

**LA CRITIQUE DE LA FACTUALITÉ DU JUGEMENT:  
LE PROBLÈME DE L'INDUCTION À L'ÉPREUVE DANS  
DE LA CERTITUDE**

Élise Marrou

« My German engineer, I think, is a fool.  
He thinks nothing empirical is knowable –  
I asked him to admit that there was not a rhinoceros in the room, but he wouldn't »<sup>1</sup>.  
B. Russell.

Aborder *De la Certitude* à partir du prisme de l'induction – ce problème qui, selon Goodman, est « à la fois l'un des amis et l'un des ennemis les plus anciens du philosophe » – ce serait apparemment mettre le doigt sur l'une des rares convergences entre Hume et Wittgenstein. À suivre la plupart des commentateurs, cette inspiration humienne s'approfondirait du *Tractatus* à *De la Certitude*. Wittgenstein adopterait dans le *Tractatus* un scepticisme attaché à rejeter les arguments visant à défendre les droits de l'induction contre la critique humienne qui ne serait pas tant conjurée que prolongée dans *De la Certitude* se doublant d'une « solution sceptique » d'inspiration naturaliste. Que l'on penche du côté d'une lecture constituante ou sceptique du naturalisme humien<sup>2</sup>, l'accord entre les deux auteurs consisterait à soutenir que « cette procédure n'a aucun fondement logique, son fondement est seulement psychologique. Il est clair qu'il n'y a aucune raison de croire que se produira maintenant réellement le cas le plus simple. Que le soleil se lèvera demain est une hypothèse, et cela veut dire que nous ne savons pas s'il se lèvera. Rien ne contraint quelque chose à arriver du fait qu'autre chose soit arrivé »<sup>3</sup>. L'accord, plus qu'indéniable, est ici explicite. Dans *De la Certitude*, Wittgenstein rejette tout aussi énergiquement l'induction comprise comme principe *explicatif*<sup>4</sup> et comme loi générale<sup>5</sup> gouvernant la rationalité de nos conduites et de nos prédictions. La loi

---

<sup>1</sup> Lettre de Russell à Lady Ottoline Morrell, 2 Novembre 1911.

<sup>2</sup> Le lecteur pourra se reporter au dossier de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°38, 2003: sur les sens du naturalisme, voir la présentation de Sandra Laugier, «Deux ou trois naturalismes», p.117-125; pour un examen approfondi du sens sceptique du naturalisme humien, l'article de Jocelyn Benoist, «Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme», p.127-144.

<sup>3</sup> *Tractatus Logico-Philosophicus*, (désormais TLP), tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993: 6.3631; 6.36311, 6.37.

<sup>4</sup> *De la Certitude* (désormais DC), ouvrage cité dans la nouvelle traduction de D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006, §287 : « L'écureuil n'infère pas par induction qu'il va encore avoir besoin de provisions l'hiver prochain. Et nous n'avons pas plus besoin d'une loi d'induction pour justifier (*rechtfertigen*) nos actions et nos prédictions ».

<sup>5</sup> DC §133.

d'induction est donc superflue pour autant qu'on la considère dans sa dimension justificative. Fonder l'induction est aussi futile que dépourvu de sens.

Pourtant, le scepticisme quant à l'induction exprimé dans le *Tractatus* visait avant tout à distinguer les lois logiques des lois naturelles et par là, à garantir qu'« il n'est de nécessité que *logique* »<sup>6</sup>. Or, c'est sur la validité de cette affirmation que Wittgenstein *semble* revenir dans *De la Certitude* en accordant un statut particulier à « certaines propositions particulières concernant le matériau de l'expérience »<sup>7</sup>. Certes, la loi d'induction n'est pas susceptible d'être fondée, elle l'est du moins aussi peu que la certitude de certaines propositions particulières qui portent sur l'expérience. Alors qu'il serait insensé d'affirmer qu'elle est vraie, ou que je sais qu'elle est vraie, il est légitime de dire que « je crois en la loi », où « croire n'a rien à voir ici avec *supposer* »<sup>8</sup>. Pourtant, Wittgenstein reconnaît désormais à ces propositions particulières une valeur logique. L'induction cristallise par conséquent ce qui apparaît comme l'un des enjeux principaux de cet ensemble de notes de Wittgenstein : clarifier le statut de ces propositions empiriques certaines qui fondent la certitude des jeux de langage. À leur propos, il ne suffit pas de souligner que les propositions en cause ont un statut spécial qui les unifierait en dépit de leur hétérogénéité avouée<sup>9</sup>, mais il convient plus radicalement de se demander s'il y a un sens à envisager qu'elles aient un statut tout court<sup>10</sup>, sans rétablir par là subrepticement une conception substantielle du non-sens sous-jacente aux lectures standards de *De la Certitude*, selon lesquelles ce n'est jamais que pour avoir été assertées dans un contexte inadéquat que ces propositions sont dépourvues de sens. À défendre au contraire qu'elles ne sont pas intelligibles *tout court*, c'est-à-dire, à maintenir une conception austère du non-sens, on semble ne faire droit à un type d'interrogation récurrente dans ces notes que sous le mode d'une tentation dont il faudrait éprouver la teneur illusoire :

<sup>6</sup> La chute de 6.37 minore donc déjà considérablement la portée de la convergence. Sans doute Wittgenstein choisit-il ici à dessein le terme de procédure (*Vorgang*) pour éviter celui de loi ; il amorçait d'ailleurs les remarques du *Tractatus* portant sur l'induction par « *das sogenannte Gesetz der Induktion* » (TLP 6.31). Max Black note dans son *Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Ithaca (NY), Cambridge University Press, 1964, p.364, que « la tendance générale des remarques de Wittgenstein est ici de déprécier la procédure inductive et en général toute théorie scientifique. (...) C'est certainement une conception excessivement sceptique et déflationniste des réalisations et des capacités de la science. Comme d'autres rationalistes, Wittgenstein se contente de rien moins que de la certitude trouvée dans la logique et les mathématiques et dévalue en conséquence les sciences naturelles ».

<sup>7</sup> DC §499.

<sup>8</sup> DC §500.

<sup>9</sup> DC §674.

<sup>10</sup> Sur ce point, les deux essais de James Conant, « Wittgenstein on Meaning and Use », *Philosophical Investigations*, vol 21, 1998, n°3, p.222-250, et « Le premier, le second et le dernier Wittgenstein », in *Wittgenstein, Dernières pensées*, Agone, 2002, p.49-88.

« Mais n'est-il pas possible que quelque chose arrive qui me fasse complètement quitter les rails ? »<sup>11</sup>.

L'accent porte donc tout autant - et peut-être davantage encore - sur la possibilité d'une remise en cause de la sûreté (*Sicherheit*) des jeux de langage les plus primitifs que sur l'affirmation tranquille de leur irréductible stabilité. La question se recentre sur le sens même de cette possibilité. Aussi la spécificité de la position du problème de l'induction par Wittgenstein tient-elle à la question de savoir si cette remise en cause est seulement *concevable*. En effet, que le problème de l'induction se pose par le biais de l'invocation de la possibilité d'une soudaine irrégularité naturelle qui renverserait les certitudes les plus fondamentales ne semble fournir qu'une formulation classique de plus du problème de l'induction. En revanche, ce qui est moins courant est d'interroger la concevabilité du problème en se demandant si la menace agitée par Hume dans l'*Enquête* a bel et bien un sens. Le cœur de la difficulté est donc ici de savoir s'il s'agit seulement pour Wittgenstein de dissoudre le problème en acceptant la formulation philosophique classique, ou s'il déjoue jusqu'au problème lui-même. En somme, si par « problème de l'induction », on entend celui de sa justification rationnelle, Wittgenstein ne s'y arrête que pour récuser la nécessité d'une telle entreprise. En revanche, si l'on soutient que sa réponse au problème de l'induction consiste moins à le résoudre qu'à le dissoudre, la dissolution du problème admet deux versions qu'on nommera respectivement faible et forte.

La version faible revient à adopter une lecture *strawsonienne* de *De la Certitude*. Wittgenstein prendrait acte de l'impossibilité de justifier rationnellement les procédures inductives en adoptant un naturalisme pragmatique : nous ne remettons pas en cause la légalité de la nature, c'est ainsi que nous agissons. Le problème de l'induction est alors dissous et se confond avec le faux problème de sa justification. On envisagera dans un premier temps la façon dont Strawson rapproche *De la Certitude* de l'*Enquête* humienne, en mettant en évidence que cette confrontation est tributaire de l'analyse de la validité de l'inférence inductive qu'il proposait déjà dans son *Introduction to Logical Theory*.

