

Christopher Hookway*
RUSSELL ET LA POSSIBILITÉ DU
SCEPTICISME**

I. L'épistémologie, l'ontologie et le scepticisme

Dans ses premiers écrits, et notamment dans les *Problèmes de Philosophie* et dans les textes où il défendait son atomisme logique, Russell recherchait en épistémologie des réponses à des questions fondamentales de métaphysique et d'ontologie. C'est surtout dans ses écrits sur l'atomisme logique que son empirisme a façonné ses thèses sur la nature de la réalité. Toute connaissance et toute compréhension reposaient sur la fréquentation de sense-data privés : les noms propres logiques — les fondements du langage — dénotent des sense-data momentanés ; et il n'était justifié de prétendre à la connaissance que si cela était confirmé par l'expérience privée.

L'une des conséquences de ce genre de perspective, c'est que notre compréhension d'énoncés concernant le monde extérieur et notre capacité à savoir s'ils sont vrais, devient problématique. Des arguments sceptiques familiers suggèrent que n'importe quel schéma d'expérience privée est compatible avec la fausseté de toutes nos croyances sur le monde extérieur — en vérité, avec la non existence du monde extérieur. De tels arguments mettent en question nos certitudes quotidiennes relatives aux arbres et aux maisons ainsi que notre

* Traduit de l'anglais par Claudine Engel-Tiercelin.

confiance dans l'explication scientifique de la structure sous-jacente de la matière. Si l'on soutient cette thèse empiriste, le scepticisme ne peut manquer d'apparaître comme une menace et la défaite du scepticisme devient une tâche cruciale pour l'épistémologie.

Relever de tels défis conduit naturellement à proposer une explication épistémologique de la réalité, ainsi qu'une explication anti-réaliste de la science. Le premier Russell préférait considérer les objets extérieurs et les objets théoriques de la physique comme des constructions logiques à partir de *sense-data*. Dans la mesure où il doutait de la possibilité que l'on pût réduire en termes phénoménalistes ce qui se disait sur les arbres, les maisons et les particules élémentaires, il était tenté par une construction instrumentaliste de la science. En général, l'analyse de la signification et de la connaissance était censé nous servir de guide pour dresser l'inventaire des constituants fondamentaux de la réalité.

Bien que Russell n'ait jamais complètement abandonné l'empirisme, ses conceptions ont changé, dans les années qui se sont écoulées jusqu'à la publication de *Human Knowledge: its Scope and Limits* en 1948. Bien que continuant à se soucier de la question de savoir comment l'expérience humaine, qui est essentiellement subjective et privée, peut nous donner une connaissance d'un monde qui est objectif et public, il faisait remarquer :

« Depuis Kant, ou peut-être vaudrait-il mieux dire depuis Berkeley, il y a eu ce que j'appelle une tendance erronée chez les philosophes à accepter que la description du monde soit indûment influencée par des considérations dérivées de la nature de la connaissance humaine. » (Russell, 1948, p. 9).

Dans Schilpp (ed.) 1944, il soutient que nous devrions « faire une distinction nette entre l'ontologie et l'épistémologie » :

« En ontologie, je commence par accepter la vérité de la physique ; en épistémologie, je me demande : étant donné la vérité de la physique, on peut bien vouloir dire qu'un organisme soit pourvu de "connaissance" et quel type de connaissance peut-il avoir ? » (Schilpp, 1944, pp. 700-1).

La théorie de la connaissance et de la compréhension ne détermine plus notre ontologie. Bien plus, nous admettons la vérité de la conception du monde scientifique avant de nous embarquer dans nos recherches philosophiques.

Ceci oriente vers une approche naturaliste de l'épistémologie ; nous demandons à *Human Knowledge* d'expliquer scientifiquement comment il se fait que nous connaissions autant de science. Cette attente est, au moins en partie, satisfaite. Nous devrions remarquer ici que son acceptation de la science s'appuie sur le « sens commun » : elle ne paraît avoir, ni requérir, aucun fondement philosophique spécifique. Russell attend de ses lecteurs qu'ils soient tous d'accord sur le fait que la physique (et vraisemblablement d'autres sciences aussi) aient plus de chances d'être vraies que n'importe quelle théorie philosophique que l'on peut utiliser pour avancer des critiques de la science. Si une théorie philosophique suggère que la science est impossible, nous devrions être plus sceptiques à l'égard de la théorie philosophique qu'à l'égard de la science qu'elle conteste.

Tout en reconnaissant que la science est faillible, Russell souligne que nous avons raison d'avoir confiance dans le fait que la science contemporaine est plus ou moins sur la bonne voie: « même s'il faut s'attendre à des changements progressifs en physique, les doctrines actuelles ont des chances d'être plus proches de la vérité que n'importe quelle doctrine rivale qui se présente maintenant au monde » (1959, p. 17). Nous sommes donc justifiés à les accepter « hypothétiquement ». En outre, il construit la science de façon réaliste. On ne questionne pas sérieusement l'idée que les entités théoriques sont réelles et que les sciences naturelles découvrent des lois causales expliquant le comportement des choses dont nous faisons l'expérience. Le monde fonctionne selon des lois que l'on peut découvrir; et en vérité, la perception elle-même est un processus causal par lequel le monde extérieur nous pousse à avoir des croyances sur les faits particuliers et sur les processus gouvernés par des lois, qui nous entourent. Ainsi, nous commençons à faire de la philosophie en acceptant la conception scientifique du monde et en l'interprétant d'une manière réaliste. Notre ontologie est fixée avant que notre investigation épistémologique ne commence.

