



HAL
open science

Enjeux politiques du rationalisme critique chez Karl Popper.

Christel-Donald Abessolo Metogo

► **To cite this version:**

Christel-Donald Abessolo Metogo. Enjeux politiques du rationalisme critique chez Karl Popper.. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2013. Français. NNT: 2013LIL30003. tel-01019885

HAL Id: tel-01019885

<https://theses.hal.science/tel-01019885>

Submitted on 7 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THESE DE DOCTORAT

*En vue de l'obtention du grade de **Docteur des Universités***

Présentée et soutenue publiquement à Villeneuve d'Ascq

Le 27 juin 2013

Par :

M. Christel-Donald ABESSOLO METOGO

Sous la direction de :

Pr. Patrice CANIVEZ

Discipline : **Philosophie**

Mention : **Ethique, Droit et Société**

ENJEUX POLITIQUES DU RATIONALISME CRITIQUE CHEZ KARL POPPER

Jury :

M. Jean BAUDOIN, Professeur à l'Université Rennes 1

M. Patrice CANIVEZ, Professeur à l'Université Lille 3 (Directeur de thèse)

M. Bruno LECLERCQ, Professeur à l'Université de Liège

M. Paul-Antoine MIQUEL, Professeur à l'Université Toulouse 2

M. Shahid RAHMAN, Professeur à l'Université Lille 3

Dédicace

A mes parents.

*A la mémoire de **Pascal METOGO** et **Thérèse AVOMO**,
Mes chers grands-parents.*

*A mes enfants, **Mégane Francesca** et **Harlan-Mathis**.
Que cette thèse soit pour eux une source d'inspiration !*

Remerciements

J'adresse mes plus vifs remerciements à mon directeur de thèse, M. Patrice **CANIVEZ**, pour l'intérêt qu'il a accordé à mon sujet de recherche, pour ses conseils et ses encouragements, ainsi que pour sa disponibilité et sa grande patience. Ses remarques constructives ont contribué à améliorer considérablement la qualité de ce travail.

Je suis très sensible à l'honneur que me font **MM. Jean BAUDOUIN** et **Bruno LECLERCQ**, qui ont accepté d'être les rapporteurs de cette thèse, et à la présence dans ce jury de **MM. Paul-Antoine MIQUEL** et **Shahid RAHMAN** en tant qu'examineurs. Je les remercie très chaleureusement pour leur disponibilité.

Je remercie également l'équipe du laboratoire **Savoirs, Textes et Langage**, ainsi que la direction de **l'Ecole doctorale**, qui m'ont permis de mener cette thèse à bien.

Je dois à **l'Etat gabonais** de m'avoir offert la possibilité de venir préparer cette thèse en France en m'octroyant une allocation d'études. En tant que sujet et citoyen, ce geste me rend fier et m'oblige infiniment.

Je remercie vivement l'équipe du **Master Science Politique – Action publique** de **l'Université de Lille 2**, où j'ai préparé, parallèlement à cette thèse, un diplôme en Communication publique et Concertation. Je remercie notamment **M. Stéphane GUERARD**, pour sa confiance et ses encouragements répétés.

Pour leur présence, leur amitié, la qualité de nos discussions ainsi que des thèmes abordés, mes remerciements vont aussi à mes amis de l'association **Ethique et République**.

Merci à l'équipe de recherche de l'**Axe THEMOS** de l'**IDP-Valenciennes**, qui m'a accueilli récemment.

Merci à mes amis d'**Espace Gabon Nord**.

Je remercie toute ma famille pour ses espoirs, ses conseils et son accompagnement. Son soutien précieux m'a permis de me concentrer sur l'essentiel durant ces dernières années. Merci donc à vous tous :

- Ma mère, **Micheline ADA**. Merci maman pour ton amour immense, tes prières et pour les valeurs que tu m'as inculquées.
- Mes tantes, en particulier **Hélène MENGUE** et **Thérèse NTSAME**. Merci pour votre affection et votre présence.
- Ma grand-tante, **Germaine NSAGUE NKOULOU**. Merci pour ton affection et tes encouragements.
- Mes oncles, **Janvier ESSONO**, **Bernard ESSONO** et **Zacharie NDONG**, pour leur soutien et leurs encouragements.
- Mes frères, **Léandry ONDO** et **Ghyslain EDZANG**. Merci pour votre disponibilité et vos encouragements.
- Mes sœurs, **Marie-Scholastique MEZUI**, **Bertille OBONO**, **Estelle MBAZOGO**, **Mailly MENGUE**, **Elsa NNANG**. Merci pour votre accompagnement et votre sourire.
- Mes cousines, **Laetitia MOITY**, **Rosemonde ZANG**.
- Mon cousin, **Aymard METOGO**.
- Mes neveux et nièces. Merci en particulier à **Etienne Francky MEBA** pour nos discussions interminables.
- Ma belle-mère **Jeanne Théodosie BANDJA**. Merci pour ta confiance et ton accueil chaleureux.
- Mes beaux-frères, **Emmanuel-Alexis NANG**, **Anicet MEGNE**, **Sébastien MOITY**, **Lesly ONANGA**.
- Mes belles-sœurs, **Prisca ONDO**, **Jacqueline ILIELIE**, **Valtrude NTCHANDI**, **Erica BIBAYE**, **Ornella ONANGA**, **Ornella MACKOUMBI**, **Yasmine NKOLO**.

Je remercie aussi mes amis de France et d'ailleurs, qui m'ont si bien entouré y compris notamment durant mes moments de désespoir ou de doute. Merci à vous tous donc d'avoir toujours été là : **My-Mirabelle** et **Christopher IGONDJO**, **Hamédée MEKUI**, **Murielle NTSAME**, **Murielle LINDAMBA**, **Castro C. NDONG**, **Aline-Joëlle** et **Dany BEKALEY**, **Saturnin ONDO**, **Carole NTSAME** et **Thierry MINKO**, **Willy** et **Gwladys MATSANGOU**, **Mickaël PUAUD**, **Juliette** et **Jules DUHEM**, **Lucien NSOME**, **Catherine ANGUE**.

Maintenant, je voudrais vivement remercier celle que j'ai rencontrée au début de mon troisième cycle universitaire, et qui est, depuis, devenue mon épouse. A toi, **Gwladys Ingrid**, qui m'as accompagné dans cette aventure, je voudrais te dire toute mon admiration et te témoigner ma reconnaissance pour ta patience et pour la dignité avec laquelle tu as géré mon absence durant ces cinq dernières années. Merci pour ton aide précieuse.

Je ne voudrais pas oublier mes magnifiques enfants, qui me procurent une joie énorme, et dont le sourire a toujours illuminé mes jours de détresse. A vous, chers **Mégane Francesca** et **Harlan-Mathis**, je vous dis un grand merci.

Enfin, je remercie tous ceux et toutes celles qui ont contribué de près ou de loin à la réalisation de ce travail, mais dont j'ai involontairement oublié de citer les noms.

Sommaire

AVANT-PROPOS	19
<i>Une culture de la discussion critique, pour le progrès scientifique et moral...</i>	<i>19</i>
INTRODUCTION	27
<i>Vers une théorie évolutionniste de la société</i>	<i>27</i>
UNE CONCEPTION REALISTE DE LA CONNAISSANCE.....	33
CHAPITRE PREMIER	41
LE RATIONALISME CRITIQUE A LA LUMIERE DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE	41
I. EN FINIR AVEC LES PHILOSOPHIES DE LA RAISON SUFFISANTE	47
<i>I.1. La connaissance comme quête des explications ultimes</i>	<i>47</i>
<i>I.2. Une vision ternaire du développement de la connaissance : Hegel</i>	<i>80</i>
II. REGARD CRITIQUE SUR L'APPROCHE INSTRUMENTALISTE DE LA SCIENCE	91
<i>II.1. Un scepticisme antirationaliste d'origine religieuse</i>	<i>95</i>
<i>II.2. Misère de l'instrumentalisme</i>	<i>98</i>
III. LE RATIONALISME CRITIQUE : UN OPTIMISME EPISTEMOLOGIQUE MODERE	104
<i>III.1. Une vision modérément optimiste de la science</i>	<i>105</i>
<i>III.2. L'idée d'explication satisfaisante</i>	<i>108</i>
CHAPITRE II	113
CONNAISSANCE OBJECTIVE ET PROGRES DANS LA SCIENCE	113
I. LA DYNAMIQUE DE LA SCIENCE	114
<i>I.1. Critique de l'inductivisme</i>	<i>115</i>
<i>I.2. La démarche scientifique</i>	<i>136</i>
II. LE PROBLEME DE LA DEMARCATION	151
<i>II.1. Le filtre de l'expérience</i>	<i>152</i>
<i>II.2. La falsifiabilité comme critère</i>	<i>153</i>
III. L'OBJECTIVITE EN SCIENCE	167
CHAPITRE III	173
UN MONDE COMPLEXE ET EMERGENT	173
I. INDETERMINISME ET IMPREDICTIBILITE DE LA NATURE	174
II. PLURALISME ET OUVERTURE DU MONDE.....	196
UNE DEFENSE DU LIBERALISME	205

CHAPITRE IV.....	213
LE CORPS POLITIQUE ET LA LOGIQUE D'OUVERTURE.....	213
I. UNE ETHIQUE DE L'OUVERTURE.....	215
<i>I.1. La suprématie de la liberté.....</i>	<i>215</i>
<i>I.2. La responsabilité individuelle.....</i>	<i>230</i>
II. LA SOCIÉTÉ OUVERTE, UNE QUÊTE SANS FIN.....	242
<i>II.1. Critique de l'utopisme.....</i>	<i>242</i>
<i>II.2. La logique situationnelle comme méthode.....</i>	<i>248</i>
III. UN LIBÉRALISME SOCIAL.....	254
CHAPITRE V.....	261
UN IDÉAL DE SOCIÉTÉ LIBÉRALE : L'ÉTAT DÉMOCRATIQUE.....	261
I. CRITICISME, DÉVELOPPEMENT INTELLECTUEL ET ESPRIT DÉMOCRATIQUE.....	263
II. LA DÉMOCRATIE ET SA LOGIQUE.....	269
<i>II.1. Un concept problématique.....</i>	<i>269</i>
<i>II.2. Inconséquence de la conception souverainiste de la démocratie.....</i>	<i>274</i>
<i>II.3. Un principe : la suprématie de la loi.....</i>	<i>289</i>
CONCLUSION.....	313
UNIVERSALITÉ DE LA DÉMARCHÉ CRITIQUE.....	313
BIBLIOGRAPHIE.....	317
INDEX NOMINUM.....	331
INDEX ILLUSTRATIONUM.....	335
TABLE DES MATIÈRES.....	337

Résumé

Enjeux politiques du rationalisme critique chez Karl Popper

L'intérêt de l'humanité pour la connaissance se joue sur deux fronts : celui de la réduction de l'ignorance, et celui de l'action tant individuelle que collective. Aussi la manière dont nous acquérons le savoir est-elle essentielle, parce qu'elle préjuge aussi bien de notre perception du monde que de notre conscience de nous-mêmes et de la société. Car si, avec la raison comme alliée, l'homme se découvre des potentialités illimitées, nous aurions pourtant tort de passer outre une stricte réalité, celle de notre ignorance infinie, celle, au fond, de notre incapacité à cerner, de façon sûre et certaine, quoi que ce soit de ce monde complexe et en évolution constante qui nous accueille. C'est pourquoi, pour Karl Popper, toute rationalité véritable doit être critique, c'est-à-dire pluraliste et débattante, seule façon de considérer objectivement l'écart qui nous sépare de la vérité et, par suite, d'agir avec prudence et discernement, dans l'intérêt de la science comme dans celui de la collectivité.

Mots clés

Corroboration ; Criticisme ; Démocratie ; Emergence ; Erreur ; Essai ; Falsification ; Hypothèse ; Intersubjectivité ; Libéralisme ; Objectivité ; Réductionnisme ; Réfutation ; Société close ; Société ouverte ; Théorie ; Totalitarisme ; Vérité.

*

* *

Abstract

Political stakes of critical rationalism in Karl Popper's works

Our interest for knowledge is based on two essential principles: the first one aims at reducing ignorance while the second one emphasizes individual and collective actions. So, the way we acquire knowledge is essential as it foresees at the same time our perception of the world as well as our being aware of our existence and that of the society as a whole. indeed, if the Man uses reason his ally, he will discover unlimited potentialities, then we will be mistaken in not taking in consideration this strict reality of our unlimited ignorance, the one that, in reality, and from the bottom of our not being able to certainly and surely encircle anything in this fast-growing world that dwells us. That is why for Karl Popper, any real rationality has to be critical, it means pluralist and debating. That is the only way to separate the gap between us and the truth, and then, lead us to act with caution and discernment in the interest of science and in the interest of the community.

Key words:

Corroboration ; Closed society ; Criticism ; Democracy ; Emergence ; Error ; Falsification ; Hypothesis ; Intersubjectivity ; Liberalism ; Objectivity ; Open society ; Reductionism ; Refutation ; Theory ; Totalitarianism ; Trial ; Truth.

Exergue

[...] Mon fils, je t'engage à employer ta jeunesse à bien progresser en **savoir** et en **vertu** [...].

J'entends et je veux que tu apprennes parfaitement les langues [...] Qu'il n'y ait pas d'étude scientifique que tu ne gardes présente en ta mémoire et pour cela tu t'aideras de l'universelle encyclopédie des auteurs qui s'en sont occupés.

Des arts libéraux, géométrie, arithmétique et musique, je t'en ai donné le goût quand tu étais encore jeune, à cinq ou six ans ; achève le cycle ; en astronomie, apprends toutes les règles, mais laisse-moi l'astrologie et l'art de Lulle [l'alchimie], comme autant de supercheries et de futilités.

Du droit civil, je veux que tu saches par cœur les beaux textes, et que tu me les mettes en parallèle avec la philosophie.

Et quant à la connaissance de l'histoire naturelle, je veux que tu t'y adonnes avec zèle [...]

Puis relis soigneusement les livres des médecins grecs, arabes et latins, sans mépriser les Talmudistes et les Cabalistes et, par de fréquentes dissections, acquiers une connaissance parfaite de cet autre monde qu'est l'homme. Et pendant quelques heures du jour, va voir les saintes Lettres : d'abord, en grec, le Nouveau Testament et les Épîtres des apôtres puis, en hébreu, l'Ancien Testament.

En somme, que je voie en toi un abîme de science car, maintenant que tu deviens homme et te fais grand, il te faudra quitter la tranquillité et le repos de l'étude pour apprendre la chevalerie et les armes afin de défendre ma maison, et de secourir nos amis dans toutes leurs difficultés causées par les assauts des malfaiteurs.

Et je veux que, bientôt, tu mettes à l'épreuve tes progrès ; cela, tu ne pourras pas mieux le faire qu'en soutenant des discussions publiques, sur tous les sujets, envers et contre tous, et qu'en fréquentant les gens lettrés qui sont tant à Paris qu'ailleurs.

Mais - parce que, selon le sage Salomon, **Sagesse n'entre pas en âme malveillante et que science sans conscience n'est que ruine de l'âme** - tu dois servir, aimer et craindre Dieu, et mettre en Lui toutes tes pensées et tout ton espoir ; et par une foi nourrie de charité, tu dois être uni à Lui, en sorte que tu n'en sois jamais séparé par le péché. **Méfie-toi des abus du monde ; ne prends pas à cœur les futilités, car cette vie est transitoire**, mais la parole de Dieu demeure éternellement. Sois serviable pour tous tes proches, et aime-les comme toi-même. Révère tes précepteurs, fuis la compagnie des gens à qui tu ne veux pas ressembler, et ne reçois pas en vain les grâces que Dieu t'a données.

François Rabelais¹.