On montrera ensuite que si l'on peut accorder que Wittgenstein dissout le problème de l'induction, ce n'est toutefois ni en répétant le geste naturaliste humien, ni en se contentant de rejeter la demande de justification attenante à la solution du problème, comme Strawson le suggère, mais en mettant en cause plus radicalement que le problème de l'induction ait un sens. Putnam, dans « Strawson and Skepticism »<sup>12</sup> et « Rethinking Mathematical Necessity »<sup>13</sup> fournit les jalons d'une

<sup>11</sup> DC §513.

<sup>12</sup> *The Philosophy of P. F. Strawson*, ed. by Lewis Edwin Hahn, Oxford University Press, 1998, p.273-88.

<sup>13</sup> *Words and Life*, ed. by James Conant, Harvard University Press, 1994, p.245-263.

dissolution du problème de l'induction plus radicale en ce qu'il considère que la remise en cause de l'uniformité de la nature est incohérente *au sens fort*, alors que Strawson ne donnait encore qu'un sens faible à la « confusion » de la position du problème et à l'exigence de justification de l'induction. Cette lecture réaménage par là la portée de la prétendue proximité de Hume à Wittgenstein.

L'horizon de notre réflexion sera par conséquent de dissocier en adhérant à cette version forte de la dissolution ce que l'on pourrait appeler la critique de la factualité humienne du jugement de l'affirmation de l'irréductibilité d'une emprise du monde sur nos jugements, sans que cette dernière ne se confonde pour autant avec un enracinement factuel du sens.

### **I. La lecture de Strawson: une version faible de la dissolution du problème de l'induction**

« Hume where we doubtless belong »<sup>14</sup>

Déjà en 1952, dans son *Introduction to Logical Theory*<sup>15</sup> Strawson s'attachait à déterminer les spécificités du raisonnement inductif en attestant sa légitimité. En effet, pour Strawson, alors qu'en matière d'implication déductive, il n'est pas question de degré, une preuve inductive est susceptible d'être plus ou moins garantie. En tirer la conclusion que les raisonnements inductifs *ne* peuvent être *que* probables, c'est, selon Strawson, confondre les standards déductifs et les standards inductifs, ou plus exactement rabattre les exigences des seconds sur les premiers<sup>16</sup>. C'est de ce recouvrement que naît la demande de *justification générale* sous-jacente au problème de l'induction tel que Hume l'a posé dans l'*Enquête* :

« Quelle raison avons-nous de nous fier aux procédures inductives ? Pourquoi devrions-nous supposer que l'accumulation d'instances de A qui sont B nous donne une bonne raison d'attendre que le prochain A que nous rencontrerons sera un B ? C'est notre habitude de former des attentes de cette façon ; mais l'habitude peut-elle être rationnellement justifiée ? »<sup>17</sup>.

C'est du moins dans ces termes que le problème de l'induction a été présenté après Hume. Or, c'est à la formulation même du problème que Strawson s'oppose :

« Une fois que ce doute est entré dans nos esprits, il peut être difficile de s'en libérer. Car le doute prend sa source dans une confusion. Certaines tentatives de résoudre le

<sup>14</sup> Quine, *Roots of Reference*, LaSalle, Open Court Publishing, p.20.

<sup>15</sup> *Introduction to Logical Theory*, (désormais ILT), Londres, Methuen, II, 9, 1952, p.233-263.

<sup>16</sup> ILT, *op. cit.*, p.238.

<sup>17</sup> ILT, *op. cit.*, p.249.

doute préservent la confusion; d'autres tentatives de montrer que le doute est dépourvu de sens semblent à l'évidence trop faciles »<sup>18</sup>.

Strawson objecte que le doute ne s'élève que si l'on a subrepticement imposé à l'induction des standards déductifs. C'est cette substitution d'un modèle d'inférence à un autre qui fait naître l'exigence d'une justification *générale* de l'induction qui ne peut être satisfaite, dès lors qu'en son fond elle revient à vouloir montrer que l'induction n'est qu'une sorte de déduction<sup>19</sup>. Car c'est dans les termes d'un désir que l'induction *ne* se révèle être en réalité *qu'*une déduction que Strawson analyse cette exigence<sup>20</sup>. Aussi l'impasse du doute qui a trait à la rationalité de l'induction découle-t-elle de ce qu'on a tout d'abord restreint subrepticement l'extension de la rationalité pour prétendre dans un second temps l'évaluer à l'aune d'un type de raisonnement distinct. À rabattre l'induction sur des standards déductifs, on s'attelle à une exigence dépourvue de sens, que cette dernière s'exprime sous la forme d'une recherche d'une « prémisses suprême de l'induction » (ILT, II, 9, 8) ou qu'elle vise à montrer que la probabilité d'une généralisation augmente avec le nombre d'instances (ILT, II, 9, 9). S'il est rationnel de supposer qu'un schéma commun sous-tend les régularités naturelles, il est dépourvu de sens de mettre en doute que l'induction est rationnelle. La question « L'induction est rationnelle ou justifiable en général ? » est comparable selon Strawson à la question « une loi est-elle légale ? »<sup>21</sup>. Dans le passage de l'exigence d'une justification d'une induction particulière à une justification générale de l'induction, le sens de l'exigence devient indéterminé. Cette dernière n'est dès lors pas tant tautologique que circulaire :

« On ne peut pas établir le principe d'un argument par un argument qui use de ce principe »<sup>22</sup>.

Si l'on ne peut établir la rationalité de l'induction, c'est que l'induction est rationalité, ou encore qu'elle définit la rationalité :

« Appeler une croyance raisonnable ou déraisonnable, c'est appliquer des standards inductifs »<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> ILT, *op. cit.*, p.249.

<sup>19</sup> ILT, *op. cit.*, p.250.

<sup>20</sup> *Ibid*; voir également ILT, *op. cit.*, p.256.

<sup>21</sup> ILT, *op. cit.*, p.257.

<sup>22</sup> ILT, *op. cit.*, p.260.

<sup>23</sup> ILT, *op. cit.*, p.249.

En somme, pour Strawson, qu'on ne puisse justifier rationnellement l'induction ne signifie donc pas qu'elle est irrationnelle, mais que la demande de justification est d'emblée dépourvue de sens.

Or, vis-à-vis de cette suggestion de dissolution du problème, les réactions furent pour le moins mitigées. Salmon y opposa que, loin d'avoir dissous le problème de l'induction, Strawson n'avait fait que le transposer et le reculer d'un cran. Si nous considérons certaines croyances comme raisonnables, dès lors que nous les avons obtenues de façon inductive, le problème est de nouveau de montrer en quoi ces dernières sont pourvues d'une quelconque valeur :

« Si nous considérons des croyances comme raisonnables simplement parce que nous y sommes arrivés inductivement, il reste encore à montrer que les croyances raisonnables ont une valeur. C'est le problème de l'induction formulé en d'autres termes. (...) On dirait que tout se passe comme si l'argument dans son entier avait pour fonction de transférer au terme "inductif" les connotations honorifiques du terme "raisonnable", laissant de côté la question de savoir si l'induction est bonne à quoi que ce soit. La justification de l'induction qui en résulte revient à affirmer que dès lors que vous utilisez de procédures inductives, vous pouvez vous dénommer "raisonnable", n'est-ce pas formidable ? »<sup>24</sup>.

Strawson<sup>25</sup> répondit en 1957 à la critique de Salmon en en appelant de nouveau à Hume, mais en insistant désormais sur son naturalisme, dimension que Salmon avait purement et simplement occultée pour rabattre la position strawsonienne sur un pur et simple conventionnalisme :

« Hume ne pensait pas qu'il était possible de donner une justification générale de l'induction. Il ne pensait pas que les croyances inductives fussent pour autant conventionnelles; il faisait remarquer qu'elles sont naturelles. Il ne pensait pas que nos canons de base fussent choisis arbitrairement; il perçut qu'il s'agissait d'une question pour laquelle, au niveau fondamental de la formation de la croyance, nous n'avons *pas du tout* le choix. Il aurait accordé sans aucun doute que notre acceptation des canons basiques ne nous était pas imposée par des considérations cognitives (par la raison) ; car elle nous est imposée par la nature »<sup>26</sup>.

Selon Strawson, Hume ne déduit pas de ce qu'on ne pourrait donner de justification générale à l'induction que la connaissance empirique n'est au fond qu'une affaire de convention ou le produit d'un choix arbitraire, mais bien plutôt que

<sup>24</sup> Wesley C. Salmon, « Should we Attempt to Justify Induction? » *Philosophical Studies*, 8, n°3, April 1957, p.39, cité par H. Putnam dans « Strawson and Skepticism », in *The Philosophy of P.F. Strawson*, ed. E. L. Hahn, vol 26, Library of Living Philosophers, 1998, p.274.

