troisième terme : la loi. Selon Popper, de la conjonction de la loi et des conditions initiales ou causes – notion qu'il réhabilite – on peut déduire l'effet. Fermons la parenthèse.

Pour revenir à la question de l'induction, il faut noter que Popper estime que Hume était tout fondé à montrer que l'induction ne saurait recevoir de justification logique. Il admet alors valide la partie négative des théories humiennes : aucune série finie d'observations ne peut me permettre d'affirmer l'universalité d'un phénomène observé. Autrement dit, je ne peux passer de la proposition « *il y a n cygnes blancs* », (aussi nombreux que soit n) à la proposition « *tous les cygnes sont blancs* ». L'induction procède d'un bond de généralisation que rien ne justifie sur le plan logique. Popper est alors en phase avec Hume. Tous les deux peuvent affirmer que les théories ne peuvent jamais être inférées des énoncés d'observations ni recevoir de ceux-ci une justification rationnelle. Cependant, ce que Popper rejette c'est la conséquence positive que Hume en tire. En fait, Hume a estimé que c'est l'observation répétée d'un certain nombre de successions produit, par les mécanismes naturels de l'association des idées, un mouvement qui nous pousse à atteindre un événement chaque fois que l'évènement qui lui a été associé dans le passé se produit. C'est donc seulement à cause de l'habitude et de la coutume que nous croyons que le futur ressemblera au passé. La conséquence positive qu'il en tire est que l'induction a un fondement non pas rationnel mais psychologique. C'est cette conséquence que Popper trouve abstruse et rejette de façon catégorique. Il signifie ce désaccord dans ce passage des *Conjectures et Réfutations* « je trouvais la réfutation de l'inférence inductive opérée par Hume claire et concluante. Mais son explication psychologique de l'induction,

qu'il référerait à la coutume ou à l'habitude, me laissait très insatisfait »¹¹¹. L'autre conséquence que l'on peut tirer de cette analyse humienne est que notre connaissance procède par induction ; thèse que Popper va réfuter sans complexe. Voilà que Popper récuse l'idée selon laquelle la meilleure méthode dans la recherche scientifique est celle de l'induction, et ce faisant il prend toute la communauté scientifique au défi. En effet, dire à cette période où la méthode de l'induction était la clé de voûte des sciences surtout des sciences naturelles qu'elle n'est ni plus ni moins qu'un mythe est synonyme d'incrédulité en matière de science. C'est ce que Popper signifie en ces termes : « en rejetant la méthode inductive, pourrait-on dire, je prive la science empirique de ce qui pourrait être sa caractéristique la plus importante et ceci signifie que je lève les barrières qui séparent la science de la spéculation métaphysique. »¹¹²

Il faut donc rejeter l'inductivisme au sens fort du terme en tant qu'il atteint des certitudes mais également en son sens faible c'est-à-dire en tant qu'il confère des résultats probables. En effet, les adversaires de Popper qui donnent plus de sens à sa critique de l'inductivisme sont surtout les logiciens modernes qui ont tenté de penser l'induction en termes de probabilité. Les adeptes de l'inductivisme, conscients des insuffisances de l'inférence inductive quant à sa validité au sens strict (c'est-à-dire à atteindre des certitudes) croient néanmoins que l'inférence inductive peut atteindre un certain degré de « véridicité » ou de « probabilité ». C'est alors dans ce relativisme verbal que nous comprenons Reichenbach lorsqu'il stipule : « Nous avons décrit le principe d'induction comme le moyen par lequel la science décide de la vérité. Pour être plus exacts, nous devrions dire qu'il sert à décider de la probabilité. Car il n'est donné à la science d'atteindre ni la vérité ni la fausseté, les énoncés scientifiques ne peuvent qu'atteindre des degrés continus de probabilité dont les limites supérieures et inférieures, hors d'atteinte, sont la vérité et la fausseté. »¹¹³

Les tentatives allant dans ce sens que Popper a critiquées dans la *Logique de la Découverte Scientifique* sont essentiellement celle de Reichenbach et celle de Carnap. Popper estime que l'induction sous quelque forme que ce soit conduit à des régressions à l'infini ou à de l'a priorisme. C'est ce qui ressort de cette affirmation : « s'il faut assigner un certain degré de probabilité à des énoncés fondés sur une inférence inductive, on devra justifier cette démarche en faisant appel à un nouveau principe d'induction modifié de façon appropriée. Ce nouveau

¹¹¹ POPPER, *Conjectures et Réfutations*, Payot, 1985, p73

¹¹² POPPER, *La Logique de la découverte scientifique*, op. cit. p30

¹¹³ REICHENBACH, *Erkenntnis* I, 1930, p186 citée par POPPER dans *La Logique de la Découverte Scientifique*, p26

principe devra à son tour être justifié et *ainsi de suite*. Rien n'est gagné, du reste, si le principe d'induction est à son tour considéré non comme " vrai " mais comme " probable " »¹¹⁴

Voyons à présent en quoi consistent les tentatives citées plus haut.

Pour Reichenbach, nous devons pour agir, parier sur les lois offrant la plus grande probabilité, cette probabilité étant de type fréquentiel. Sur une série d'énoncés décrivant des événements d'un certain type, une fréquence doit se dégager, tendant vers une valeur limite si l'on poursuit la série ; par exemple, la fréquence des énoncés décrivant le résultat d'un as sur le jet d'un dé, tend statistiquement vers 1/6. Pour lui donc les hypothèses de la science sont des séquences d'énoncés d'observations ayant de cette manière une fréquence, et l'on peut déterminer leur probabilité globale.

Ce point de vue sera battu en brèche par l'auteur des *Conjectures et Réfutations* parce que, pour lui, il mène à des difficultés insurmontables. Il est, en effet, tout à fait impossible d'accepter qu'une hypothèse soit identifiable à une séquence d'énoncés singuliers décrivant des événements. Dans le chapitre X de la *Logique de la Découverte Scientifique* Popper s'insurge contre cette thèse de Reichenbach en ces termes : « je ne crois pas qu'il soit possible de construire un concept de probabilité des hypothèses que l'on puisse interpréter comme l'expression d'un " degré de validité " de l'hypothèse, quelque chose d'analogue aux concepts de " vérité " et de " fausseté " »¹¹⁵

L'autre tentative c'est-à-dire celle de Carnap est aussi critiquée par Popper. Carnap a cherché à identifier l'acceptabilité d'une hypothèse ou son degré de confirmation, à un degré de probabilité logique caractérisant une relation entre des énoncés. Chaque théorie aurait ainsi, en fonction de l'évidence observationnelle qui la supporte, une probabilité qui s'accroîtrait en fonction des observations. Popper nie qu'on puisse en rien identifier l'acceptabilité d'une hypothèse à un degré de probabilité. Accepter la tentative carnapienne, c'est selon Popper reconnaître qu'une loi comme « tous les cygnes sont blancs » n'est pas considérée comme réfutée si l'on rencontre un cygne noir pour mille cygnes blancs, mais elle a un degré de confirmation proche de 1, ce qui est intenable dans la logique des sciences.

La réfutation par Popper des logiques inductives probabilitaires répond plus à des exigences méthodologiques. En effet, la recherche d'une haute probabilité conduit le savant à adopter une attitude autre que celle de l'homme de science. Pour accroître ses recherches et les rendre de plus en plus probables afin de s'approcher le plus possible de la vérité, le logicien inductiviste peut faire recours à des hypothèses ad hoc pour défendre ses théories. Car son

¹¹⁴ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*., p26

¹¹⁵ Ibid, p268

enjeu majeur est de protéger ces dernières contre l'irruption de la fausseté. Or, c'est, selon Popper, tout le contraire d'une véritable attitude scientifique. En logique des sciences, l'exigence voudrait que les théories choisies soient les plus falsifiables possibles et ce n'est qu'ainsi qu'elles nous renseignent davantage sur le monde. Les hypothèses ne doivent pas être évaluées suivant leur degré de probabilité mais plutôt suivant leur improbabilité. Le désir de savoir quelque chose dans le monde ne peut être satisfait que si nous choisissons des théories hautement improbables. Dire que la préférabilité d'une théorie ou d'une hypothèse augmente avec son improbabilité ne veut évidemment pas dire que la théorie la plus avantageuse est celle qui a le plus de chances d'être fausse, mais qu'elle est celle qui, de par sa forme logique, nous offre le plus de possibilité de la mettre à l'épreuve, et ainsi, de l'infirmier.

En désaccord avec les logiciens inductivistes qui ont choisi la notion de degré de confirmation comme critère d'acceptabilité d'une théorie, Popper pense que seule la corroboration peut servir de critère d'acceptabilité d'une hypothèse ou théorie. Il la définit de la façon suivante : « un rapport évaluant l'état d'une théorie à un temps T de la discussion critique, en fonction de la façon dont elle résoud son problème, de son degré de testabilité, de la sévérité des tests qu'elle a passés »¹¹⁶

La différence entre ces deux critères d'acceptabilité apparaît au moins à un niveau double : d'abord la corroboration est purement négative. Une théorie est corroborée seulement en fonction de la difficulté des épreuves qu'elle a dû passer, tous les tests étant pour Popper des tentatives d'infirmer. Ensuite, la corroboration d'une théorie permet de l'adopter provisoirement, mais n'affirme rien sur son avenir. Bien au contraire elle l'expose davantage à la critique car la richesse de son contenu devient plus vaste. Une théorie corroborée à un temps T1 donné peut être réfutée, falsifiée à un autre temps T2.

Au fond, les théories de la probabilité essayaient de proposer un succédané de la certitude. Si nous ne pouvons pas être certains de nos théories, à tout le moins peuvent-elles nous paraître probables. Mais, selon Popper, étant donnée la méthodologie négative de la science, le seul absolu, c'est la fausseté, c'est par falsification que nous apprenons, et nous n'avons donc jamais besoin de sécurité. La science est construite sur pilotis.