¹ Rabelais (François), *Pantagruel*, VIII, éd. établie, annotée et préfacée par Guy Demerson ; texte original établi par Michel Renaud, avec une translation de Guy Demerson ; textes latins établis, présentés annotés, et traduits par Geneviève Demerson ; Paris : Ed. du Seuil, 1996, pp. 121-125. Les caractères en gras sont de nous.

Avant-propos

Une culture de la discussion critique, pour le progrès scientifique et moral

Jamais, sans doute, un texte n'aura autant porté une idée que cette copie de la lettre de Gargantua à son fils, un extrait du *Pantagruel* de François Rabelais décidément actuel, que nous avons choisi de mettre en exergue de la présente thèse pour souligner sa communauté d'intention avec la théorie du rationalisme critique de Karl Popper. Nous observons, en effet, une analogie programmatique entre le grand auteur de la Renaissance française et le promoteur de la méthode critique, qui réside, par-delà la soif de connaissance qui les anime tous deux, par-delà même les influences respectives de leur formation et de leurs époques – quatre siècles d'histoire de la pensée les séparent –, dans leur confiance en l'homme et en son émancipation de l'obscurantisme par le biais de la discussion critique. Car même si, comme prêtre et médecin à la fois, Rabelais parle un langage empreint de science et de principes religieux, sa pensée, elle, s'inscrit pleinement dans une dynamique de renouveau de la science caractéristique de la Renaissance, dans laquelle la vérité commence à s'affranchir de la tutelle religieuse pour s'affirmer résolument comme une construction humaine, c'est-à-dire imparfaite et susceptible d'améliorations. La leçon du *Pantagruel* se révèle ainsi comme très voisine de la méthode critique de Karl Popper, l'une et l'autre insistant, comme le dit Gargantua, sur la nécessité pour l'homme de « *progresser en savoir et en vertu* », c'est-à-dire de concilier la recherche scientifique avec un travail de perfectionnement moral. Et cela suppose, pour lui, à la fois que chacun mette à l'épreuve ses propres progrès en

science en se confrontant aux autres au travers de discussions, et que chacun respecte chez autrui la dignité que confère à chaque individu la qualité d'homme.

Ainsi l'enjeu essentiel du texte de Rabelais est-il, pour nous, sa contribution au développement des idées humanistes. Notons au passage que cette posture fut proprement intenable pour lui – en rappelant, par exemple, qu'il dut signer le *Pantagruel* sous un pseudonyme² –, non point seulement parce qu'il était un homme d'Eglise, non plus uniquement en raison du caractère facétieux de l'œuvre, mais sans doute davantage parce qu'il appartenait à une période de l'histoire européenne au cours laquelle l'homme s'efforçait précisément de se libérer du joug de la vérité divine en se risquant à formuler des hypothèses qui pouvaient sinon contredire le discours officiel, du moins se heurter aux lourdeurs ecclésiastiques³. Ainsi, même sans exclure de son texte aucune référence à Dieu, l'humanisme de Rabelais exprime-t-il l'indépendance et la responsabilité humaines dans l'action, avec simplement la crainte de Dieu comme aiguillon à la moralisation de l'agir.

De même, ce sont les principes d'indépendance et de responsabilité morale de l'homme, des principes qui soutiennent sa centralité dans l'univers et sa sacralité, que défend la philosophie de Karl Popper. Dans le sillage de Rabelais, en effet, l'auteur de la *Connaissance objective* fustige toute attitude de soumission à l'égard de la vérité révélée, et affirme au contraire la capacité de discernement de l'homme comme une faculté humaine universelle. Il postule la nécessité d'une science progressiste fondée sur la quête de la vérité par une raison consciente de ses propres limites. Enfin, la posture humaniste de Popper, à la suite de Kant, fonde la morale non pas sur la Transcendance ni sur une quelconque autorité – humaine ou suprahumaine –, mais sur la conscience personnelle de chaque individu, c'est-à-dire sur la communauté de la condition humaine. Ainsi peut être résumé le concept de rationalisme critique cher à Popper, qui renferme *grosso modo* trois principes : le principe d'une science humanisée qui pose la vérité comme un horizon à atteindre ; celui d'une science critique qui produit de

² Alcofribas Nasier, anagramme de François Rabelais.

³ En 1544, le *Pantagruel* fut condamné par la Sorbonne et frappé par la censure, à l'instar du *Gargantua*, l'autre écrit de Rabelais publié sous le même pseudonyme et avec le même ton satirique.

l'objectivité dans l'horizontalité des relations humaines ; et le principe, enfin, d'une science morale n'ayant pour seule finalité que de travailler à la préservation de la dignité de la personne humaine.

Le rationalisme critique est donc un humanisme. Il est intimement lié à l'idée qu'aucune activité humaine ne peut être assez noble pour justifier une instrumentalisation de l'homme. C'est pourquoi, les auteurs de la Renaissance insistent sur la nécessaire imbrication du progrès scientifique avec le progrès moral, toute chose qui n'est au fond qu'un retour de la philosophie à ses fondamentaux après l'intermède du Moyen Age. Car, l'invention de la philosophie cristallise deux enjeux essentiels, à savoir, d'une part, imaginer des solutions originales et efficaces aux problèmes existentiels de l'homme, à condition toutefois – et c'est le second enjeu – que ce désir de connaissance s'astreigne à cultiver dans le même temps une éthique des relations humaines. C'est donc ce principe de sagesse devenu proverbial – « *Primum non nocere, deinde curare* »⁴ –, et dont la plus ancienne trace remonte à Hippocrate qui, dans son traité des *Epidémies*, conseille d'« *avoir, dans les maladies, deux choses en vue : être utile ou du moins ne pas nuire* »⁵, qui régit toute démarche scientifique. Il est à la fois un principe de curiosité intellectuelle dicté par le désarroi que nous inspire notre ignorance, et un principe de prudence dans l'action qui nous rappelle que nous ne devons rien faire qui nuise à l'humain. Or, dans le contexte actuel marqué par l'apparente hétérogénéité méthodologique des sciences sociales et des sciences naturelles depuis l'autonomisation progressive des dernières, il n'y a guère que la médecine – et pour cause – pour revendiquer tout à fait naturellement l'éthique de la recherche scientifique⁶.

⁴ « *D'abord ne pas nuire, ensuite soigner* ».

⁵ Hippocrate, *Epidémies*, I, Section seconde, 5 ; in *Œuvres complètes*, tome 2 ; traduction nouvelle avec le texte grec en regard collationné sur les manuscrits et toutes les éditions : accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques : suivie d'une table générale des matières par E. Littré ; Amsterdam : Ed. Adolf M. Hakkert, 1961, pp. 635-637.

⁶ Le « Serment d'Hippocrate » renvoie systématiquement à l'éthique médicale. Mais, si peu de gens savent précisément en quoi il consiste, dans ses termes comme dans son contenu, davantage de personnes encore ignorent que le message qu'il porte ne doit pas être circonscrit au monde médical. Il s'agit d'un message de prudence qui peut être comparé de nos jours au célèbre « Principe de précaution », mais sans l'arrière-pensée antiprogressiste inhérent à ce terme la plupart du temps. Le « Serment d'Hippocrate » cultive une éthique de la décision, une déontologie, qui peut être

En effet, l'essor des sciences naturelles, avec comme effet induit les progrès encourageants constatés dans la transformation des sociétés modernes, semble s'être fait au détriment des sciences sociales et de l'éthique. D'abord, abandonnant l'impératif moral de la justice dans l'action préconisé par les inventeurs de la philosophie, les sciences en général se sont surtout développées dans une logique de quête de l'efficacité. Ensuite, les sciences sociales, dont Popper disait en le regrettant qu'elles n'aient pas encore opéré leur « *révolution copernicienne* » à l'instar des sciences naturelles, ont cru déceler dans les rythmes de l'Histoire universelle la clef grâce à laquelle pouvait être théorisée la vie en société. Enfin, l'exclusivité donnée à la recherche de l'efficacité dans la science a fini par transformer le sens du discours philosophique, soit en contestant l'opportunité comme le fait le positivisme logique, soit en l'instrumentalisant comme dans les philosophies de l'histoire et de la religion. Aussi le rationalisme critique nous invite-t-il à nous réapproprier le serment d'Hippocrate, c'est-à-dire à faire de la quête de solutions innovantes à nos problèmes et de l'éthique les deux piliers de la recherche scientifique. De cette façon, nous pourrions contrôler les effets indésirables de nos inventions. C'est donc dans ce double sens de recherche d'efficacité et de respect de la vie que doivent être envisagés les grands enjeux de société, la tâche de la philosophie étant d'accompagner ces débats, qu'il s'agisse par exemple des questions relatives au dérèglement climatique, à la menace nucléaire, aux applications de la recherche biomédicale, aux organismes génétiquement modifiés (O.G.M.), à la réforme de la gouvernance mondiale ou à celle de la finance mondiale, ou à tout autre sujet et quel que soit le domaine.

Donc, le point de départ de nos travaux, c'est l'exhortation poppérienne à l'adoption de la méthode hypothético-déductive comme méthode unique de recherche de la vérité, au détriment et de l'induction pour les sciences naturelles, et du prévisionnisme historique pour les sciences sociales. Cette thèse nous paraît fondée en pertinence et en originalité. Elle est pertinente, d'abord, dans la mesure où elle ramène tout projet de recherche, en sciences naturelles comme en sciences sociales donc, à la

personnelle – lorsque chacun est amené à statuer en conscience sur la pertinence de ses actes – ou collective – comme l'atteste l'influence de plus en plus grande des organisations non-gouvernementales (ONG) ou des groupes d'experts sur les décisions des gouvernements et des entreprises. Cependant, même dans le domaine médical, la prégnance du « Serment » ne préjuge pas forcément de la moralité des comportements.

réduction de la marge d'erreur qui nous sépare de la vérité ; ce qui suppose rejet de l'idée de connaissance comme possession de la vérité, et en même temps volonté d'accroître le savoir en quantité et surtout en qualité par une remise en cause permanente de nos théories. Et elle est originale, ensuite, en ce sens qu'elle énonce, dans le prolongement des philosophies humanistes, un principe de responsabilité de l'individu, comme acteur et comme destinataire de tout enjeu de science, dans le contexte d'un double abandon de ce principe, par les sciences naturelles d'abord, au nom de la recherche de l'efficacité, et par les sciences sociales ensuite, sous le prétexte de l'influence sur le monde de l'histoire universelle. Par conséquent, notre recherche touchant les enjeux politiques du rationalisme critique chez Karl Popper ne se limitera pas à l'exposé de la méthode scientifique telle que décrite par l'auteur de la *Logique de la découverte scientifique*, mais nous nous proposerons en plus de montrer par-delà cet exposé l'opportunité et les bénéfices de cette théorie dans le cadre d'une recherche en sciences sociales, conformément à notre conviction que la philosophie est autre chose qu'un problème de mots, parce qu'elle campe une réflexion globale sur la connaissance et le devenir des sociétés.

Ainsi, pour subjectif qu'il soit, notre choix de la pensée poppérienne comme appui à notre thèse n'en demeure pas moins motivé. Il manifeste notre proximité idéologique avec la théorie du rationalisme critique relativement à l'affirmation de l'unicité de la démarche scientifique et au rôle essentiel conféré à l'homme dans la recherche de la vérité. Du point de vue de notre projet scientifique au sens strict, ce choix est aussi l'évidente suite de notre intérêt très marqué pour la problématique de la gouvernance politique et pour lequel nos travaux de Master autour de Nicolas Machiavel⁷ amorçaient en leur temps une première piste de réflexion. A l'évidence, la solution proposée par Machiavel est loin de satisfaire au défi du consensualisme politique porté par la revendication démocratique des peuples et à laquelle nous souscrivons ; au contraire, sa théorie sur la bonne gouvernance promeut l'autorité d'un chef charismatique bienveillant dans laquelle il voit la source de l'équilibre et de la prospérité de la société. Or, le chef charismatique est si souvent porté à exercer un

⁷ Notre mémoire de Master s'intitule « L'Etat chez Machiavel », soutenu en juin 2005.

pouvoir autoritaire que, tout bienveillant que soit ce pouvoir, très vite il lui sera contesté faute de légitimité, et au nom du droit de chacun à l'autodétermination. Il apparaît alors que l'efficacité de l'action politique reste insuffisante pour caractériser à elle seule la bonne gouvernance ; elle doit en plus être guidée par un souci permanent d'équité. C'est pourquoi la bonne gouvernance énonce un principe de coconstruction de la communauté politique dans lequel l'expression des libertés individuelles est la condition de réussite du projet communautaire. D'où la nécessité de penser le vivre-ensemble en dehors de tout finalisme, à savoir, comme la volonté des membres de toute communauté politique de se donner les moyens de bâtir ensemble une société du bien-vivre, c'est-à-dire une société qui rende possible l'exigence de liberté de chacun.

C'est donc dans ce sens que la pensée de Popper nourrit notre réflexion propre, puisqu'en fondant la politique sur le principe de régulation de la pluralité, le philosophe autrichien défend une approche antitotalitaire et antihistoriciste de la gouvernance politique, caractérisée par la double obsession de la préservation des libertés individuelles et de la promotion du bien commun. Par conséquent, Popper envisage la bonne gouvernance comme la capacité des dirigeants à inventer et à appliquer sur les maux qui menacent les équilibres de la société – à savoir et sans être exhaustif, la misère, les injustices, la corruption, l'analphabétisme, la faim, les maladies – des thérapeutiques ciblées, qu'elles soient éprouvées ou originales, dans le but de préserver et de renforcer la cohésion sociale. Et il regarde comme dangereux pour la société les projets de construction globale à tendance téléologique, ces « *utopies révolutionnaires* » qui visent l'édification de la société parfaite, parce qu'elles finissent par instaurer un état de terreur en voulant atteindre le bonheur.

Notre attrait pour la problématique que nous développons dans la présente thèse a donc des racines très profondes, qui vont au-delà de l'intérêt que nous portons à tel ou tel auteur. Au départ, nous étions curieux de comprendre le mécanisme qui préside à la récurrence des révolutions politiques violentes observables dans certaines sociétés, et il nous est apparu que ces manifestations sont la réponse des peuples opprimés au totalitarisme et à la phobie démocratique des Etats forts. Elles sont une manière, violente donc dans la majorité des cas, d'imposer l'alternance et le respect des droits fondamentaux des hommes aux régimes autoritaires. Machiavel a montré qu'une

révolution a d'autant plus de chance d'atteindre ce double objectif qu'elle sera menée par un homme fort et de « *bonne moralité* »⁸, capable de conduire un projet de réforme constitutionnelle pour le bien de l'Etat, c'est-à-dire un être exceptionnel. Or, il apparaît qu'au lieu de compter sur la chance qu'une révolution politique soit le fait d'un surhomme, avec les conséquences espérées par l'auteur du *Prince*, il y a lieu plutôt de penser différemment notre rapport à la gouvernance dans la perspective d' l'Etat de droit. Au fond, les révolutions n'offrent aucune garantie d'ouverture à la démocratie si elles n'ouvrent pas sur une institutionnalisation de l'alternance. Dans ces conditions, comment penser les fondements de l'Etat pour instaurer une culture de l'alternance pacifique, afin que le peuple exerce le pouvoir à travers des représentants librement choisis par lui ? Telle est la question politique essentielle si l'on veut éviter que l'histoire des Etats ne soit qu'une succession de révolutions aussi décevantes les unes que les autres.