Une conséquence de ce changement de perspective, c'est que Russell a du mal à prendre au sérieux le scepticisme dans *Human Knowledge*. Alors que le scepticisme est « logiquement impeccable », écrit-il, il est « psychologiquement impossible »: le fait que le sens commun nous fasse accepter la vision scientifique du monde empêche que les arguments sceptiques ébranlent nos croyances sur la réalité. C'est pourquoi le scepticisme (ou le solipsisme) est « rejeté en fait, même par ceux qui ont l'intention de l'accepter » (p. 195-6). Les philosophes qui prennent le scepticisme au sérieux font seulement « semblant de l'accepter » et font preuve d'une « insincérité frivole » (p. 9). C'est pourquoi vers la fin du livre, il remarque que: « si, malgré tout, quelqu'un choisit de soutenir le solipsisme (sceptique)..., j'admettrai qu'il ne peut pas être réfuté, mais je serai profondément sceptique quant à sa sincérité » (p. 515).

Dans cet article, je me propose d'examiner les arguments invoqués par Russell pour justifier cette position. Il n'est pas le premier philosophe à remarquer que personne n'est sérieusement convaincu par le fait qu'il pourrait être un cerveau dans une cuve ou la victime d'un malin génie, mais la signification philosophique de cette observation n'a absolument rien de clair. Il serait naturel de trouver que le fait qu'une position logiquement impeccable quelconque soit psychologiquement incroyable est une indication troublante de nos limitations intellectuelles plutôt qu'une raison de tourner le dos au scepticisme. Cela semble indiquer que nous ne pouvons aller là où l'évidence empirique et la raison nous mènent. Si Russell n'interprète pas ce point sur ce mode sceptique, il est intéressant d'essayer de comprendre pourquoi.

II. Scepticisme et faux-semblant

Comme je viens de le noter, Russell n'est pas le seul à accorder un sens au fait que nous ne pouvons pas réellement douter des propositions mises au défi par les arguments sceptiques. Il y a des liens entre la position de Russell et l'insistance avec laquelle Moore souligne qu'aucun

doute philosophique ne peut remettre en cause la vision issue du sens commun que nous avons du monde. L'insistance de Wittgenstein sur le fait que le rôle joué par certaines propositions dans nos pratiques nous empêche d'en douter de manière intelligible, et nous empêche par la-même de soutenir d'une manière intelligible que nous les connaissons, est une autre manifestation du genre de thèse qui m'occupe ici (Wittgenstein, 1969). Néanmoins, ni Moore, ni Wittgenstein n'ont souligné comme Russell que les sciences théoriques servent de clé à la structure ontologique de la réalité, et c'est ce qui distingue nettement leurs positions de la sienne. Je m'intéresse davantage ici à deux autres philosophes qui ont partagé la thèse de Russell selon laquelle la version la plus exacte de la nature de la réalité est la version scientifique. Ils partagent aussi le solide réalisme scientifique de Russell.

Dans un célèbre passage, le pragmatiste Charles Peirce critique les stratégies cartésiennes en épistémologie.

« Nous ne pouvons commencer par le doute complet. Nous devons commencer avec tous les préjugés que nous avons réellement lorsque nous entreprenons l'étude de la philosophie. On ne rejettera pas ces préjugés par une maxime (telle que l'injonction cartésienne à douter de tout ce dont nous pouvons douter), car il y a des choses dont il ne nous vient pas à l'esprit qu'elles puissent être mises en question. C'est pourquoi ce scepticisme initial ne sera que pur mensonge à soi-même ; ce ne sera pas un doute réel... Ne prétendons pas douter en philosophie de ce dont nous ne doutons pas dans nos cœurs. » (1984, p. 212).

Peirce conteste la thèse qui voudrait que la seule manière d'approcher le problème de la connaissance soit de pousser le scepticisme aussi loin que nous le pouvons et de tenter alors de miner les arguments sceptiques que nous utilisons. Les problèmes relatifs à la manière dont nous connaissons les arbres, les maisons, les protons, et les questions comme celle de savoir si l'astrologie nous apporte de la connaissance, ou comment nous devrions mener nos recherches sur le passé ou sur la nature de l'esprit ne se présentent pas d'emblée sous la forme de questions comme celle de savoir si l'on peut venir à bout du scepticisme ; nous pouvons nous trouver forcés de prendre au sérieux le scepticisme ; il peut se faire que nous ne *puissions pas* expliquer comment nous savons ce que nous prétendons savoir ; ou que nous utilisions des concepts d'évidence empirique ou de vérité qui, selon nous, invitent à des défis sceptiques. Mais si cela se produit, ce n'est pas parce que nos questions initiales concernaient la force des défis sceptiques : la question initiale, celle de savoir comment nous savons ce que nous faisons, se pose au sein d'une conception du monde qui émane de la science et du sens commun (Hookway, 1985, pp. 19-23).

Mon second exemple de philosophie qui ne considère pas que la réfutation du scepticisme soit centrale pour la philosophie, c'est Quine (pour plus ample discussion de ces points dont il est ici question, voir Hookway, 1988, chapitre 11). Quine propose que nous « naturalisons » l'épistémologie. L'épistémologie traditionnelle s'est transformée en « une

entreprise au sein des sciences naturelles » (1975, p. 68). En nous servant de nos meilleures théories scientifiques, nous tentons d'expliquer comment nous sommes parvenus à ces vérités sur la base des « maigres traces » que le monde laisse sur nos surfaces sensorielles. Une fois encore, nous tournons le dos au projet cartésien qui consiste à rejeter tout ce dont on peut douter. Le problème de la connaissance se pose comme un défi qui consisterait à fournir une explication scientifique de la science ; il n'y a rien en lui qui nous oblige à l'approcher dans un état d'esprit différent de celui qui est requis pour d'autres questions scientifiques.

