

# L'inférence à la meilleure explication, l'induction et les agents épistémiques

VICTOR TREMBLAY-BAILLARGEON, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Cet article cherche à approfondir la conclusion de Hume selon laquelle l'induction, malgré son importance comme méthode inférentielle, est injustifiable. J'argumente en particulier que l'induction devrait être comprise comme un processus psychologique fondamental. Mon plan est le suivant : après un résumé du problème de l'induction humien, j'offre une rapide argumentation en faveur de la conceptualisation de l'induction comme une inférence à la meilleure explication (IME). Ensuite, je propose un argument original visant à montrer que l'IME est un processus psychologique fondamental. Cet argument s'appuie sur une analyse du concept d'explication prouvant qu'une explication nécessite toujours l'existence d'un agent épistémique. J'utilise ce résultat afin de montrer que l'IME est un processus psychologique fondamental. Si l'induction est bel et bien une forme d'IME, l'induction est donc elle aussi un processus psychologique fondamental.

*Si j'ai épuisé les justifications, je suis maintenant parvenu au rocher dur, et ma bêche se recourbe.*

*J'incline alors à dire : « C'est ainsi, tout simplement, que j'agis. »*

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*

## *Introduction*

Le problème de l'induction, formulé explicitement pour la première fois par David Hume, consiste à justifier les inférences inductives, c'est-à-dire les inférences depuis des cas observés jusqu'à des cas non-observés. La conclusion de Hume est aussi simple que troublante :

il n'y a pas de justification pour l'induction. Selon lui, l'induction est un mécanisme psychologique « naturel », c'est-à-dire qu'il fait partie de la condition humaine que de raisonner inductivement.

Dans cet article, je souhaite étayer la conclusion de Hume par le biais d'une argumentation alternative. Autrement dit, je souhaite fournir un nouvel argument en faveur de l'idée que l'induction est un processus naturel, constitutif de la psychologie humaine.

Par « processus psychologique fondamental », j'entends une manière d'agir et/ou de penser qui soit intrinsèque à la psychologie humaine. La capacité de former des souvenirs et l'évitement de la douleur sont des exemples de cela : nous n'apprenons pas à former des souvenirs, pas plus que nous n'apprenons que la douleur physique est une chose à éviter. Éviter la douleur et former des souvenirs sont des processus constitutifs de l'appareil cognitif humain : aucun argument ne me convaincra d'arrêter d'éviter la douleur, ou de cesser de former des souvenirs. La thèse du présent article est donc la suivante : l'induction est un processus psychologique fondamental de ce genre, en ce sens qu'il s'agit d'une manière de penser et d'agir qui est fondamentalement inscrite en nous.

Mon plan argumentatif est le suivant : d'abord, je formulerai le problème de l'induction tel qu'il a été posé par Hume, en insistant particulièrement sur la conclusion à laquelle il est arrivé. Ensuite, je montrerai pourquoi l'induction devrait être comprise comme une forme particulière d'inférence à la meilleure explication, comme l'a suggéré Gilbert Harman<sup>1</sup>. Après cela, je fournirai un argument original en faveur de l'idée que l'inférence à la meilleure explication est un mécanisme psychologique fondamental. Cet argument s'appuie sur une analyse du concept d'explication. Précisément, je montrerai que la proposition « la nature est explicable » est vraie *a priori*, ce qui prouve que l'explication est constitutive de notre rapport au monde.

### *1. Hume et le problème de l'induction*

La question de départ de Hume est simple : qu'est-ce qui justifie nos inférences inductives<sup>2</sup> ? Autrement dit, est-il rationnellement justifié d'inférer depuis « tout X observé jusqu'ici possède la propriété Y »

jusqu'à « tous les X ont la propriété Y » ? Hume arrive à la conclusion que non. Son argument peut être interprété comme un dilemme, visant à montrer qu'il n'existe pas, en principe, de justification pour l'induction.

Hume remarque d'abord que ces inférences dépendent nécessairement, pour leur justification, du principe d'uniformité de la nature (PUN), c'est-à-dire, dans ses mots, « de la supposition que le futur ressemblera au passé<sup>3</sup> » et que « la même cause produit toujours le même effet<sup>4</sup> ». Il semble effectivement que l'induction soit justifiée si et seulement s'il existe une justification pour le PUN : si nous n'avons aucune raison de croire que la nature est uniforme, alors nous n'avons pas non plus de raison de croire que des observations nous informent sur des cas non-observés. Ainsi, pour Hume, la quête d'une justification pour l'induction est celle d'une justification pour le PUN.