Avec la méthode critique de Popper, le projet républicain de fondation ou de refondation de l'Etat cesse d'être l'affaire d'un homme seul ou celle de la nature en action pour devenir un projet collectif ponctué par des décisions. A ce titre, le rationalisme critique dessine les contours de l'Etat démocratique, au sens d'Etat qui, en donnant de droit la parole à chaque citoyen, non seulement prévient la violence, mais surtout responsabilise les individus. Mais n'est-ce pas là tout simplement l'essence du politique ? Pour Patrice Canivez, cela ne fait aucun doute ; car, écrit-il :

Toute communauté politique est, par définition, fondée sur la discussion. Son existence repose sur un seul consensus au sens strict : le refus de la violence comme mode de résolution des conflits. Pour le reste, il n'y a jamais unanimité. Les divergences sont régulières, et c'est pourquoi l'on discute : la politique est substitution de la polémique à la guerre, et la recherche de l'accord aux seuls rapports de force.⁹

⁸ Le plus important, chez Machiavel, n'est pas que l'action soit morale, mais qu'elle soit efficace à proportion de sa noblesse. La qualité première d'homme d'Etat est la *virtù* ; il veillera donc à mener son action le plus en accord possible avec la morale, mais devra aussi apprendre à s'en passer si la nécessité l'exige.

⁹ Canivez (Patrice), *Eduquer le citoyen*, Paris : Hatier, 1995, p.156.

Introduction

Vers une théorie évolutionniste de la société

Notre thème de recherche pose le problème de la relation entre **connaissance** et **action**. Nous partons de l'hypothèse que notre curiosité intellectuelle répond à un besoin naturel chez l'homme d'appropriation de la réalité, dans le but de la comprendre et, le cas échéant, de la réinventer. Mais dans ce débat qui porte, on le voit, sur le sens de la philosophie, plusieurs visions du monde s'affrontent qui, cependant, sont unanimes sur un point essentiel : l'homme est raisonnable et, de ce fait, est capable d'approcher la vérité et d'agir avec discernement. Toutefois, revendiquée à l'excès, cette confiance dans les capacités cognitives de la raison peut avoir un effet pervers, à savoir, la croyance dans l'idée que l'homme peut, non pas simplement approcher la vérité, mais réellement l'atteindre s'il respecte certains protocoles menant vers elle. D'où cet optimisme épistémologique radical caractéristique des doctrines de la pensée classique, et qui repose sur le double postulat de l'erreur évitable et de la maîtrise assurée de la nature.

Or, Karl Popper montre que le projet de nous rendre « *comme maîtres et possesseurs de la nature* » se heurte à deux écueils. Le premier, c'est que le monde ne

se laisse pas saisir facilement ; il est complexe et émergent. Complexe, d'abord, parce qu'il est constitué d'une multitude de propriétés irréductibles les unes aux autres. Ces propriétés, qui sont soit physiques, soit biologiques, soit physiologiques, soit chimiques, soit encore psychologiques, etc., témoignent donc de la pluralité du réel et nous obligent à en avoir une approche non seulement globale, mais aussi extrêmement prudente. Emergent, ensuite, c'est-à-dire non fixiste, parce qu'on découvre que les propriétés constitutives du réel rentrent sans cesse en interaction de manière à la fois imprévisible et aléatoire, de sorte que l'idée même d'une connaissance parfaite du monde en devient non consistante, tout comme l'est aussi, par voie de conséquence, celle de l'exclusion de l'erreur des procédures de recherche de la vérité. C'est pourquoi, Popper soutient que la nature reste pour nous une véritable énigme ; et les progrès réalisés jusqu'alors pour en percer les mystères n'y changent strictement rien.

Le second écueil est lié aux limites de la raison elle-même, car cette arme sur laquelle nous fondons le rêve d'une maîtrise parfaite du monde se révèle incapable d'incarner pareille ambition, eu égard à notre faillibilité caractéristique. Dès lors, on peut se demander si l'homme peut véritablement revendiquer quelque emprise sur le réel.

La réponse, pourtant, est positive ; mais elle exige de mettre hors-jeu préalablement l'optimisme épistémologique d'une raison sûre d'elle-même et pour laquelle il doit être possible à l'esprit humain d'atteindre une connaissance parfaite de la réalité à partir de la découverte de ce qu'on peut caractériser comme le principe essentiel de celle-ci. Aussi bien cette conception de la connaissance, en liant la conquête du monde à celle de l'essence cachée de la réalité, conclut-elle à l'élimination pure et simple de toutes les autres propriétés du réel qu'elle considère comme illusoires et, par conséquent, à la conviction que l'univers doit être réductible aux lois de son principe de base. Il en découle une vision dualiste du réel, qui nourrit, en théorie de la connaissance, l'espoir d'un achèvement de la recherche scientifique et, en théorie politique, celui de parvenir à l'édification de sociétés parfaites.

De la quête du savoir à la conquête du monde

Dans sa critique du rationalisme classique, Popper ne nie pas que l'homme soit à l'origine d'une transformation impressionnante de la nature, ni que celle-ci ait beaucoup à voir avec la spécificité de l'esprit humain. Simplement, son intervention invite l'homme à la modestie : nous ne savons rien de façon certaine, parce que nous sommes faillibles, et parce que le monde sur lequel nous voulons agir est complexe ; nous ne pouvons donc qu'émettre des hypothèses, et celles-ci peuvent se révéler heureuses ou fausses. Par conséquent, la conquête du monde est une entreprise particulièrement difficile ; car, si l'exercice de la raison est un moyen d'aller au-delà du donné brut sensible, rien ne permet en revanche ni de réduire la totalité de l'univers à telle ou telle loi que nous aurons pu découvrir, ni d'influencer le cours de l'histoire dans un sens ou dans l'autre.

Ainsi, face à la complexité du monde, nous paraissions bien limités. Mais tout espoir n'est pas perdu, puisque nous pouvons travailler à affiner et à augmenter notre compréhension du réel. De fait, ce qui importe pour l'homme n'est pas d'achever l'édifice de la connaissance – projet complètement insensé –, mais de contribuer, génération après génération, à réduire l'écart qui nous sépare de la vérité. Dans ce contexte, la conquête du monde s'avère laborieuse, mais cette difficulté est en phase autant avec la situation d'un monde pluraliste, émergent, et radicalement imprévisible, qu'avec celle d'une humanité profondément faillible. Par conséquent, si notre emprise sur le monde est tributaire de notre capacité à le connaître, force nous est de reconnaître que notre aventure conquérante est des plus compliquées, et cela pour deux raisons.

En premier lieu se pose un problème de méthode : Comment la connaissance scientifique, c'est-à-dire cette connaissance objective qui nous prépare à la découverte du monde, est-elle possible ? Les positivistes soutenaient que l'accès à la connaissance s'opère par induction ; cela signifie que nous établissons des lois universelles par accumulation d'observations particulières. Le principe d'induction traduit ainsi en lois des régularités de la nature sans autre explication que celle qui veut que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Par exemple, si nous remarquons que le ciel est gris, nous serons logiquement enclins, par accoutumance, à penser qu'il va pleuvoir ; et

si nous avons pris l'habitude d'observer des cygnes blancs, c'est tous les cygnes doivent être blancs. Or, David Hume a montré que rien ne justifie logiquement l'adoption d'un tel principe en matière de connaissance ; car, en dépit d'un grand nombre de cas semblables que nous aurions pu observer dans le passé, un seul cas futur non concluant suffira à fausser notre théorie. D'où, pour Kant, la conviction qu'à rebours du principe d'induction, la connaissance ne se résume pas en une simple généralisation de nos expériences particulières, mais que, au contraire, le savoir est un processus d'interprétation de la nature à partir des catégories pures de l'entendement. Autrement dit, notre fond de connaissance est constitué de théories que nous élaborons pour décrire des réalités¹⁰. Et nous ne les adoptons que si leurs conclusions logiques sont vraies.

Ainsi, la méthode par laquelle nous connaissons le monde est-elle déductive et non pas inductive. Karl Popper a montré qu'il s'agit d'une méthode falsifiante ; autrement dit, nous partons toujours de l'hypothèse vers une théorie concluante, et non l'inverse. Cette méthode comporte quatre étapes. *Primo*, le problème : nous sommes face à un problème qui nous interpelle ou nous étonne. *Deuxio*, les tentatives de solution : ce sont des hypothèses que nous élaborons pour répondre à la situation de problème. *Tertio*, la falsification : nous soumettons nos théories aux tests les plus rigoureux possibles pour voir si elles y résistent ou non ; si oui, la théorie est adoptée provisoirement ; dans le cas contraire, nous poursuivons nos recherches. *Quarto*, d'autres problèmes : l'adoption, comme la réfutation d'une théorie, ne met pas fin à la recherche scientifique. La science est donc en évolution permanente, parce qu'elle prend pour objet une matière – le monde – qui est lui-même affecté par le mécanisme de l'évolution.

En second lieu donc, c'est la complexité du monde qui pose problème et qui rend notre science incomplète fondamentalement. Cette incomplétude se joue sur le front des explications que nous produisons ; car, chaque fois que nous parvenons à décrire la réalité, cette description à vrai dire ne porte que sur un seul de ses aspects à la fois, de sorte que toute réduction de la totalité de l'univers à ce seul aspect est forcément

¹⁰ Cf. Kant (Emmanuel), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 36.

impossible. Notre monde est donc constitué de plusieurs types de réalités indépendantes, et ces réalités, qui sont en interaction les unes avec les autres, sont susceptibles elles-mêmes d'en produire de nouvelles.

Le rationalisme critique

Ainsi, pour parer à la double difficulté d'un monde complexe et d'une humanité faillible, Popper postule la nécessité d'une rationalité critique susceptible de produire une connaissance non arbitraire. En effet, puisque, d'une part, nous ne sommes jamais sûrs de rien, mais que, d'autre part, nous savons reconnaître l'erreur, nous pourrions toujours nous prononcer contre une théorie fautive à défaut de pouvoir valider une théorie comme vraie dans l'absolu. La valeur objective d'une théorie se mesure ainsi à son pouvoir de résistance à la critique. Il en résulte un rationalisme négatif, c'est-à-dire une redéfinition de la connaissance qui, d'accumulation de certitudes, devient une quête sans relâche de la vérité par la recherche consciente et l'élimination volontaire de l'erreur. Mais ce rationalisme négatif est aussi un rationalisme débattant, parce qu'il s'appuie sur la discussion, au fond, parce qu'il considère toute théorie comme une production qui n'a de valeur que celle qu'elle peut engranger grâce à la critique intersubjective. Ainsi, ce n'est qu'ensemble que nous parvenons à franchir ces obstacles épistémologiques dont parlait Bachelard, et qui se dressent devant nous sur le chemin de la connaissance.

La méthode critique en politique

Pour Karl Popper, la démarche critique est partout applicable, parce qu'il la conçoit comme l'attitude même d'une humanité responsable, c'est-à-dire d'une humanité qui, parce qu'elle est faillible, doit se rendre à l'évidence qu'elle est tout simplement incapable d'avoir du monde une connaissance parfaite. Pourtant, c'est dans cet aveu d'impuissance que l'humanité manifeste toute sa grandeur. Renée Bouveresse observe ainsi chez Popper un renversement du sens du vieux mythe de la chute de l'homme

quand elle fait remarquer que, « *dans la perspective poppérienne [...], la prise de conscience de la faillibilité est l'acte de naissance de l'homme rationnel* »¹¹.

Ainsi chez Popper, la vraie rationalité est une rationalité consciente de ses limites, c'est-à-dire une rationalité critique. Il s'agit, en effet, d'une rationalité vraie parce qu'elle est efficace dans la méthode, dans la mesure où elle offre la meilleure perspective d'approche de la vérité. Mais elle est vraie aussi parce qu'elle permet de produire des théories objectives par conciliation de points de vue divergents. Dans ce double sens, le rationalisme critique présente un intérêt évident pour la politique, qui réside dans une approche évolutionniste de la construction sociale.

¹¹ Bouveresse (Renée), *Karl Popper, ou le rationalisme critique*, Paris : J. Vrin, 1986, p. 12.

Première partie

Une conception réaliste de la connaissance

Popper propose de considérer la connaissance comme le produit de notre effort permanent pour décrypter la réalité ; et ce décryptage se fait au moyen d'activités telles que la philosophie ou la science. Pourtant, outre le problème de méthode que cela pose nécessairement, c'est à son positionnement idéologique que l'auteur de la *Connaissance objective* apporte d'abord sa justification. En effet, comme réaliste, Popper défend l'effectivité du monde de l'expérience, et récuse l'idéalisme et le subjectivisme de nombre de ses prédécesseurs. Car, selon lui, il faut commencer par admettre la réalité du monde sensible si l'on veut discuter de la vérité ou de la fausseté de nos théories, qui sont nos tentatives de description et d'interprétation de la réalité. Certes, ce monde de l'expérience est changeant ; mais pour notre auteur, là n'est pas la question, puisqu'il ne regarde pas la science comme une activité donnant lieu à la production des explications ultimes des phénomènes, et qui requerrait en conséquence un fondement assuré, contrairement à une idée largement reçue en philosophie.

Ainsi, en affirmant la réalité du monde sensible, Popper donne à la connaissance un point de départ sans assurance, « *parce que notre but n'est pas d'essayer de construire sur ces « fondements » (comme l'ont fait, par exemple, Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley ou Kant) un système assuré* »¹². Au contraire, notre but est de progresser par la critique dans notre perception de la réalité, en partant

¹² Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, trad. intégrale et préface par Jean-Jacques Rosat, Paris : Flammarion, 1991, p. 85.

naturellement du monde tel qu'il se livre à nous. C'est pourquoi, de son point de vue, le sens commun constitue le point de départ nécessaire de toute activité rationnelle : « toute science et toute philosophie sont du sens commun éclairé »¹³, dira-t-il. Autrement dit, nous partons toujours du sens commun pour connaître le monde. Mais cela ne signifie pas que nous agréons *a priori* nos expériences sensibles ; cela signifie simplement que celles-ci nous interpellent et nous amènent à nous poser des questions à leur sujet. Nous sommes donc capables de critiquer nos perceptions et, par conséquent, de progresser vers la vérité toutes les fois que notre critique parvient à mettre à nu nos erreurs d'interprétation. Par exemple, nous avons longtemps cru que la Terre était plate, ou que la nuit et le jour étaient des manifestations évidentes du mouvement du Soleil. Ces croyances, qui constituent notre fond de connaissance issu du sens commun, sont aujourd'hui dépassées, parce que nous avons appris à nous méfier des apparences – ce qui ne doit pas conduire au rejet *a priori* du monde sensible, comme le fait Platon.

Ainsi, contre la quête de la certitude, qui pousse de nombreux philosophes à nier la réalité du monde sensible afin de donner à la science un fondement inébranlable, Popper rappelle, à la suite d'Alfred Tarski, que « nous sommes des chercheurs de la vérité, mais [que] nous n'en sommes pas les propriétaires »¹⁴ ; qu'au fond, il nous est impossible d'atteindre la certitude absolue – ou du moins d'être certains de l'avoir atteinte –, bien que nous puissions progresser sur le chemin de la vérité. La vérité revêt ici un caractère absolutiste ou objectiviste, en tant qu'idéal que nous cherchons à atteindre. Aussi l'enjeu n'est-il pas de donner à la connaissance un fondement assuré. Selon lui, « le problème fondamental de la théorie de la connaissance, c'est la clarification et l'étude de ce processus grâce auquel [...] nos théories peuvent se développer ou progresser »¹⁵.

Donc, ce qui importe, c'est la transformation de notre fond de connaissance issu du sens commun en une connaissance objective obtenue par la critique intersubjective de nos tentatives de décodage de la réalité. Il n'est donc pas nécessaire

¹³ *Ibidem*. En italiques dans le texte.