Des problèmes sceptiques peuvent apparaître au cours d'une telle recherche, mais ce n'est pas inévitable. Au fur et à mesure que se développe notre compréhension de la manière dont nous élaborons notre connaissance du monde extérieur, il se peut que nous jugions que notre évidence empirique est si clairsemée que c'est un miracle que nous soyons parvenus à la vérité. Ceci exigerait que nous repensions soit notre science soit notre épistémologie. En vérité, certains commentateurs pensent que l'empirisme qui sous-tend l'œuvre de Quine suggère précisément un défi sceptique de ce type : comme le dit Quine, la science offre un *reductio ad absurdum* de ses propres thèses. Les « irritations de nos surfaces sensorielles » sont une base d'évidence empirique trop mince pour parvenir à la vérité concernant les structures causales invisibles qui comportent des électrons, des protons et autres entités du même genre (voir Stroud, 1984, ch. 6, Hookway, 1988, pp. 199 sq).

Si on laisse ce problème de côté, la question se pose de savoir si notre expérience n'aurait pas pu être causée par un malin génie ou par de méchants savants qui auraient stimulé nos cerveaux désincarnés. Pour l'épistémologie cartésienne, nous commettrions une pétition de principe si nous devons avoir recours à la science pour venir à bout de ce défi. Quine refuse de se laisser troubler par de tels soucis. Quelqu'un qui est indûment ébranlé par des soucis sceptiques, c'est quelqu'un qui « réagit trop fort ». Les questions se posent toujours sur fond de bon nombre de croyances scientifiques et de sens commun, qui, à des degrés divers sont considérées comme certaines. En outre, la conception de la réalité à laquelle nous avons recours quand nous demandons si une croyance est vraie est constituée par l'ensemble de nos certitudes scientifiques. Nous sommes toujours dans la position du marin de Neurath qui répare son bateau alors qu'il est en mer en faisant des ajustements minimes pour remplacer les planches pourries ou pour réparer les fuites. En conséquence, les suggestions sceptiques sont presque toujours des conjectures dénuées de plausibilités et la bonne pratique scientifique veut qu'il soit déraisonnable de les prendre au sérieux.

J'évoquerai à nouveau Peirce et Quine dans la suite de cet article. Pour le moment, je voudrais tirer de cette discussion certains enseignements sur ce que l'on peut faire en partant de cette idée que nous ne sommes pas convaincus par des défis sceptiques. Tout d'abord, ceci nous rappelle que les problèmes épistémologiques n'ont pas besoin de prendre la forme cartésienne traditionnelle : il faut donner une raison pour laquelle il est épistémologiquement intéressant de battre le scepticisme. En second lieu, en dépit de cela, le scepticisme peut retenir notre attention : si nous nous accrochons à des conceptions distinctives (erronés?) de l'évidence

empirique ou de la réalité ; ou si la science nous montre que c'est un miracle que la science nous apprenne quelque chose. En troisième lieu, les conceptions que nous avons recherchées paraissent entrer en conflit avec les slogans antisceptiques de Russell. Peirce et Quine soutiennent qu'il n'est pas raisonnable de se laisser impressionner par les arguments sceptiques : ceci s'oppose à l'accusation selon laquelle le scepticisme est *logiquement* impeccable et tout bonnement impossible *psychologiquement*.

III. Le scepticisme pris au sérieux

Certains philosophes prennent les arguments sceptiques au sérieux tout simplement en les prenant pour instrument dans l'analyse de la connaissance et de la justification. Ils tiennent pour acquis que le scepticisme est une position philosophique intenable ; et ils soutiennent que si une analyse éventuelle de la connaissance ou de la justification implique que nous ne puissions pas éviter le scepticisme, cela montre que l'analyse est fautive. Les derniers travaux de Russell lui-même prennent parfois cette forme, et il est clair qu'il ne soutient pas que l'insincérité doit être impliquée dans cette forme d'intérêt pour le scepticisme. Quelles sont les formes plus fortes d'engagement sérieux envers le scepticisme qui constituent sa cible ?

On se trouve ici face à deux possibilités. Tout d'abord, quelqu'un pourrait explicitement défendre le scepticisme : il pourrait soutenir qu'il ne sait rien ou qu'il n'a aucune croyance justifiée ; ou de façon plus cohérente, il pourrait soutenir qu'il ne sait pas s'il sait quelque chose ou qu'il n'a aucune base pour décider s'il a des croyances justifiées. La seconde possibilité est légèrement plus faible : tout en n'épousant pas le scepticisme, quelqu'un pourrait percevoir le scepticisme comme une *menace*. Sans accepter la doctrine, et en espérant fortement qu'il peut être réfuté, ils admettent qu'il y a une possibilité non négligeable que l'on ne puisse en définitive pas répondre aux arguments sceptiques. Ils défendent l'idée qu'il y a bien là un problème auquel il faut répondre. Les accusations de frivolité et d'insincérité portées par Russell sont vraisemblablement dirigées à l'encontre de ces deux positions. Ni l'une ni l'autre ne tient suffisamment compte de la certitude inébranlable que le sens commun attribue à la croyance au monde extérieur et à la science.