<sup>25</sup> « On Justifying Induction », in *Philosophical Studies*, 8 : April 1957, p.20-1.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p.21

nous n'avons d'autre choix que de reconnaître les canons inductifs que nous reconnaissons. Loin de poser que nos canons inductifs de base seraient choisis de façon arbitraire, c'est au contraire un point sur lequel nous n'avons pas lieu de choisir. Il n'y a là nulle incohérence: la nature a décidé pour nous de nos certitudes les plus basiques et les plus fondamentales. Elle ne nous contraint toutefois pas en tout. La raison nous permet d'élaborer sur ce socle naturel des procédures plus raffinées et des conduites rationnelles. Nous n'avons donc pas le choix entre les canons basiques de l'induction et une conduite qui serait contre-inductive. Strawson peut donc réitérer son verdict: Hume a non seulement posé le problème de l'induction, mais il l'a dissous.

Ce même diagnostic vient fonder le rapprochement plus tardif que Strawson effectue entre l'*Enquête* humienne et *De la Certitude*. Dans *Skepticism and Naturalism, Some Varieties*, Strawson part du constat que le scepticisme résiste aux réfutations directes (justification rationnelle de nos croyances et de nos procédures) comme aux réfutations indirectes (auto-contradiction du scepticisme). Or, le naturalisme humien nous offre une nouvelle voie pour répondre au défi sceptique<sup>27</sup>. Il n'est rien moins selon Strawson que représenté aujourd'hui par Wittgenstein<sup>28</sup>. À l'affirmation humienne que la nature nous a déterminés à juger « par une nécessité absolue et incontrôlable » comme à « respirer et sentir » fait écho la conception de la certitude wittgensteinienne comme « quelque chose d'animal »<sup>29</sup>. Selon Wittgenstein, nous ne serions pas plus libres de répudier un certain nombre de certitudes qui tiennent solidement, et qui, soustraites aux doutes, sont comme « des gonds sur lesquels tournent nos questions et nos doutes »<sup>30</sup>. La proximité entre Hume et le dernier Wittgenstein se manifeste dans l'adhésion à l'idée que notre croyance dans la fiabilité de l'induction n'est pas une croyance susceptible d'être mise en doute, bien qu'elle ne soit pas fondée<sup>31</sup>. Les réfutations du scepticisme ne peuvent pas plus atteindre nos croyances ordinaires que les attaques sceptiques. Au niveau des croyances fondamentales, les attaques sceptiques et les défenses rationalistes travaillent à vide. C'est pourquoi Strawson présente le naturalisme comme une réponse non argumentative au scepticisme: il ne s'agit pas de tant de relever le défi sceptique que de le contourner (*pass it by*). L'objet de Hume et de Wittgenstein n'est donc pas de réfuter le scepticisme par des arguments traditionnels, ni de le réfuter indirectement par des arguments transcendants et de montrer ainsi qu'il est inintelligible ou contradictoire (*self-defeating*), mais bien plutôt de mettre en évidence que les doutes sceptiques sont oiseux. Partant de la tension qui oppose un Hume

<sup>27</sup> *Skepticism and Naturalism*, (désormais SAN), Londres, Methuen, 1985, p.10.

<sup>28</sup> SAN, *op. cit.*, p.14 sq.

<sup>29</sup> DC § 359.

<sup>30</sup> DC, §341.

<sup>31</sup> SAN, *op. cit.*, p.19.

sceptique à un Hume naturaliste, Strawson n'hésite pas à la résoudre en voyant dans le naturalisme de Hume le refuge de sa position sceptique. Il s'agit selon Strawson de deux niveaux de pensée distincts à l'œuvre chez Hume: le premier est celui de la critique philosophique qui ne peut nous offrir aucune garantie argumentative contre le scepticisme; le second, celui de la pensée ordinaire où les prétentions critiques de la philosophie sont dépassées dans un nécessaire et inexorable engagement naturel.

Pour nommer cette tension, Michael Williams<sup>32</sup> invoque un « biperspectivisme » (*biperspectivalism*) de Hume. La voie naturaliste est celle de l'indifférence aux questions et aux doutes sceptiques, dès lors qu'ils se révèlent vides et impuissants face à notre disposition naturelle à la croyance. Ce qui ne veut pas dire que la raison n'a plus de rôle à jouer, mais que le rôle qu'elle joue est subordonné à la nature. Cet engagement naturel délimite le cadre de nos croyances et les modalités de leur formation. Une fois ce cadre établi, selon Strawson, la raison organise nos croyances en en faisant un système cohérent. Aussi, bien que Hume ne pensait pas qu'une justification rationnelle de l'induction fût possible, cela ne l'empêchait nullement de décrire l'élaboration des mécanismes qui nous permettent de juger selon la cause et l'effet. Alors que la nature ne nous laisse pas le choix dans la formation de croyances inductives, c'est la raison qui nous permet de raffiner et d'élaborer nos canons inductifs et, à leur lumière, de critiquer - et parfois de rejeter - ce que nous serions naturellement induits à croire.

C'est précisément sur ce point que selon Strawson le parallèle avec *De la Certitude* s'impose: le ressort principal du rapprochement est la distinction que Wittgenstein trace entre ce qu'il est vain de mettre en doute et ce qui peut faire l'objet d'une enquête légitime. En dépit des métaphores obscures de la fondation, l'enjeu est clair: Wittgenstein trace une ligne de partage entre ce qui peut faire l'objet d'une confirmation ou d'une falsification et ce qui forme le cadre de nos recherches. S'il considère ces croyances indubitables comme des fondations, ce sont des fondations très particulières, qui, comme le note Strawson, non seulement ne sont pas à prendre en un sens empiriste, mais en outre vident de sens la prétention philosophique à fonder et à légitimer nos pratiques. Elles n'en sont pas moins susceptibles de changements graduels.

À suivre cette lecture, la position de Wittgenstein n'apparaît donc que comme un raffinement de celle de Hume: les propositions certaines sont plus *variées*. Le cadre lui-même est compris de façon *dynamique*. Enfin, sa source n'est pas exclusivement naturelle, car Wittgenstein fait référence à l'apprentissage conçu comme une pratique sociale: le naturalisme de Wittgenstein est donc un *naturalisme social ou socialisé*. Pour Strawson, ces divergences ne diminuent en rien la proximité

---

<sup>32</sup> *Unnatural Doubts, Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Cambridge (Mass.), Blackwell, 1996.

de fond de Hume à Wittgenstein: dans les deux cas, il s'agit de refuser de conclure du fait que nos croyances fondamentales ne sont pas justifiées qu'elles doivent être mises en doute. En d'autres termes, qu'elles soient injustifiées et injustifiables ne les rend pas pour autant douteuses. Hume et Wittgenstein s'accorderaient donc pour montrer que la réponse au scepticisme ne peut être argumentative. Elle révèle les arguments sceptiques pour ce qu'ils sont: des semblants d'arguments.

Cette suggestion de Strawson s'expose à une première série de critiques. Selon Michael Williams, le naturalisme que Strawson présente comme une stratégie anti-sceptique est équivoque : il oscille entre l'affirmation de l'inévitabilité de nos croyances et une critique théorique de la conception sceptique de la justification. Or, Michael Williams<sup>33</sup> montre de façon convaincante que l'ambivalence de cet usage du naturalisme pointe vers une différence fondamentale entre les naturalismes humien et wittgensteinien : en effet, le naturalisme de Hume est *consistant* (*substantive*), dans la mesure où la vérité du scepticisme se dévoile en ce que la stabilité de nos croyances ne peut être expliquée ou justifiée par leur statut logique ou épistémologique, mais seulement par l'appel aux mécanismes de la nature humaine, plus spécifiquement à des principes imaginatifs. Par là, le naturalisme humien reste fondé sur une opposition fondamentale entre raison et nature. L'inexorabilité de notre adhésion à des croyances de base ou fondamentales n'est ainsi que l'effet d'une pure compulsion psychologique. Comme Michael Williams le souligne, l'insistance sur ce contraste est totalement étrangère à Wittgenstein, dans la mesure où la nature de la rationalité et de la justification doit être retrouvée, reconquise (*recovered*) au sein de nos pratiques ordinaires, elle n'est pas considérée comme déjà donnée. Nous n'avons ainsi pas de vue antécédente qui nous permettrait de juger que nos prétentions ordinaires à savoir laissent à désirer, pas plus qu'un point de vue extérieur à nos pratiques qui nous permettent de les juger. C'est en ce sens que pour Michael Williams, le naturalisme dont on pourrait créditer Wittgenstein n'est pas consistant ou substantiel comme celui de Hume, mais *méthodologique*.