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

que notre édifice repose sur une base assurée, si tant est que pareil point de départ puisse exister. Par exemple, Descartes proposa que son propre moi, dont il était certain de ne pouvoir douter de l'existence, fût la base de toute connaissance sûre et certaine. Or Popper, qui ne croit ni à l'omniscience ni à l'impartialité du savant isolé, juge un tel point de départ particulièrement étroit pour supporter tout l'édifice de la connaissance. En effet, selon lui, la connaissance ne peut être l'affaire d'un homme seul, de sorte que Robinson Crusoé isolé sur son île ne pouvait pas faire acte de science. Ainsi, à la question : « *Un énoncé peut-il être justifié par le fait que K. R. Popper est intimement convaincu de sa vérité ?* », il répond par la négative, en précisant que « *toute autre réponse serait incompatible avec l'idée d'objectivité scientifique* »¹⁶. Comme autre exemple, on peut aussi parler de la croyance des empiristes dans le caractère assuré des expériences perceptives. Là aussi, Popper montre que, malgré tout, il ne saurait être question de fondement assuré, puisque nos sens peuvent nous tromper. En conséquence, il propose d'envisager la quête de la connaissance autrement que comme une quête de la certitude. Et de poursuivre :

J'envisage donc le problème de la connaissance sous un angle différent de celui de mes prédécesseurs. L'assurance et la justification des prétentions à la connaissance ne sont pas mon problème. Mon problème, c'est plutôt le développement de la connaissance : en quel sens pouvons-nous parler du développement ou du progrès de la connaissance, et comment pouvons-nous le réaliser ?¹⁷

Pour y répondre, Popper propose donc de considérer que la science ou la philosophie partent nécessairement du monde de l'expérience. En ce sens, il est réaliste ; autrement dit, il affirme l'existence du monde sensible. *A contrario*, il conteste l'idéalisme, bien qu'il ne puisse ni prouver ni réfuter l'une ou l'autre doctrine. Le choix du réalisme contre l'idéalisme est donc un choix subjectif, mais un choix dont l'opportunité peut être justifiée.

¹⁶ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, trad. de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Préface de Jacques Monod, Paris : Payot, 1989 (5^e édition), p. 43.

¹⁷ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p.89.

Premièrement, le réalisme est un choix d'évidence quand on considère le sens commun comme le socle mou sur lequel repose l'édifice de la connaissance. Nos expériences perceptives constituent, en effet, le point de départ de notre besoin de comprendre le réel. Or, Popper estime qu'il n'en serait tout simplement pas ainsi si le monde des sens n'était pas réel, s'il n'était qu'un rêve comme le prétend l'idéalisme. Pour autant, cela ne veut pas dire que notre connaissance émane exclusivement de nos sens, que nous recevons passivement les données de l'expérience. Cela signifie seulement que la science ne se forme pas *ex nihilo*, et qu'elle est le produit de la critique de nos observations. Ainsi, c'est une chose de soutenir que le monde existe, et c'est une autre de comprendre le processus par lequel nous tentons de l'appréhender.

Deuxièmement, Popper postule l'affinité de la science avec le réalisme. Selon lui, en effet : « [...] toutes les théories physiques, chimiques ou biologiques, impliquent le réalisme, au sens où, si elles sont vraies, le réalisme aussi doit être vrai »¹⁸. C'est que nos théories scientifiques sont des tentatives d'explication de la réalité, de sorte que leur vérité ou leur fausseté dépend étroitement de la vérité ou de la fausseté des aspects de la réalité qu'elles tentent de décrire.

Troisièmement, Popper montre qu'on peut justifier le réalisme par un argument tiré du langage humain, lequel est essentiellement descriptif et argumentatif. Pour ne retenir que son caractère descriptif, notre auteur indique que toute description s'applique à un objet ou à un état de choses réel ou imaginaire. On dira alors d'une description cohérente parce que décrivant une situation vraie qu'elle est réaliste ; et si elle est imaginaire, on dira qu'elle est fausse.

Quatrièmement, Popper propose de considérer l'« absurdité » de l'idéalisme comme un argument en faveur du réalisme. Cette absurdité repose sur la négation de l'évidence que constitue l'existence du monde des sens, au point de le caractériser comme un simple rêve ou une invention de l'esprit humain, quand bien même chacun sait que ce monde n'est pas sa création. C'est pourquoi, selon lui, « nier le réalisme,

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

c'est ni plus ni moins de la mégalomanie (la maladie professionnelle la plus répandue chez les philosophes de métier) »¹⁹.

Enfin, cinquièmement, Popper propose l'argument décisif suivant :

Si le réalisme [...] est vrai, la raison pour laquelle il est impossible de le prouver est évidente. La raison, c'est que notre connaissance subjective, même notre connaissance perceptive, consiste en dispositions à agir ; et qu'elle constitue donc une sorte d'adaptation, à titre d'essai, à la réalité ; que nous sommes, au mieux, des chercheurs et, en tout cas, faillibles. Il n'existe aucune garantie contre l'erreur. Du même coup, toute la question de la vérité et de la fausseté de nos opinions et théories perd manifestement tout son sens, s'il n'y a aucune réalité, si tout n'est que songes ou illusions.²⁰

A la lumière de cette argumentation, Popper prétend que le réalisme figure l'hypothèse la plus sérieuse envisagée à ce jour en théorie de la connaissance. Et nous montrerons dans la présente partie le poids d'une telle approche de la connaissance pour son épistémologie. D'abord, nous verrons que le réalisme métaphysique de Popper implique le rationalisme critique. Car, si nos théories sont des descriptions de la réalité à titre d'essai, si nous pouvons nous caractériser comme des êtres profondément faillibles, et s'il n'y a aucune garantie contre l'erreur, alors pour lui, la recherche de la vérité doit être une œuvre collective, une œuvre collaborative, en ce sens qu'elle doit se nourrir du débat contradictoire entre des théories rivales.

Ensuite, nous considérerons les notions d'objectivité et de progrès scientifique. D'une part, nous verrons que la possibilité d'instaurer de la concurrence entre nos théories, c'est-à-dire notre capacité à les soumettre à la critique la plus rigoureuse possible, doit viser la constitution d'un savoir impersonnel, et instituer la connaissance objective comme une convention intersubjective. D'autre part, nous verrons que la science est portée vers le progrès, c'est-à-dire vers une amélioration sans cesse renouvelée de nos conventions à mesure que nous réduisons la marge d'erreur qui nous

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁰ *Ibid.*, p. 96.

sépare de la vérité. C'est là une conséquence directe de son but, qui est la production des explications satisfaisantes – et non pas définitives – sur les phénomènes.

Enfin, le réalisme métaphysique de Popper défend une approche indéterministe du monde : parce que le réel ne se livre à nous que sous un seul aspect à la fois ; parce que chacun de ses aspects revendique son autonomie, bien que tous interagissent de manière imprévisible ; et parce que nous sommes faillibles et, comme tels, incapables d'achever l'édifice de la connaissance.

Chapitre premier

Le rationalisme critique à la lumière de la philosophie classique

L'émergence de la philosophie est souvent présentée comme une conséquence de l'institutionnalisation, dans les sociétés telles que le monde antique grec où elle a été constatée pour la première fois, du doute et de la critique comme des valeurs participant d'une attitude nouvelle à l'égard des mythes cosmologiques, dont l'enseignement était naguère strictement encadré et confié à une certaine classe sociale pour les besoins de la préservation de l'authenticité de la tradition. En effet, chez tous les peuples et dans toutes les cultures, les mythes cosmologiques sont autant de tentatives d'explication du monde, de sa structure profonde, de son commencement, ainsi que de la place particulière qu'y occupe l'humain. Popper observe que ces récits, du moment où ils entrent dans la tradition, finissent par se parer de certitudes, tant et si bien que s'ils changent dans le temps, ce ne peut être qu'au gré d'inexactitudes dans leur transmission ou de contresens. Mais il est aussi, fait-il remarquer, des cas où de nouveaux mythes sont venus renforcer ou remplacer des mythes plus anciens, sans que jamais ces évolutions n'impactent de manière décisive ce mode d'explication des phénomènes par la légende. Il y aurait, selon lui, une seule explication à cela ; c'est que la réception de la « *connaissance* » par le truchement des mythes est un acte passif : on prend connaissance du récit sans se demander s'il est vrai ou non, et on le transmet à son tour aux générations suivantes avec

le même souci de préservation de son authenticité. A l'inverse, il note qu'avec la naissance des premières écoles philosophiques se développe une attitude nouvelle à l'égard des mythes axée sur le questionnement, qu'il décrit comme suit :

La nouvelle attitude à laquelle je pense, dit-il, c'est *l'attitude critique*. Au lieu d'une transmission dogmatique de la doctrine [dont tout l'intérêt réside dans la préservation de la tradition authentique], nous trouvons une discussion critique de la doctrine. Des gens commencent à poser des questions à son sujet ; ils doutent qu'elle soit digne de confiance ; ils doutent de sa vérité.²¹

Ce que Popper met en avant dans son raisonnement, ce n'est pas tant la critique que l'usage qu'en ont fait les premières écoles philosophiques. Certes, le doute a toujours été un type d'expression propre à l'homme ; certes la critique a toujours habité l'homme ; mais la nouveauté induite par l'invention de la philosophie, c'est l'intégration de ces modes d'expression dans le processus de transmission des connaissances, là où le discours issu des mythes revêtait un caractère sacré, et donc inattaquable. Et il était sacré parce qu'il portait sur l'œuvre des dieux transmise à l'homme par les sages que sont les prêtres et les sorciers. Autant dire qu'il était impensable de douter de leur sagesse, car cela pouvait être interprété comme une défiance non seulement à l'égard des anciens, mais aussi à l'égard des dieux. Désormais, une explication d'un degré élevé de rationalité remplacera l'ancienne explication grâce à la critique, c'est-à-dire grâce à une attitude de questionnement sur sa pertinence ou sa vraisemblance. Ainsi la naissance de la philosophie matérialise-t-elle la rupture entre deux types de rationalité ; d'une part, une rationalité dogmatique qui prétend professer des vérités indubitables ; et d'autre part, une rationalité critique soucieuse de fournir les explications les plus proches possibles du réel.

Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples en réalité. En effet, Popper prétend que, globalement depuis Platon, le développement de la pensée rationnelle ne s'est pas vraiment fait à contre-courant de la rationalité dogmatique, bien que l'attitude critique fût dorénavant de rigueur. Tout se passe donc comme si la critique volait finalement au

²¹ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 508.

secours de l'ancienne forme de rationalité que l'avènement de la philosophie était censé congédier. La raison en est, selon lui, une mauvaise définition du problème central de la théorie de la connaissance, orienté à tort vers la quête de l'essence cachée des choses ; une orientation qu'il qualifie de « *plus grand scandale de la philosophie* »²², et qui suscite son étonnement et son indignation en ces termes :

Pendant que tout autour de nous le monde de la nature périclite – et pas seulement le monde de la nature –, dit-il, les philosophes continuent à s'entretenir, tantôt avec intelligence, et tantôt non, de la question de savoir si ce monde existe. Ils s'empêtrent dans la scolastique, dans des « puzzles » linguistiques, dans la question de savoir, par exemple, s'il y a des différences entre « être » et « exister ».²³

Pour Karl Popper, cette orientation de la philosophie vers la quête des essences est pour le moins fâcheuse pour la théorie de la connaissance, puisqu'en niant la réalité du monde physique, ou du moins en en déplorant la précarité, les philosophes se rendent coupables de son abandon au profit d'on ne sait quelle réalité métaphysique. Ils s'efforcent d'établir une connaissance sûre et certaine et oublient que, en raison de notre faillibilité profonde, une telle entreprise n'est ni envisageable ni réalisable, mais que notre effort de rationalisation à tous consiste, en science comme en philosophie, en un processus continu d'explications conjecturales susceptibles de nous rendre le monde de moins en moins magique, et de plus en plus intelligible. Aussi est-il urgent, selon lui, de revenir aux sources du projet philosophique et d'apprendre que « *le problème fondamental de la théorie de la connaissance, c'est la clarification et l'étude de ce processus grâce auquel [...] nos théories peuvent se développer ou progresser* »²⁴.

Le rationalisme critique peut donc être entendu comme un synonyme de la philosophie elle-même si on la considère en son étymologie grecque, à savoir, l'amour de la sagesse : on émet des hypothèses pour tenter de répondre à des problèmes précis, et on essaie par la critique de voir si elles sont de bon sens ou si elles ne doivent pas purement

²² *Ibid.*, p. 84.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 87.

et simplement être abandonnées. Cette approche du problème de la connaissance modifie notablement le but et le mécanisme de l'activité rationnelle. Car, plutôt que de s'employer à trouver un fondement certain à la connaissance, Popper pose le problème en termes de capacité de la raison à tirer parti de ses erreurs, et inaugure ce qu'il qualifie d'« épistémologie sans sujet connaissant »²⁵. En effet, il prétend que la connaissance ne saurait être la conséquence psychologique de notre rapport au monde, ni sa validité dépendre entièrement du sujet qui pose l'acte de connaître. Cette critique vise autant les épistémologies empiristes que les épistémologies rationalistes, les premières pour leur définition de la connaissance comme l'impression dans l'esprit humain de perceptions diverses, et les secondes parce qu'elles la présentent comme un montage intellectuel. Popper considère que le problème commun à ces épistémologies réside à la fois dans le fait qu'elles confondent la connaissance objective avec la connaissance subjective, et qu'elles se perdent dans des systèmes de pensée de moins en moins en phase avec la réalité en raison d'une attirance trompeuse pour la recherche de fondements assurés pour la connaissance. Ces considérations méritent que nous nous y arrêtions un instant.

En premier lieu, Popper établit une différence entre ce que la plupart de ses prédécesseurs appellent la connaissance objective, et la réalité que recouvre ce concept d'après lui. D'abord, il emprunte au philosophe allemand Gottlob Frege la distinction entre l'acte subjectif de penser et ce qu'il propose de considérer comme le « contenu objectif » de pensée²⁶, à savoir, les théories, les hypothèses, les conjectures et autres idées dont s'occupe la science, et qui sont les produits exclusifs du langage humain²⁷. Ensuite,

²⁵ *Ibid.*, voir notamment le chapitre III.

²⁶ Dans *Ecrits logiques et philosophiques*, (traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 108), Frege écrit à propos de la pensée au sens objectif : « *J'entends par pensée non pas l'acte subjectif de penser, mais son contenu objectif* ».

²⁷ Popper attribue quatre fonctions au langage humain. Les deux premières, que l'homme partage avec les animaux, à savoir, la fonction expressive et la fonction communicative, sont considérées comme inférieures, tandis que les deux autres, c'est-à-dire la fonction descriptive et la fonction argumentative, sont réputées supérieures, exclusives à l'homme, et déterminantes pour le développement de la conscience de soi. C'est à leur sujet qu'il écrit (*La Connaissance objective, op. cit.*, pp. 198-199) : « *Les plus importantes créations humaines, celles qui ont les effets de rétroaction les plus importants sur nous-mêmes et particulièrement sur nos cerveaux, ce sont les*

la critique de l'induction et la mise en évidence de l'impossibilité de fonder des lois universelles en science sur des énoncés d'observation finit de renforcer sa conviction de l'existence d'une source subjective, à côté d'une autre, objective, conjecturale, de la connaissance. Enfin, la thèse du réalisme, qui est aussi une critique radicale du psychologisme – cette réduction de la connaissance à la psychologie individuelle –, le conduit à poser la connaissance du monde physique comme la justification dernière de la science. Par suite de ces analyses, Popper organise le monde en trois principes relativement étanches mais en interaction. Il s'agit du monde 1 physique, du monde 2 des états psychologiques – que nous partageons avec les animaux –, et du monde 3 spécifiquement humain, produit de notre culture. Et il découle de cette tripartition que le monde 1 est réel et que c'est lui que nous essayons de connaître quand nous nous adonnons à la philosophie ou à la science ; ensuite, que nous développons à l'instar des animaux tout au long de notre vie une connaissance subjective, c'est-à-dire organismique, notre monde 2, laquelle consiste dans nos expériences conscientes ; et enfin que nous sommes capables, nous autres les humains, de formuler des théories inédites dans un langage descriptif et argumentatif, à travers le développement du monde 3, des théories qui participent de notre connaissance. En conclusion de toute cette démonstration, Popper affirme l'identité de la connaissance objective avec l'activité du monde 3. Autrement dit, il estime que ce que la plupart des philosophes considèrent comme la connaissance objective n'est en fait que le contenu subjectif de notre monde 2, celui des états de conscience.