Si un défenseur du scepticisme devait soutenir qu'il suspend son jugement sur toutes ces questions et qu'il n'a absolument plus aucune croyance, nous nous attendrions à ce que la confiance qu'il manifeste dans le fait de prévoir ses actions révèle son insincérité. Si, plus faiblement, il prétendait n'avoir aucune connaissance du monde extérieur, nous soupçonnerions de même qu'il s'illusionne ou qu'il n'est pas sincère — et nous pourrions aussi nous demander si le scepticisme que l'on peut avoir face à la question de savoir si le mot « sait » s'applique à nos croyances est suffisamment tranchant pour que la position qui en résulte soit d'un grand intérêt philosophique. Admettre que nous n'avons aucune « connaissance »

proprement dite en dépit du fait que nous avons de nombreuses croyances rationnelles peut ne pas impliquer que nous fassions des sacrifices qui soient d'une grande importance épistémologique. Le terme « croyance justifiée » est très vague. Cependant, une fois encore, nous pourrions douter de la sincérité de quelqu'un qui soutiendrait réellement qu'aucune de ses croyances n'est justifiée. La thèse russellienne paraît cadrer avec notre expérience.

Bien que cette thèse russellienne paraisse correcte, elle n'établit pas que l'on ne peut pas prendre au sérieux le scepticisme. Nous pouvons donner une description de ce que c'est qu'« être un sceptique » qui n'implique pas que l'on défende des thèses comme celles que l'on a discutées au paragraphe précédent. Pour le montrer, nous devrions remarquer que nos croyances sont liées à nos manières d'agir de deux manières. Tout d'abord, bien sûr, nos actions reposent sur nos croyances. Et en second lieu, bon nombre de nos croyances nous viennent d'activités mises en œuvre dans l'enquête ou la recherche. L'enquête scientifique est une forme d'activité qui est dirigée vers l'obtention de croyances vraies sur le milieu qui nous entoure. En outre, nous nous considérons comme agissant librement et de façon autonome lorsque nous menons de telles recherches : nous ne croyons pas qu'il est seulement possible de mener à bien ces activités si nous sommes ignorants de leur nature ou si nous nous illusionnons sur notre capacité à les poursuivre.

Voici un modèle de manière d'agir autonome. Si nous participons à une activité en tant qu'agents autonomes libres, alors nous pourrions toujours participer à l'activité avec une confiance rationnelle pleine et entière en notre capacité à la mener à bien si nous avons une conscience parfaitement claire des choses suivantes :

1. Les buts qui sont constitutifs de l'activité.
2. Les moyens que nous utilisons pour nous livrer à ces activités.
3. Comment ces moyens peuvent conduire à la satisfaction de ces fins.
4. Quelle est notre efficacité dans la mise en œuvre de ces moyens.

Même si nous parvenons rarement à y voir vraiment clair sur chacun de ces points, le sentiment que nous avons d'être des agents libres repose sur la croyance qu'une telle clarté ne nous empêcherait pas de mener à bien les activités en question, en ayant l'impression de nous comporter, ce faisant, de manière rationnelle. En ce cas, nous pouvons considérer que les arguments sceptiques suggèrent que l'impression que nous avons de participer à la recherche comme agents rationnels autonomes n'est possible que parce que nous ne voyons pas bien ce que signifie cette participation. Si le doute sceptique est psychologiquement impossible, alors une telle participation autonome à la recherche l'est aussi : notre assurance en ce qui concerne nos croyances est obtenue au prix d'une illusion sur soi ou d'une ignorance renforcée de la nature de notre engagement dans la recherche. Le scepticisme apparaît dans l'espèce de dislocation du moi décrite par Hume : nous ne pouvons réconcilier les activités cognitives que nous déployons dans l'étude des problèmes philosophiques avec ceux de la vie de tous les jours. Ou bien, comme les Pyrrhoniens, nos attitudes à l'égard de nos recherches deviennent plus passives : rechercher le savoir, c'est, pour ainsi dire, quelque chose qui nous arrive plutôt que quelque chose que nous pouvons contrôler d'une manière autonome.

Nous prenons donc le scepticisme au sérieux lorsque nous admettons que notre confiance dans le fait de pouvoir parvenir à la vérité dans nos recherches ne peut être étayée par la moindre explication claire de ce qu'implique le fait ou la manière de parvenir à la vérité. Si c'est là une forme de scepticisme, alors l'insistance de Russell à dire que le scepticisme est « logiquement impeccable mais psychologiquement impossible » commence à ressembler à quelque chose de sceptique. En fait, ce n'est pas le cas. C'est quelque chose de plus intéressant, bien qu'un peu confus, qui se produit dans la dernière épistémologie de Russell. J'espère que les points que j'ai développés dans ce paragraphe nous aideront à voir précisément en quoi consiste sa position.

IV. Le scepticisme comme thèse logiquement impeccable

La thèse selon laquelle le scepticisme est « logiquement impeccable » peut recevoir une interprétation plus forte et une interprétation plus faible. Leur est commune la thèse suivante : si quelqu'un devait défendre le scepticisme, ou être impressionné par des arguments sceptiques, nous ne pourrions pas réfuter leurs prémisses ou démontrer l'invalidité de leur raisonnement. Nous ne pourrions pas convaincre le *sceptique* de son erreur, et son refus d'être convaincu ne montre pas qu'*il* est irrationnel : on ne peut pas montrer clairement à un sceptique la justesse qu'il y a à rejeter le scepticisme. La différence qui existe entre les deux interprétations apparaît quand nous nous demandons quelle portée cela a sur ce que *notre* rejet du scepticisme a de rationnel. L'interprétation forte soutient que l'anti-scepticisme ne peut être considéré comme un engagement rationnel : nous ne pouvons déployer la rationalité ou la justesse de notre position mais nous devons simplement la reconnaître comme un aspect de notre psychologie sur lequel nous n'avons aucun contrôle. Cette interprétation s'accorde bien aussi avec les slogans de Russell et elle répond à l'accusation selon laquelle sa position est elle-même une forme de scepticisme. Selon l'interprétation plus faible, même si nous ne pouvons convaincre le sceptique d'irrationalité, nous pouvons nous rendre compte de la rationalité de notre position. Notre refus de prendre le scepticisme au sérieux peut se décrire comme un refus rationnel ou raisonnable.