Que la science ne repose en son principe créateur que sur la remise en cause, l'élimination incessante de l'erreur, l'acceptation du fait qu'aucune théorie ne peut être définitivement fondée, et donc le refus absolu du dogme : tel est le paradoxe que l'épistémologie poppérienne a voulu mettre en lumière.

¹¹⁶ POPPER, *Connaissance Objective*, 1978, p288

Au total c'est le même discrédit qui est jeté aussi bien sur l'inférence inductive certaine que sur l'inférence inductive probable. Dans tous les cas elles mènent à des régressions à l'infini ou à de l'a priorisme. Et, pour conclure sur ce rapport logique inductive et probabilité il nous semble intéressant de reprendre cette citation de Heymans située dans *la Logique de la Découverte Scientifique*. « Une fois pour toutes la théorie de la probabilité se montre incapable d'expliquer l'argumentation inductive car c'est précisément le même problème que dissimulent l'une et l'autre (l'application empirique de la théorie de la probabilité). Dans les deux cas, la conclusion dépasse les prémisses ».¹¹⁷

L'inductivisme est donc rejeté sous toutes ses formes et Popper le remplace par une méthode toute nouvelle que l'on pourrait qualifier de « déductivisme ».

Mais avant d'exposer celle-ci et de voir en quoi elle diffère de la première, il importe de mentionner les erreurs qui, selon Popper, ont vicié les réponses traditionnelles au problème de l'induction. Ces erreurs sont essentiellement répertoriées en deux classes : il s'agit de la théorie de la connaissance habitude propre à Hume et de la certitude des données des sens qui est un des dogmes de la théorie empiriste.

La mise en échec de la réponse au problème de l'induction formulée par David HUME qui a consisté à faire de la connaissance un pur produit de la répétition, cette mise en échec trouve son socle dans la prise de position pour une non existence d'un fossé entre psychologie et logique et de l'élimination du psychologisme. La théorie humienne accordant une grande importance à la répétition avait fini par installer une distinction entre logique inductive et psychologie inductive. Hume nie la possibilité d'un fondement logique de l'induction et trouve la réponse dans un psychologisme. Ainsi, nous sommes en mesure de dire que chez lui la raison échoue face à un problème que la psychologie a résolu. C'est donc dans la distinction entre logique inductive et psychologie inductive qu'il faut chercher la réponse humienne à l'énigme de l'induction. D'ailleurs, c'est fort de cette tendance à la psychologie qu'un auteur comme Jessop s'est posé la question de savoir si Hume était un philosophe ou un psychologue¹¹⁸.

Pour Popper, en revanche, il ne s'aurait y avoir de fossé entre logique et psychologie et ce qui est possible en psychologie l'est aussi en logique. Il pense ces deux termes en rapport de transfert. D'ailleurs, pour lui, les psychologies associationnistes de Locke, de Berkeley et de Hume ne sont que la traduction en termes psychologiques de la très primitive logique aristotélicienne des sujets et des prédicats. Selon l'enseignement poppérien, la seule méthode

¹¹⁷ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, chap.X, op.cit, p270

¹¹⁸ JESSOP a écrit un ouvrage intitulé : *Hume philosopher or psychologist ?* 1967

d'apprentissage susceptible de mener à des découvertes est celle des « essais et erreurs » ; l'idée d'un apprentissage par l'effet mécanique et passif de la répétition est un mythe. L'idée de répétitions successives qui sous-tendait cette psychologie et réinterprétée. Le résultat d'une répétition, dans la vie pratique, est plutôt la perte de conscience du phénomène répété que l'attente consciente de ce phénomène. L'attente d'un événement futur et la croyance en une loi n'ont pas besoin d'une répétition pour se produire. Pour Popper, nous formons des conjectures sur la base d'une seule observation aussi bien que sur celle d'une multiplicité. Le projet poppérien est en ce sens une critique virulente contre la théorie humienne. En fait, sur le plan épistémologique, Popper estime qu'il n'existe pas dans le monde à proprement parler de répétitions objectives. Les répétitions présupposent la similarité, et celle-ci n'existe pas en soi mais est créée par le choix d'une perspective et d'un point de vue. Ainsi peut-il soutenir dans *Conjectures et Réfutations* qu' « il faut donc remplacer l'idée d'événements auxquels nous réagissons en les interprétant comme similaires »¹¹⁹ Et Bouveresse de noter que « les répétitions ne sont pas au départ mais à l'arrivée »¹²⁰

Dans la même perspective d'élimination du psychologisme, Popper pense dans *la Logique de la Découverte Scientifique* que la question de savoir comment une idée nouvelle peut naître dans l'esprit d'un homme est intéressante pour la psychologie empirique mais point pour l'analyse logique de la connaissance scientifique. En effet, cette analyse se trouve plutôt concernée pour reprendre une terminologie kantienne par les questions de justification ou de validité (le quid juris ? de Kant) et non par les questions de fait (le quid facti ? de Kant). Car, ce qui est intéressant dans une question de validité c'est la possibilité d'en déduire des interrogations du genre : un énoncé peut-il être justifié ? S'il en est ainsi, comment ? Peut-on le soumettre à des tests ? Est-il logiquement sous la dépendance de certains autres énoncés ? Ou encore, est-il en contradiction avec eux ? C'est donc dire à travers cette série d'interrogations que la perspective dans laquelle s'inscrit la théorie poppérienne est purement logique et non psychologique.

L'autre versant des erreurs qui ont vicié la réponse traditionnelle au problème de l'induction est la certitude des données sensibles. En fait, l'un des dogmes essentiels de la théorie empiriste est de trouver un point de départ certain pour une connaissance certaine. Ce point de départ, les empiristes le trouvaient dans les données des sens parce que immédiates. C'est cette illusion qui a conduit Hume à ne considérer que la démarche inductive comme la seule qui vaille. Or, pour Popper, il n'existe pas de sources idéales pour la connaissance

¹¹⁹ POPPER, *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p45

¹²⁰ BOUVERESSE Renée, *Karl POPPER ou le Rationalisme Critique*, Vrin, 1986, p32

scientifique. Il ne s'agit pas de chercher des sources idéales auxquelles on se référerait pour chasser l'erreur et auxquelles, en cas de doute, nous pouvons et nous devons nous en remettre en dernière instance (car ce point de départ dont parlent les théories empiristes avait pour rôle et pour vertu cela même). La théorie poppérienne ôte à la science son idéal de certitude car celui-ci comporte un danger obscurantiste, freinant l'audace des conjectures et réprimant la sévérité des tests. Nous n'avons pas besoin d'un idéal de certitude parce que aussi nos connaissances ne s'évaluent pas en fonction de l'authenticité de leurs sources mais de leur résistance à la critique. Ainsi, à la question des sources ultimes de connaissance propre aux théories empiristes et même intellectualistes, Popper substitue une autre problématique tout à fait différente : « De quelle manière pouvons-nous espérer déceler et éliminer l'erreur ? »¹²¹. L'idée que nous devons avoir de la science n'est pas celle qui se repose sur un terrain solide semblable au « roc », mais une science qui se construit sur des tentatives audacieuses de conjectures face à des réfutations sévères. L'épistémologie poppérienne est une épistémologie à risque. Elle suppose une nouvelle construction de la science qui selon Bouveresse « ressemble plutôt à une construction sur pilotis qui, pour ne pas avoir de fondement assuré, n'en est pas moins capable de s'élever »¹²²

La critique poppérienne porte sur les racines même de l'empirisme en estimant qu'il est absurde que les données des sens qui sont subjectives puissent servir de point de départ solide et indiscutable pour la science objective. Dans son ouvrage intitulé *Conjectures et Réfutations*, Popper reprend une citation de Hume qui lui permet de porter un marteau sur ce principe de l'empirisme. Le raisonnement humien est le suivant : « si je vous demande pourquoi vous croyez à un fait particulier [...], il faut que vous m'indiquiez une raison ; cette raison sera un autre fait en connexion avec le premier. Mais comme vous ne pouvez procéder de cette manière in finitum, il faut qu'à la fin vous terminiez sur un fait présent à votre mémoire ou à vos sens, ou il faut que votre croyance soit tout entière sans fondement »¹²³. Cette longue citation a le mérite de nous représenter un dogme de l'empirisme mais également de nous reconforter dans l'étude que nous faisons de la critique poppérienne des données des sens. En niant que les données subjectives des sens puissent servir de base à la science objective, Popper jette un discrédit sur une des thèses centrales de l'empirisme classique à savoir que ce qui m'est donné dans l'expérience immédiate est plus certain que ce que j'affirme à propos des objets et des réalités du monde, que je construis logiquement à

¹²¹ POPPER, *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p50

¹²² BOUVERESSE Renée, *Karl POPPER ou le Rationalisme Critique*, Vrin, 1986, p33

¹²³ HUME, *Enquête sur l'Entendement Humain*, Paris, Aubier, 1997, section V, p92 reprise in *Conjectures et Réfutations*, pp33-34

partir des données originaires des sens. Popper ne saurait dans ce sillage admettre par exemple ces deux principes de l'empirisme de Russell présentés dans *Problèmes de Philosophie* selon lesquels « la connaissance directe (des choses concrètes) est par essence plus simple que la connaissance des vérités » ; et, « tout notre savoir, à la fois celui concernant les objets et celui concernant les vérités, est fondée sur la connaissance directe. » ¹²⁴

Dans *la Logique de la Découverte Scientifique*, Popper accentue ses critiques en multipliant et en diversifiant ses exemples.

Sur le plan biologique, il montre qu'une vue évolutionniste démontre que les organes sensoriels d'un être vivant ne fournissent pas de données immédiates. Dire que les données immédiates des sens nous procurent des certitudes c'est, selon Popper, se rendre compte d'un paradoxe évident. L'infailibilité des sens en matière de fondement de la science est à la limite insoutenable car c'est la science elle-même qui nous apprend que les instruments sensoriels, variables selon les espèces, sont faillibles.