Maintenant, comment pourrions-nous justifier le PUN ? Pour Hume, il y a essentiellement deux voies possibles, qui correspondent aux deux catégories de connaissances qu'il identifie : les connaissances démonstratives et les connaissances de faits. Constatons leur insuffisance tour à tour.

Les connaissances démonstratives sont *a priori*. Elles sont nécessaires, ce qui signifie que leur négation est une contradiction. Par exemple, « les chiens sont des animaux » est une connaissance démonstrative. Il serait contradictoire d'affirmer le contraire, car un chien est *nécessairement* un animal, par définition du mot « chien ».

Or, selon Hume, « qu'il n'y a pas de preuves démonstratives [du PUN], cela paraît évident, car il n'implique pas contradiction que le cours de la nature puisse changer<sup>5</sup> ». Autrement dit, le PUN n'est pas une connaissance démonstrative, puisque la proposition « le futur ressemblera au passé » n'est pas nécessairement vraie. Il est en effet toujours *possible*, au moins en principe, que le futur diffère du passé : le soleil *pourrait* ne pas se lever demain. La proposition « le soleil se lèvera demain » n'est pas vraie par définition. Ainsi, le PUN n'est pas une connaissance démonstrative. Cela revient à dire que l'induction ne peut pas être justifiée *a priori*.

Les connaissances de faits, ou connaissances *a posteriori*, sont

contingentes et concernent les jugements que nous pouvons faire depuis des expériences empiriques particulières, comme l'attribution d'une propriété à un objet, ou d'une cause à un événement. Mais comment justifier le PUN par l'expérience? Il faudrait s'appuyer sur une affirmation telle que : « la nature a toujours été uniforme » et en inférer le PUN. Mais passer d'une proposition comme celle-ci au PUN, consiste en définitive à raisonner inductivement c'est faire une induction! Autrement dit, il n'y a pas de justification empirique du PUN qui ne présuppose pas le PUN. Chercher à justifier le PUN par l'expérience, « c'est donc nécessairement et évidemment tourner dans un cercle et prendre pour accordé le point même en question<sup>6</sup> ». Les connaissances de faits ne sont donc pas utiles pour justifier le PUN.

Nous arrivons ici à la conclusion de Hume : il n'y a pas de justification possible de l'induction, car tant les raisonnements *a priori* que les inférences empiriques sont insuffisantes. On pourrait vouloir objecter, dans un ultime retranchement pragmatiste, « ma pratique réfute mes doutes[!]<sup>7</sup> ». Mais Hume rétorque immédiatement que « Dans mon action, j'ai pleine satisfaction sur ce point ; mais comme philosophe qui a sa part de curiosité, [...] je désire apprendre le fondement de cette inférence<sup>8</sup> ». Il s'agit donc d'un problème proprement philosophique. Dans la vie pratique, on peut l'oublier, de même que le problème de l'existence du monde extérieur. Mais il revêt un intérêt particulier pour les philosophes qui tentent de comprendre les fondements de notre rapport au monde.

Pour Hume, une source plausible pour nos inférences inductives est l'habitude, c'est-à-dire la fréquence de notre exposition à certains phénomènes : si nous croyons au PUN, c'est parce que nous sommes habitués à voir une régularité dans les phénomènes. Mais plus fondamentalement, selon lui, « Toutes ces opérations [les inférences inductives] forment une espèce d'instincts naturels qu'aucun raisonnement ni aucune démarche de la pensée ni de l'entendement n'est capable de produire ni d'empêcher<sup>9</sup> ». Selon Hume, l'induction serait donc issue non seulement de l'habitude mais surtout de notre nature : nous faisons des inférences inductives sans choisir de le faire, de même que nous « ressentons de la haine quand nous rencontrons des injustices<sup>10</sup> ». Il

n'y a pas de raisonnement qui puisse justifier ou empêcher l'induction, de même qu'il n'y a pas de raisonnement qui puisse nous empêcher de reconnaître le visage d'une personne que l'on connaît; il s'agit d'un processus psychologique fondamental qu'aucun argument ne peut traverser.

La suite de cet article aura comme objectif de défendre cette conclusion explicitement. Pour ce faire, j'argumenterai d'abord que les inférences inductives sont des cas particuliers d'une sorte d'inférence plus générale, soit l'inférence à la meilleure explication (IME). Ensuite, j'argumenterai que l'IME est un processus psychologique fondamental.