A-t-on de bonnes raisons d'attribuer cette conception plus faible à Russell ?

« Le scepticisme de Hume par rapport au monde de la science provenait de a) la doctrine selon laquelle toute mes données sensorielles me sont privées, ainsi que de b) la découverte que les questions de fait, quelque nombreuses et bien choisies qu'elles puissent être, n'impliquent jamais logiquement aucune autre question de fait. Je ne vois aucun moyen d'échapper à l'une ou à l'autre de ces thèses. J'ai déjà discuté de la première : je puis dire que j'attache un poids particulièrement important à cet égard à l'argument se rattachant à la cause

physique des sensations. Quant à la seconde, elle est évidente, en tant que question de syntaxe, à quiconque a saisi la nature des arguments déductifs » (p. 189).

On nous dit alors que l'autre solution possible face au scepticisme humien implique que nous soyons justifiés à faire usage de l'induction, que nous puissions utiliser des prémisses générales dans nos raisonnements. Étant donné l'insistance de Russell sur le caractère privé de nos données, le scepticisme se transforme en solipsisme du moment présent. Le « scepticisme humien » s'étend à toute croyance s'appuyant sur l'induction ou sur d'autres formes de raisonnement, et un tel raisonnement s'impose lorsqu'il s'agit de croyances relatives à notre propre passé, à notre propre corps, relatives à autrui ainsi qu'au reste du monde extérieur et à la science.

Soutenir que le scepticisme est logiquement impeccable ce n'est pas soutenir — ce qui a peu d'intérêt — que le raisonnement déductif tiré de données privées ne peut établir la vérité de la science et d'autres thèses sur le monde extérieur. Que ce soit l'interprétation faible ou l'interprétation forte du slogan de Russell qui soit la bonne, voilà qui dépend de ses conceptions sur la rationalité de l'induction. Pouvons-nous convaincre un sceptique (si le scepticisme était psychologiquement possible) qu'il devrait faire usage de l'induction? Pouvons-nous nous prouver à nous-mêmes que nous avons raison ou que nous sommes rationnels en utilisant des inférences inductives? Il paraît clair que Russell répliquerait en donnant une réponse négative à la première de ces questions, mais comment pourrait-il répondre à la seconde?

La forme que prend l'épistémologie de Russell reflète son engagement envers l'empirisme. Nous discuterons plus bas de la question de savoir s'il est justifié à souligner que les données figurant dans les sciences sont privées, à soutenir que c'est ce que la science nous enseigne. Il en dit peu pour étayer sa confiance dans le fait que son « scepticisme » pourrait décrire cette expérience privée sans se fier à des inférences synthétiques, ou sans avoir recours à des concepts dont l'emploi premier consiste à décrire le monde extérieur. Cependant, comme mon intérêt principal réside dans certaines questions stratégiques qui sous-tendent la réponse de Russell au scepticisme, je ne m'étendrai pas davantage là-dessus.

V. Les postulats de l'inférence scientifique

Aussi bien dans ses premiers écrits comme *Problèmes de Philosophie* que dans *Human Knowledge*, Russell fonde l'induction sur l'acceptation des principes synthétiques généraux qui sont, en un certain sens connaissables *a priori*. Ces principes sont connus, mais ce ne sont pas des vérités analytiques. Ils ne sont pas connus par induction — ce serait une pétition de principe de fonder l'induction sur des principes inductivement connus. Il sera plus facile d'approcher ses

dernières conceptions en partant de quelques remarques sur les premières. Le principe qu'il utilise est le suivant :

- plus grand est le nombre de cas dans lesquels une chose du type A s'est trouvé associée à une chose du type B, il est probable (si l'on n'a connaissance d'aucun cas d'échec de l'association) que A est toujours associé à B (p. 37).

Il est rationnel d'adopter ce principe parce que :

- nous devons soit accepter ce principe sur la base de ses preuves empiriques intuitives, ou renoncer à toute justification de nos attentes concernant le futur (p. 38).

La position de Russell ici n'est pas satisfaisante. Son principe peut difficilement étayer notre confiance en l'induction, car sur celle-ci que repose le seul argument dont nous disposions en faveur du principe. L'argument ne serait d'aucune aide pour quelqu'un qui serait sceptique à l'égard de l'induction : ses doutes concernant le principe le conduiraient simplement à accepter le second membre de la disjonction et à renoncer aux bénéfices de l'attente rationnelle. Même un philosophe qui n'aurait aucune sympathie pour le scepticisme a peu de chances d'être impressionné par un tel argument : Russell semble nous inviter à nous servir de ce dont nous pouvons avoir besoin en guise de fondements de la connaissance.