Sur le plan épistémologique, Popper brandit des arguments qui constituent à faire remarquer qu'il ne peut y avoir d'observation neutre. Toute observation suppose une théorie préexistante par rapport à laquelle on puisse définir quel type de phénomène observer. Les théories poppériennes opèrent un renversement dans l'ordre d'enchaînement établi par les partisans de l'empirisme logique. En fait, Popper proclame la prééminence absolue de la théorie sur l'observation. « A aucune étape du développement scientifique, dit-il, nous ne commençons par quelque chose qui ne ressemble à une théorie, une hypothèse, une opinion préconçue ou un problème qui en quelque façon guide nos observations et qui nous aide à choisir parmi les innombrables sujets d'observations ceux qui peuvent être intéressants ». ¹²⁵ L'observation est toujours sélective, elle ne se résume jamais à des sensations ou des perceptions que l'observateur se contenterait de transcrire dans des comptes rendus écrits, elle est partiellement prédéterminée par les attentes et les problèmes qui hantent l'esprit du chercheur et qu'il tient lui-même d'une connaissance antérieure (background knowledge). Il n'est point d'observation et plus généralement de connaissance qui ne soit au départ « imprégnée de théorie » ¹²⁶. La science naît donc suivant la logique de Popper dans des problèmes et finit dans des problèmes, nous y reviendrons dans la différence de démarche entre méthode inductive et méthode des « essais et erreurs ».

¹²⁴ Cf : BOUVERESSE Renée, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, op.cit, p31

¹²⁵ POPPER, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956, p131

¹²⁶ POPPER, *Connaissance Objective*, éd. Complexe, 1978, p82

L'antériorité de la théorie sur l'observation se fait voir au moins à deux niveaux : premièrement au niveau des êtres vivants qui naissent avec des attentes, et ne perçoivent qu'en fonction de ces attentes. Et deuxièmement, au niveau de l'activité scientifique. Ici, Popper estime qu'on ne peut explorer une région du réel que si l'on sait déjà quel type de phénomène on peut y découvrir. En astronomie, par exemple, des étoiles photographiées sont restées ignorées jusqu'à ce que, déduisant théoriquement leur existence, on soit capable de les percevoir sur des documents dont on dispose déjà.

A côté de ces arguments sur le plan biologique et épistémologique, c'est surtout sur le plan logique que la critique de Popper est importante et prend une allure polémique. L'auteur qui est principalement visé à travers cette critique est Carnap. Celui-ci, dans *la Construction logique du monde*, considérait qu'un énoncé n'était vérifiable que s'il était réductible à des énoncés d'observations, directement en rapport avec les perceptions du sujet. C'est l'époque où le critère de démarcation était la vérification. Seuls les énoncés de base susceptibles d'être vérifiés dans l'expérience étaient considérés comme scientifiques. Or, le problème que cette conception laissait ouvert était la question des prédicats dispositionnels qui expriment un comportement susceptible de se manifester dans certaines situations. C'est l'exemple du prédicat « soluble dans l'eau » ou même « dur », la dureté d'un corps n'étant pas observable directement, mais ne pouvant se vérifier que dans une situation empirique particulière. Conscient d'une telle difficulté posée par le critère de vérification, Carnap choisit dans *Testabilité et Signification* un autre critère plus libéral : celui de « confirmation ».

Cependant, ce changement de choix de critère n'empêchera pas Popper de poursuivre ses critiques en montrant que tous les termes descriptifs sont dispositionnels. Pour Popper, en effet, tout énoncé d'observation formulé dans un langage est plus que l'enregistrement d'une expérience pure, mais contient des termes universels donc une théorie. Cette idée, il la défend dans la *Logique de la Découverte Scientifique* en montrant que même dans un énoncé comme « voici un verre d'eau », une connaissance est impliquée qui dépasse l'expérience pure, de telle sorte qu'il « ne peut être vérifié par aucune espèce d'observation ».¹²⁷

Le projet poppérien qui cherche à réviser l'empirisme s'attaque aussi, en rapport à la certitude des données des sens, à une croyance essentielle à la doctrine empiriste. Avec Popper le sujet cesse d'être passif et devient actif. En effet, le mythe de la certitude des données sensibles lié à la théorie de la connaissance mettant l'accent sur la passivité du sujet, dans lequel les impressions se déposaient vole en éclats. A ce mythe de « l'esprit-réceptacle », Popper oppose

¹²⁷ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, op.cit, p94

une conception selon laquelle les faits ne peuvent être observés que si l'esprit fonctionne comme un « faisceau lumineux » éclairant le monde de façon sélective.

Après avoir éclairci les erreurs qui ont vicié les réponses traditionnelles au problème de l'induction et son caractère mythique, nous pouvons à présent étudier la nouvelle méthode que préconise Popper, ses différences de démarche avec l'inductivisme et ses conséquences sur le plan de la recherche scientifique.

Sir Karl POPPER refuse que la démarche inductive soit la méthode par excellence pour les sciences. A l'inductivisme qu'il a considéré comme un mythe, Popper brandit et innove la démarche qui, selon son expression propre, peut être considérée de « déductivisme ».

Selon Popper, la science ne procède pas par généralisations amplifiantes mais plutôt par « essais et erreurs » avec la particularité qu'un effort considérable est fait pour réduire ou mieux éliminer les erreurs de ses propres hypothèses. Il s'agit donc d'une méthode critique consistant à poser des hypothèses et à les soumettre à des épreuves. Dans la *Logique de la Découverte Scientifique*, il éclaire notre lanterne sur cette nouvelle méthode qu'il entend développer. Il dit : « la théorie que je vais développer dans les pages suivantes s'oppose directement à tous les travaux tentant d'utiliser les notions de la logique inductive. On pourrait la décrire comme la *méthode déductive de contrôle* ou la conception selon laquelle une hypothèse ne peut être que soumise à des tests empiriques et seulement après avoir été avancée. »¹²⁸

Il y a une opposition notée par l'auteur qui, de notre point de vue, est une différence méthodologique.

Du point de vue de l'observation et de la théorie nous pouvons noter une différence de démarche radicale. En effet, dans une théorie des « essais et erreurs », les théories scientifiques ne sont pas tenues pour des condensés d'observations mais plutôt pour des inventions, des conjectures hardiment forgées afin de les mettre à l'épreuve et de les écarter si elles entrent en conflit avec les observations. Ces dernières ne sont pas faites de façon fortuite mais délibérément entreprises pour tester la théorie en en produisant, si faire se peut, une réfutation définitive.

Contrairement à ce qui se faisait dans la démarche inductive, dans la logique poppérienne les théories sont toujours antérieures aux observations. C'est donc dans les décombres des croyances empiristes selon lesquelles l'observation précède toujours la théorie que s'installe le renversement de situation produit par Popper. Il en rend raison à travers cette citation : « la

¹²⁸ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, op.cit, p26

croyance selon laquelle la science procède de l'observation à la théorie est si répandue et si fermement ancrée, de nos jours encore, que le démenti que je lui oppose suscite le plus souvent l'incrédulité ».¹²⁹

Selon Popper, l'idée qu'il est possible de partir de pures observations sans qu'intervienne aucun élément théorique est une absurdité. Toute observation s'enracine dans une théorie qui la précède. Et donc la question de savoir ce qui précède dans la logique scientifique entre théorie et observation est une non question. Poser cette question, c'est se demander en termes imagés, « qu'est-ce qui est premier la poule ou l'œuf ? » La réponse est selon lui « un autre œuf plus ancien »¹³⁰

Il n'est pas de ce point de vue nié que toute hypothèse aura été précédée d'une observation, mais celle-ci présupposait l'adoption d'un cadre de référence, d'une grille d'attentes, d'un cadre théorique, d'une « background knowledge ». Est-ce delà à craindre une régression à l'infini comme dans une perspective de l'inférence inductive ? Non selon l'enseignement poppérien car « lorsque les observations ont une réelle portée, lorsqu'elles rendent nécessaire l'explication et suscitent de ce fait l'invention d'une hypothèse, c'est parce qu'elles n'auraient pas pu être expliquées à l'intérieur de l'ancien cadre théorique, en référence à l'horizon d'attente antérieure. Dans ce cas, le risque de régression à l'infini n'existe pas »¹³¹

Si donc, comme le suggère Popper, le point de départ n'est plus l'observation comme le croyaient les tenants de la démarche inductive, à quelle occasion l'activité théorique se manifeste-t-elle ? La réponse poppérienne est sans ambiguïté : la connaissance commence avec le problème. En fait, l'auteur de la *Connaissance Objective* a développé une pensée qui accorde tant d'importance à la notion d'attente. S'il considère la doctrine des idées innées comme une absurdité, il soutient néanmoins que chaque organisme a des réactions ou des schémas réactifs innés. Ce qu'il appelle « attentes » ce sont les réactions adaptées aux événements relevant de l'horizon immédiat. Par exemple l'attente du nouveau-né, en ce sens, c'est d'être nourri.

C'est donc en rapport à ces attentes que nous comprenons l'idée que la connaissance commence avec le problème. Il y a en effet problème lorsqu'une attente est déçue, lorsque les événements ne prennent pas l'allure que l'on prévoyait. C'est alors à ce moment qu'il faut faire face à une nouvelle donne, à une situation inattendue. C'est dans ce face-à-face entre l'individu et le problème que surgit l'hypothèse sous forme de comportement chez l'animal et

¹²⁹ POPPER, *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p79

¹³⁰ Ibid, p80

¹³¹ Ibid

de théorie chez l'homme. C'est le seul moment, dans la pensée de Popper, où la connaissance se présente comme un dogmatisme. A ce niveau précis l'attitude de l'homme est semblable à celle de l'animal. Ce n'est que par la suite que la supériorité de l'humain se fait voir, car alors que l'animal subit ses erreurs et risque de périr avec elles, l'homme lui est capable de critiquer ses propres théories et de tenter d'éliminer les erreurs en les recherchant volontairement. C'est uniquement à partir de là que l'observation joue son rôle : celui d'infirmer l'hypothèse posée. Mais, à peine le problème a-t-il été résolu qu'un autre problème apparaît alors. La science naît dans les problèmes et finit par les problèmes. Par exemple un problème P1 qui a conduit à l'élaboration des théories T1, T2 et T3; et dont les erreurs ont été corrigées, laisse apparaître un problème P2 .C'est ce schéma que Bouveresse appelle « les théories et la "dialectique" des problèmes ».