Ce n'est pas la seule divergence que l'on peut pointer de Hume à Wittgenstein : on peut également être sensible à l'écart des conclusions que l'un et l'autre tirent de l'impossibilité de justifier inductivement l'induction. Il est difficile de contester le psychologisme que Popper attribue à la solution sceptique de Hume, alors que Wittgenstein ne déduit pas de l'impossibilité de justifier l'induction qu'elle ne peut qu'être décrite sous un mode psychologique. Autrement dit, pour Hume, une fois les prétentions à la justification « dégonflées », nous n'avons plus affaire qu'à une certitude psychologique. Selon Williams, Wittgenstein refuse radicalement tout psychologisme de la certitude, tout en critiquant l'image fondationnaliste de la

---

<sup>33</sup> Outre *Unnatural Doubts*, le lecteur pourra consulter son compte-rendu de *Skepticism and Naturalism, Some Varieties*, in *The Philosophical Quarterly*, vol 36, n°144, Jul., 1986, p.444-448.

connaissance présupposée par le sceptique et par le rationaliste classique<sup>34</sup>. Les propositions certaines tiennent solidement en tant qu'elles sont élaborées et édifiées au sein de nos pratiques. Au fond, le rapprochement que Strawson effectue entre Hume et Wittgenstein ne vise pas tant à faire du naturalisme une réponse consistante au scepticisme qu'à désamorcer et neutraliser la mise en doute sceptique. Ce faisant, on peut bien accorder à Strawson que Hume et Wittgenstein mettent en évidence chacun à leur façon à la fois l'inanité d'une réponse fondationnaliste au scepticisme et de la conception fondationnaliste elle-même de la connaissance à laquelle le sceptique s'adosse. Reste que les chemins que l'un et l'autre empruntent pour attaquer les présupposés du fondationnalisme divergent dans la mesure où le naturalisme de l'un recourt à la description de mécanismes psychologiques (de l'acceptation aveugle aux mécanismes plus raffinés de l'imagination), alors que le second insiste au contraire sur le fait que cet aveuglement avec lequel nous nous soumettons aux règles les plus élémentaires, voire aux régularités les plus communément acceptées n'est nullement un signe de crédulité, mais constitue déjà la marque d'une certitude *logique*, le signe de l'insertion, voire de l'immersion, dans un jeu de langage déterminé.

C'est à notre sens cette divergence de fond qui explique l'absence presque totale de référence dans *De la Certitude* à la probabilité<sup>35</sup> de nos certitudes: Wittgenstein évoque bien des certitudes plus ou moins fondamentales, mais jamais de degrés de probabilité. Selon Hume, c'est au contraire en fonction des degrés que la certitude morale s'oppose à la certitude logique des relations d'idées. Par conséquent, c'est en s'appuyant sur une opposition entre la connaissance comprise d'après un modèle déductif et la connaissance probable que nous tirons de l'expérience que Hume décrit les procédures inductives comme le résultat de mécanismes psychologiques, la description des mécanismes naturels venant se substituer aux raisons qui les soutiennent. Wittgenstein verrait sans doute ici une retombée dans l'empirisme le plus classique plutôt qu'une subversion de ce dernier<sup>36</sup>: à une justification rationnelle, Hume substitue une description génétique des mécanismes qui produisent la croyance, et en ce sens, une description de ses causes. S'ils s'accordent l'un et l'autre sur le fait qu'on ne saurait donner des raisons aux procédures inductives, Wittgenstein s'oppose à Hume en refusant de substituer des causes aux raisons exigées :

---

<sup>34</sup> Michael Williams l'établit dans «Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist? » (in *Reading of Wittgenstein's On Certainty*, ed. by D. Moyal-Sharrock and W. H. Brenner, Basingstoke, Palgrave, 2005, p.147-159) en rapprochant Wittgenstein de Sellars contre la lecture explicitement fondationnaliste d'A. Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford, NY, Oxford University Press, 1994, et le fondationnalisme crypté de la lecture de M. McGinn, *Sense and Certainty*, NY, Blackwell, 1989.

<sup>35</sup> On note seulement deux mentions (DC §335- DC § 443) qui semblent purement périphériques.

<sup>36</sup> La critique de l'empirisme est récurrente dans DC: voir par exemple DC §130-135.

« Qu'est-ce que cela signifie ? "La certitude que le feu me brûlera repose sur l'induction." Est-ce que ça signifie que je me fais l'argument suivant : "le feu m'a toujours brûlé, alors ça recommencera encore." Ou bien est-ce que l'expérience antérieure est la *cause (Ursache)* de ma certitude, pas son fondement (*Grund*) ? Que l'expérience antérieure soit la cause de ma certitude dépend du système des hypothèses, des lois naturelles dans lequel nous considérons le phénomène de certitude. Est-ce que notre confiance est justifiée ? Ce que les gens acceptent comme une justification est montré par la manière dont ils pensent et vivent »<sup>37</sup>.

On pourrait donc en rester là et poser que la confrontation de l'un et de l'autre s'épuise dans l'invocation de la célèbre distinction que Wittgenstein pose entre les causes et les raisons. Mais la chute souvent passée sous silence de *Introduction to Logical Theory* marque selon nous une divergence plus fondamentale encore qui nous conduit sur la voie d'une version plus radicale de la dissolution. Strawson pose en effet qu' « il n'y a rien de contradictoire à supposer que toutes les uniformités dans le cours des choses que nous avons jusque là observées et que nous en sommes venus à compter pourraient cesser d'opérer demain »<sup>38</sup>. Certes, l'accent de Strawson ne porte pas exclusivement sur cette thèse, mais sur le recouvrement de deux thèses distinctes, celle de la justification de l'induction par sa réussite ou son succès et celle de la rationalité de l'induction. Pourtant, Strawson ne voit dans le spectre d'un chaos qu'une induction d'un ordre supérieur (*a higher-order induction*) où « la règle est l'irrégularité qui nous laisse attendre d'autres irrégularités »<sup>39</sup>. Il met ainsi en évidence un présupposé de son argument qui n'est autre que celui qui guide Hume dans l'*Enquête* et que Putnam prend pour cible dans « Strawson and Skepticism »<sup>40</sup>.

## II. La lecture de Putnam ou la version forte de la dissolution

« But perhaps mathematics does not require justification ; it only requires theorems »<sup>41</sup>  
H. Putnam

Putnam voit à l'œuvre chez le dernier Wittgenstein une tout autre démarche qui, au lieu de s'attacher en aval à la conclusion de la superfluité de la justification de

<sup>37</sup> *Recherches philosophiques* (désormais RP), tr. E. Rigal *et alii*, Paris, Gallimard, 2004, I, §325.

<sup>38</sup> ILT, *op. cit.*, p.260.

<sup>39</sup> ILT, *op. cit.*, p.262.

<sup>40</sup> Si l'enjeu de la réflexion de Putnam est au premier abord de souligner une tension chez Strawson entre l'obédience humienne d'une réponse non argumentative au scepticisme et l'inspiration transcendantale kantienne, il s'agit au fond de montrer que Hume n'a pas dissous le problème de l'induction et qu'il ne l'a pas fait pour une bonne raison: le problème envisagé dans les termes devenus classiques des post-humiens n'admet pas selon Putnam de formulation cohérente.

<sup>41</sup> «Rethinking Mathematical Necessity», *op. cit.*, p.263.

la loi de l'induction, s'attache à élucider en amont le(s) présumé(s) qui entraîne(nt) l'exigence de justification. Au lieu de lire dans la prétention fondationnelle un geste purement et simplement superflu, Putnam revient sur les premiers pas de Hume : ce que nous exigeons lorsque nous exigeons une justification rationnelle des canons de l'induction est loin d'être clair. Or, c'est là selon lui que se loge la limite de la réponse de Strawson à ses adversaires: Strawson - contrairement à Wittgenstein - partage avec Salmon et d'autres<sup>42</sup> la présupposition que la demande sceptique de justifier les canons de l'induction est un problème cohérent, ou encore que *ce que nous ne pouvons pas faire en l'occurrence est clair*. La stratégie de Putnam revient au fond à montrer qu'en deçà du débat entre la résolution et la dissolution du problème de l'induction, la question de sa *position* est déjà problématique :

« Je me propose de soutenir contrairement à Strawson que si l'on prétend qu'il y a un problème de l'induction et que Hume l'a posé, alors on doit ajouter qu'il l'a posé d'une façon sérieusement confuse »<sup>43</sup>.