Vers les années 1940, la position de Russell avait changé, bien qu'elle présente de nettes analogies avec la position précédente. Il n'acceptait plus le principe qu'il avait admis antérieurement parce qu'il avait pris plus nettement conscience des difficultés inhérentes à la nouvelle énigme de l'induction de Goodman : une explication de l'induction doit faire la distinction entre ces « espèces » que l'on peut exploiter pour faire des prédictions et celles qui, comme le « vreu » de Goodman, en sont incapables ? C'est pourquoi il adopte à présent une série de « postulats » qui donnent plus d'information sur les sortes de généralisations que nous pouvons nous attendre à trouver. Je ne puis en discuter ici dans le détail, mais il sera utile d'en donner quelques exemples :

Le postulat de semi-permanence

Étant donné n'importe quel événement A, il arrive très fréquemment que, à n'importe quel moment voisin, il y ait, à quelque endroit voisin, un événement semblable à A, (1948, p. 506).

Le postulat de lignes causales séparables

Il est fréquemment possible de former une série d'événements telle que, de l'un ou l'autre de deux membres quelconques de la série, on peut inférer quelque chose de tous les autres membres (1948, p. 508) ?

De tels postulats limitent les sortes d'hypothèses que nous avons des chances de prendre au sérieux et nous permettent sensément d'attribuer des probabilités initiales à des généralisations qui permettront à notre connaissance de progresser au milieu de nos données

privées. Un troisième principe, celui de la *continuité spatio-temporelle*, par exemple écarte l'action à distance. Russell nous dit que « bon nombre de nos inférences relatives à des occurrences inobservées, à la fois dans les sciences et dans le sens commun, dépendent de ce postulat » (p. 510). Bien qu'il soit plausible que nous utilisions de tels critères pour arriver à des croyances sur des lois générales et des entités inobservées, on voit mal pourquoi nous devrions les considérer *a priori*. A la différence du principe antérieur de Russell, il n'y a rien de plausible à dire que l'emploi de tels principes est requis pour que la prédiction soit simplement possible. Ces postulats reflètent des thèses substantielles sur des réalités qui sont tirées de la science contemporaine : comme Russell le reconnaît, elles sont contingentes.

La défense que Russell propose de ces postulats ressemble superficiellement à l'argument tiré des *Problèmes de Philosophie* : pour justifier l'inférence scientifique, nous avons besoin de certaines propositions universelles, et peut-être bien des cinq postulats de Russell.

« Et quels que puissent être ces principes d'inférence, ils ne peuvent certainement pas être logiquement déduits de faits d'expérience. Ou bien, par conséquent, nous connaissons quelque chose indépendamment de l'expérience, ou bien la science n'est que du vent » (1948, p. 524).

La nouvelle séparation que fait Russell entre l'ontologie et l'épistémologie prend ici un sens. Le sens commun nous assure que la science n'est *pas* du vent. Cela donne à l'argument plus de poids que n'en avait le précédent, mais on ne voit toujours pas bien quel statut ces principes sont supposés avoir.

Une fois encore, nous voyons bien pourquoi un véritable sceptique ne serait pas impressionné. Si on peut sérieusement envisager que la science soit du vent, alors cet argument n'établit pas que nous avons une connaissance *a priori* de ces principes. Puisque nous acceptons la science, et que notre confiance en elle ne dépend pas des fondements philosophiques que nous sommes en train d'essayer de fournir, alors ce rôle qui consiste à chercher à fonder la science peut bien rendre raisonnable notre acceptation de tels principes. En outre, étant donné nos croyances scientifiques sur ce à quoi ressemble vraiment de monde, nous voyons bien pourquoi l'emploi de tels principes nous conduirait à la vérité. Mais on voit toujours mal comment il s'agit d'une position stable et il est difficile d'évaluer le rôle que Russell souhaite faire jouer à ces principes, et encore plus difficile de voir comment nous pouvons en avoir une connaissance *a priori*.

VI. Le statut des postulats : deux interprétations

Dans ce paragraphe, j'opposerai deux manières selon lesquelles on pourrait comprendre le rôle de ces postulats. J'espère que cette comparaison éclairera la position du Russell.

Russell admet lui-même que ses postulats ne s'articulent pas autour de notre pratique inférentielle ordinaire. Ils correspondent à des habitudes implicites d'inférence et d'attente et à des normes de plausibilité dont nous ne sommes pas réflexivement conscients. Le droit que nous avons de les employer doit, d'une manière ou d'une autre dépendre du fait que la confiance que nous avons en ces habitudes nous aidera à atteindre la véritable explication scientifique de nous-mêmes et de notre environnement. Comme nous l'avons vu, la situation se complique du fait que si la nature physique de la réalité était très différente, ces habitudes d'inférence n'auraient été d'aucune efficacité : comme le dit Russell, elles sont contingentes.

La première attitude à l'égard de ces postulats prend au sérieux l'observation selon laquelle nous commençons à faire de l'épistémologie avec la totalité de nos croyances et attitudes communes, y compris les croyances scientifiques que le sens commun nous oblige à accepter. De cette observation s'ensuit la morale quiniennne que nous pouvons utiliser ces croyances scientifiques pour expliquer notre droit à nous reposer sur nos habitudes d'inférence synthétique. Elles sont justifiées par le fait qu'elles nous ont permis de parvenir à des progrès scientifiques par le passé, et par le fait que les théories qu'elles nous conduisent à apprécier sont du genre de celles dont la science suggère qu'elles sont vraies du monde. Le recours à la théorie de la sélection naturelle peut suggérer qu'il n'est pas surprenant que nos dispositions inférentielles nous permettent d'acquiescer des croyances vraies. La science nous réassure que nous avons raison de penser que nous sommes des sources d'information le plus souvent fiables sur le monde. Cela contribue à l'impression que nous avons de pouvoir participer à la recherche en tant qu'agents autonomes, confiants dans la nature de nos desseins cognitifs, et dans notre capacité à contribuer en leur succès. Selon l'expression de David Papineau, nos pratiques scientifiques sont « auto-justificatrices » et c'est tout ce dont nous avons besoin pour éviter un sentiment sceptique d'étrangeté à l'égard de nos activités en tant que chercheurs (1987, ch. 10).