## *2. Induction et IME*

Tournons-nous maintenant vers une reconceptualisation de l'induction, que l'on doit à Gilbert Harman<sup>11</sup>. Celui-ci a suggéré que l'induction soit une forme d'IME, une méthode inférentielle que l'on appelle aussi parfois « l'abduction ». L'IME est une sorte d'inférence qui consiste à trouver une explication à un ou plusieurs phénomènes. Si, par exemple, j'entends cogner à ma porte, j'infère immédiatement que quelqu'un se trouve de l'autre côté et qu'il souhaite que je lui ouvre. Si un détective se demande qui a commis un meurtre, et qu'il existe un suspect qui avait de fortes motivations à commettre ce meurtre, qui n'a pas d'alibi, dont les empreintes digitales se retrouvent sur l'arme du crime, et dont la présence sur les lieux du crime a été corroborée par des témoignages (etc.), alors le détective infère raisonnablement que c'est ce suspect qui a commis le crime. Selon Harman, ce genre d'exemples suffit pour justifier l'existence indépendante de l'IME par rapport à l'induction, qui ne permet pas d'inférer des causes précises à des phénomènes particuliers<sup>12</sup>.

La seconde étape de l'argumentation de Harman est de montrer que l'induction ne jouit pas d'une telle indépendance vis-à-vis de l'IME, c'est-à-dire que toute inférence inductive peut être considérée comme une IME. Effectivement, Harman remarque, contra Hume, que l'habitude (ou la fréquence d'exposition à une régularité) n'est pas suffisante pour permettre une induction rationnelle. Bien qu'à tous mes

anniversaires jusqu'à aujourd'hui, j'ai toujours eu moins de 25 ans, je ne suis absolument pas justifié d'inférer que pour tous mes anniversaires à venir, j'aurai moins de 25 ans. Pourtant, cette inférence suit le schéma canonique de l'induction : « tous les A observés sont B, donc tous les A sont B ». Harman remarque que l'induction doit s'appuyer sur le contexte pour être rationnelle. Or, la manière la plus simple de rendre compte de l'importance du contexte dans nos inférences inductives est de considérer que l'induction est une forme d'IME. En effet, en faisant une induction, on cherche une règle ou un principe qui sous-tende les phénomènes et qui permette de les expliquer, en fonction non seulement des phénomènes observés, mais aussi de notre connaissance contextuelle. Si je me brûle une seule fois en buvant du café qui sort à peine de la machine à café, il est tout de même raisonnable pour moi d'inférer que « le café sortant de la machine est dangereusement brûlant ». Il n'est pourtant pas raisonnable d'inférer depuis mes 24 anniversaires que je n'aurai jamais plus de 25 ans. La différence entre ces deux inférences est que la première représente une bonne explication du phénomène selon mes connaissances contextuelles (je sais déjà que le liquide trop chaud brûle la bouche ; j'ai déjà vu des gens se brûler ainsi ; on m'a déjà averti de faire attention ; etc.) alors que la deuxième est en contradiction avec mes connaissances préalables (je sais que les années s'additionnent et que j'aurai 25 ans l'an prochain).

Ces exemples nous permettent de conclure que ce qui donne sens aux inductions, c'est le fait d'être une bonne explication des phénomènes observés. Je me suis brûlé *parce que* le café qui sort de la machine est brûlant. Mais je n'ai pas eu moins de 25 ans à tous mes anniversaires *parce que* j'aurai toujours moins de 25 ans. En généralisant depuis ces exemples, on arrive, avec Harman, à la conclusion que toutes les inductions peuvent être considérées comme des formes d'IME, ce qui implique que l'induction en général peut être considérée comme une forme spéciale d'IME.

On pourrait objecter que certaines inférences inductives ne sont pas vraiment explicatives. L'énoncé classique « tous les corbeaux sont noirs », inféré depuis l'observation d'un nombre  $n$  de corbeaux, pourrait être considéré comme issu d'une stricte induction énumérative, c'est-à-

dire d'une induction qui serait basée uniquement sur la quantité de cas observés de corbeaux noirs, sans considération pour le contexte dans lequel ils ont été observés. Mais le fait est qu'il reste possible de se poser la question « pourquoi tous les corbeaux observés jusqu'ici étaient-ils noirs ? ». À cette question, la réponse la plus satisfaisante est : « parce que tous les corbeaux sont noirs ». Autrement dit, la raison pour laquelle tous les corbeaux qui ont été observés jusqu'ici étaient noirs est que *tous les corbeaux sont noirs*. Ainsi, même dans ce cas paradigmatique d'induction énumérative, il semble donc qu'il soit possible de considérer l'inférence comme une IME. Cela renforce notre conclusion que l'induction est une sorte d'IME<sup>13</sup>.