En second lieu, l'auteur de la *Connaissance objective* dénonce la tendance chez certains philosophes à l'identification de la vérité à la certitude, et entend donc préciser ce que nous attendons de la science ou de la philosophie quand nous les assimilons à la recherche de la vérité. D'après lui, la quête de la vérité suppose notre volonté de « *découvrir les problèmes les plus urgents [...] [pour] essayer de les résoudre en proposant des théories vraies [...] ou, en tout cas, en proposant des théories qui*

fonctions supérieures du langage humain : plus particulièrement, la fonction descriptive et la fonction argumentative. »

s'approchent un peu plus de la vérité que celles de nos prédécesseurs »²⁸. La vérité revêt ici une valeur normative en tant qu'horizon que nous cherchons à atteindre en proposant diverses pistes dont les moins réalistes seront abandonnées grâce à la critique. En ce sens, le principe d'identité entre la vérité et de la certitude devient incongrue, puisque la certitude, au contraire de la vérité, dénote l'idée d'une confiance assurée en l'exactitude de quelque chose, tandis qu'on voit bien que nous ne sommes assurés de rien dans le travail de recherche de la vérité, qui est plutôt un travail de tension permanente vers un idéal. D'où son invention de la notion logique de « *vérisimilitude* » pour définir la recherche scientifique.

Au total, l'exposé par Karl Popper de la théorie du rationalisme critique se révèle indissociable d'une critique de la tradition philosophique classique. C'est donc tout naturellement que ce premier chapitre se propose de provoquer une confrontation entre le criticisme poppérien et les tendances dominantes de la philosophie classique autour du problème de la connaissance. Comment la connaissance est-elle possible ? Quel est le but de la science ? Nous verrons que la critique poppérienne de la philosophie classique fait apparaître trois conceptions de la connaissance : l'essentialisme, l'instrumentalisme, et une dernière conception, défendue par Popper lui-même, qui revendique une approche évolutionniste de la connaissance, et qu'il concède à la critique d'appeler l'« *essentialisme modifié* »²⁹, en mettant l'accent sur le mot « *modifié* ».

²⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁹ *Ibid.*, note 3, p. 302.

I. En finir avec les philosophies de la raison suffisante

I.1. La connaissance comme quête des explications ultimes

La première doctrine que la critique poppérienne met en débat énonce que la philosophie doit viser la connaissance des propriétés essentielles des choses. Popper la désigne sous le nom d'« *essentialisme* », une approche de la connaissance dont il décrit le principe en ces mots :

La science doit chercher des explications ultimes en termes d'essences : [car], si nous pouvons expliquer le comportement d'une chose en des termes qui se réfèrent à son essence – à ses propriétés essentielles –, on ne peut plus soulever alors aucune question nouvelle, et on n'a plus besoin de le faire (sauf peut-être la question théologique du Créateur des essences).³⁰

En conséquence, d'après cette approche de la connaissance :

*Les meilleures théories, véritablement scientifiques, décrivent l'« essence » ou la « nature essentielle » des choses, c'est-à-dire la réalité dissimulée par les apparences. Ces théories n'exigent pas d'explications plus approfondies ni ne sont susceptibles d'en recevoir : elles constituent des explications ultimes, et la fin dernière que se propose le savant est de les découvrir.*³¹

Les philosophies essentialistes se caractérisent donc par leur confiance aveugle dans le pouvoir de la raison à accéder à la vérité. Dans cette section, nous analyserons différentes méthodologies y relatives – de Platon à Hegel en passant par Aristote et Descartes –, que nous confronterons ensuite successivement au rationalisme critique de Karl Popper.

³⁰ *Ibid.*, p. 301.

³¹ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations : La croissance du savoir scientifique*, trad. de l'anglais par Michelle-Irène et Marc Brudny de Launay, Paris, Payot, 1985, p. 159.

I.1.1. La quête de l'universel chez Platon et Aristote

Nous verrons, après examen de leurs théories de la connaissance respectives, les différences qui séparent Platon de son disciple Aristote relativement à la doctrine des Formes. Nous montrerons aussi pourquoi la critique poppérienne prétend qu'ils sont tous les deux dans l'erreur.

§1. Platon, ou la conversion de l'âme

Platon est l'auteur d'une pensée dualiste qui oppose l'immatérialité et l'éternité des substances à la matérialité et la fugacité des phénomènes et des objets. Toute sa philosophie se décline autour de cette opposition fondamentale entre les objets et les Idées, c'est-à-dire entre le monde sensible et le monde intelligible ; en particulier en théorie de la connaissance, où la saisie des Formes intelligibles constitue le but de la science. Ainsi dans l'optique platonicienne, la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, se conçoit-elle comme un effort d'élévation de l'âme vers les Idées contemplatives. Pour le dire autrement, chez Platon, la connaissance est un processus cathartique qui détourne l'âme des biens immédiats du monde sensible pour l'orienter vers la contemplation du suprême Bien, qui est l'Idée des Idées. Et ce processus se fait par l'éducation. Mais outre le dualisme corps-esprit, la théorie platonicienne de la connaissance revendique également deux autres piliers, à savoir, la théorie de la réminiscence, d'une part, et la dialectique, de l'autre.

Le dualisme de Platon témoigne d'une triple influence, celles d'Héraclite, de Parménide et de Socrate. Des enseignements d'Héraclite, philosophe du devenir, Platon conserve l'idée que le monde dans lequel nous vivons est exposé à la corruption et au changement, et qu'il est *de facto* disqualifié pour constituer le matériau d'une connaissance véritable. Puis, de la pensée de Parménide, philosophe de la réalité de l'Être, immuable et éternel, il retient que la science ne peut porter que sur des réalités éternelles. Et enfin, avec Socrate, son maître, il réalise la synthèse des deux premiers enseignements, ayant appris de ce dernier que la dualité corps-esprit correspond, sur le plan de la connaissance, à la dualité illusion-vérité, c'est-à-dire à une opposition entre un

savoir soumis à la corruption, et qui est par conséquent faux, et un savoir vrai, stable et certain, se rapportant à la définition universelle, autrement dit à l'Idée ou à l'essence. C'est donc tout naturellement que la pensée de Platon débouche sur un dualisme ontologique entre le monde des sens et celui des Idées. Le problème est donc le suivant : comment la connaissance est-elle possible considérant notre immersion dans le monde sensible ? Cette question en appelle une autre, qui est de savoir ce qu'est la connaissance.

La réponse à cette première question se trouve notamment dans le *Théétète*, dialogue qui traite précisément de la science. Qu'est-ce que la science, demande Socrate ? Se peut-il que ce soit, comme le suggère le jeune Théétète, la sensation, l'opinion vraie, ou l'opinion vraie accompagnée de raison ? Dans la discussion qui s'engage, Socrate montre qu'aucune de ces définitions n'est appropriée pour caractériser la science, et pour cause. Considérons la première proposition de Théétète, à savoir que « *la science n'est autre chose que la sensation* »³². Elle est très répandue dans le monde grec de cette époque et témoigne des influences d'Homère, d'Hésiode, d'Héraclite, de Protagoras, en un mot, de la plupart des sages grecs de l'Antiquité présocratique, à l'exception notable de Parménide, comme le souligne Socrate³³. Tous ces philosophes et poètes souscrivent à la théorie de l'écoulement perpétuel des corps sensibles, à leur instabilité fondamentale et, par conséquent, à leur soumission au devenir. Le mythe hésiodique des races³⁴ est éloquent à ce titre ; il raconte l'impuissance de l'humanité à influencer quoi que ce soit dans le cours de l'histoire, ce qui signifie aussi que, incapables d'en saisir le fonctionnement, nous sommes uniquement condamnés à en subir les effets tout au long de notre existence. On peut aussi convoquer Protagoras dont l'enseignement – « *L'homme est la mesure de toutes choses* » – est interprété par Socrate dans les termes suivants : « [...] *Telle une chose m'apparaît, telle elle est pour moi et telle elle t'apparaît à toi, telle elle est aussi pour toi [...]* »³⁵. Ce qui crée, plus qu'un relativisme au sens où nous

³² Platon, *Théétète*, 151e, in *Œuvres complètes*, III, traduction, notices et des notes par Emile Chambry, Paris : Librairie Garnier Frères, 1963, p. 336.

³³ *Ibid.*, 152e, p. 338.

³⁴ Cf. Hésiode, *Les Travaux et les jours*.

³⁵ Platon, *Théétète*, in *Œuvres complètes*, III, *Op. cit.*, 152e, p. 336.

l'entendrions aujourd'hui, une forme d'individualisme de la connaissance contraire, de ce point de vue, au projet platonicien de fonder une connaissance objective, universelle, du monde.

Ainsi le postulat du devenir et la négation subséquente de toute existence en soi concluent-ils à la réduction de la science à la sensation, de sorte que toute science est fonction du sujet sentant. Mais Platon pose deux objections à cela. Dans la bouche de Socrate, il se demande, d'une part, pourquoi l'homme est fait mesure de toutes choses et non pas les animaux – qui sont aussi des êtres sentants –, s'il suffit de sentir pour savoir ; et d'autre part, en quoi certains individus seraient plus sages que d'autres si chacun est mesure de sa sagesse propre³⁶. Cette critique vise notamment Protagoras à qui Platon oppose son propre raisonnement en se demandant en quoi il serait plus sage que ses élèves si la sagesse est relative. Partant de ces remarques, Platon montre que l'on fait fausse route lorsqu'on définit la science comme la sensation, car selon lui, la sensation témoigne de nos impressions, qui sont toujours changeantes et propres à chaque être sentant, tandis que la science doit se rapporter aux raisonnements sur nos impressions. Ainsi, tranche Socrate :

Ce n'est donc pas dans les impressions que réside la science, mais dans le raisonnement sur les impressions ; car c'est par cette voie, semble-t-il, qu'on peut atteindre l'essence et la vérité, tandis qu'on ne le peut pas par l'autre voie.³⁷

Cette thématique de l'écoulement perpétuel des corps est prégnante dans la philosophie de Platon, en témoigne sa propre version du mythe des races³⁸, voire son évidente souscription au principe de ce vers de *l'Iliade*³⁹ – « *L'océan est l'origine des dieux et Téthys est leur mère* »⁴⁰ –, que Socrate traduit ainsi : « [...] *Tout est le produit du*

³⁶ *Ibid.*, 161c-162a, pp. 355-356.

³⁷ *Ibid.*, 186d, p. 400.

³⁸ Platon, *La République*, III, 414e-417b, traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris : Flammarion, 2004, pp. 209-213.

³⁹ Homère, *L'Iliade*, XIV, 201, 302, cité par Socrate, in *Théétète*, note 203, p. 591.

⁴⁰ Platon, *Théétète*, in *Œuvres complètes*, III, *Op. cit.*, 152e, p. 338.

flux et du mouvement »⁴¹. Néanmoins, nous verrons qu'en matière de connaissance, comme d'ailleurs en matière politique, Platon fait preuve d'un optimisme mesuré en ce sens que, chez lui, l'hypothèse de la corruption du monde sensible n'est prétexte au renoncement ni à l'effort pour connaître le monde, ni à celui pour construire une société de justice, mais que réciproquement – et c'est la critique qu'il adresse aux sophistes – elle ne doit conclure à aucune forme de relativisme.

Ayant ainsi invalidé la réduction de la science à la sensation, Platon examine ensuite la seconde proposition avancée par Théétète qui, pour contourner l'écueil soulevé par Socrate de l'impossibilité de fonder la sagesse sur des opinions contradictoires, et en même temps pour coller à l'exigence de « *raisonnement sur les impressions* », présente désormais la science comme une opinion vraie⁴². Mais cette définition s'avère elle aussi insuffisante, parce que l'opinion vraie suppose un jugement conforme à la réalité. Or, en la matière, nous ne sommes pas à l'abri de quelque méprise. En effet, il arrive que notre jugement soit non conforme à la réalité sur laquelle il porte, en dépit de notre bonne foi. Ainsi, quand nous nous trompons, quand nous formulons de fausses opinions, ce ne peut être qu'involontairement⁴³, puisqu'« *il est absolument impossible [à quiconque connaît un tant soit peu] de concevoir une opinion fausse* »⁴⁴ de son plein gré. En revanche, Platon montre que nos opinions fausses ont pour origine un mauvais ajustement de nos impressions avec les objets qui s'y rapportent⁴⁵. Il en est ainsi, par exemple, lorsque nous confondons deux personnes que nous connaissons bien par ailleurs. Et puis, quand bien même nous formulerions des opinions vraies, elles ne sauraient toutes avoir valeur de science, puisque nombre d'entre elles se fondent sur nos convictions tandis que la réalité peut être tout autre. Par exemple, le jugement rendu par les juges témoigne de la sincérité de leur conviction alors qu'on ne peut pas toujours en dire autant de la vérité des faits qu'ils jugent⁴⁶, dans la mesure où celle-ci est subordonnée à la sincérité du récit des

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibid.*, 187b, p. 402.

⁴³ *Ibid.*, 192a-192c, pp. 413-414.

⁴⁴ *Ibid.*, 192c, p. 414.

⁴⁵ *Ibid.*, 192c-192d, p. 414.

⁴⁶ *Ibid.*, 201a-201c, pp. 431-432.

témoins oculaires. C'est pourquoi, la critique platonicienne – ou socratique – invalide là aussi cette définition de la science.

Quant à la dernière proposition de Théétète, qui stipule que « *l'explication rationnelle s'ajoutant à l'opinion vraie forme la science la plus parfaite* »⁴⁷, elle signifie que la science consiste dans l'explication analytique des objets, c'est-à-dire dans leur définition. Or, malgré l'apparente parenté de ce propos avec la conception proprement platonicienne de la science, à savoir, la saisie de la définition universelle ou Idée, Platon pense qu'il est très loin de dire ce qu'est vraiment la science, à cause de sa formulation qui rend incontournable le jugement individuel dans l'acte de connaître, alors que l'accès à la connaissance, nous le verrons, ne dépend aucunement de l'opinion que nous formulons sur les objets. Ainsi, interprétant le principe de l'explication rationnelle dans la proposition de Théétète, Platon montre que celui-ci doit être entendu soit comme une simple opinion, soit comme un effort de simplification de la complexité, soit enfin comme une tentative de définition des objets par leur différence caractéristique. Autant dire qu'aucune de ces occurrences n'est représentative d'une définition de la science⁴⁸.

Ces considérations font donc apparaître le caractère inapproprié des propositions de Théétète pour caractériser la science, parce qu'elles se rapportent à la connaissance des objets du monde sensible soumis au devenir, alors que la science suppose la connaissance de ce qui existe éternellement et qui seul peut être considéré comme la connaissance vraie. Pour Platon, une telle connaissance est possible à condition que les réalités sur lesquelles elle porte soient des réalités intelligibles, non sensibles. Ce faisant, il offre une alternative au mobilisme héraclitéen comme au relativisme sophistique en postulant l'existence de telles réalités. Ainsi, contre le scepticisme d'Héraclite et le relativisme d'un Protagoras par exemple, l'optimisme épistémologique de Platon tire argument de l'existence de deux mondes parallèles, sensible et intelligible, qui expriment deux espèces de réalités et sont soumis à deux autorités différentes :

⁴⁷ *Ibid.*, 206c, p. 443.

⁴⁸ *Ibid.*, 206d-210a, pp. 444-451.