Cette approche des postulats est conforme aux thèses de Quine et de Peirce, nous avons signalées au paragraphe 2 : la problématique de l'épistémologie n'exige pas une attitude de détachement cartésien par rapport à l'ensemble de notre connaissance scientifique ; le sens commun et les certitudes scientifiques nous prémunissent contre une attention trop grande que nous pourrions prêter aux préoccupations habituelles du sceptique. Néanmoins, cette approche naturaliste de l'épistémologie ne nous fournit aucun sens intéressant dans lequel notre acceptation de ces postulats est *a priori*. Notre adoption initiale de telles habitudes d'inférence ne dépend pas du raisonnement inductif réflexif, mais cela ne suffit pas à montrer qu'elle offre une quelconque garantie *a priori*. Rétrospectivement, la confiance que nous avons dans le fait que notre droit à les utiliser peut se défendre, repose sur des théories scientifiques *a posteriori*, et notre assurance réflexive que l'on peut éviter le sentiment d'étrangeté sceptique est de même *a posteriori*.

Il est certain que telle n'est pas la position de Russell. Mais cela soulève deux problèmes : le premier, c'est d'expliquer pourquoi ; et le second, c'est de comprendre quelles autres possibilités auraient pu attirer un philosophe qui partage avec Russell la certitude issue

du sens commun que l'on peut avoir au sujet de la science. Pour faire progresser ces deux points, je voudrais développer ma seconde interprétation.

La science nous apprend que les énoncés empiriquement confirmés qui constituent les fondements de toute notre connaissance sont des descriptions d'états de choses privés et particuliers. Comment, dans ce cas, pourrait-on sortir de ce point de départ solipsiste pour arriver à la connaissance de notre propre passé, du monde extérieur et des structures cachées étudiées par les sciences? Les postulats de Russell nous le permettraient, mais comment pouvons-nous établir notre droit à les utiliser d'une manière qui serait évidente étant donné ce point de départ solipsiste? Dans *cette* perspective, ils paraissent totalement arbitraires. Néanmoins, même dans cette perspective, on peut remarquer que ce sont les principes du raisonnement synthétique que nous trouvons naturel d'utiliser. Ils ressortent parce que nous les utiliserions de manière non critique, si nous n'étions pas des épistémologues prudents, et parce qu'aucune autre solution sérieuse ne nous paraîtrait envisageable. En ce cas, si nous devons le moins du monde progresser au-delà de notre point de départ, notre meilleure stratégie, c'est de nous fier à ces postulats dans l'espoir qu'ils nous conduiront à la vérité : nous espérons que le fait qu'ils paraissent saillants ou naturels est le signe qu'ils sont fiables. Nous espérons qu'il n'y a rien d'accidentel dans le fait que nous les trouvons séduisants.

Je soupçonne que cette position est bien plus proche de celle de Russell, même s'il ne parle pas d'« espoirs ». Il préfère que nous ayons l'impression de pouvoir interpréter le caractère naturel de ces postulats comme une sorte de garantie *a priori*, et on voit mal pourquoi il devrait le faire. Il est plus naturel d'inclure dans cet espoir l'attente qui est la nôtre, à savoir que les développements ultérieurs de la science, en faisant usage de ces postulats nous permettront de leur donner une garantie rétrospective *a posteriori*. En ce cas, cette seconde interprétation peut être un complément à la première : du point de vue solipsiste, il est rationnel d'utiliser les postulats dans l'espoir qu'ils recevront la sorte de justification dont nous discutons au début de ce paragraphe. Il est concevable que cette stratégie offre un moyen d'échapper au sentiment d'étrangeté sceptique à l'égard de nos activités cognitives.

Comme Russell est plutôt vague sur ce qu'il veut dire en appelant ces postulats *a priori*, on peut penser qu'il accepterait cette position. Du point de vue solipsiste, on a besoin de soutenir que les postulats sont justifiés tout en niant qu'ils puissent recevoir de cette position une justification empirique.

VII. Conclusion : Russell et la possibilité du scepticisme

Selon la thèse quinième décrite au paragraphe 2 et reprise au paragraphe précédent, notre thèse scientifique sur le monde est en partie constitutive de notre concept de réalité. La réalité *est* le monde des maisons, des chevaux, et de particules élémentaires et des tentatives de

recherche pour en découvrir plus sur ce monde. Ce rôle constitutif est requis de manière à ce que notre vision scientifique du monde puisse être utilisée pour fonder notre droit à faire usage des principes d'inférence synthétique. Il est également requis, afin que nous puissions comprendre comment nous faisons appel à la science pour répudier certaines observations comme trompeuses ou illusives.

Deux aspects du rôle constitutif de notre conception scientifique (ou issue du sens commun) de la réalité méritent d'être notés. D'abord cela implique que l'on se départisse d'une théorie fondationnaliste de la justification ; des éléments de cohérence entrent dans notre compréhension de la manière dont nos croyances peuvent être justifiées. En second lieu, on s'écarte ainsi de ce que Peirce appelait une conception « nominaliste » de la réalité (voir Peirce, 1984, ch. 48, Hookway, 1985, ch. 1, Hookway, 1986). Une telle théorie soutient que notre conception de la réalité consiste, fondamentalement, en ceci qu'elle est la cause efficiente de nos expériences ; nos croyances sont vraies si elles correspondent à la nature de la réalité qui les cause en causant notre sensation. Cette perspective nominaliste soutient que l'impact qu'a la réalité sur nous se fait simplement en causant en nous des représentations d'états de choses particuliers. Que la réalité soit un système gouverné par des lois dont le comportement peut s'expliquer par référence à des structures cachées et des mécanismes non observables est une thèse qu'il faut justifier par référence à des traces trouvées dans le schéma de nos expériences d'états de choses particuliers.