La notion de problème est dans ce schéma si important que Popper soutient :

1- Qu'une réussite scientifique doit pour une bonne part sa valeur à la qualité du problème qu'elle tente de résoudre.

2- Que comprendre une théorie c'est comprendre le lien qu'il entretient avec le problème à résoudre. Comprendre la théorie de Newton, c'est comprendre le problème posé par la nécessité de conjoindre la théorie de Galilée et celle de Kepler. Comprendre le modèle atomique de Bohr de 1913, c'est comprendre le modèle posé par la nécessité de conjoindre le modèle de Rutherford, et la théorie einsteinienne des photons.

3- Qu'il n'y a pas de sujets scientifiques renvoyant à des disciplines séparées, mais simplement des problèmes, susceptibles le plus souvent d'une résolution demandant la jonction de plusieurs approches.

4- Qu'il ne peut y avoir d'extinction des problèmes; Popper ne cesse de le répéter : toute résolution d'un problème entraîne l'apparition d'un nouveau problème, si bien que plus nous apprenons, et plus nous découvrons notre ignorance.

5- Qu'il peut y avoir pourtant un progrès : dans la profondeur progressive des problèmes, le second problème rencontré étant plus profond que le premier. La connaissance croît par l'altération des problèmes et non par l'accumulation des faits observés. L'échec d'une théorie se révèle, indépendamment de sa résistance aux tests, par le fait que le problème qu'elle doit résoudre reste posé après elle sous une forme différente.¹³²

¹³² Cf. BOUVERESSE Renée, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Vrin, 1986, pp38-39

On voit ainsi à quel point Popper renverse l'ordre de la connaissance proposé par l'inductivisme, pour lequel la notion de problème est moins importante, pour lequel on va de l'observation à la théorie suivant une généralisation amplifiante.

Dans la nouvelle démarche préconisée par Popper c'est-à-dire les conjectures et les réfutations, tout l'effort est pour tenter de falsifier les théories. Popper note une asymétrie fondamentale entre vérification et falsification. Autrement dit, pour poser qu'un énoncé a un statut universel, il ne s'agira plus comme le souhaitaient les adeptes de l'inductivisme de rechercher des énoncés particuliers pour le justifier mais plutôt un seul énoncé pour le réfuter. Par exemple, cent mille cygnes blancs ne prouvent pas que tous les cygnes sont blancs mais un seul cygne non blanc suffit à mettre l'énoncé universel "tous les cygnes sont blancs" en crise.

Certes, le principe de l'empirisme selon lequel seule l'expérience peut trancher devant une loi est accepté mais seulement dans son sens négatif. Seule la falsification demeure la base solide pour notre connaissance. Il apparaît dans cette démarche un renversement de situation : on ne va pas de l'observation à la théorie dans un mouvement de généralisation mais plutôt on part de la théorie et l'observation n'a de sens que pour tenter d'infirmer la théorie posée. C'est dans ce renversement qui consiste à nier que la formation des théories ait quelque chose à voir avec l'accumulation des énoncés particuliers que Popper évite l'écueil représenté par l'invalidité logique de l'opération inductive, telle que Hume l'a démontré.

Le rationalisme critique poppérien parvient ainsi à réconcilier l'empirisme - en acceptant que seule l'expérience décide du sort d'une théorie - et le rationalisme - en sachant que la formation d'une théorie ne peut se faire en partant de l'expérience.

Cette nouvelle approche de la rationalité scientifique initiée par Sir Karl Popper engendre des conséquences que nous allons poser comme suit :

La première conséquence qui découle de cette rationalité scientifique est d'un point de vue méthodologique. L'exigence de la falsification fait qu'aucune théorie ne peut être protégée contre les éventuelles possibilités de la réfuter. Il ne peut dès lors être question d'atténuer les efforts pour réfuter les théories existantes, puisque c'est, au contraire, dans la rigueur de ces efforts que réside tout l'espoir d'un progrès scientifique. La voie de la science exige que les théories soient soumises à des épreuves sévères et même lorsqu'elles réussissent à résister, quelles soient davantage exposées. Une théorie gagne en valeur au fur et à mesure qu'elle résiste aux tentatives faites pour l'infirmer. Et même si jamais elle entre en crise c'est-à-dire si elle est réfutée, elle gagne toujours ; cet échec de la théorie s'avèrera encore un succès scientifique puisque, restreignant l'éventail des théories possibles. Lorsqu'une théorie nous

renseigne sur ce qui ne peut se produire, elle constitue une invitation à proposer une nouvelle théorie, un problème à résoudre. La tâche de tout homme de science est alors de favoriser les conditions de dépassement, de réfutation y compris des tiennes. Les théories ne doivent plus être posées comme des dogmes, comme des îlots de certitudes fermées mais plutôt elles doivent toujours être posées tel que leurs falsifications soient possible. Par exemple, il serait possible à celui qui découvre que la loi « l'eau bout à 100° » n'est pas valable dans un récipient fermé de protéger simplement cette loi, par des procédures conservatrices, en précisant les conditions de sa validité. Mais, ce serait méconnaître qu'il est plus avantageux de considérer la loi comme réfutée, cette réfutation invitant à fournir une nouvelle hypothèse pour expliquer, à la fois pourquoi l'eau bout à 100° dans les récipients ouverts et pourquoi elle ne le fait pas dans des récipients fermés. L'attitude de l'homme de science doit dès lors être une attitude critique proposant des réfutations sévères pour ses propres théories. Le champ ouvert par cette méthode poppérienne est une invitation à multiplier les hypothèses et à proposer les conjectures les plus audacieuses possibles.

Aussi, Popper attribue-t-il à l'erreur le rôle décisif dans le processus d'augmentation de nos connaissances : « nos erreurs nous instruisent, telle est la base de toute épistémologie et méthodologie ».¹³³

Partant de l'idée toute socratique selon laquelle "nous ne savons pas", Popper invite ses pairs à repérer dans leurs propres théories l'erreur, la faille, l'improbable plutôt qu'à vouloir à tout prix fonder le vraisemblable. S'il salue l'épreuve falsifiante comme un bienfait, s'il convie le savant à tout faire pour ruiner ses propres conjectures, c'est qu'il est persuadé que la découverte d'une erreur, en nous instruisant sur notre propre ignorance, fraie en même temps la voie d'une connaissance nouvelle. La science n'est pas autre chose qu'une élimination indéfinie de l'erreur.

L'autre conséquence essentielle, c'est que jamais une théorie ne peut être autre chose qu'une hypothèse. Elle n'est jamais vérifiée de façon définitive, elle ne peut être que « non encore falsifiée ». Aussi nombreux que soient les tests qu'elle ait réussi à passer, elle ne peut être assurée de ne pas succomber à un test ultérieur. Certes, une théorie à défaut d'être vérifiée à jamais, peut être corroborée¹³⁴. Elle sera réputée corroborée, une théorie qui a jusqu'alors

¹³³ POPPER K., *La Société Ouverte et ses ennemis*, Addendum, p187

¹³⁴ POPPER souligne : « J'ai introduit les termes corroborations ("bewährung") et particulièrement *degré de corroboration* ("grad der bewährung", "bewährungsgrad") dans mon ouvrage parce que je souhaitais disposer d'un terme *neutre* pour exprimer le degré auquel une hypothèse a résisté à des tests sévères et a ainsi "fait ses preuves". Par "neutre", j'entends un terme ne préjugant pas de la question de savoir si, en résistant à des tests, l'hypothèse devient "plus probable" au sens du calcul des probabilités. Autrement dit, j'ai introduit l'expression "degré de corroboration" dans le seul dessein principal de pouvoir discuter la question de savoir si

victorieusement résisté aux tests les plus sévères et qui n'a pas été avantageusement remplacée par une théorie rivale.

Mais attention ! la « corroboration » poppérienne n'est point un succédané de la « confirmation » carnapienne ; une hypothèse corroborée est une hypothèse provisoirement acceptée par la communauté scientifique mais dont le destin naturel est d'être un jour démembrée par la survenance de nouveaux faits. Au fond, pour Popper, les théories les plus performantes ne sont jamais des théories vraies mais seulement des théories qui ne sont pas encore fausses. La science ne donne pas des théories certaines. D'où l'insistance de Popper à répéter, pour notre instruction, les trois exemples suivants, destinés à frapper l'imagination : il est faux que le soleil se lève et se couche tous les jours sur terre, car il y a au pôle un soleil de minuit. Il est faux que tous les êtres soient mortels, car les bactéries monocellulaires se divisent, mais ne meurent pas ; il est tout aussi faux que le pain nourrisse, car il est arrivé que les habitants d'un village soient atteints d'ergotisme après s'être nourris abondamment de pain¹³⁵. En admettant que toute loi scientifique puisse trouver une limite au-delà de laquelle elle est infirmée, Popper consacre l'idéal de certitude en science. Désormais, il signe un acte de fiançailles entre la science et l'incertitude, acte qui peut faire naître un malaise que Popper va heureusement corriger. En affirmant que les théories apparemment les mieux assises ne sont rien d'autre que des hypothèses précaires et révocables, la pensée poppérienne paraissait détruire l'exigence de vérité traditionnellement associée à l'activité scientifique. Surtout, en disqualifiant à ce point l'idéal de certitude et en insistant sur le caractère faillible de toute science, Popper risquait de frayer la voie au scepticisme et au nihilisme.