En effet, si l'on revient au spectre des irrégularités de la nature agité par Hume, il est certain que nous ne pouvons pas déterminer par une simple analyse conceptuelle les pouvoirs causaux des objets qui nous entourent. Mais nul n'est besoin de recourir à l'argumentation de Hume pour l'affirmer. Les conséquences sceptiques du *Traité de la Nature humaine*<sup>44</sup> ont une portée bien plus menaçante que les deux scénarios auxquels nous venons de nous référer. Elles reviennent précisément à déposséder ces objets des pouvoirs causaux qui nous sont familiers et à envisager que « des événements considérés à des temps différents soient totalement indépendants logiquement au sens où ce qui arrive n'a pas de connexion logique ou conceptuelle avec ce qui arrive à un autre moment »<sup>45</sup>. C'est ce postulat qui assoit la position d'existences *loose and separate*. Aussi le monde pourrait-il dès maintenant consister en événements qui se succèderaient dans l'ordre arbitraire suivant:

« Un chat poursuit une souris, puis l'instant suivant il chante « Yankee Doodle » et l'instant suivant une marée pourpre balaie un champ de fleurs avec des têtes ressemblant à Charlie Chaplin »<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> La défense (*vindication*) plutôt que la justification de l'induction par Reichenbach occupe une place privilégiée dans la discussion de Putnam: voir notamment *Words and Life*, «Reichenbach and the Limits of Vindication», Cambridge Mass, Harvard University Press, 1994, p.131-148, où Putnam aligne sa position sur celle de Wittgenstein dans *De la Certitude*.

<sup>43</sup> SAS, *op. cit.*, p.277.

<sup>44</sup> *Traité de la nature humaine*, I, III, XIV, tr. P. Baranger et P. Saltel, Paris, GF, 1995.

<sup>45</sup> SAS, *op. cit.*, p.277-8.

<sup>46</sup> SAS, *op. cit.*, p.277-8.

Mais en quel *sens* ces événements peuvent-ils être des *états d'un même monde* si l'on ne peut pas même supposer de connexions causales entre eux<sup>47</sup> ? Comment, pour reprendre un autre exemple de Putnam<sup>48</sup>, l'idée que quelque chose pourrait être un chat sans posséder aucun de ses pouvoirs causaux familiers peut-elle avoir un sens ? L'erreur de Hume selon Putnam – ou encore le présupposé qui lui permet de formuler ce qu'on a appelé après lui le problème de l'induction - revient à faire comme si ces événements pouvaient être abstraits des dispositions et des connexions causales. C'est là que se loge *l'incohérence* dans la position humienne du problème. Putnam n'entend nullement par là verrouiller la possibilité de l'émergence de nouvelles articulations ni de révisions conceptuelles. L'enjeu de son propos est bien plutôt de montrer qu'on ne sort pas à si peu de frais d'un schème conceptuel et que les scénarios sceptiques qui prétendent le renverser en restent tributaires.

Relever cette incohérence – i.e. défendre qu'il n'y a pas *de problème authentique de l'uniformité de la nature* - ne revient pas non plus à nier que des régularités auxquelles nous sommes habitués sous un mode ordinaire ou scientifique pourraient s'interrompre ou se rompre. Reprenant l'exemple fameux de Hume, Putnam propose d'imaginer qu'un matin nous nous réveillions et nous découvriions qu'une lumière étrange et uniforme nous permet de voir, mais qu'il n'y a plus de soleil dans le ciel. La certitude inductive que « le soleil se lèvera demain » s'effondrerait. Il n'en demeure pas moins selon Putnam que les scénarios sceptiques de ce type reposent toujours sur le maintien d'un certain nombre de régularités qui nous permettent de nous identifier, d'identifier les autres et d'identifier des objets familiers, en d'autres termes, de retrouver l'intelligibilité d'un monde qui nous est en un sens familier :

« L'idée qu'il y a un problème de montrer que ce n'est pas une illusion que la nature est uniforme, c'est-à-dire est gouvernée par des lois causales et par des choses qui présentent des dispositions causales, présuppose que nous pouvons donner sens à un monde dans lequel il y aurait des événements et un ordre temporel, mais pas de lois causales ou de types d'objets qui auraient des pouvoirs causaux et de dispositions causales déterminés »<sup>49</sup>.

Putnam critique en outre la présupposition d'« étagement » sur laquelle l'épistémologie traditionnelle s'appuie :

---

<sup>47</sup> SAS, *op. cit.*, p.279.

<sup>48</sup> SAS, *op. cit.*, p.278.

<sup>49</sup> SAS, *op. cit.*, p.281

« La difficulté n'est pas qu'il y a une possibilité primordiale (*overriding*) – selon laquelle « la nature pourrait ne pas être uniforme » - de telle sorte que si nous étions en mesure d'exclure celle-ci, alors notre « maison » inductive serait en ordre »<sup>50</sup>.

C'est au contraire la primauté présumée de l'hypothèse générale d'une non-uniformité de la nature que Putnam récuse. L'erreur commune à Strawson et au Russell des *Problems of Philosophy* est de faire comme s'il y avait certaines présuppositions de la connaissance empirique - comme l'uniformité de la nature ou l'existence du monde extérieur – et que nous devions décider de la possibilité de leur justification rationnelle ou de la nécessité de les accepter comme naturelles et données. Mais selon Putnam, c'est la position même de l'hypothèse qu'il faut récuser. Le défi sceptique de justifier l'uniformité de la nature et l'existence du monde extérieur présuppose qu'on puisse en douter de façon cohérente. En somme, soit les scénarios sceptiques pointent vers une irrégularité qui ne met pas en cause l'uniformité de l'expérience, soit ils la mettent en cause, mais ils sont dépourvus de sens dans la mesure où ils n'ont pas à ce jour<sup>51</sup> reçu de sens.

Il est difficile de douter que Putnam s'inspire ici de *De la Certitude* : il revient en effet dans « Rethinking Mathematical Necessity »<sup>52</sup> sur l'exemple de l'eau qui bout : puis-je ne serait-ce qu'envisager la fausseté de cette certitude empirique ? Puis-je ne serait-ce qu'imaginer que je ne m'appelle pas Elise Marrou, que je ne sois pas une femme etc. ? L'intérêt que Putnam porte à *De la Certitude* porte donc tout autant sur la question de savoir si ces possibilités empiriques sont réellement concevables que sur celle de savoir si le renversement des certitudes logiques et mathématiques les plus fondamentales est intelligible. Tout autant, pour lutter contre notre tendance à minorer l'inconcevabilité des premières au profit des secondes. Putnam renverse par là les termes dans lesquels la distinction entre les choses de fait et les relations d'idées est traditionnellement posée dans la tradition empiriste post-humienne<sup>53</sup>. Le caractère apparemment ponctuel de l'allusion à *De la Certitude* ne doit pas ici nous tromper. Putnam ne se propose rien moins que d'envisager à nouveaux frais la question de la révisibilité de la logique et de l'arithmétique, en mettant en évidence une tension à l'œuvre dans la conception frégréenne de la logique entre un héritage kantien - une pensée illogique n'est pas une pensée du tout - et une autre conception de la logique selon laquelle les lois de la logique sont les lois les plus générales de la nature, que

<sup>50</sup> SAS, *op. cit.*, p.281-2

<sup>51</sup> «From now on», c'est là le maître mot de la démonstration de Putnam qui le distingue d'une lecture austère au sens strict.

<sup>52</sup> *Words and Life*, *op. cit.* p.252-3.

<sup>53</sup> C'était déjà l'enjeu de «It Ain't Necessarily So», in *Mathematics, Matter and Method*, Philosophical Papers, I, Cambridge University Press, 1975. Voir en particulier la conclusion de Putnam, p.248-9.

Wittgenstein se serait attaché à résoudre<sup>54</sup>. Il s'agit dans le même temps de contrer la thèse quinienne selon laquelle les lois logiques sont en principe révisables, et le conventionnalisme de Carnap. La thèse de Putnam revient à affirmer que la révision (ainsi que la révisabilité) des lois logiques et mathématiques n'a pas de sens, tant qu'elle ne s'est pas produite, c'est-à-dire tant qu'une théorie élaborée à cet effet ne lui a pas conféré un sens. Dans « Rules, Attunement, and "Applying Words to the World" »<sup>55</sup>, Putnam rappelle que ce qui l'a conduit à reprendre cette question n'est autre que le spectacle des révolutions scientifiques du premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, qui mettaient en évidence que des vérités logiques et mathématiques conçues autrefois comme des vérités *a priori* étaient abandonnées les unes après les autres. Par exemple, les géométries de Riemann et de Lobachevski ont donné un sens aux énoncés, « la somme des angles de tout triangle est toujours supérieur à deux angles droits », « l'espace est fini mais illimité ». Mais, pourrait-on lui objecter, ce n'est pas parce que l'usage scientifique de ces énoncés s'est alors fait jour, que l'on peut pour autant dire qu'ils avaient reçu un sens (ordinaire). Or, l'application dans la Théorie générale de la relativité de ces géométries non-euclidiennes à l'espace physique en a avalisé à la fois le sens et la vérité en donnant naissance à une conformité, un « *attunement* » dans la pratique de la science physique. Putnam s'attache à montrer ici - après Cavell - qu'on ne saurait rendre compte de cet « *attunement* » en termes de suivi de la règle. Il illustre par ces deux exemples que « seul celui qui est passé maître en une science peut y accepter un changement révolutionnaire comme une extension naturelle »<sup>56</sup>.