[...] Il existe, écrit-il, deux souverains : l'un règne sur le genre intelligible et sur le lieu intelligible, l'autre, de son côté, règne sur *l'horatón*, c'est-à-dire sur le visible (je ne dis pas *ouranós*, le ciel, de peur de paraître vouloir faire un jeu de mots compliqué).⁴⁹

Donc, la particularité de ces deux mondes est qu'ils fonctionnent en miroir, l'intelligible étant le modèle dont le sensible constitue la copie. Platon lie ainsi la connaissance à la saisie de l'intelligible, en sorte qu'il résout le problème posé par la difficulté de connaître un monde affecté par la corruption par une opération mentale permettant d'en contempler l'essence. Et de poursuivre en expliquant que :

S'il en est ainsi, il faut reconnaître qu'il y a d'abord la forme immuable qui n'est pas née et qui ne périra pas, qui ne reçoit en elle rien d'étranger, et qui n'entre pas elle-même en quelque autre chose, qui est invisible et insaisissable à tous les sens, et qu'il appartient à la pensée seule de contempler. Il y a une seconde espèce, qui a le même nom que la première et qui lui ressemble, mais qui tombe sous les sens, qui est engendrée, toujours en mouvement, qui naît dans un lieu déterminé pour le quitter ensuite et périr, et qui est saisissable par l'opinion jointe à la sensation.⁵⁰

Dès lors, il devient possible, selon lui, de formuler des définitions universelles et de parvenir à la science, ou connaissance vraie, parce qu'on se fonderait sur des réalités qui n'ont de propriétés que par elles-mêmes, et qui constituent la matrice des objets sensibles, c'est-à-dire la réalité qui donne à chaque objet sensible ses qualités constitutives. Par conséquent, Platon prétend qu'il doit être possible de définir la science ou tout autre concept en se référant à ses propriétés propres, c'est-à-dire à son essence, plutôt qu'au travers d'une multitude d'exemples. D'un autre côté, il affirme la nature immuable des réalités intelligibles de sorte que ce critère devient la condition de possibilité de la science. Alors, pour répondre à notre question liminaire, il apparaît donc que la connaissance se rapporte à la saisie des réalités intelligibles. Aussi la question se pose-t-elle de savoir comment il nous est possible d'y parvenir quand on considère

⁴⁹ Platon, *La République*, IV, 509d, *Op. cit.*, p. 354.

⁵⁰ Platon, *Timée*, 52a, in *Œuvres complètes*, V, traduction, notices et des notes par Emile Chambry Paris : Ed. Garnier Frères, 1963, p. 487.

l'influence sur notre jugement de perceptions issues de notre commerce avec les réalités sensibles.

Pour résoudre ce qu'il convient bien d'appeler le paradoxe de la connaissance, Platon établit la dualité de l'homme dans la même logique que son affirmation de la dualité du monde. Ainsi, de la même manière que le monde est à la fois sensible et suprasensible, de même aussi l'homme est à la fois physique et immatériel : il est un être de corps, et ce corps participe du monde physique ; mais il possède également une âme, laquelle participe des Idées, de sorte que l'accès à la connaissance vraie est parfaitement envisageable par ce moyen-là. Il n'est d'ailleurs que de considérer l'antériorité de l'âme ainsi que sa nature profondément divine pour apprécier sa suprématie dans le domaine de la connaissance : « [...] *Le dieu a fait l'âme avant le corps et supérieure au corps en âge et en vertu, parce qu'elle était destinée à commander, et le corps à obéir* »⁵¹, déclare Platon. De fait, il existe une évidente proximité de nature entre l'âme et les réalités intelligibles, comme l'atteste cette autre déclaration :

Toute âme est immortelle, écrit-il ; car ce qui est toujours en mouvement est immortel ; mais l'être qui en meut un autre et qui est mû par un autre, au moment où il cesse d'être mû, cesse de vivre ; seul, l'être qui se meut lui-même, ne pouvant se faire défaut à lui-même, ne cesse jamais de se mouvoir, et même il est pour tous les autres êtres qui tirent le mouvement du dehors la source et le principe du mouvement.⁵²

Autrement dit, c'est parce que l'âme préexiste aux réalités sensibles et qu'elle en constitue le principe vital qu'elle ressemble aux Idées qui, pareilles à elle, préexistent au monde physique et participent de lui. Aussi la démonstration de cette parenté permet-elle à Platon de conclure à l'immortalité de l'âme. Car en effet, en tant que principe du mouvement des réalités physiques, l'âme doit être nécessairement inengendrée, parce qu'un principe ne peut naître de rien, autrement il ne pourrait plus être considéré comme

⁵¹ Platon, *Timée*, 34c-35a, *Op. cit.*, p. 466.

⁵² Platon, *Phèdre*, 245c-d, in *Œuvres complètes*, III, traduction, notices et des notes par Emile Chambry, Paris : Librairie Garnier Frères, 1963, p. 241.

tel⁵³. Mais il y a plus : la démonstration conjointe de l'immortalité de l'âme et de sa parenté avec les Formes intelligibles est un argument en faveur de la possibilité de la connaissance vraie, à condition toutefois que l'homme s'exerce à laisser mourir son moi physique, lieu de la corruption, pour privilégier la quête de la vérité dont la contemplation par l'âme des réalités intelligibles rend la découverte probable.

Pour faire un développement plus approfondi de ce point, nous dirons que Platon suppose deux choses relativement à sa théorie de la connaissance. Premièrement, il prétend que tout homme connaît toutes choses en puissance, dans la mesure où nos âmes sont grosses de toutes les réalités intelligibles qu'elles ont contemplées avant et après leur existence terrestre, c'est-à-dire durant leur vie contemplative au cours de laquelle elles côtoient nécessairement les Idées. En effet, explique-t-il :

[...] Comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès [le monde de l'Invisible], c'est-à-dire toutes les réalités, il n'y a rien qu'elle n'ait appris. En sorte qu'il n'est pas étonnant qu'elle soit capable, à propos de la vertu comme à propos d'autres choses, de se remémorer ces choses dont elle avait justement, du moins dans un temps antérieur, la connaissance.⁵⁴

Ainsi, malgré notre rapport quotidien au monde des sens, nous sommes susceptibles d'accéder à la connaissance vraie puisque nous gardons par-devers nous, par nos âmes interposées, la connaissance des Formes intelligibles, à savoir la connaissance des Idées du beau absolu, du bien absolu, du courage absolu, et de toutes les essences qui nous permettent d'objectiver notre connaissance du monde sensible. C'est ainsi que, pour le fondateur de l'Académie, la connaissance suppose un processus d'entraînement de l'âme oublieuse afin de l'amener à se remémorer les choses qu'elle sait par ailleurs pour les avoir souvent contemplées en dehors de la vie terrestre. C'est ce que Socrate tentera de démontrer en amenant un jeune esclave de son interlocuteur Ménon, dans le dialogue éponyme, à trouver, sans aucun entraînement préalable, la façon de doubler un carré.

⁵³ Platon, *Phèdre*, 245d, *Op. cit.*, p. 241.

⁵⁴ Platon, *Ménon*, 81c, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, Paris : GF-Flammarion, 1991, p.153.

Deuxièmement, Platon montre que la quête de la science n'est pas un acte aisé en dépit des apparences, parce que le processus de remémoration des Idées est un acte douloureux, qui requiert un total désengagement vis-à-vis des biens matériels et de l'opinion et, par contraste, un entier investissement dans la poursuite de la vérité intelligible. Aussi l'exemple de l'esclave de Ménon ne doit-il pas faire illusion. En effet, le fait que ce jeune esclave trouve, au contact de Socrate, un cas particulier du théorème de Pythagore, ne signifie probablement pas que la quête de la vérité ne soit pas un acte ardu ; il témoigne seulement de la possibilité de parvenir à la connaissance vraie pour qui s'en donne les moyens, et à condition aussi que son esprit soit assez vif pour entreprendre un tel effort d'intellection de réalités immatérielles avec chance de succès⁵⁵. Le mythe de la caverne illustre cette difficulté⁵⁶, autant que le *Ménon* d'ailleurs, puisque Platon précise cette nuance à la suite du passage que nous venons de citer :

[...] Toutes les parties de la nature étant apparentées, et l'âme ayant tout appris, explique-t-il, rien n'empêche donc qu'en se remémorant une chose, ce que les hommes appellent précisément « apprendre », on ne découvre toutes les autres, *à condition d'être courageux et de chercher sans craindre la fatigue. Ainsi le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence.*⁵⁷

Cette présentation du processus de la connaissance, qui mêle théorie de la réminiscence et allégorie de la caverne, a été abondamment commentée par Popper, qui y a vu le point de rupture, dans la pensée de Platon, entre ce qui relève de l'influence de Socrate et ce qui se présente comme l'expression d'un platonisme affranchi du socratisme⁵⁸. Et pour lui, l'existence de ces « deux Platon » a eu pour conséquence une évolution de la pensée platonicienne de l'optimisme vers un pessimisme épistémologique

⁵⁵ En effet, la difficulté liée à la contemplation de la vérité intelligible illustrée par l'allégorie de la caverne et par la structure des échanges entre Socrate et ses interlocuteurs dans les dialogues de Platon n'est pas sans rappeler l'inégalité de naissance qui, dans le mythe platonicien des races, permet de classer les hommes en fonction de leurs aptitudes. Il est donc permis de penser que, tout esclave qu'il fût, quelle qu'en fût la raison, l'esclave de Ménon, sur le plan de l'aptitude au savoir, devait très certainement appartenir à la race d'or eu égard à sa facilité à apprendre.

⁵⁶ Platon, *La République*, VII.

⁵⁷ Platon, *Ménon*, 81c-d, *Op. cit.*, pp. 153-154. Les italiques sont de nous.

⁵⁸ Popper (Karl R.), « Des Sources de la connaissance et de l'ignorance » ; *La société ouverte et ses ennemis*, tome 1, VI, VII et VIII notamment.

dont l'idée de la chute de l'homme constituerait la clef de voûte, précisément parce qu'elle peut recevoir les deux types d'interprétation – optimiste et pessimiste – que l'on retrouve dans les deux hypothèses évoquées. Ainsi d'après son analyse, il est possible de penser que la chute épistémologique de l'homme que représente la naissance n'est jamais qu'un état passager d'ignorance, et que nous sommes parfaitement capables de reconnaître la vérité sans trop de difficultés pour peu qu'il nous soit donné de la voir. C'est pourquoi, il observe un rapport étroit entre la théorie de la réminiscence et la doctrine du caractère manifeste de la vérité, caractéristique notamment des philosophies de Bacon et de Descartes dans les visions du monde qui leur sont propres, qui préfigure un optimisme épistémologique très marqué : « Si, explique-t-il, alors que nous sommes plongés dans un oubli coupable, nous apercevons la vérité, nous ne pouvons manquer de la reconnaître pour telle »⁵⁹. Telle est, selon Popper, la première interprétation, optimiste, de l'idée de la chute de l'homme qu'on rencontre dans l'œuvre de Platon. Mais Popper estime que, dans la seconde interprétation, pessimiste celle-là, l'ignorance n'est plus un simple accident de parcours, mais bien un état de fait touchant la quasi-totalité des humains, et dont un petit nombre d'hommes seulement – les élus – peut triompher.

Sans doute cette critique se justifie-t-elle, mais assurément elle est excessive. Sur la forme, en effet, l'hypothèse de l'ambivalence de la théorie platonicienne de la connaissance paraît plausible si l'on compare les deux processus d'intuition de la vérité à l'œuvre dans la théorie de la réminiscence et dans l'allégorie de la caverne : ici, on sent une réelle difficulté à sortir de l'ignorance ; là, l'accès à la connaissance se fait presque sans encombre. En un sens donc, la tentation est grande de dénoncer l'opposition méthodologique des deux processus, et de conclure comme le fait Popper à une évolution de la pensée platonicienne de l'optimisme vers un pessimisme épistémologique. Or, sur le fond, interpréter la théorie de la réminiscence différemment du mythe de la caverne, c'est oublier, comme nous l'avons rappelé plus haut⁶⁰, que la réminiscence ne peut s'accomplir qu'au prix d'inlassables efforts d'élévation de l'âme en quête de réalités intelligibles ; des

⁵⁹ Popper (Karl R.), « Des Sources de la connaissance et de l'ignorance », in *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 28.

⁶⁰ Cf. *Ménon*, 81 c-d.

efforts qui, dans l'esprit de la théorie de la réminiscence autant que dans celui de l'allégorie de la caverne, sont fonction des dispositions naturelles des individus. Il semble donc que Popper n'ait pas perçu cette nuance, à cause sans doute du personnage de l'esclave de Ménon dont il semble comprendre la capacité à suivre le raisonnement de Socrate comme un exploit intellectuel en raison de son statut social, sans se rendre compte que chez Platon, la prétention à la science n'est liée aux dispositions naturelles de chacun que pour autant que par « *dispositions naturelles* » on entend la participation aléatoire, par la naissance, de chaque être humain aux races d'or, d'argent ou de bronze.

Toutefois, il faut reconnaître que la critique poppérienne dénonçant la tension de la théorie de la connaissance de Platon vers un pessimisme épistémologique se nourrit de la position pour le moins conservatrice du fondateur de l'Académie vis-à-vis de l'esclavage⁶¹, en dépit du fait que le *Ménon* paraît défendre une forme d'accessibilité non restrictive à la science. En effet, quand Platon déclare qu'« *il n'y a rien de sain dans une âme d'esclave* »⁶², son jugement paraît très voisin du raisonnement d'Aristote défendant pour sa part l'inégalité naturelle entre les hommes avec l'idée, au fond, que la nécessité de permettre aux « *âmes bien nées* » de mener une vie contemplative dédiée à la théorie justifie l'esclavage⁶³. Ainsi, à la décharge de Popper, il est possible d'affirmer que sa critique de Platon relative à l'accès à la connaissance trouve sa justification dans son œuvre de vieillesse – les *Lois* et le *Politique* –, qui s'exprime dans des accents réalistes qu'on ne retrouve pas dans sa période socratique – le *Ménon* – ni dans celle idéaliste d'âge mûr – la *République*, par exemple. C'est partant de ce constat que Popper dénonce la perversion du socratisme par le Platon de la maturité dans les termes d'une opposition entre Socrate l'universaliste humaniste et Platon l'aristocrate antihumaniste⁶⁴. Or, il n'est pas vrai que l'évolution de la philosophie de Platon traduise un tel virage vers le sectarisme. Certes, l'abandon de l'idéalisme brouille incontestablement son message

⁶¹ Cf. *Les Lois*, 757a, 777.

⁶² Platon, *Les Lois*, 776e.

⁶³ Aristote, *Les Politiques*, I, 2.

⁶⁴ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1 : *L'ascendant de Platon*, chap. VII, trad. de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris : Ed. du Seuil, 1979, pp. 109 – 115.

initial, notamment lorsque Platon donne à une pratique sociale à visée purement économique et politique telle que l'esclavage des assises métaphysiques ; mais on aurait tort d'y voir autre chose que la perte d'illusion d'un homme qui avait longtemps cru en la capacité de la philosophie à impulser la réforme de la société. En témoignent ses tentatives infructueuses de participer à la réforme de la gouvernance de Syracuse.

Ainsi, paradoxalement, l'évolution de la pensée de Platon a plus à voir avec sa théorie de la justice qu'avec une quelconque volonté d'instruire des castes en matière de connaissance. Cette évolution d'ailleurs ne concerne pas que l'apparent grand-écart observable entre son œuvre de jeunesse et celle de la maturité, comme le suggère Popper ; elle est le produit d'un long cheminement qui traduit, à n'en pas douter, un insatiable besoin de perfectionnement intellectuel chez Platon. On peut mesurer, à cet égard, le chemin parcouru dans le travail récurrent de définition et de description de l'âme auquel il s'est livré tout au long de son œuvre. Citons quelques exemples. Dans le *Ménon*, l'âme immortelle est source de connaissance⁶⁵. Il en est de même dans le *Phédon*, où la démonstration de sa nature divine permet à Platon de mettre l'accent notamment sur son caractère simple et indissoluble, outre son intelligibilité⁶⁶. Or, à partir de la *République*, le raisonnement de Platon évolue puisqu'il commence à envisager une division de l'âme qui, de simple qu'elle était dans le *Ménon* et dans le *Phédon*, se décompose maintenant en trois principes – rationnel, désirant et moral⁶⁷. Pour Platon, cette évolution représente une réponse à la diversité des humeurs constitutives de la population d'une Cité telle que la plus ou moins grande expression de l'un de ces principes dans l'homme permet de comprendre pourquoi certains seront plus aptes que d'autres pour le commandement, la guerre ou l'artisanat. Il existe ainsi un lien naturel entre les trois parties de l'âme et les trois classes sociales. C'est pourquoi, dans l'homme comme dans la Cité, c'est la partie rationnelle qui a vocation à commander aux autres. Cette présentation de l'âme prend dans le *Phèdre* le visage d'un attelage et d'un cocher ailés⁶⁸. L'attelage est composé de

⁶⁵ Platon, *Ménon*, 81c-d.