Popper s'est employé à dissiper ce malentendu. D'une part, il distingue avec véhémence le "faillibilisme" du "scepticisme" ou du "relativisme" dans lequel il voit même « la

"degré de corroboration" pouvait ou non être identifié à "probabilité" (soit au sens d'une fréquence, soit au sens de Keynes, par exemple)

Carnap a traduit mon expression "degré de corroboration" ("grad der bewährung"), que je fus le premier à introduire dans les discussions du Cercle de Vienne, par "degré de confirmation" (Voyez son article *Testability and Meaning*) dans *Philosophy of Science* 3, 1936, p427 surtout. C'est ainsi que l'expression "degré de confirmation" fut bientôt largement acceptée. Je n'aimais pas cette expression à cause de certaines des associations qu'elle provoque ("affirmer", "établir fermement", "mettre au-delà du doute", "prouver", "vérifier", "confirmer", correspondent plus exactement à "erhäten" ou à "bestätigen" qu'à "bewährung"). J'ai donc proposé, dans une lettre à Carnap (écrite, je pense, vers 1939) d'utiliser le terme "corroboration" (ce terme m'avait été suggéré par le professeur H.N.PARTON). Mais comme Carnap déclinait ma proposition, je me conformai à son usage, en pensant que les mots n'avaient pas d'importance. C'est la raison pour laquelle, j'utilisai moi-même, pendant un temps, le terme "confirmation" dans un certain nombre de mes ouvrages. Je me rendis pourtant compte que c'était une erreur : les associations que suscite le mot "confirmation" avaient malheureusement de l'importance et elles se firent sentir : "degré de confirmation" fut bientôt utilisé- par Carnap lui-même comme synonyme (ou "explicans") de "probabilité". J'ai donc à présent abandonné ce terme en faveur de "degré de corroboration" » cf. L.D.S, notes de bas de pages, p256

¹³⁵ POPPER K., *Connaissance Objective*, Bruxelles, éd. Complexe, 1978, p10

principale maladie philosophique de notre siècle »¹³⁶. En effet, il existe une différence nette entre l'attitude d'un sceptique, d'un relativiste et d'un faillibiliste. Le sceptique désespère de toutes les théories produites par l'esprit humain. Le relativiste admet la légitimité des théories mais les confond dans une sorte d'indistinction hautaine. Le faillibiliste croit, au contraire, à l'inventivité de l'homme, et s'il magnifie l'erreur c'est parce qu'il y voit le plus sûr chemin vers la vérité.

D'autre part, Popper opère à l'endroit du concept de vérité une importante clarification méthodologique. Il estime, en effet, que le concept de vérité s'est délité du jour où il s'est trouvé associé à une croyance subjective au lieu d'être rattaché à un processus objectif. Or, ce qui importe ce n'est pas la croyance du sujet dans la validité d'une théorie, mais la découverte d'indicateurs permettant de distinguer les propositions les plus pertinentes. A cet égard, Popper a inventé un néologisme, le terme de 'vérisimilarité' ou encore de 'vérisimilitude', pour désigner l'état d'approximation de la vérité qu'est susceptible d'atteindre une théorie.

¹³⁶ POPPER K., *Société Ouverte et ses ennemis*, Tome I, Paris, Seuil, 1979, p186

Chapitre II : LE PROBLEME DE LA DEMARCATION ENTRE SCIENCE ET NON SCIENCE

A : Position du problème

En son principe, la raison semble être exigence de fondement : être rationnel ce n'est pas vouloir laisser de place à l'arbitraire, c'est expliquer les événements en leur trouvant des causes; justifier ses affirmations, organiser son action en la soumettant à un plan ou à un principe. Cette exigence de justification nous renvoie, pour éviter la régression à l'infini à l'exigence d'un fondement premier.

Il semble donc que nous ayons besoin d'une base de départ permettant d'échapper au doute et de nous installer dans la certitude. Or, le rationalisme philosophique s'est longtemps défini par la conviction qu'il est possible de trouver un fondement sur lequel construire solidement l'édifice de notre savoir.

En réaction contre cette manière de voir la science, Karl POPPER propose un rationalisme critique dont un des points centraux est le critère de démarcation entre science et non science. Cependant, la valeur du critère de démarcation poppérien ne peut être mesuré que dans son face-à-face mortel avec le critère vérificationniste des positivistes.

L'entreprise poppérienne a consisté à rejeter, à critiquer de façon virulente la méthode inductive. Les logiques inductives, comme nous les avons étudiées, cherchaient à établir une méthode qui puisse, une fois pour toutes, distinguer la démarche scientifique des autres formes de savoir. Autrement dit, il s'agissait pour les tenants de la philosophie empiriste de

fournir un critère de démarcation entre ce qui relève de la science et ce qui est métaphysique. Leur confiance en la “méthode inductive” s’explique par ce souci de démarquer la recherche scientifique des spéculations métaphysiques.

Trouver un critère de démarcation, c’est répondre à l’exigence de distinguer les sciences empiriques et les systèmes mathématiques et logiques. Cette préoccupation fut, du reste, chère à Emmanuel KANT au point où Popper estime que : « Si, à la suite de Kant, nous appelons le problème de l’induction “le problème de Hume”, nous pourrions appeler le problème de la démarcation “le problème de Kant” »¹³⁷

La question de la démarcation est alors à l’ordre du jour et sa résolution devient une nécessité pour toute réflexion sur la science. A cette nécessité vont répondre et la logique inductive et le rationalisme critique de Popper.

Popper s’inscrit dans une dynamique de rejet de la logique inductive; il s’attaque et décrète l’invalidité de la conception du problème de la démarcation telle que stipulée par les empiristes et les positivistes.

A la différence de Wittgenstein qui nie l’existence de problèmes philosophiques, Popper estime que le problème de la démarcation est fondamental si l’on s’en tient à ses propos situés dans l’Appendice I de *La Logique de la Découverte Scientifique*. Ce problème peut être défini comme : « le problème consistant à découvrir un critère qui nous permette de distinguer entre assertions (énoncés, systèmes d’énoncés) appartenant aux sciences empiriques et des assertions que l’on peut qualifier de “métaphysiques” »¹³⁸ Ce problème, comme nous l’avons suggéré, est apprécié différemment selon qu’on est logicien inductiviste ou adepte du rationalisme critique poppérien.

En effet, Wittgenstein, à la manière des tenants de la logique inductive, a abordé le problème de la démarcation sous l’angle de la signification. Autrement dit, c’est cette notion de signification qui doit permettre de tracer la frontière entre science empirique dotée de sens et énoncé métaphysique considéré comme un non sens et donc dépourvu de signification. Toute proposition pourvue de signification ou de sens est scientifique et doit être une fonction de vérité de propositions “atomiques”, c’est-à-dire qu’elle doit pouvoir être entièrement réduite de manière logique à des énoncés d’observations singuliers. Si un soi-disant énoncé se révèle n’être pas ainsi réductible, il est “dépourvu de signification” ou “dépourvu de sens” ou “métaphysique” ou “pseudo-propositionnels”. C’est par ce mécanisme que la métaphysique est du non-sens dépourvu de signification. Une telle conception de la démarcation relève

¹³⁷ POPPER Karl, *La Logique de la Découverte Scientifique*, p30, Payot, 1973

¹³⁸ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, Appendice I, op.cit, p318

selon Popper d'une approche naturaliste. Au fait, cette volonté des néo positivistes à poser la signification comme critère de démarcation a pour fin ultime de ruiner les assises de la métaphysique d'une manière plus stricte que ne l'avaient fait les anti-métaphysiciens antérieurs. Cependant, en plus de la métaphysique, c'est toutes les sciences naturelles qui se voient remises en cause par le critère de signification. En effet, les lois de la nature ne sont pas réductibles à des énoncés d'observations et donc se rangent du côté des énoncés dépourvus de sens ou pseudo-propositionnels et donc métaphysiques. Et c'est précisément à ce niveau que Popper trouve l'échec de la tentative des positivistes à faire de la signification le critère propre de la démarcation.

En posant la falsifiabilité comme critère de démarcation, l'auteur des *Conjectures et Réfutations* s'insurge contre toutes les formes de théories s'appliquant sur la démarche inductive inhérente à leur critère de démarcation dont le dogme est la signification. Ce dogme de signification pose, pour un énoncé empirique, la condition de pouvoir être jugé de façon définitive comme vrai ou faux. Or, et c'est là où s'opère toute la controverse poppérienne car pour lui, le critère opérant devrait décider de la vérité ou de la fausseté d'un énoncé seulement « *de manière concluante* »¹³⁹

Dès lors, la seule exigence posée dès le départ pour un énoncé empirique est d'être formé de sorte qu'il soit possible tant de le vérifier que de le falsifier. Popper éclaire notre lanterne à ce sujet en disant : « selon ce critère, les énoncés, ou les systèmes d'énoncés communiquent une information relative au monde empirique dans la mesure où ils sont capables d'entrer en conflit avec l'expérience ou, plus précisément, dans la seule mesure où ils peuvent être soumis à des tests systématiques, c'est-à-dire, où ils peuvent être soumis (conformément à une "décision méthodologique") à des tests qui pourraient avoir pour résultat leur réfutation »¹⁴⁰

Ces propos de Popper énoncent un programme ou un critère : la falsifiabilité ; un préalable : un monde empirique et une condition de son énonciation : être capable d'entrer en conflit avec l'expérience. Le critère poppérien de la démarcation n'est applicable qu'aux énoncés du monde empirique et qui, pour être acceptés au rang d'énoncés de la science réelle doivent favoriser les conditions de leur mise en test dont le but ultime est de les réfuter.