Si bien que le slogan quinien selon lequel aucun énoncé n'est immunisé contre une révision se révèle être le pendant empiriste de l'absolutisme du rationalisme classique. Contrairement à ce qu'il affirmait dans « There Is at Least One *A Priori* Truth »<sup>57</sup>, Putnam soutient désormais que la question de savoir si le principe de contradiction peut ou non être révisé n'a pas à *ce jour* reçu de sens : ce n'est pas une question de pouvoir ou non imaginer pour ainsi dire *dans le vide* que les énoncés logiques les plus fondamentaux sont révisables, mais de « *savoir* dans un schème conceptuel donné comment (les) falsifier ou du moins infirmer »<sup>58</sup>. Si bien que Putnam peut se placer dans la lignée kantienne délivrée de son appareillage transcendantal dans la mesure où il maintient que la négation des vérités logiques

<sup>54</sup> Pour une présentation limpide du texte de Putnam, le lecteur pourra se reporter à l'introduction de James Conant, «Neither Naked nor Dressed», p.33 sq et pour un approfondissement de cette même question à son essai, «The Search for Logically Alien Thought: Kant, Frege and *The Tractatus*», *Philosophical Topics*, vol 20, n°1, Fall 1991.

<sup>55</sup> *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Ludwig Nagl and Chantal Mouffe (eds), Frankfurt, P.Lang, 2001.

<sup>56</sup> Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, tr. S. Laugier et N. Balso, Paris, Seuil, 1996.

<sup>57</sup> *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol 3, Cambridge University Press, 1983, p.98-114.

<sup>58</sup> «Rethinking Mathematical Necessity», in *Words and Life, op. cit.*, p.251.

n'est pas concevable, non au sens métaphysique où l'inconcevabilité serait tributaire de la nature de la pensée ou du jugement, mais parce qu'elle n'a pas reçu de sens à *ce jour*. Dans « Rethinking Mathematical Necessity », Putnam s'attache avant tout à frayer une voie entre le conventionnalisme carnapien et la naturalisation de l'épistémologie quinienne plutôt qu'au statut de certaines des vérités empiriques dont Wittgenstein affirme qu'elles jouent le même rôle que les vérités logico-mathématiques les plus fondamentales. Un autre essai confirme que l'objet de Putnam est de récuser qu'il existe une différence de nature et de degré dans le traitement qu'on pourrait proposer concernant la révisabilité des certitudes empiriques fondamentales :

« Comme Wittgenstein l'a montré, regarder *certaines* énoncés comme non-véridiques ébranlerait *tant* ce qui est présupposé par le jeu de langage de la connaissance empirique qu'il est loin d'être clair que nous serions encore autorisés à regarder l'acceptation de *tout* énoncé empirique comme justifiée, encore moins la négation de l'énoncé en question<sup>59</sup> ».

Si l'on transpose son argument à la question générale de l'uniformité de la nature, on peut défendre qu'il y a une *énigme (riddle)* de l'induction<sup>60</sup>, au sens où il pourrait s'avérer *après coup* que la validité de *telle ou telle* induction s'est effondrée. On ne pourrait le constater qu'une fois la substitution accomplie et non de façon antécédente<sup>61</sup>. Dès lors l'énigme est toujours localisée<sup>62</sup>, il n'y a pas *une* énigme de l'induction, mais seulement différentes énigmes inductives. Cette version radicale de la dissolution paraît bien plus convaincante que la dissolution à laquelle se livrait Strawson. Une conversation de Wittgenstein avec Rush Rhees<sup>63</sup> confirme la proximité de la lecture avec celle de Wittgenstein:

« Supposez qu'on ait dit : "Cela doit être parce que le monde est constitué de telle façon que les inductions se révèlent correctes ou constitué de telle façon que les expériences augmentent la probabilité des hypothèses". La question est de savoir si vous avez dit par là quelque chose de plus que : les inductions conduisent souvent à

<sup>59</sup> «Reichenbach and the Myth of the Given», in *Words and Life, op. cit.*, p.118.

<sup>60</sup> Putnam se réclame sur ce point de l'approfondissement que Cora Diamond a proposé du rapprochement que Wittgenstein opère entre la preuve mathématique et l'énigme, C. Diamond, *The Realistic Spirit*, MIT Press, 1995, p.267-289. La confrontation avec Goodman mériterait un essai à elle seule.

<sup>61</sup> Pour un approfondissement de ce point, le lecteur pourra se reporter à l'essai de J-P Narboux, « L'Obvie en négatif », *op. cit.*

<sup>62</sup> On pourrait prolonger ici la piste proposée par Putnam en la confrontant au « non-claim context » des *Voix de la Raison*, Paris, Seuil, 1996, ainsi qu'à la critique de la prétention sceptique à la généralisation que mène Travis dans *The Uses of Sense, Wittgenstein's Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1989.

<sup>63</sup> Publiée in *Philosophical Investigations*, vol 25, Issue 1, Jan 2002, p.14-5.

des résultats véridiques. Des inductions seraient-elles possibles dans un monde purement hasardeux ? Supposons qu'on puisse décrire un monde dans lequel il n'y aurait pas d'ordre ou en tout cas qu'on puisse décrire un certain champ dans lequel il n'y aurait pas d'ordre. Nous pourrions toujours le faire apparaître comme ordonné en décidant d'exclure certaines choses (ou peut-être d'exclure certaines questions). À supposer qu'on puisse décrire un monde hasardeux : pourquoi devrions-nous dire que les inductions ne pourraient pas être effectuées ou qu'elles n'auraient aucune validité dans un tel monde ? Comment pourrait-on le savoir ? Les hommes pourraient continuer à faire ce qu'ils font. Ici, vous semblez de nouveau parler depuis le point de vue de Dieu en suggérant qu'on verrait que, dès lors qu'il n'y a pas d'uniformités, pas de généralités, aucune somme d'enquêtes ne *peut* rendre la loi probable. Il y a ici une confusion dans le fait de parler du "nature du monde" ou du "nature de l'univers" dans tous les cas».

Dans cette lecture, le rapprochement entre Hume et Wittgenstein est non seulement invalidé, mais d'une certaine façon le *Traité* peut être lu comme la cible des remarques de Wittgenstein. Si, par conséquent, l'on nous accorde le principe de cette lecture *putmanienne* de *De la Certitude*, on est conduit à s'interroger sur le peu de cas que Wittgenstein fait de la distinction entre l'induction qui serait *le fait du jugement* pris dans son sens le plus commun et le *problème de l'induction* qui concernerait la justification de la nécessité des lois de la nature. On pourrait en effet se demander si cette indistinction des deux niveaux - que l'on pourrait nommer pour aller vite ordinaire et philosophique - ne renvoie pas à une critique de l'identification peut-être précipitée de nos jugements les plus courants à des jugements inductifs et par là, à un autre versant d'un pseudo-problème de l'induction.

### III. Le « fait du jugement »<sup>64</sup> selon Wittgenstein

« Wittgenstein says that we do not know that the sun will rise; and that the events of the future cannot be inferred logically from those of the present. But he also says that we could not say of a world not going according to law how it could look »<sup>65</sup>

E. Anscombe

En effet, si l'on se réfère à présent à la façon dont Wittgenstein décrit la formation du jugement, non seulement l'apprentissage ne se réduit pas selon lui à l'apprentissage de règles, mais l'induction telle qu'elle est traditionnellement définie paraît n'être qu'un recours superflu pour en rendre compte.

<sup>64</sup> Nous empruntons cette expression à Juliet Floyd, « The Fact of Judgment: The Kantian Response to the Humean Condition », in J. Malpas, ed., *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*, London, Routledge, 2003, pp. 22- 47.

<sup>65</sup> «Aristotle and the Sea Battle», *Mind*, 65, 1956, p.14, repris dans *Collected Papers I*.

On se souvient que Popper montrait de façon provocatrice que le savoir scientifique se passe de toute procédure inductive, mais également que le savoir *dans sa dimension la plus commune* ne s'élabore pas à partir d'un modèle inductif. Bien que les critiques popperienne et wittgensteinienne soient loin d'être identiques, ou même assimilables, elles partagent du moins ceci qu'elles refusent ce modèle que Popper nommait *primitif* de l'apprentissage. L'apprentissage tel que Wittgenstein le conçoit renvoie également rationalisme et empirisme dos à dos dans la mesure où il récuse toute démarche justificative. Wittgenstein maintient - contrairement à une philosophie d'inspiration empiriste - que les certitudes fondamentales ne sont pas psychologiques, mais logiques, sans que leur dimension logique ne soit inconciliable avec une passivité de et par l'apprentissage. En d'autres termes, la critique de l'empirisme ne s'effectue pas au bénéfice d'une insistance rationaliste sur l'activité de la connaissance à son niveau le plus primitif comme le faisait Popper<sup>66</sup>. En effet, dans les scènes d'instruction que Wittgenstein présente, il n'a jamais recours à l'induction comme à une inférence particulière dont il faudrait faire l'apprentissage. On pourrait nous objecter que cette absence de préoccupation n'est que le signe de l'évidence du caractère non-problématique des inférences inductives pour Wittgenstein. C'est selon nous l'indice d'un déplacement plus profond que Wittgenstein impose au concept de jugement.