⁶⁶ Platon, *Phédon*, 80a-b.

⁶⁷ Platon, *La République*, IV, 436-441.

⁶⁸ Platon, *Phèdre*, 246a-b.

deux chevaux ; l'un, excellent et de bonne race, représente l'ardeur morale, tandis que l'autre, qui est tout le contraire du premier par lui-même et par son origine, représente le principe désirant de l'âme. Pour les conduire, un principe rationnel – ici le cocher ailé – est nécessaire. A la fin de sa vie, Platon franchira même un cap décisif en admettant l'existence de trois espèces d'âme en l'homme plutôt que de parler de trois parties d'une même âme. Mais l'idée de base reste relativement la même, puisque leur cohabitation se fait sur fond d'une quête d'harmonie, sous la médiation de l'âme rationnelle, même s'il reconnaît que le plus souvent une espèce d'âme l'emporte largement sur les autres⁶⁹.

Ainsi l'évolution du statut de l'âme paraît-elle témoigner du besoin pour Platon de tempérer l'optimisme de la théorie de la réminiscence ; et si Popper a raison de relever cet aspect de la pensée platonicienne, c'est la raison qu'il lui donne qui semble improbable. En effet, rien chez Platon n'indique une inclination consciente au sectarisme ou au snobisme. En revanche, un événement majeur pourrait l'avoir convaincu de l'évidence d'une telle évolution, c'est l'injuste condamnation à mort de Socrate par un système politico-judiciaire lui-même injuste. Cet événement, traumatisant pour Platon, a eu assurément plus d'influence sur le regard qu'il porta ensuite sur le rôle moteur de l'âme qu'un besoin sectaire d'affirmer la supériorité naturelle d'une classe sociale sur d'autres ; d'autant que pour lui l'appartenance à ces classes n'est pas héréditaire, mais est fonction de l'aptitude naturelle personnelle de chaque individu, c'est-à-dire de l'âme ou de la partie de l'âme qui se met le plus en évidence en chaque homme.

On peut donc reformuler la théorie platonicienne de la connaissance en la concevant comme un mixte où s'imbriquent la théorie des races, la théorie de la réminiscence et la théorie des âmes. Ainsi pour Platon, tous les hommes sont potentiellement égaux devant le savoir parce que leurs âmes sont sœurs. Mais dans le même temps, parce que la naissance est vécue comme une chute, un châtement infligé aux âmes, qui sont plus ou moins proches du divin en fonction de leur plus ou moins grande proximité avec la raison, les hommes se retrouvent donc être inégaux par la naissance,

⁶⁹ Platon, *Timée*, 89e.

c'est-à-dire relativement à la partie de l'âme ou à l'âme qui guide leurs comportements. C'est pourquoi, dans le mythe de la caverne, la difficulté des prisonniers à se défaire de leurs fers rappelle la nôtre propre à faire triompher l'âme rationnelle en nous. Mais lorsque nous y parvenons, la vérité devient si évidente que nous ne pouvons manquer de la voir, et notre capacité à instruire le monde sensible par suite de cette intuition de la vérité n'en devient que plus grande. En conséquence, contre la critique de Popper opposant le jeune Platon, traducteur fidèle de la pensée de son maître, au Platon de la maturité, il y a plutôt lieu de souligner, nous semble-t-il, la constance de sa doctrine, dont le trait caractéristique est la différenciation entre l'opinion, produit de la persuasion et des sens, et la science, produit de l'instruction et de la raison. Et si l'on rappelle qu'il existe trois espèces d'âme, il devient évident qu'il n'y a aucune forme de discrimination, mais uniquement la volonté de rendre justice à la Cité, lorsque le disciple de Socrate affirme que « [...] tous les hommes ont part à l'opinion, mais que l'intelligence est le privilège des dieux et d'un petit nombre d'hommes [seulement] »⁷⁰.

Maintenant, pour répondre à notre question principale, qui est de savoir comment, immergés dans le monde sensible, nous pouvons accéder à la connaissance vraie, Platon montre que cela est possible par la dialectique, qui est une conversion de l'âme à la science du raisonnement⁷¹. Comme Socrate, en effet, Platon estime que nous devons être prêts à examiner avec minutie toutes les positions relatives à un sujet pour dépasser l'opinion et accéder intuitivement à la vérité. Selon lui, le monde sensible est un monde illusoire dans lequel, tels les prisonniers dans le mythe de la caverne, nous prenons les ombres pour la réalité. Mais grâce à la dialectique, grâce donc à une remise en cause systématique de nos opinions et une culture de la discussion critique, nous sommes capables de faire la différence entre la connaissance vraie et la connaissance confuse à laquelle nous expose notre confiance dans le pouvoir cognitif des sens.

⁷⁰ Platon, *Timée*, 51e, in *Œuvres complètes*, V, *Op. cit.*, p. 487.

⁷¹ Platon, *La République*, VI, 509d-511e, VII.

En définitive, Popper juge plutôt favorablement la théorie platonicienne de la connaissance, en dépit de deux critiques majeures. En effet, il salue en Platon le découvreur du « troisième monde » et celui qui le premier en a démontré la rétroaction sur nous, puisqu'« *il s'est rendu compte que nous essayons de saisir les idées de son troisième monde ; et aussi que nous nous en servons comme des explications* »⁷². Cependant, il regrette que le troisième monde de Platon, au contraire du sien, soit d'ordre divin, puisque le monde des Idées ne prétend à la perfection et à la vérité éternelle qu'en tant qu'il est l'œuvre des dieux. Or, à cause de ce parti-pris théologique, le platonisme semble avoir raté l'occasion de rompre définitivement avec le paradigme magico-religieux véhiculé naguère par les mythes cosmologiques. Popper prétend donc que Platon, à l'aube de la philosophie, est encore tenu par l'exigence de révéler les sources de la connaissance, à l'instar des poètes présocratiques, ce qui le conduit naturellement à admettre l'existence d'un créateur des Idées⁷³. Aussi bien cette obsession des sources de la connaissance représente-t-elle le talon d'Achille de l'épistémologie platonicienne, selon Popper, en ce sens qu'elle a fait du troisième monde de Platon un monde aseptisé, immuable, un monde dont les habitants préexistent à l'homme. *A contrario*, le troisième monde poppérien revendique sa filiation à l'activité cognitive. Il est donc imparfait : « *Il ne contient pas seulement des théories vraies, explique Popper, mais aussi des théories fausses, et surtout des problèmes ouverts, des conjectures et des réfutations* »⁷⁴. De ce point de vue, Popper paraît parachever l'effort de rationalisation du monde par la critique entrepris par Platon en faisant de la dialectique, non plus le chemin qui mène vers la contemplation des réalités intelligibles, mais, bien plus, la structure essentielle, fondamentale, du monde 3.

Le second point de critique de Popper à l'égard du troisième monde de Platon concerne sa fonction, qui consiste dans la fourniture des explications ultimes. C'est ainsi que Platon conditionne la connaissance des réalités sensibles à celle préalable de modèles

⁷² Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 202.

⁷³ Cf. Popper (Karl R.), « Des sources de la connaissance et de l'ignorance », in *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, pp. 26-30.

⁷⁴ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 203.

divins qui leur préexistent, comme dans cet extrait du *Phédon*, où il explique par exemple l'existence de belles choses sensibles par la rétroaction de l'Idée de beau sur le monde des sens :

Il me semble, écrit-il, que, s'il existe quelque chose de beau en dehors du beau en soi, cette chose n'est belle que parce qu'elle participe de ce beau en soi, et je dis qu'il en est de même de toutes les choses.⁷⁵

Donc, pour Platon, les essences constituent la limite indépassable de toute connaissance. C'est pourquoi, la dialectique ascendante, qui montre notre tension vers le savoir, est remplacée par la contemplation dès que l'on est certain de s'être débarrassé définitivement de l'opinion, telle une fusée qui, ayant atteint son orbite de prédilection, arrête la propulsion pour enclencher le placement du satellite. Popper d'ailleurs ne s'y est pas trompé quand il a comparé les habitants du troisième monde de Platon à des étoiles ou des constellations, « faites pour être contemplées ou saisies intuitivement, mais non sujettes à être affectées par notre esprit »⁷⁶. Et d'après lui, Platon devait nécessairement parvenir à ce résultat eu égard à l'orientation de sa théorie de la connaissance vers une quête des essences cachées des choses ; et il est logique, dans ce cas, que le dévoilement de ce qui est caché consacre l'aboutissement de l'effort de recherche. Or, Popper prétend que les choses eussent été différentes si le troisième monde de Platon avait été une construction humaine, avec les théories, les arguments et les problèmes comme habitants. Car dans cette configuration, la recherche ne s'arrête pas puisqu'on n'est jamais certain de la vérité de ce qu'on trouve ; la dialectique ascendante y est donc permanente, parce qu'on ne cherche pas à atteindre les essences cachées, mais à formuler les théories les plus explicatives et les plus vraisemblables. En même temps, cela ne signifie pas qu'il n'existe ici ni phase contemplante ni phase descendante, cela veut dire seulement que la contemplation et la rétroaction sur le monde sensible changent de sens pour incarner, l'une le travail d'élaboration des théories par la discussion critique permettant le choix des meilleures, et l'autre le travail d'expérimentation des théories.

⁷⁵ Platon, *Phédon*, 100c, in *Œuvres complètes*, III, *Op. cit.*, p. 175.

⁷⁶ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 203.

Ainsi, comme Platon, Popper conçoit la recherche scientifique et philosophique comme un effort de décryptage du monde. En revanche, son opposition au fondateur de l'Académie est liée à leur divergence sur la nature de ce qui est à décrypter : pour Platon, il s'agit de découvrir l'essence cachée des choses, tandis que Popper s'attache à en dévoiler le sens profond, ainsi qu'il l'explique lui-même dans l'extrait qui suit :

Je concède [...] volontiers à l'essentialisme, écrit-il, que bien des choses nous sont cachées et qu'une grande part d'entre elles sont susceptibles d'être découvertes (je m'inscris en faux contre l'inspiration de la maxime wittgensteinienne : « L'énigme n'existe pas »). Et je n'entends même pas critiquer ceux qui cherchent à comprendre l'« essence du monde ». Ce que je conteste dans la doctrine essentialiste, c'est uniquement *l'idée que la science aurait pour objectif une explication ultime*, c'est-à-dire un type d'explication qui (par essence ou par sa nature même) est impropre à être elle-même expliquée et n'a pas besoin d'explication.⁷⁷

Pour Popper, Platon a commis une erreur fondamentale, sorte de péché originel de la théorie de la connaissance, en concevant la science comme une quête de l'essence cachée du monde. C'est cette erreur qui a marqué l'histoire de la philosophie depuis deux mille cinq cents ans, puisque la plupart des philosophes, à commencer par Aristote, se sont positionnés pour ou contre l'épistémologie de Platon, devenant soit des essentialistes soit des nominalistes. Ce constat d'ailleurs renforce le sentiment d'Alfred North Whitehead, que la philosophie occidentale ressemble à une série de notes de bas de page à la philosophie de Platon. Or, Popper observe que le « *problème des universaux* » – ainsi qu'on caractérise cette opposition entre l'essentialisme et le nominalisme –, en mettant l'accent sur la signification (essentielle) des mots, a occulté le seul problème dont s'occupe la théorie de la connaissance, savoir, le problème de la vérité ou de la fausseté des théories, le problème « mécanique » de la structure du monde.

⁷⁷ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 161.

§2. Aristote, ou l'abstraction de l'intelligible

Il est un mot d'Aristote qui résume assez bien le lien particulier qui l'unit à Platon, un lien où l'affectif ne constitue pas une entrave à la recherche de l'objectivité, le disciple le plus brillant de Platon s'étant révélé en même temps comme son contradicteur le plus pugnace : « [...] *Entre l'amitié et la vérité qui nous sont chères toutes les deux, dit-il, c'est une obligation sacrée de donner la préférence à la vérité* »⁷⁸. Il est intéressant de constater que Platon lui-même eut pour Homère les mêmes amabilités, preuve s'il en fallait que la science n'admet aucune complaisance et que la recherche de la vérité est impossible sans une mise en débat des systèmes de pensée préexistants, fussent-ils de nos proches. Et pour Aristote, Platon, à travers sa théorie des Idées, a apporté une mauvaise réponse à une bonne question, celle de la possibilité de la connaissance.

Les philosophies de Platon et d'Aristote reposent sur un même fond idéologique inspiré par Socrate, qui est de considérer que la connaissance consiste dans la saisie de l'universel. Le Stagirite confesse ainsi que, « *sans l'universel, il n'est pas possible d'arriver à la science* »⁷⁹. En cela, il est très proche de Platon et de Socrate ; mais la comparaison s'arrête là, puisqu'il reproche à Platon d'avoir compliqué la démarche scientifique en séparant l'universel de l'individuel en vertu d'une méprise toute sophistique des réalités sensibles. Ainsi, s'il revendique sa filiation à Socrate, il prétend par contre que son devoir de vérité l'amène à prendre ses distances avec la tournure que la doctrine des Idées a prise sous la houlette de Platon :

Socrate, écrit-il, [...] a donné l'impulsion à cette théorie [des Idées] au moyen de ses définitions, mais il n'a pas séparé du moins l'universel de l'individu, et il a bien pensé en ne le séparant pas. [...] Les successeurs de Socrate, cependant, dans la pensée qu'il était nécessaire, s'il existait vraiment d'autres substances en dehors des substances sensibles en perpétuel écoulement, que ces substances fussent séparées, et n'en ayant

⁷⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre I, chap. III, §1, traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire ; revue par Alfredo Gomez-Muller ; préface et notes d'Alfredo Gomez-Muller, Paris : LGF, 1992, p.44.

⁷⁹ Aristote, *Métaphysique*, XIII, 9, 1086 b, tome 2, trad. et notes par J. Tricot, Paris : Ed. J. Vrin, 1991, p. 255.

pas d'autres à leurs disposition, accordèrent une existence séparée à ces substances prises universellement.⁸⁰

Le problème, pour Aristote, c'est que dans le système de Platon, où donc les substances universelles sont séparées des substances individuelles, on ne voit pas bien ce qui différencie les unes des autres, sinon la qualification « *en soi* », au point que la ressemblance entre les Idées et les êtres sensibles est particulièrement frappante. Par exemple, « *l'Homme en soi et le Cheval en soi sont des hommes et des chevaux sensibles auxquels ils [les platoniciens] ont ajouté le mot « en soi »* »⁸¹. Ainsi, en prenant le parti d'adosser la définition des universaux sur celle des réalités sensibles, Aristote estime que l'erreur de Platon était inévitable. Car ce faisant, il a fait des universaux des substances au même titre que les choses sensibles, et il était logique dès lors de les séparer, puisque les unes étaient réputées procéder des dieux tandis que les autres étaient perçues comme exposées à la corruption. Mais la vérité, selon Aristote, c'est qu'« *aucun des universaux n'existe en dehors des individus à l'état séparé* »⁸², tout simplement parce qu'« *aucun des universaux n'est substance* »⁸³. Cette affirmation pose le problème de la nature de la substance. Et d'après lui :

La substance est un principe et une cause [...]. Or, la cause, c'est la quiddité au point de vue logique, et la quiddité est, dans certains cas, la cause finale [...] ; dans d'autres cas, la quiddité est le moteur premier, car lui aussi est une cause. Mais tandis que la cause efficiente n'est cherchée que s'il s'agit de génération et de corruption, l'autre cause est cherchée quand il s'agit de l'être aussi.⁸⁴

Rapportée au système de Platon, la définition aristotélicienne de la substance tente de prouver que l'Idée n'est ni un principe ni une cause, dans la mesure où l'existence des choses sensibles ne dépend d'elle d'aucune manière, tout simplement parce qu'elle n'en constitue pas l'essence « *au point de vue logique* », c'est-à-dire qu'elle n'influence ni leur génération ni leur corruption, et qu'elle ne participe même pas de leur

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Aristote, *Métaphysique*, VII, 16, 1040 b, tome 1, *Op. cit.*, p.304.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibid.*, p. 305.