La falsifiabilité ne cherche plus à vérifier seulement les énoncés mais également à les falsifier. Ce n'est que par ce moyen, selon Popper, que l'on peut éviter l'erreur des néo positivistes à savoir exclure les lois naturelles du domaine de la science. Car, le critère de démarcation

¹³⁹ Ibid, p36

¹⁴⁰ Ibid, Appendice I, p319

digne de ce nom doit aussi permettre d'admettre dans le domaine de la science empirique des énoncés qui ne peuvent être vérifiés. Est-ce de là à considérer la vérifiabilité comme critère de démarcation. Nous sommes fondé à répondre par la négative car Popper lui-même apporte une clarification essentielle quant à la compréhension de son critère : « toutefois, dit-il, j'admettrai certainement qu'un système n'est empirique ou scientifique que s'il est susceptible d'être soumis à des tests expérimentaux. Ces considérations suggèrent que c'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système qu'il faut prendre comme critère de démarcation »¹⁴¹

Le critère de démarcation poppérien (la falsifiabilité) pose donc comme condition pour qu'un énoncé soit accepté et classé dans le catalogue de la science empirique d'être réfutable par l'expérience. C'est ainsi qu'il est procédé à une classification des énoncés en deux groupes : ceux qui sont réfutables par l'expérience et ceux qui ne le sont pas. Par exemple « l'énoncé *'il pleuvra ou il ne pleuvra pas ici demain'* » ne sera-t-il pas considéré comme empirique pour la simple raison qu'il ne peut être réfuté, alors que l'énoncé *'il pleuvra ici demain'* sera considéré comme empirique »¹⁴²

Nous aurons constaté que le nouveau critère poppérien est bien apte à décider de la scientificité des énoncés en distinguant suffisamment les systèmes théoriques des sciences empiriques de ceux de la métaphysique, mais à la différence du dogme de signification ou de vérification des positivistes, ce critère n'a ni pour fonction ni pour vertu d'éliminer la métaphysique en la qualifiant de dépourvue de significations.

Nous nous intéresserons dans les pages qui suivent à ce critère de falsifiabilité en étudiant comment à travers ce critère, Popper critique les théories marxistes et psychanalytiques.

B - Un critère de démarcation : La Falsifiabilité

Notre entreprise dans cette sous partie consistera essentiellement à analyser la notion de falsifiabilité comme critère opérant de démarcation entre science et pseudo-science. Dans cette entreprise, nous allons nous intéresser principalement à des théories que Popper lui-même a étudié et qui en son temps se faisaient passer pour des disciplines scientifiques. Il s'agit des théories marxistes de l'histoire, de la psychanalyse de Freud et de la psychologie

¹⁴¹ Ibid, p37

¹⁴² Ibid, p38

individuelle de Adler. Ces dernières seront systématiquement comparées à la théorie de la relativité d'Einstein qui elle aussi intéressait Popper.

En effet, comme nous avons tenté de le montrer dans notre rubrique position du problème, la question de la démarcation est restée le nœud de la différence entre le rationalisme critique de Popper et la méthode inductive des néo-positivistes.

Il est une nécessité dans la rigueur scientifique que de lutter contre toutes les formes de dogmatisme obscurantiste et, à cette fin de résoudre le problème de Kant : comment séparer nettement les discours scientifiques des discours pseudo-scientifiques ? C'est à ce souci de distinguer le scientifique du non scientifique que répond en réalité le critère poppérien à savoir la falsifiabilité. Ce critère ne fait pas référence à la vérité des résultats, comme nous l'avons souligné précédemment, car de toute évidence la science est faillible. Et Popper estime que la découverte d'un pareil critère qui ne considère comme système ou énoncé scientifique que ceux qui s'offrent la possibilité d'être réfutés est plus que jamais une exigence de la méthodologie scientifique. Cette évidence est traduite de la façon qui suit : « Trouver un critère qui nous permettrait de distinguer les sciences empiriques, d'une part et les systèmes mathématiques et logiques, de l'autre constitue pour moi le problème de la démarcation »¹⁴³

Il est donc clair que le critère de la démarcation s'applique à toutes les disciplines et devient ainsi comme une méthode propre à toute investigation scientifique. S'il est vrai que les sciences visées étaient, entre autres l'astrologie et la métaphysique, force est de reconnaître qu'à notre époque le relais a été pris par de puissants systèmes interprétatifs, essayant de se faire passer pour des sciences. C'est précisément la psychanalyse de l'illustre père de la notion d'inconscient psychique : Sigmund FREUD, et la théorie de l'histoire de Karl MARX. La première est une méthode thérapeutique et une étude théorique des processus psychiques inconscients. La psychanalyse représente l'une des théories les plus influentes de la pensée moderne, dont la méthode est appliquée dans tous les domaines. C'est une doctrine qui voit derrière tout comportement les jeux d'un certain nombre de désirs et d'obsessions, se déguisant de façon à se réaliser sans que le sujet en prenne conscience. La seconde est une doctrine et une méthode d'analyse formulées par Marx et Friedrich ENGELS. La pensée marxiste est avant tout sous-tendue par le fait que les phénomènes sociaux et donc historiques peuvent être expliqués par l'analyse des lois économiques. La théorie marxiste lit les

¹⁴³ POPPER K.R., *La Logique de la Découverte Scientifique*, Paris, Payot, 1973, p30

comportements des uns et des autres à travers une grille socio-économique, retrouvant en eux l'expression de conflits de classe.

En effet, Sir Karl Raimund a vécu dans une époque où ces systèmes interprétatifs avaient un prestige sans égal. Il a embrassé les théories marxistes, psychanalytiques et la psychologie individuelle de Adler et a été même fasciné par ces dernières. Mais, comme une sorte de révélation, il éprouve au cours de l'été 1919, le besoin de questionner ces théories afin de voir en quoi elles diffèrent de la relativité d'Albert EINSTEIN. Sa préoccupation est la suivante : « En quoi le marxisme, la psychanalyse et la psychologie individuelle sont-ils insatisfaisants ? Qu'est-ce qui les rend si différents des théories physiques, de la théorie newtonienne et, surtout, de celle de la relativité ? »¹⁴⁴

Le diagnostic poppérien aboutit à une évidence : il existe une différence entre Marx, Freud et Adler d'une part et Einstein de l'autre. Cette différence n'est pas de l'ordre de la vérité car celle-ci avait été déjà débattue. Et donc la question à se poser est de savoir en quoi consiste cette différence. La première tentative de réponse semble être la suivante : les premières théories citées (marxistes, psychanalytiques et psychologies individuelle) ne sont pas vérifiables. Cependant, cette réponse se heurte d'emblée à une incohérence car un diagnostic, même apparent, prouve que chaque interprétation d'une de ces théories apparaît comme une confirmation de cette dernière. « Dès lors nous dit Popper qu'on avait les yeux dessillés, partout l'on apercevait des confirmations : l'univers abondait en vérifications de la théorie »¹⁴⁵ A s'en tenir donc au caractère strict de vérification, nous pourrions même dire que le marxisme et la psychanalyse sont plus vérifiés que n'importe quel autre énoncé de la science pure. Déjà dans le domaine du marxisme, les vérifications se font au quotidien. Chaque fait nouveau, par exemple, observé, même dans un journal, peut trouver une interprétation dans la conception marxiste de l'histoire ou dans l'expression des conflits sociaux.

La réponse juste à cette différence doit dès lors être cherchée ailleurs et précisément dans ce qui constitue la marque même du critère poppérien de la démarcation. En vertu du critère de la falsifiabilité qui exige pour tout énoncé scientifique la possibilité d'être réfuté par l'expérience, il est évident que ces systèmes interprétatifs ne peuvent être considérés comme scientifiques dans la simple et bonne mesure où ils sont irréfutables, non évolutifs et semblent être dogmatiques.

¹⁴⁴ POPPER, *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p61

¹⁴⁵ Ibid

C'est donc dans leur caractère de vérifiabilité "absolue" et donc de non réfutabilité qu'il importe de trouver les failles des théories marxistes et psychanalytiques. A ce propos, c'est Jacques MONOD qui éclaire notre lanterne, sur précisément la différence entre Marx, Freud, Adler et Einstein dont parlait Popper. Dans sa préface magistrale à l'édition française de *La Logique de la Découverte Scientifique*, Monod soutient : « le marxisme et la psychanalyse sont hors de la science précisément en ce que et parce que, par nature, par la structure même de leurs théories, ils sont irréfutables. Leur pouvoir d'interprétation est infini [...]. La théorie d'Einstein au contraire est réfutable, vulnérable à l'expérience »¹⁴⁶

A la différence des théories de la relativité d'Einstein, les théories marxistes et freudiennes ne peuvent pas être falsifiées, elles ne peuvent être que vérifiées. Elles s'adaptent à tous les cas, et on ne peut imaginer d'épreuve permettant de les déclarer invalides. Qu'une personne estime Popper sauve un enfant ou qu'elle la noie, ces deux comportements peuvent s'interpréter facilement en faisant appel ou à Freud ou à Adler. Un freudien verrait dans le premier individu la manifestation d'un refoulement et dans le second un acte de sublimation réussie. Selon Adler, l'interprétation est basée sur les sentiments d'infériorité*. Il est donc quasi impossible de trouver dans la vie quotidienne un seul comportement humain qui ne trouve son interprétation dans une de ces théories car, comme l'a suggéré Monod, leur pouvoir d'interprétation est infini. Aussi le marxiste trouvera-t-il dans les événements politiques les plus contraires le signe de la lutte des classes.