Quelles sont les implications de cette reconceptualisation de l'induction pour l'argument de Hume ? Si l'induction est une IME, le problème de la justification de l'induction n'est plus le même. Effectivement, l'IME en général ne dépend pas du PUN : il n'est pas nécessaire que le futur ressemble au passé pour que nous soyons justifiés de raisonner à l'aide de l'IME.

Une expérience me permet de montrer la vérité de cette dernière affirmation. Supposons qu'un jour, des physiciens observent que la vitesse de la lumière ait changé, et qu'elle est maintenant 0,1 km/h plus rapide que par le passé. Au fil du temps, les observations s'accumulent, et on observe que la vitesse de la lumière accélère et décélère à intervalles irréguliers. De ces observations, les physiciens infèrent que la vitesse de la lumière n'est en fait pas une constante, mais plutôt qu'elle change de manière irrégulière et imprévisible. Autrement dit, les physiciens infèrent par IME que sur ce point, *la nature n'est pas uniforme*, et que *le futur ne ressemblera pas au passé*. Or, s'il est possible d'inférer par IME que le PUN est faux, alors il est évident que le PUN n'est pas présupposé par l'IME. Ainsi, l'IME ne dépend pas du PUN, contrairement à l'induction.

Plus encore, je suggérerais qu'il est possible de justifier le PUN par une IME. Nous pouvons effectivement expliquer notre réussite (tant en science que dans la vie quotidienne) à faire des prédictions par le fait que la nature est uniforme, ou par le fait que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Ainsi, il est possible d'inférer la vérité du

PUN par le fait qu'il explique (mieux que d'autres hypothèses alternatives) notre capacité à faire des prédictions efficaces.

Avons-nous résolu le problème humien de l'induction? Dans un sens trivial, oui : en montrant qu'il existe une justification a posteriori du PUN, soit en utilisant l'IME, nous avons résolu le dilemme de Hume. Mais dans un sens plus profond, le même problème demeure, sous une formulation différente. Comme l'affirme Ruth Weintraub, « *Alas, IBE [l'IME] is at least as vulnerable to scepticism as induction*<sup>14</sup> ». En effet, si l'IME ne présuppose pas le PUN et peut même le justifier, elle dépend elle-même d'un autre principe : pour qu'une IME soit possible, il faut que la nature soit explicable. Or, qu'est-ce qui pourrait justifier cette explicabilité de la nature? Il semble que le dilemme de Hume ressurgisse, quoique sous une forme amendée. Justifier l'explicabilité de la nature *a priori* ne semble pas plus possible que de justifier le PUN *a priori*. Et il est évident que justifier cette explicabilité a posteriori, par l'IME, serait circulaire, car c'est justement l'IME que nous essayons de justifier. L'IME souffrirait donc du même problème de justification que l'induction.

Maintenant, en quoi cette reconceptualisation de l'induction en tant qu'une forme particulière d'IME importe-t-elle? Je suis d'avis qu'en définitive, l'IME peut être considérée comme un processus psychologique fondamental, ce qui implique immédiatement que l'induction le soit aussi. Afin de montrer cela, tournons-nous vers une analyse de la signification du concept « explication ».

### 3. *Qu'est-ce qu'une explication?*

Une analyse de l'IME nous offre, sans surprise, trois concepts. Le premier est l'inférence. De manière générale, une inférence est le passage de prémisses(s) considérées vraies à une conclusion. Cette caractérisation générale sera suffisante pour nos besoins. Le second concept compris dans l'IME est l'idée d'être « meilleur ». Dans ce contexte, cette qualité est relative à une norme épistémique. Il y aurait beaucoup à dire sur ce qui constitue une « meilleure » explication qu'une autre, mais ce n'est pas ce qui m'intéresse dans le présent article. Je délaisse les questions normatives concernant la manière dont



nous *devrions* faire des inférences explicatives pour me concentrer sur la notion d'explication *per se*, le troisième concept central à la notion d'IME.