Les écrits postérieurs de Russell sur le scepticisme reflètent une curieuse instabilité dans sa position. Ses remarques au sujet des postulats ontologiques de la science et sur l'intérêt épistémologique du scepticisme suggèrent qu'il évolue vers une perspective naturaliste « quinienne ». Les deux essais d'interprétation de cette position que nous avons esquissés au paragraphe précédent s'accordent avec cette sorte de raisonnement : de différentes manières, ils assignent à la science un rôle constitutif dans la formation de notre conception de la réalité en utilisant la science pour valider des formes d'inférence synthétique. Néanmoins, il reste proche des manières traditionnelles de l'empirisme : sa conception de la réalité et de l'expérience est résolument nominaliste (voir Russell, 1948, partie III ch. 1). Et son épistémologie est entièrement fondationnaliste. Ces deux choses vont de pair : si notre seul moyen d'accès à la réalité se fait par la cause efficiente de nos sensations, la manière dont nous pouvons nous fier au *raisonnement* pour corriger nos énoncés de perception, ou pour nous mener à la vérité, devient problématique. Dans une perspective naturaliste, des arguments sceptiques peuvent paraître déraisonnables ; dans une perspective nominaliste ou fondationnaliste, ils paraissent ne pouvoir recevoir aucune réponse. Dans une perspective quinienne, les postulats de l'induction peuvent être *a priori* seulement au sens où ils sont si profondément enracinés dans notre pratique que nous ne pouvons envisager que l'expérience puisse les mettre au défi ; dans la perspective adverse, une notion plus substantielle d'a priorité est requise si notre confiance en notre capacité à participer à la recherche comme des agents autonomes ne doit pas être compromise par la pensée que nous ne pouvons expliquer pourquoi une vision réaliste de la loi et de la structure sous-jacente est préférable à une conception anti-réaliste.

Russell n'avait pas cette notion substantielle d'a priorité mais certaines de ses remarques suggèrent qu'il en avait ressenti le besoin. Je suggère que le caractère déconcertant des remarques de Russell sur le scepticisme et l'induction reflète le fait qu'il ne s'est pas débarrassé des thèses relatives à l'expérience et la réalité qui caractérisent l'empirisme traditionnel. Ce qui est ici frappant, c'est que, même s'il fait appel à la science pour parvenir à une théorie de la perception, sa conception de ce que nous percevons est en définitive fondée non sur les exigences d'une théorie scientifique de la perception mais sur un intérêt complètement traditionnel pour les descriptions de notre expérience que l'on peut connaître, introspectivement, avec la plus grande certitude. Présupposer qu'un énoncé faillible ne peut pas correctement décrire le contenu de notre expérience, voilà qui atteste de l'impact jamais démenti des idées fondationnalistes et nominalistes sur la pensée de Russell.

En dépit de son insistance sur le fait que la philosophie se développe à partir de la science, dont on trouve l'illustration dans *Human Knowledge* qui commence par l'esquisse de l'image scientifique de la réalité, Russell coupe court à la naturalisation de la philosophie, contrairement à ce que Quine devait faire. J'ai suggéré que des difficultés se posent à sa tentative pour présenter l'observation selon laquelle le scepticisme est psychologiquement impossible comme une récusation du scepticisme. Une fois que nous nous rendons compte que l'on peut prendre le scepticisme au sérieux (et même être un sceptique) en admettant que notre participation à la recherche repose sur le sacrifice de notre autonomie en tant qu'agents engagés dans la recherche, la question se pose de façon pressante de savoir si la thèse de Russell selon laquelle le scepticisme est logiquement impeccable mais psychologiquement incroyable ne pourrait pas elle-même produire une forme de scepticisme. J'ai suggéré que bien que cette alliance de thèses n'ait *pas* à être sceptique, son alliance avec l'empirisme nominaliste de Russell est extrêmement problématique.

BIBLIOGRAPHIE

- GUTTENPLAN, Samuel (éd.)
1975 *Mind and Language* Oxford: Oxford University Press.
- HOOKEYWAY, Christopher
1985 *Peirce*. London: Routledge & Kegan Paul.
1986 *Peirce, le fondationnalisme et la justification des connaissances*, in *Philosophie* 10, pp. 48-68.
1988 *Quine: Language, Experience and Reality*. Cambridge: Polity Press.
- MAXWELL, Grover
1972 « Russell on perception », in *Bertrand Russell* ed. David Pears. New York: Anchor Books, pp. 110-46.
- MOORE, G.E.
1959 *Philosophical Papers*. London: Allen and Unwin.

CHRISTOPHER HOOKWAY

PAPINEAU, David

1987 *Reality and Representation*. Oxford: Blackwells.

PEIRCE, C.S.

1984 *Writings of Charles S. Peirce: a Chronological Edition* vol 2, 1867-1871. Bloomington: Indiana University Press.

QUINE, W.V.O.

1975 « The nature of natural knowkedge », in Guttenplan (ed) 1975, pp. 67-81

1948 *Human Knowledge: its Scope and Limits*. London: Allen and Unwin.

1959 *My Philosophical Development*. London: Allen and Unwin.

SAINSBURY, Mark

1979 *Russell*. London: Routledge & Kegan Paul.