La forte vérifiabilité et leur confirmation au quotidien sont donc les marques distinctives de ces systèmes qui se font passer pour de la science et dont Popper veut distinguer de la science réelle grâce au critère de la falsifiabilité. Ces systèmes sont à la limite dogmatiques dans la mesure où ils monopolisent la parole et donc sont des non sciences puisqu'ils annihilent d'entrée de jeu toute tentative de les falsifier. Evidemment, leur forte vérifiabilité constitue leur force et porte à croire qu'ils sont scientifiques. C'est d'ailleurs cette puissance apparente dont ils font figure qui incita Popper à porter un regard de soupçon sur leur suprématie. Car, contrairement aux apparences, cette irréfutabilité est en réalité la marque de leur impuissance. D'où cette pensée de Bouveresse : « Par sa trop belle victoire, la psychanalyse se place en dehors du discours de la science »¹⁴⁷

¹⁴⁶ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, Préface, op.cit, p3

*Le premier souffre de sentiments d'infériorité (qui font peut-être naître en lui le besoin de se prouver à lui-même qu'il peut oser commettre un crime), tout comme le second (qui éprouve le besoin de se prouver qu'il ose sauver l'enfant) cf : *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p62.

¹⁴⁷ BOUVERESSE Renée, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Vrin, 1986, p47

Le critère poppérien de la démarcation exige, on le répète, qu'un discours soit réfutable pour être admis comme discours scientifique. Le discours scientifique est donc un discours qui prend le risque d'échouer. La réussite d'un énoncé scientifique dépend de son audace à affronter le risque d'être réfuté. « L'intérêt d'une affirmation scientifique tient donc à sa capacité de se révéler fausse » ¹⁴⁸ nous dit toujours Bouveresse. Exposer ses propres théories à des tests sévères susceptibles de les falsifier, voilà le risque que doit assumer tout épistémologue et dont le marxiste et le psychanalytique refuse de prendre. La science ne se caractérise pas par une forte possibilité de vérification. Elle est le domaine de l'insécurité. Les théories interprétatives (marxistes et psychanalytiques), en se définissant comme des discours inattaquables se différencient du coup de la théorie de la relativité einsteinienne qui elle est l'exemple typique d'un discours qui intègre le risque d'être réfuté.

Le statut des théories d'Einstein diffère foncièrement de celui des marxistes et psychanalytiques. Les théories einsteiniennes relèvent d'un ordre supérieur. Ce sont des discours appartenant à la science réelle en ce sens qu'ils sont vulnérables à l'expérience. Au fait, autant Popper discrédite les théories interprétatives, autant il loue l'attitude d'Einstein qui accepte de jouer toute sa théorie de la relativité générale sur une seule expérience. Il convient ici d'examiner un exemple de prédiction de cette théorie. « La théorie einsteinienne de la gravitation avait en effet fait apparaître, à titre de conséquence, que les corps lourds (comme le soleil) devaient exercer une attraction sur la lumière, exactement comme sur les autres corps physiques. On a donc pu calculer que le rayonnement émis par une étoile fixe éloignée, dont la position apparente est voisine du soleil, devrait atteindre la Terre selon un angle tel que cette étoile paraîtrait s'être légèrement éloignée du Soleil ou bien, en d'autres termes, que les étoiles voisines du Soleil sembleraient s'être un peu écartées de ce dernier et être un peu plus distantes les unes des autres. C'est là un phénomène qui ne se peut observer habituellement, puisque le jour, le Soleil, incomparablement plus brillant que ces étoiles fixes, les rend invisibles. Mais il est possible de photographier celles-ci lors d'une éclipse. Et en photographiant de nuit cette même constellation, on pourra mesurer les distances de chacun des deux clichés et s'assurer de l'effet prédit par Einstein. » ¹⁴⁹ Cette longue citation a le mérite de nous faire comprendre quelle doit être l'image de la science. Cette image est celle d'une science qui se définit par sa capacité à risquer la fausseté. Car Bouveresse nous renseigne que « Einstein calcula lui-même que les images photographiées des étoiles devaient apparaître décalées d'1,75 secondes d'arc de cercle - pour les plus proches du soleil - par

¹⁴⁸ Ibid

¹⁴⁹ POPPER, *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p63

rapport à leur position habituelle dans le ciel. L'expédition qui, sous la direction d'Eddington se rendit en Afrique, constata effectivement un décalage, très proche numériquement de celui qu'avait prédit Einstein »¹⁵⁰

La prétendue scientificité des théories marxistes et psychanalytiques est donc remise en question du simple fait qu'elles n'assument pas le risque qui participe même de la définition de la science. Selon Sékou Pathé GUEYE, ces théories « sont conçues de façon à s'arroger un pouvoir d'explication infini que ne peut remettre en question aucun fait nouveau, d'autant qu'elles peuvent toujours au besoin faire intervenir des hypothèses *ad hoc* pour s'immuniser contre et neutraliser toute contestation de leur scientificité ». ¹⁵¹ C'est d'ailleurs cette capacité à pouvoir inventer des hypothèses *ad hoc* qui a oté à l'analyse marxiste son statut de théorie scientifique. Rappelons que sur la prédiction de la "révolution sociale à venir", il y avait nécessité de la tester et éventuellement de la réfuter. Cependant, au lieu d'adopter l'attitude véritable d'un savant c'est-à-dire soumettre ses propres théories à des tests, les disciples de Marx ont voulu sauver cette prédiction en cherchant des hypothèses *ad hoc*. C'est cette attitude que Popper nomme "coup de pouce conventionnaliste" ou "stratagème conventionnaliste".

Les théories marxistes, psychanalytiques et la psychologie individuelle de Adler ne sont pas des discours scientifiques, car en vertu du critère de la falsifiabilité, un énoncé ou un système d'énoncés n'est scientifique que lorsqu'il est sujet à la réfutation. C'est le sens de cette assertion poppérienne qui sonne comme un résumé des considérations faites sur ces théories interprétatives : « *Le critère de la scientificité d'une théorie réside dans la possibilité de l'invalider, de la réfuter ou encore de la tester* »¹⁵²

¹⁵⁰ BOEVERESSE Renée, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, op.cit, p48

¹⁵¹ GUEYE S.P., *Faillibilisme épistémologique et Réformisme libéral, Popper critique de Marx*, PUD, 2000, p43

¹⁵² POPPER K.R., *Conjectures et Réfutations*, op.cit, p65

Conclusion de la troisième partie

A la lumière de notre analyse de la pensée poppérienne, on aura constaté, somme toute, que la nouvelle dynamique que Popper confert à la science s'opère comme une révolution profonde. En fait, c'est dans le reniement des conceptions traditionnelles de la dynamique scientifique que le rationalisme négatif poppérien a pris forme. De la critique de l'inductivisme à la mise sur pied de la falsifiabilité comme critère de démarcation entre science et non science, c'est tout un idéal de certitude qui vole en éclats.

Le nouveau rationalisme poppérien se pose en s'opposant à ce qui était jusqu'ici considéré comme rationalisme, pire, ce rationalisme classique apparaît au regard des perspectives poppériennes comme la contradictoire du rationalisme c'est-à-dire le dogmatisme. Il semble que l'on soit autorisé à considérer à partir de Popper l'existence de deux types de rationalisme : un rationalisme classique et faux assimilable à un dogmatisme et un nouveau rationalisme critique, plus ouvert et antiautoritaire.

L'idée essentielle du faux rationalisme est que nous avons besoin de vérité certaine et que nous devons rejeter ce qui n'est pas prouvé vrai. Pour disposer de telles vérités, il faut posséder une source de connaissance ultime et indiscutable. Cette source à laquelle croient et les intellectualistes et les empiristes se trouve offerte dans une immédiateté. Pour les intellectualistes, c'est l'intuition évidente, et pour les empiristes ce sont les données des sens. Dès lors, l'explication de ce scandale qu'est l'erreur semble facile à fournir : l'erreur est due à une faute de l'homme, incapable de s'en tenir strictement à la source pure de la connaissance. Elle relève aussi chez Descartes, par exemple, à une volonté précipitée et à un défaut de langage chez les empiristes. Par un travail de purification et de retour à l'origine, on se prémunit donc définitivement de l'erreur. Nous remarquons alors que, aussi contradictoires que paraissent ces deux philosophies – intellectualiste et empiriste –, elles se révèlent ainsi d'accord sur l'essentiel.

Certes, il est vrai que ce type de rationalisme que nous avons qualifié de faux par rapport au rationalisme poppérien a marqué une rupture avec la tradition de la connaissance fondée sur

l'autorité de certains discours mais il est encore tributaire de l'autoritarisme en ce qu'il cherche une référence première permettant d'éliminer la discussion.

C'est contre toutes formes de discours autoritaires que Popper s'insurge. Selon lui l'épistémologie doit être antiautoritaire et le rationalisme véritable est pluraliste mais aussi critique.

Dire que le discours scientifique ne repose pas sur un point de départ fixe comme le pensaient les rationalistes classiques, c'est attribuer à l'erreur une dignité toute nouvelle dans la recherche. Selon Popper, il n'existe aucun point certain à partir duquel la réflexion scientifique commence ; les sources sont diverses. Toute idée peut être source d'invention théorique pourvu que sa valeur ne soit déterminée qu'en la mettant à l'épreuve.

Ce à quoi nous initie la pensée de Popper c'est une négation de l'idée que nous avons besoin d'une vérité certaine première pour la recherche scientifique. Ce dont nous avons besoin c'est de disposer d'un critère solide de démarcation - la falsifiabilité - pour distinguer le discours scientifique de tout autre discours.

Ainsi, Popper proclame sans l'ombre d'un regret la fin de l'idéal de certitude dans la science, dépouillant celle-ci du halo de religiosité qui l'entoure trop souvent. C'est le sens de cette affirmation : « la conception erronée de la science se révèle dans la soif d'exactitude. Car ce qui fait l'homme de science, ce n'est pas la *possession* de connaissances, d'irréfutables vérités, mais la *quête* obstinée et audacieusement critique de la vérité ». ¹⁵³ Le vieil idéal de la science, celui de certitude se révèle ainsi être une idole dont on doit se débarrasser si on a pour vocation d'être un homme de science.

Alors que toute notre culture scientifique et positiviste identifie science et justesse, alors que l'évolution du langage se charge d'assigner à des termes comme "connaissance" et "savoir" une irrésistible connotation de certitude, le rationalisme négatif de Popper réintroduit le doute et l'insécurité au cœur de la démarche scientifique, en édictant que nos théories ne sont pas faites pour être vénérées mais pour être détruites et que nos hommes de science doivent éliminer la certitude de leur horizon.