Des philosophes des sciences et épistémologues ont développé un nombre important de théories de l'explication au courant du vingtième siècle. Ces théories visent toutes à rendre compte, d'une manière ou d'une autre, du lien qui devrait unir un *explanans* (ce qui explique) à un *explanandum* (ce qui est expliqué) pour produire une bonne explication. Autrement dit, les théories de l'explication s'appuient sur l'idée que « *the task of a "theory" or "model" of scientific explanation is to characterize the structure of such explanations*<sup>15</sup> ». Or, si je reconnais que cet objectif est noble et important, ce n'est pas le mien ici : mon objectif est plus général, car je m'intéresse d'abord à ce qu'est une explication, plutôt qu'à ce qu'est une *bonne* explication. Je ne ferai pas de différence entre les explications « ordinaires » et les explications « scientifiques ».

Qu'est-ce donc qu'une explication ? De manière générale, je considérerai, de pair avec Bas van Fraassen, qu'une explication est une réponse satisfaisante à une question de forme « pourquoi X est-il le cas ? » (où X est véritablement le cas)<sup>16</sup>. En effet, « *A why-question is a request for explanation*<sup>17</sup> ». Comme nous venons de le voir, une explication nécessite un *explanans* et un *explanandum*. Je considérerai ici que tant l'*explanandum* que l'*explanans* doivent être des faits, ou des phénomènes<sup>18</sup>. On peut donc expliquer des phénomènes particuliers, des régularités ou des irrégularités. L'*explanandum* doit être causé d'une manière ou d'une autre par l'*explanans* pour que l'explication soit satisfaisante : « Expliquer un phénomène, c'est montrer qu'il est déductible d'une loi ou d'une théorie, et donc prévisible<sup>19</sup> »<sup>20</sup>.

Notons que j'inclus des lois et des faits généraux parmi la classe de ce qui peut expliquer ou être expliqué. Prenons un exemple : à un enfant qui demande à ses parents « pourquoi les choses tombent-elles au sol quand on les lâche ? » une réponse possible serait : « parce que tous les objets s'attirent avec une force équivalente à leur poids, et que la terre est très lourde et attire donc tous les objets autour d'elle ». Cette réponse (bien que seulement approximativement vraie) est certainement

une explication. Et dans ce cas, l'*explanans* est une loi générale, pas un fait particulier, et l'*explanandum* est un fait général, ou une régularité observée. Ainsi, les faits généraux tels que ceux qui sont issus d'inférences inductives peuvent jouer un rôle des deux côtés de la relation d'explication. Bref, une explication est une réponse à une question « pourquoi Y ? » qui rend compte de la vérité de Y par un appel à d'autres faits ou phénomènes Z.

Maintenant, un aspect du concept d'explication doit être souligné : une explication est une *explication pour quelqu'un*. En d'autres mots, il n'y a pas d'explications sans agents épistémiques. Comme le mentionne Ruben « *It is people who explain explananda by explanantia, [this relation] is really a triadic one*<sup>21</sup> »<sup>22</sup>. Une explication est donc une relation entre un *explanans*, un *explanandum* et un agent épistémique. Les agents épistémiques sont donc nécessaires pour l'existence d'explications, au même titre que l'*explanans* et l'*explanandum*.

Une autre façon de voir qu'un agent épistémique est nécessaire pour l'explication est de voir que celle-ci dépend d'une question « pourquoi ? ». Il n'y a pas de questions dans la nature, sans agents épistémiques (à l'opposé, il est concevable qu'il y ait de la causalité ou de l'uniformité dans la nature sans agents épistémiques). L'existence d'un questionnement présuppose l'existence d'un agent épistémique qui pose cette question. Le fait qu'une explication nécessite un questionnement est donc une preuve supplémentaire que l'explication nécessite un agent épistémique.

Or, cette dernière conclusion est d'une grande importance pour le sujet qui m'intéresse. En effet, le fait que l'explication nécessite un agent épistémique fait une différence entre la justification de l'induction et la justification de l'IME. Rappelons que la justification de l'induction équivaut à une justification du PUN, (c'est-à-dire le principe que « la nature est uniforme ») alors que la justification de l'IME équivaut à une justification du principe que « la nature est explicable ». Or, comme le remarque Strawson, « *if causality is a relation which holds in the natural world, explanation is a different matter. [...] It is an intellectual or rational or intensional relation*<sup>23</sup> ». Ainsi, l'explication, au contraire de la causalité qui est au cœur du PUN, dépend intrinsèque-

ment de nous, en tant qu'agents épistémiques.