C'est d'une part que le recours à l'induction comme première étape obligée des procédures d'apprentissage présuppose une conception classique du jugement - subordonné aux règles qui en gouvernent l'exercice - que Wittgenstein désavoue et renverse. Wittgenstein n'attaque pas seulement la demande de *justification* de l'induction, mais une certaine compréhension de la dimension *judicative* du jugement, ou encore la faculté de juger comprise comme faculté *législative* de subsumer sous des règles. La dimension judicative n'est pas dissociable d'un modèle classificatoire qui transparait dans le recours aux caractères (*Merkmale*) dans la détermination de la connaissance humaine comme reconnaissance<sup>67</sup>. Certes, Kant faisait également appel au sens le plus ordinaire du jugement lorsqu'il posait dans l'ouverture de l'Analytique des Principes que si la logique « voulait montrer d'une manière générale comment on doit subsumer sous ces règles c'est-à-dire discerner si quelque chose y rentre ou non, elle ne le pourrait à son tour qu'au moyen d'une règle »<sup>68</sup>. Et la menace d'un cercle vicieux y était déjouée par le recours à l'exercice de la faculté de juger elle-même :

<sup>66</sup> Voir la célèbre distinction que Popper trace entre Einstein et l'amibe dans la *Connaissance Objective*. C'est la limite de la remarque critique de Black que nous citons en commençant.

<sup>67</sup> *Logique*, tr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997, VIII, p.64. Sur la portée du déplacement des caractères aux critères, voir J-P. Narboux, « Ressemblances de famille, caractères, critères », in *Wittgenstein, Métaphysique et Jeux de langage*, ed. par S. Laugier, PUF, 2001, p.69-95.

<sup>68</sup> Kant, *Critique de la Raison Pure*, Oeuvres philosophiques, I, Paris, Gallimard, 1980, p.881.

« Or, cette règle par cela même qu'elle est une règle, exige une nouvelle instruction de la part de la faculté de juger et on voit ainsi que si l'entendement est capable d'apprendre et de s'équiper au moyen de règles, la faculté de juger est un talent particulier qui ne peut pas du tout être appris mais seulement exercé »<sup>69</sup>.

En dépit de cet exercice, les exemples restaient cantonnés à la fonction d'« aiguïser la faculté de juger », à n'être que « les roulettes pour enfant de la faculté de juger ». En outre, la menace de régression ne concernait que la logique générale et non la logique transcendantale et par là, permettait d'opérer une forme de légitimation de la tâche nouvelle impartie à la logique transcendantale vis-à-vis du caractère purement formel de la logique générale. Wittgenstein revendique au contraire que l'exemple n'est pas plus un mode indirect que dérivé d'explication :

« Et c'est ainsi justement qu'on explique à quelqu'un ce qu'est un jeu (*Spiel*). On donne des exemples (*Beispiele*) à quelqu'un dans l'intention qu'il les comprenne en un sens particulier. Ici, donner des exemples (*das Exemplifizieren*) n'est pas un moyen d'explication *indirect* – faute de mieux ; car une explication générale, quelle qu'elle soit, peut, elle aussi, être comprise de travers. C'est en effet *ainsi* que nous jouons le jeu »<sup>70</sup>.

Wittgenstein prend ainsi pour cible l'idée courante selon laquelle l'apprentissage du jugement *ne* devrait en passer par des exemples *que* pour nous permettre d'élaborer une connaissance générale. La critique par Wittgenstein de la dévaluation de l'exemplarité de l'exemple<sup>71</sup> vise l'image classique de la *subsumption*. Cette dévaluation est intimement liée à la dévaluation de l'induction comme mode de raisonnement de la faculté de juger :

« Tout raisonnement de la raison doit produire la nécessité. Aussi l'induction et l'analogie ne sont-ils pas des raisonnements de la raison, mais seulement des présomptions logiques ou encore des raisonnements empiriques; et par l'induction on parvient à des suppositions qui sont bien générales, mais pas universelles.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> RP §71.

<sup>71</sup> En tant que l'exemple est pensé comme ce qui se tient sous le concept dans l'usage déterminant de la faculté de juger ou comme ce qui nous met sur la voie du concept dans l'usage réfléchissant de la faculté de juger. C'est l'objet de la thèse de doctorat de J-P. Narboux («Dimensions et paradigmes, Wittgenstein et le problème de l'exemplarité») que de montrer que l'aporie de l'exemplarité est résolue par le recours aux paradigmes (voir plus particulièrement le chapitre 3). Wittgenstein renverse jusqu'au sens kantien du modèle juridique, voir *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, PUF, 1997, p.145: « de même que le juriste traite comme paradigmes certains cas litigieux, comme s'il s'agissait de cas idéaux, de même nous construisons nous aussi des cas idéaux, des images grammaticales, pour trouver des aspects en cas de différend philosophique afin de trancher le conflit ».

Les raisonnements de la faculté de juger sont utiles et indispensables à l'extension de notre connaissance expérimentale. Mais comme ils ne donnent qu'une certitude empirique, nous devons nous en servir avec circonspection et prudence »<sup>72</sup>.

La détermination traditionnelle de l'induction que Kant reprend implicitement ici (i.e. l'induction par énumération) témoigne que par définition les cas particuliers sont autant de cas quelconques, dont l'accumulation n'a d'autre visée que l'élaboration de la règle :

« La faculté de juger puisqu'elle procède du particulier à l'universel pour tirer de l'expérience, donc pas *a priori* (empiriquement), des jugements universels, conclut soit de plusieurs choses d'une espèce à *toutes*, soit de *plusieurs* déterminations et propriétés en quoi des choses d'une espèce s'accordent aux *autres* en tant qu'elles relèvent du même principe. La première espèce de raisonnement s'appelle le raisonnement par induction, la seconde, le raisonnement par analogie »<sup>73</sup>.

Si Kant n'utilise pas le terme d'induction dans la *Critique de la faculté de juger*<sup>74</sup>, c'est que le raisonnement inductif est pris en charge et intégré dans l'usage réfléchissant de la faculté de juger. Plus profondément, Juliet Floyd<sup>75</sup> a montré que la *Critique de la faculté de juger* pouvait être lue comme une *réponse* plutôt qu'une *réfutation* en règle du problème de l'induction tel qu'il apparaît chez Hume. En effet, si l'on considère traditionnellement que la réponse de Kant au problème de l'induction se trouve dans la seconde Analogie de l'expérience, la *Critique de la raison pure* ne répond pas encore sur le terrain même de Hume. Car l'attaque de Hume s'ancre dans les inférences particulières, les jugements les plus ordinaires que nous élaborons, si bien que la validité universelle de la loi de causalité ne constitue que le point d'aboutissement du travail de sape sceptique. En ce sens, la seconde Analogie de l'expérience déplace d'emblée le problème humien sur un terrain transcendantal. Le cœur de la lecture de Juliet Floyd consiste donc à mettre en évidence comment dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant, au lieu de produire une réponse « extérieure » à la source même de l'inquiétude sceptique humienne, intègre le cercle (vieux dans *l'Enquête*) de la justification que Hume plaçait au centre de son argument au jugement. Certes, Kant reconnaît que nous ne disposons d'aucun critère pour distinguer entre un bon et un mauvais jugement concernant la structure particulière de la nature dans l'expérience ordinaire. Le constat de la

<sup>72</sup> Kant, *Logique*, op. cit., p.145.

<sup>73</sup> Kant, *Logique*, op. cit., p.144.

<sup>74</sup> Comme le rappelle Michel Malherbe, Hume en fait un usage plus que parcimonieux.

<sup>75</sup> Successivement dans « Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity », in *Kants Ästhetik*, herausgegeben von Herman Parret, de Gruyter, 1998 et « The Fact of Judgment: The Kantian Response to the Humean Condition », op. cit.,

régression concède que nous n'avons pas de concept objectif de l'uniformité de la nature qui nous fournirait un critère pour discerner les bons jugements concernant les objets de l'expérience ordinaire. Aussi nos jugements ordinaires concernant la structure particulière de la nature ne conduisent-ils pas à une défense *a priori* dans les termes du concept d'uniformité de la nature, ni dans les termes de notre concept d'un objet en général :

« Toutefois comme l'introduction le défend, sans critère *a priori* de jugement, nos distinctions empiriques ne seraient pour Kant qu'une question d'instincts bruts, que des sons désordonnés, en aucun cas des jugements. Ainsi, alors qu'il concède à Hume le point concernant le fondement *a priori* de l'induction, dans le même temps, Kant tente de priver la solution sceptique humienne de son pouvoir sceptique en refusant d'utiliser les termes de coutume et d'habitude pour décrire nos pratiques inductives. Nous pourrions dire que Kant renverse la signification philosophique générale que Hume attachait à son traitement sceptique de l'induction. Kant l'accomplit en incorporant à sa caractérisation de la faculté de juger (réfléchissante) elle-même la circularité que Hume associait à notre tentative pour fonder l'induction »<sup>76</sup>.