Le rationalisme négatif de Popper est de ce point de vue comme une annonce de la philosophie de l'incertain dont les illustres représentants sont Edgar MORIN et Paul FEYERABEND qui justement, sur la question de la méthode disait que "anything goes" (tout est bon)

¹⁵³ POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, op.cit, p287

Analysé sous un autre angle , le rationalisme critique de Popper constitue comme une invite à la prise en compte de l'infinité de l'Univers et du fait que toute recherche sur cet infini espace ne peut s'intéresser qu'à une « région de l'Etre ».

CONCLUSION GENERALE

Les XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles ont laissé apparaître dans l'histoire des sciences des méditations profondes au sujet de la démarche propre à la science. Deux points de vue opposés avaient retenu notre attention dans ces controverses : il s'agit d'un côté de celui des philosophies empiristes qui ont vu en l'inductivisme la méthode par excellence des sciences et de celui de Karl POPPER pour qui la seule méthode opérante est celle des "essais et erreurs". En effet, l'empirisme philosophique, développé d'abord par les grecs, s'est épanoui en Angleterre avec des illustres représentants parmi eux l'éminent penseur John LOCKE. Faisant suite à cette longue tradition de la théorie empiriste, la pensée sceptique de David HUME a retenu particulièrement notre attention. La question de la justification et du fondement des résultats issus des expériences sensibles a été le point focal des développements humiens. En d'autres termes, il s'agissait pour le philosophe écossais de voir quel pouvait être le fondement des inférences dans la mesure où la connaissance est une connaissance des faits et ceux-ci se donnent dans des réseaux d'inférences.

Le résultat auquel aboutissent les analyses humiennes consiste à dire que les conclusions tirées de l'expérience sont des effets de l'accoutumance et non des effets du raisonnement. La croyance en la causalité, transition de pensée de la cause à l'effet, découle donc de l'accoutumance et non de la raison. Ce qui se trouve remise en question à travers ce résultat c'est la validité logique de l'induction et par conséquent les prétentions universalistes des lois scientifiques. La conception inductiviste de la science telle que formulée depuis Bacon est remise à jour. Le passage de quelques cas observés à tous les cas non encore observés ne se justifie pas sur le plan logique. Le problème de l'induction est alors posé comme une aporie car toutes les tentatives de réponse ont échoué ; certaines d'entre elles ont même rendu la rationalité scientifique intenable. Kant qui, le premier, a essayé de justifier l'induction par un principe *a priori* s'est heurté à des difficultés insurmontables. Les autres tentatives n'ont été elles aussi que l'expression d'un besoin. Hume lui-même, sans doute impressionné par les

récents succès des travaux de Newton, a cherché à sauver l'induction. Cependant, justifier l'induction par un psychologisme comme l'a fait Hume n'est rien d'autre qu'accroître le trouble d'un rationalisme déjà menacé.

Pour sortir la science du discrédit dans lequel l'avait plongé Hume, il a fallu attendre le Sir POPPER qui a reconnu, comme l'écossais, que le passage de n cas observés à *tous* les cas est abusif et constitue une généralisation que rien ne justifie. Ainsi, comme Hume, Popper a rejeté ce raisonnement par bons abusifs mais à la différence de ses prédécesseurs, il ne cherche pas à justifier l'induction et récuse foncièrement l'idée selon laquelle la science procède par induction.

Popper rejette la thèse classique selon laquelle les sciences se caractériseraient par leur méthode inductive. Il fait une critique radicale de cette dernière et résout de manière drastique le fameux problème de Hume : il n'existe ni méthode, ni logiques inductives. Ce n'est pas par un quelconque procédé inductif que l'on parvient aux théories scientifiques. Une telle critique vise après Hume, les néo positivistes du Cercle de Vienne. Ceux-ci en effet, s'efforçaient à distinguer énoncés pourvus de sens et énoncés dépourvus de sens, la vérifiabilité empirique fournissant la condition nécessaire, et donc le critère, pour qu'un énoncé soit pourvu de sens et puisse bénéficier d'un statut scientifique.

En rejetant l'inductivisme sous toutes ses formes et en posant comme seul critère opérant la falsifiabilité, Popper contraste avec toute une tradition philosophique qui a cru en la démarche inductive et qui a érigé la vérifiabilité comme critère de démarcation entre science et pseudo science.

En définitive, nous aurons constaté que la manière dont nous avons traqué la question de l'induction nous a permis de voir, outre les controverses propres à l'histoire des sciences, la caractéristique même de l'activité philosophique à savoir la remise en question perpétuelle des systèmes en vigueur.

Le passage d'une dynamique de la science dominée par l'inductivisme à un rationalisme critique s'opère comme une véritable révolution. C'est l'expression d'une mutation profonde qui fait passer d'une « conception inductiviste de la science dont le programme d'ailleurs irréalisable, consiste à vérifier et à justifier les théories à une conception faillibiliste où l'expérience n'a qu'un rôle négatif ».¹⁵⁴

¹⁵⁴ DIAGNE S. Bachir, (sous la direction de), *Autour de la Méthode*, op.cit, p15

L'adoption du critère de la falsifiabilité confère aux théories scientifiques un statut à jamais hypothétique. L'erreur n'est plus un scandale qu'il importe de rejeter ou de minimiser mais constitue un élément qui participe de la croissance de notre connaissance.

Il semble que nous soyons ainsi autorisé, à la suite des perspectives poppériennes, à penser à une imminente revanche de l'incertain, de l'aléatoire et donc à accueillir avec bonheur les pensées de Paul FEYERABEND qui consacrent à son niveau ultime la fin de l'idéal de certitude en science et le rejet de l'épistémologie classique.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

1. BACON Francis : *Novum Organum*, Collection EPIMETHEE, PUF, 2004
2. BACHELARD Gaston : *La Formation de l'Esprit Scientifique*, Vrin, Paris 1989
3. BAUDOUIN Jean : *Karl Popper*, Collection Q.S.J., PUF, 1989
4. BOUVERESSE Renée : *Karl Popper ou le rationalisme critique*, J.Vrin, 1986
5. BOUVERESSE Renée : *L'Empirisme anglais*, Collection Q.S.J., Quilliot PUF 1997
6. BREHIER Emile : *Histoire de la Philosophie* Tome II, Quadrige PUF, 1930-1938
7. BOUTROUX Emile : *La Philosophie allemande au XVIIe siècle : Les prédécesseurs de Leibniz : Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke*, Paris, Vrin 1948
8. BERGSON H. : *La pensée et le Mouvant*, Paris, 1934
9. CHATELET François (sous la direction de) : *La Philosophie : de Galilée à J.J.ROUSSEAU*, Tome II, Collection Marabout, Verviers (Belgique), 1979
10. DIAGNE S.Bachir : (sous la direction de) *Autour de la Méthode*, PUD, Collection EPISTEME, 1995
11. DESCARTES René : *Méditations Métaphysiques*, Paris, PUF, 1956
12. DELEUZE Gilles : *Empirisme et Subjectivité*, PUF, 1953
13. GUEYE Sékou Pathé : *Faillibilisme épistémologique et Réformisme libéral, Popper critique de Marx*, PUD, 2000
14. HAUMESSER Matthieu : *Essai sur l'Entendement Humain : Locke*, Ellipses, éd. Marketing, Paris, 2004
15. HUME David : *Traité de la Nature Humaine*, Tome I, Aubier Montaigne, trad., préface et notes par André LEROY, 1946
16. HUME David : *Enquête sur l'Entendement Humain*, G.Flammarion, 1983

17. HUME David : *Abrégé du Traité*, Aubier Montaigne, 1971
18. HUME David : *Dialogue sur la Religion*, Vrin, 2005
19. HUSSERL : *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, Gallimard, 1976
20. JACOB Pierre : *L'Empirisme Logique, ses antécédents, ses critiques*, éd.de Minuit, Paris 1980
21. KANT Emmanuel : *Critique de la Raison Pure*, G.Flammarion, Paris, 1987
22. LOCKE John : *Essai sur l'Entendement Humain*, Livres I et II, Paris, Vrin 2001
23. LECOURT Dominique : *L'Ordre et les jeux*, éd.Grasset & Fasquelle, 1981
24. LECOURT Dominique : *La philosophie des sciences* ; Collection Q.S.J., PUF, 2001
25. LEIBNIZ W.G. : *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, G.Flammarion, Paris, 1990
26. MALHERBE Michel : *Kant ou Hume*, Vrin, 1980
27. MICHAUD Ives : *Hume et la fin de la Philosophie*, PUF, 1983
28. NICOD Jean : *Le Problème logique de l'induction*, PUF, 1961
29. POPPER K. Raimond : *La Logique de la Découverte Scientifique*, Paris, Payot 1973
30. POPPER K. Raimund : *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985
31. POPPER K. Raimund : *Connaissance Objective*, Bruxelles, éd. Complexes, 1978
32. POPPER K. Raimund : *Société ouverte et ses ennemis*, Tome 1, Paris, Seuil, 1979
33. POPPER K. Raimund : *Misère de l'Historicisme*, Paris, Plon, 1956
34. POUSSEUR Jean-Marie : *BACON (1561-1626) inventer la science*, éd.Belin, Paris, 1988
35. RIVAUD Albert : *Histoire de la philosophie*, Tome IV, philosophie française et anglaise de 1700 à 1830, PUF, 1962
36. RUSSELL Bertrand : *Problèmes de Philosophie*, Payot, 1989
37. LALANDE André : *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, Tome I et II, PUF, 1926
38. Encyclopédie Universalis : Corpus 8 et 11
39. Le Petit Larousse en couleur
40. Encarta 2005
41. Internet (recherches par thème sur www.google.fr)