#### *4. Un argument épistémique*

Je maintiens que cela nous permet de justifier *a priori* le fait que la nature soit explicable. Mon argument en faveur de l'idée que « la nature est explicable » est justifiée *a priori* s'appuie sur l'idée qu'il est impossible de douter rationnellement de l'existence de nos explications. Effectivement, supposons que je sois un cerveau dans une cuve, ou bien que je sois trompé par un malin génie cartésien. Si cela était le cas, alors mes croyances relatives au monde extérieur seraient erronées ; par exemple, bien qu'en regardant par la fenêtre, je constate qu'il neige, mon jugement « il neige en ce moment » serait faux, car rien de tout ce que j'observe ne serait réel.

Il y a toutefois une classe de choses dont je ne peux pas rationnellement douter : il s'agit de mes propres actes cognitifs, desquels j'ai une connaissance immédiate. Ainsi, je peux rationnellement douter qu'il y a bel et bien de la neige à l'extérieur de mon esprit ; mais je ne peux pas douter rationnellement du fait que *je perçois* de la neige. Comme Descartes l'a montré, il n'est simplement pas possible de douter de l'existence de notre propre pensée de manière cohérente. Or, cela est aussi vrai pour les explications : comme nous venons de le voir, les explications dépendent nécessairement de l'existence d'agents épistémiques. Ainsi, comme les perceptions, les explications dépendent d'actes cognitifs, et il n'est donc pas possible de douter de leur existence. Dans l'exemple précédent, j'ai expliqué ma perception de la neige par la fenêtre (*explanandum*) par le fait « il neige en ce moment » (*explanans*). Peu importe que je sois un cerveau dans une cuve ou non, je ne peux pas douter de *l'existence de cette explication* rationnellement, puisqu'elle a lieu dans mon esprit. J'en ai une connaissance directe.

Ainsi, l'existence d'explications ne dépend pas d'un quelconque état du monde. L'existence d'explications est plutôt établie par notre *rapport au monde*. Autrement dit, l'existence d'explications est un fait dont la vérité est établie *a priori* : indépendamment de l'état du monde, il est possible d'affirmer que « des explications existent » est une proposition vraie, car les explications sont produites par nous, en

tant qu'agents épistémiques.

Cette dernière conclusion devrait nous pousser à croire que « la nature est explicable » est, elle aussi, une proposition vraie *a priori*. On pourrait toutefois m'objecter que l'argument que je viens d'offrir ne permet pas de montrer que la nature est explicable, mais seulement que les explications sont constitutives de notre rapport au monde. Il est effectivement possible, même si nous produisons naturellement des explications, que la nature, en elle-même, ne corresponde pas à nos attentes et que nous nous trompions systématiquement lorsque nous postulons des explications. Bien que je ne puisse pas m'empêcher de croire, voyant de la neige tomber par la fenêtre, que cette perception est causée par le fait qu'« il neige » dans le monde extérieur, il est possible que je me trompe à chaque fois que je produise des explications de ce genre. Cela impliquerait que « la nature est explicable » n'est pas vraie *a priori*. Mon argument ne permettrait donc pas de conclure que la nature est explicable.

Toutefois, j'assume ultimement une attitude réaliste (c'est-à-dire non-sceptique) envers le monde réel. En d'autres mots, j'assume en définitive que mes perceptions renvoient de manière fiable à un monde réel, objectif et extérieur à ma pensée. Or, s'il y a bel et bien un monde extérieur à ma pensée, et que l'existence des explications est *a priori* établie, alors il est raisonnable pour moi de conclure que la nature est explicable. Effectivement, si mes perceptions me donnent bel et bien accès à la nature, et que je suis *a priori* justifié de produire des explications concernant mes perceptions, cela implique que la nature est explicable. Ainsi, dans la mesure où l'on accepte que nos perceptions nous permettent de connaître la nature, alors la proposition « la nature est explicable » est *a priori* justifiée.

La situation de l'IME est donc bien différente que celle de l'induction : nous sommes *a priori* justifiés de croire que la nature est explicable, alors qu'une telle justification n'existe pas pour le PUN central pour la justification de l'induction. Effectivement, il n'est pas possible d'utiliser un argument épistémique comme celui qui vient d'être donné afin de montrer que la nature est uniforme : si j'étais un cerveau dans une cuve, alors je ne pourrais pas savoir si, hors de ma cuve, les

mêmes causes produisent les mêmes effets. À l'inverse, même si j'étais un cerveau dans une cuve, les phénomènes m'apparaîtraient comme explicables.