*L'héautonomie* de la faculté de juger est donc indissociable du principe du jugement réfléchissant: celui que la nature se conforme à notre faculté de juger. L'usage réfléchissant du jugement, qui élargit les définitions de la première *Critique* et de la *Logique*, assouplit le modèle de la subsomption et devient lui-même tributaire d'une réflexion *in situ* que Juliet Floyd n'hésite pas à analyser en des termes contextuels:

« Cette contingence se trouve tout naturellement dans le *particulier* que la faculté de juger doit ramener sous le *général* constitué par les concepts de l'entendement ; car le particulier n'est pas déterminé par le général de notre entendement et de combien de manières différentes des choses diverses qui pourtant s'accordent dans une caractéristique commune peuvent se présenter à notre perception, c'est là un fait contingent »<sup>77</sup>.

C'est pourquoi Juliet Floyd voit en Austin et Wittgenstein des héritiers de cette direction « réflexive » ouverte par la *Critique de la faculté de juger*. Elle note toutefois que la circularité inéliminable de la déduction du principe de la faculté de juger découle d'une présupposition que Wittgenstein aurait d'emblée récusée: celle que le langage, la pensée, l'application des concepts sont de toute part délimités par

<sup>76</sup> « Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity », in *Kants Ästhetik*, herausgegeben von Herman Parret, de Gruyter, 1998, p.204.

<sup>77</sup> *Critique de la faculté de juger*, §77, tr. A. Renaut, Paris, GF, 1995, p.401.

des règles<sup>78</sup>. C'est certainement dans cette exigence de détermination du sens que la confrontation avec Kant trouve sa limite. En effet, il ne s'agit pas seulement de souligner la réévaluation wittgensteinienne de l'exemple, mais de comprendre qu'elle est le pendant d'une redéfinition de la conceptualité qui de nouveau prend pour cible l'image de la subsumption : en effet, c'est en redéfinissant le concept que Wittgenstein rompt avec la tradition logique kantienne que Putnam retraçait dans « Rethinking Mathematical Necessity ». En effet, la minoration de l'exemple, simple « béquille du jugement » est le pendant d'une exigence de complétude de la définition du concept que Frege exposait dans les *Grundgesetze der Arithmetik* :

« La définition d'un concept doit être complète, elle doit déterminer d'une manière univoque pour tout objet s'il tombe sous ce concept ou non. Il ne peut donc pas y avoir d'objet pour lequel il reste douteux après la définition s'il tombe sous ce concept, bien qu'il ne soit pas toujours possible pour des hommes au savoir défectueux de trancher cette question. On peut exprimer ceci de façon métaphysique : un concept doit être nettement délimité »<sup>79</sup>.

À défendre au contraire que « l'application du mot n'est pas délimitée sous tous rapports par des règles »<sup>80</sup>, Wittgenstein achève de renverser l'image de la subsumption qui était maintenue par Frege dans la définition du concept. C'est pourquoi il faut prendre au sérieux le déplacement célèbre de l'accord dans les définitions à l'accord dans les *jugements* :

« Pour qu'il y ait communication au moyen du langage, il doit y avoir accord non seulement dans les définitions, mais aussi (aussi étrange que cela puisse paraître) dans les jugements. Cela semble abolir la logique, mais il n'en est rien »<sup>81</sup>.

Ce déplacement, qui est tout autant celui du primat des critères sur les règles, vient fonder la lecture de Cavell et celle de Putnam<sup>82</sup>. Ce primat renvoie à une détermination redéfinie de la nécessité :

« Appliqué ici, cela donne : il n'est pas *nécessaire* que nous reconnaissons quelque chose comme constituant l'inférence logique; mais du moment que nous le faisons,

<sup>78</sup> Voir Kant, Introduction de la *Logique*, *op. cit.*, p.8.

<sup>79</sup> *Grundgesetze der Arithmetik*, ii, §56, OLMS, 1998.

<sup>80</sup> *Recherches philosophiques*, §68. D'une lecture radicale de ce passage découle la sémantique "alternative" développée par Charles Travis dans *The Uses of Sense*, Oxford University Press, 1989.

<sup>81</sup> RP §242.

<sup>82</sup> Nous avons vu précédemment que Putnam retenait de la lecture de Cavell la dévaluation des règles au profit des critères dans l'apprentissage du langage et dénonçait à sa suite le danger de fondationnalisme rampant sous-jacent au recours aux règles: voir «Rules, Attunement, and "Applying Words to the World"», *op. cit.*.

seules certaines procédures seront prises en compte pour la construction de pareilles inférences, celles qui (disons) obtiennent cette universalité de l’assentiment, cette transmissibilité et cette force de conviction individuelle qui appartiennent aux formes d’inférence que nous reconnaissons comme logiques»<sup>83</sup>.

Si on peut y déceler des accents humiens<sup>84</sup>, l’essentiel réside justement en ce qu’il n’est désormais plus besoin de recourir à des règles comme à un principe explicatif qui permet de rendre raison de ce que nous *continuons* à appliquer un concept en suivant les mêmes critères. Dès lors, si la question de l’induction réapparaît sous la plume de Wittgenstein, ce sera sous une forme – négative et interrogative – pour répondre d’un « je ne sais pas comment poursuivre », « je ne sais pas comment continuer » :

« Maintenant je sais comment poursuivre ! ... On pourrait envisager quelqu’un qui sous l’effet répété d’illuminations apparentes, s’écrierait : « Maintenant j’ai trouvé ! » et qui ne pourrait ensuite jamais le justifier par ses actes. »

« Serait-il correct de dire qu’il s’agit d’induction ? Que je suis aussi certain de pouvoir continuer à développer la suite que du fait que ce livre tombera par terre si je le lâche ? Et que si je restais soudain bloqué sans raison apparente dans le développement de la suite, je ne serais pas plus surpris que si, au lieu de tomber, le livre restait en l’air ? Je répondrai à cela que pour cette certitude-là, nous n’avons pas non plus besoin de raisons »<sup>85</sup>.

Aussi, répondre au scepticisme quant à l’induction, c’est répondre à un avatar du scepticisme de la règle. À le voir sous cet angle sans doute peut-on d’autant mieux mettre en évidence qu’il s’agit moins de le réfuter ou même d’y répondre (y compris par la pratique) que récuser les termes du problème lui-même. Nul n’est besoin de réitérer l’ironie humienne sur l’harmonie pré-établie de la pensée et du monde qui venait conclure la solution sceptique des doutes humiens de la cinquième section de l’*Enquête*. L’harmonie prétendue est retraduite dans les termes d’une pertinence du jugement à son contexte. Aussi le problème de l’induction ne peut-il être soulevé qu’*a posteriori* une fois qu’à une grille de description du monde s’en est déjà substitué une autre, ou qu’à l’extension familière d’un concept s’est adjointe une nouvelle dimension. C’est-à-dire seulement lorsqu’il est ponctuellement résolu. Les généralisations inductives laissent place à des projections qui, dans leur confrontation à l’expérience, ne forment nul cercle vicieux comme le supposait le sceptique de

<sup>83</sup> *Les Voix de la Raison*, op. cit. p.189. Voir également Cora Diamond, «The Face of Necessity», *The Realistic Spirit*, MIT Press, 1995, p.243-266.

<sup>84</sup> Ils sont indéniables dans le chapitre 6 de la Première Partie des *Voix de la raison*.

<sup>85</sup> RP, §324.

l'induction, mais un cercle vertueux comme le pensait Goodman dépendant de l'histoire naturelle que nos manières de juger et de penser exhibent<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Ce texte est une version remaniée d'un exposé présenté dans le séminaire de Master de Jean-Philippe Narboux à l'Université Michel de Montaigne de Bordeaux III. Je le remercie ainsi que les étudiants pour leurs questions. Il est sur le fond largement redevable à la lecture de *De la Certitude* qu'il a élaborée dans « L'Obvie en négatif », in *Critique* n° 708, vol 62, 2006, p.400-415 et dans « Y a-t-il jamais de surprise en logique ? Logique et téléologie : Kant et Wittgenstein » *Kant, l'année 1790, Critique de la faculté de juger*, dirigé par C. Bouton, F. Brugère, et C. Lavaud, Vrin. Merci aussi à François Calori.