En bref, l'impossibilité de douter rationnellement de l'existence de nos explications doit nous pousser à conclure que l'existence d'explications est *a priori* établie. Dans la mesure où nous rejetons le scepticisme radical concernant l'existence du monde extérieur et notre accès à celui-ci, il devient alors possible d'affirmer que la nature est explicable. Voici cet argument sous forme logique :

- (1) L'explication nécessite des agents épistémiques.
- (2) Si l'explication nécessite des agents épistémiques, alors l'existence de l'explication est établie *a priori*.  
∴ L'existence de l'explication est établie *a priori*. Autrement dit, mes perceptions sont explicables.
- (3) Mes perceptions me permettent de connaître un monde extérieur à ma pensée, c'est-à-dire la nature.
- (4) Si mes perceptions me permettent de connaître un monde extérieur à ma pensée que mes perceptions sont explicables, alors la nature est explicable.  
∴ La nature est explicable.

### *5. L'IME : un processus psychologique fondamental*

Si ce qui vient d'être dit est correct, alors la proposition « la nature est explicable » est vraie *a priori*. Or, qu'est-ce à dire exactement ? Considérant que notre point de départ a été la nécessité d'agents épistémiques pour l'existence d'explications, cela signifie que l'explicabilité de la nature dépend ultimement de notre configuration cognitive. Autrement dit, la nature nous apparaît explicable à cause de la manière dont nous nous sommes configurés en tant qu'agents épistémiques. Expliquer des phénomènes est possible car l'explication fait partie de notre appareillage cognitif fondamental.

Or, cela implique que l'IME dépend fondamentalement de notre configuration cognitive. En d'autres mots, l'IME est possible seulement parce que l'explication est fondamentalement inscrite en nous, qu'elle fait partie de notre rapport au monde. On peut donc considérer que l'IME est un processus psychologique fondamental, c'est-à-dire

qu'il s'agit d'une manière de penser qui soit intrinsèquement liée à la psychologie humaine. Et si, comme je l'ai soutenu, l'induction est bel et bien une forme d'IME, alors il faut considérer que l'induction relève elle aussi d'un processus psychologique fondamental.

### Conclusion

En résumé, j'ai suggéré d'approcher le problème de l'induction en reconceptualisant l'induction comme une forme spéciale d'IME. Cela m'a permis de transformer le problème de l'induction en « problème de l'IME », faisant passer la thèse devant être justifiée de « la nature est uniforme » à « la nature est explicable ». J'ai argumenté que cette dernière thèse était défendable *a priori*, car l'explication est nécessairement un rapport entre un agent épistémique et les phénomènes. Cela me permet de conclure que l'IME (et par le fait même l'induction) relève en définitive d'un mécanisme psychologique fondamental.

Cette conclusion est la même que celle de Hume concernant l'induction. Ainsi, bien que je sois passé par un chemin différent, je conclus, comme Hume, que l'induction est injustifiable, non pas car elle est injustifiée ou irrationnelle, mais parce qu'elle ne fait simplement pas partie du domaine de ce qui est potentiellement justifiable. L'induction, et l'IME plus généralement, sont des mécanismes psychologiques fondamentaux. Reasonner inductivement fait, tout simplement, partie de ce que c'est que d'être humain.

- 
1. Gilbert Harman, « The Inference to the Best Explanation » dans *The Philosophical Review*, vol. 74, n° 1, 1965, p. 88-95.
  2. Il est important de souligner que j'entends ici, comme Hume le fait, « induction » dans son sens traditionnel, c'est-à-dire que plutôt que de la considérer strictement comme une inférence de cas particuliers vers une règle générale comme on le fait fréquemment aujourd'hui, je considère plus largement que l'induction est une inférence de cas observés vers des cas non-observés. De telles inférences peuvent prendre la forme d'un passage de cas particuliers vers une règle générale, mais aussi d'une prédiction particulière ou même l'établissement d'une probabilité quelconque pour un événement.
  3. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, Pa-

- ris, GF Flammarion, 2006, p. 95.
4. *Id.*, *Traité de la nature humaine, Livre I : De l'entendement*, trad. Philippe Folliot, Trois Rivières, Les classiques des sciences sociales, 2006, p.174.
  5. *Id.*, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 94-95
  6. *Ibid.*
  7. *Ibid.*, p. 98.
  8. *Ibid.*
  9. *Ibid.*, p. 109.
  10. *Ibid.*
  11. Gilbert Harman, *art. cit.*
  12. Harman affirme qu'un appel à l'induction n'est pas *a priori* exclu par des exemples de ce type, mais que le fardeau de montrer qu'il est possible de faire ce genre d'inférences par le biais de l'induction revient aux opposants de l'existence de l'IME, et qu'il n'est pas probable qu'ils réussissent à produire un tel raisonnement.
  13. Deux remarques s'imposent ici. D'abord, Harman présente deux arguments pour sa conclusion que l'induction est une forme d'IME, et je n'ai présenté que le premier. Mais un seul argument semble suffisant ici pour nos besoins. Mon objectif n'est pas tant de défendre la compréhension de l'induction comme une IME que d'utiliser cette thèse pour éclairer les conclusions de Hume. Je ne passerai donc pas en revue d'autres arguments ni objections en faveur de l'identification de l'induction comme une forme d'IME.  
Ensuite, une simple clarification. J'ai présenté au départ l'induction de manière générale, comme une inférence allant de cas observés aux cas non-observés. Or, il y a une certaine forme d'induction, celle visant à faire une prédiction (« le soleil se lèvera *demain* », par exemple), qui n'est pas adéquatement explicable en termes d'IME. Mais cela n'est pas un problème fatal pour l'idée que l'induction est une forme d'IME. On peut simplement considérer ce genre d'inférence prédictive comme étant en vérité une série de deux inférences consécutives ; d'abord, la formulation d'une règle générale (le soleil se lève tous les matins) par induction/IME ; ensuite, la *déduction*, depuis cette règle générale, d'un cas particulier (*demain*, le soleil se lèvera). Ainsi, toujours pas besoin de faire appel à une forme d'induction indépendante de l'IME.
  14. Ruth Weintraub, « Induction and inference to the best explanation » dans *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the*

*Analytic Tradition*, vol. 166, 2013, p. 213.

15. James Woodward, « Scientific Explanation » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/scientific-explanation/ (Page consultée le 15 décembre 2020). Je souligne.
16. Notons que j'exclus ici des explications dites « conceptuelles » (ou dans la littérature contemporaine, les « explications métaphysiques », ou « fondationnelles »). Dans certains contextes, il peut être correct de répondre à la question « pourquoi le Canada est-il entré en récession en 2008 ? » par une réponse du genre « parce que pendant deux trimestres consécutifs, la croissance du PIB a été négative ». Or, il s'agit surtout d'une *clarification*, car ce que l'on veut dire par « récession », c'est « croissance négative du PIB pendant deux trimestres consécutifs ». Ce genre d'explication est légitime et fréquemment utile, mais il n'entre pas dans le genre d'explications auxquelles ont fait référence lorsque l'on parle d'IME.
17. Bas van Fraassen, « The Pragmatics of Explanation » dans *American Philosophical Quarterly*, Vol. 14, n° 2, 1977, p. 147.
18. J'écris « fait ou phénomène » plutôt que « proposition », car les propositions peuvent inclure des tautologies ou des propositions mathématiques/logiques. Pour ce genre de propositions, une certaine forme d'explication est possible (je peux « expliquer » la vérité de  $(p \vee \neg p)$  par l'axiome du tiers exclus par exemple); mais il ne s'agit pas du même genre d'explication qui nous intéresse lorsque nous parlons d'IME.
19. Claudine Tiercelin, « Le pragmatisme comme méthode scientifique de fixation de la croyance » dans Claudine Tiercelin (dir.), *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, Collège de France, 2013, p. 11.
20. J'ajouterai à « loi ou théorie » « fait(s) ou phénomène(s) ». Comme je l'ai déjà dit, je considère qu'un phénomène particulier puisse expliquer un autre phénomène; pas nécessairement besoin d'un appel à une loi générale. Par exemple, j'entre dans une pièce et vois un verre brisé par terre. Je peux expliquer cela par le fait que « le chat l'a fait tomber de la table ». Selon la définition courante du mot « explication », il s'agit bel et bien d'une explication légitime; il n'est pas nécessaire d'en appeler à une loi ou théorie scientifique.
21. David-Hillel Ruben, *Explaining Explanation*, Londres, Routledge, 2004, p. 156.
22. Cette nécessité d'un agent épistémique est généralement mise de côté par les auteurs qui s'intéressent aux théories de l'explication, qui pré-



fèrent concentrer leur attention strictement sur le lien entre l'*explanans* et l'*explanandum*. Effectivement, on considère généralement que la différence entre une bonne et une mauvaise explication est à trouver.

23. Peter Strawson, « Causation and Explanation » dans Bruce Vermazen et Merrill Hintikka (dir.), *Essays on Davidson*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 168.