⁸⁴ Aristote, *Métaphysique*, VII, 17, 1041 a, *Op. cit.*, pp. 305-307.

être. Ainsi Aristote juge-t-il que, pour que l'Idée fût une substance, il fallait qu'elle fût le prédicat d'un sujet, à savoir quelque chose qui permette de comprendre pourquoi une chose a sa forme spécifique, ou bien pourquoi elle s'attribue à une autre chose. Or, rien de tel dans l'Idée platonicienne qui, en tant qu'« *en soi* », est une façon de définir les objets par eux-mêmes. Autant dire qu'il n'y a pas d'intérêt à chercher l'Idée, car, renchérit-il, « *chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout* »⁸⁵, du moins est-ce apporter une réponse particulièrement insuffisante à une question très importante. En l'occurrence, quand on demande ce qu'est une chose, un homme par exemple, on cherche à découvrir pourquoi cette chose particulière est ce qu'elle est et non pas autre chose, on cherche au fond à découvrir son essence ; « *de sorte que nous recherchons la cause (c'est-à-dire la forme), en raison de laquelle la matière est quelque chose de défini, et c'est cela qui est la substance de la chose* »⁸⁶. Le Péripatéticien considère ainsi que l'Idée ne nous apporte rien du point de vue cognitif, qu'elle est uniquement de nature intuitive⁸⁷ et, qu'en ce sens, elle n'est qu'une cause logique, une cause formelle sans incidence sur le processus de la connaissance.

La critique aristotélicienne du dualisme platonicien peut donc se ramener à deux idées fortes. La première est de dire que les Idées ne sont tout au plus que de pâles copies de choses réelles, dont on peut se passer sans rien sacrifier de la vérité du monde. Et le fondateur du Lycée d'expliquer que, dans la mesure où elles ne sont pour les réalités sensibles la cause d'aucun mouvement ni changement, leur contribution à la connaissance est nulle. Selon lui, en effet, « *[les idées] ne sont [...] d'aucun secours pour la science des autres êtres (elles n'en sont pas, en effet, l'essence, sinon elles seraient en eux), ni pour expliquer leur existence, car elles ne sont pas immanentes aux êtres participés [...]* »⁸⁸. Ainsi, entre Platon et Aristote, on assiste à un renversement du processus de la connaissance, chacun considérant comme non essentielles pour le savoir les réalités que l'autre tient pour incontournables. Mais le fait qu'Aristote soutienne que le pouvoir

⁸⁵ *Ibid.*, 1041 a, p. 305.

⁸⁶ *Ibid.*, 1041 b, pp 307-308.

⁸⁷ *Ibid.*, 1041 b, note 1, p. 308. Voir aussi.

⁸⁸ Aristote, *Métaphysique*, XIII, 5, 1079 b, tome 2, *Op. cit.*, p. 216.

cognitif d'une substance se trouve dans sa participation à l'être dont elle est substance, ou dans son rôle de premier moteur, n'est pas seulement, à ses yeux, une manière d'affubler aux Idées platoniciennes le même degré d'impuissance à produire la science que le monde des sens a pour Platon, c'est, bien plus, la preuve de leur caractère éminemment superfétatoire pour la théorie de la connaissance.

La seconde idée majeure est une critique du postulat selon lequel un monde de l'intelligible existerait en dehors du monde sensible. Aristote estime que cette hypothèse est tout simplement indéfendable au regard de son analyse de la substance, laquelle a, selon lui, un caractère de primo-motricité ou de finalité. Dès lors, il prétend qu'une substance ne peut être séparée de l'être dont elle est substance sans provoquer la ruine de celui-ci. C'est pourquoi il s'étonne que le système de Platon ait viré vers la préconisation de la séparation des Idées d'avec le monde sensible, alors que « *Socrate [...] n'accordait une existence séparée ni aux universaux, ni aux définitions* »⁸⁹, puisqu'il cherchait à atteindre les essences des choses pour construire des syllogismes ; ce qui, pensait-il, n'était possible que par une démarche inductive, c'est-à-dire procédant de l'universel à l'individuel, sans sous-entendre la séparation de l'un et de l'autre⁹⁰. Aristote pose alors le problème dans les termes suivants : « *Comment donc les Idées, qui sont les essences des choses, seraient-elles séparées des choses ?* »⁹¹. Pierre Aubenque fait remarquer que « *les Idées platoniciennes devaient [...] répondre à deux exigences : d'une part, être séparées du sensible ; d'autre part, être identiques aux choses sensibles, avoir le même nom qu'elles* »⁹². Or, Aristote montre que, non seulement ces deux exigences se contredisent l'une l'autre, mais en plus qu'aucune d'elles n'est évidente. D'abord, parce que l'exigence de séparation rend les Idées inconnaisables pour nous, dans le sens où ce qui est situé hors du monde que nous connaissons devient *ipso facto* inaccessible pour nous ; et ensuite, parce que celle d'identité au sensible, en raison même de ce rapport d'identité avec un monde insusceptible de servir de fondement à la science, ne peut pas davantage

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 211-212.

⁹⁰ Aristote, *Métaphysique*, XIII, 4, 1078 b, *Op. cit.*, p. 211.

⁹¹ *Ibid.*, 1079 – 1080 a, p. 217.

⁹² Aubenque (Pierre), « Aristote », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 2, p. 962.

favoriser l'accès à la connaissance. Il en résulte que l'intelligible ne doit pas être séparé, mais abstrait du sensible. Et cela change tout, puisque l'intelligible n'existe plus comme chez Platon à l'écart du monde sensible, il en devient une région, une partie intégrante. Aristote développe ainsi une conception hylémorphique de la métaphysique fondée sur l'idée que la connaissance sensible est une étape indispensable pour atteindre à une connaissance pure rationnelle. De fait, il n'est plus nécessaire chez lui d'opérer le renversement gnoséologique qui donnait sens à la théorie des Idées ; désormais, l'imbrication des mondes sensible et intelligible situe le processus de la connaissance dans les limites du seul monde que nous connaissons.

Plus que l'essentialisme de Platon, celui d'Aristote a été très critiqué par Popper, pour qui le Philosophe entretient une forme de confusion entre une posture anti-troisième monde de principe et une maîtrise mal assurée du problème de la ressemblance à l'origine de la théorie des Idées de Platon⁹³. Dans le premier cas, Aristote s'oppose à la divinisation voire à la mythification du monde intelligible en montrant que l'intelligible n'est pas un paradis lointain, mais qu'il correspond à la Forme idéale qui modèle la matière et que, en tant que tel, il est forcément impliqué dans la vie du monde sensible tel que nous le connaissons, de sorte que le monde intelligible et le monde sensible sont les deux aspects d'une même réalité. Dans le second, Popper prétend que la critique aristotélicienne de Platon, en congédiant les Idées en raison de leur supposée impuissance à expliquer le comportement des choses individuelles – puisque les Idées ne sont pour le Stagirite ni cause motrice ni cause efficiente des choses singulières –, « *ne parvient pas à faire la moindre lumière sur la question de savoir pourquoi les choses différentes devraient se comporter de manière semblable* »⁹⁴. Une question qui est au fondement de la doctrine des Idées.

Ainsi, si la théorie d'Aristote a le mérite de prolonger celle de Platon en débarrassant l'allégorie de la caverne de sa charge magique et en révélant que son intérêt

⁹³ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, note 1, *Op. cit.*, pp. 204-205.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 303.

se trouve dans l'exhortation à sortir de l'explication matérialiste du monde, d'un autre côté, Popper observe que son radicalisme la confine dans un animisme épistémologique strict, qui ne permet pas d'expliquer le problème de la ressemblance, ce problème que Platon a voulu résoudre en établissant l'Idée comme le primogéniteur de tous les êtres singuliers. C'est la raison pour laquelle l'Idée devait être pour les êtres sensibles « *quelque chose « d'extérieur », « d'antérieur » et « de supérieur »* »⁹⁵. En d'autres termes, on peut fort bien comme Aristote faire l'économie de la théorie des Idées et, cependant, produire une théorie du monde qui tienne la route ; mais on peut difficilement occulter que Platon a contribué, avec les mots et les idées de son temps, à asseoir une méthode efficace qui permette d'expliquer, non pas simplement le comportement des choses prises individuellement, mais davantage encore les similitudes entre les êtres sensibles, que ceux-ci relèvent d'une même espèce ou d'espèces différentes.

Ainsi, bien que l'Idée platonicienne fût divine, le présupposé scientifique ou philosophique qu'elle véhicule, lui, est digne d'intérêt. Il consiste à trouver le plus petit dénominateur commun entre des choses individuelles ressemblantes, par-delà leurs essences caractéristiques ; ce que nous faisons aujourd'hui en essayant de reconstituer la genèse des choses, avec l'espoir assumé que la science des origines contribue à la connaissance de ce monde que nous côtoyons. Par exemple, les progrès opérés dans le domaine de la génétique font apparaître une parenté plus ou moins étroite de tous les êtres vivants. Cela signifie que nous procéderions tous d'un primogéniteur de la biodiversité, et que grâce à cette découverte nous pourrions expliquer nos différences spécifiques, mais aussi nos convergences réciproques, par l'appartenance à un même fond biologique, en évitant bien entendu la tentation d'un raisonnement historiciste, c'est-à-dire prédictif, puisque nous sommes incapables de dire aujourd'hui ce qui se passera demain. Pour Popper, la manière dont nous résolvons le problème de la ressemblance aujourd'hui relève d'une démarche typiquement platonicienne. C'est pourquoi, de son propre aveu, la théorie des Idées de Platon figure la meilleure réponse jamais formulée au problème de la

⁹⁵ *Ibidem.*

ressemblance que, selon lui manifestement, Aristote semble n'avoir pas perçu. D'où cette dernière remarque faite à la critique aristotélicienne du platonisme :

Aristote a rejeté la solution de Platon ; mais, comme la version de l'essentialisme qu'on trouve chez Aristote ne comporte pas même l'esquisse d'une solution, il semble qu'il n'ait vraiment jamais compris le problème.⁹⁶

En guise de conclusion à cette première section, nous retiendrons deux choses à propos du débat philosophique alimenté par Platon et Aristote autour du problème de la connaissance. La première concerne la croyance, commune chez les deux auteurs, dans le sillage de la doctrine essentialiste, que la science consiste en la découverte des explications ultimes en termes d'essences. La seconde chose est leur divergence concernant la nature des essences, tantôt considérées par l'un comme des concepts hypostasiés, et tantôt par l'autre comme le moteur premier des choses particulières. Mais Popper ne partage pas la vision essentialiste de la science, qu'il trouve absolument handicapante pour l'acquisition de la connaissance, puisqu'elle a selon lui pour conséquence de bloquer le développement de la pensée rationnelle en présentant la science comme un processus fini. Le promoteur du rationalisme critique dénonce ainsi non seulement le principe de la finitude de la science induit par l'essentialisme, mais d'abord et principalement le problème de la réalité ou non des universaux au fondement du débat entre Platon et Aristote, et dont les implications réalistes – les universaux sont des réalités –, conceptualistes – les universaux sont des concepts, des substances –, ou nominalistes – les universaux ne sont que des instruments du langage –, occultent de son point de vue le problème épistémologique fondamental, qui est celui de la valeur de vérité des théories scientifiques.

⁹⁶ *Ibidem.*

LES IDEES

les désignations ou les termes ou les concepts	<i>c'est-à-dire</i>	les énoncés ou les propositions ou les théories
	<i>peuvent être exprimés sous forme de</i>	
mots	<i>qui peuvent être</i>	assertions
doués de signification	<i>et leur</i>	vraies
sens	<i>peut se réduire à l'aide de</i>	vérité
définitions	<i>à celui/celle de</i>	dérivations
concepts non définis	<i>La tentative pour établir (et non réduire) par ces moyens</i>	propositions primitives
leur sens	<i>conduit à une régression à l'infini</i>	leur vérité

Tableau 1 : Expression comparée de l'instrumentalisme linguistique de Popper et de l'essentialisme⁹⁷

Ainsi, en s'immiscant dans la querelle des universaux sur le mode d'une critique généralisée des réponses au problème soulevé par Platon, Popper développe une approche instrumentaliste du langage qui exclut de donner une quelconque valeur cognitive aux étants généraux, ces derniers ne servant selon lui qu'à formuler les théories, ou à les résumer⁹⁸. Cet instrumentalisme linguistique est, par conséquent, un nominalisme de méthode : il doit s'entendre comme un raccourci linguistique éclairant, et jamais comme une connaissance ; ce qui le différencie du nominalisme classique victime, à l'instar du conceptualisme et du réalisme, du préjugé essentialiste consistant à discuter de la valeur de vérité des mots en lieu et place de celle des théories. Pour donner encore plus de relief à son propos, Popper utilise souvent le tableau que nous reproduisons ci-dessus (tableau 1), par lequel il montre que la différence entre son instrumentalisme linguistique et le nominalisme classique se situe au niveau de l'opposition entre le besoin de clarté dans le discours qui, selon lui, doit caractériser le travail de l'homme de science, et la quête de

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 204, §3.

précision dans les mots, préoccupation du nominalisme métaphysique, jugée inconséquente pour la recherche scientifique.

Le tableau 1 (p. 72) propose donc deux conceptions clivées des Idées, essentialiste et criticiste. La colonne de gauche exprime la vision essentialiste, qui identifie les Idées aux concepts et confine la recherche scientifique à une quête de sens au travers d'un travail de définition des concepts. Celle de droite, en revanche, en mettant l'accent sur le problème de la vérité ou de la fausseté des théories, est caractéristique d'une approche dynamique de la science en vertu de laquelle les concepts ne sont que des instruments de clarification des théories. Popper prétend que la colonne de droite est, de ce fait, philosophiquement et scientifiquement plus importante que celle de gauche⁹⁹, parce qu'elle met les idées en concurrence comme potentiellement vraies ou fausses, au contraire de celle de gauche pour laquelle le principe de définition des concepts nourrit la conviction que la connaissance est intimement liée au langage que nous utilisons. Or, en se rappelant qu'une idée reste parfaitement intelligible en dépit de la diversité des langues dans lesquelles elle peut s'exprimer, que celles-ci d'ailleurs soient naturelles ou de formalisation, on voit bien – et c'est la position défendue par le nominalisme méthodologique de Popper –, qu'une idée a moins à voir avec un mot ou une langue qu'avec une théorie.

Le même reproche est fait à la philosophie analytique, dont Popper critique le projet porté notamment par Carnap et par Wittgenstein, de clarification de la littérature philosophique par l'affectation de nouvelles définitions aux concepts traditionnels. Car pour l'auteur de la *Quête inachevée*, l'idéal de précision, comme l'idéal de certitude dont il constitue une variante, est un leurre, puisqu'il donne à croire à ceux qui y souscrivent que les problèmes de la philosophie procèdent en réalité d'une ambiguïté linguistique qu'un travail préalable de recherche du sens précis des concepts permettrait d'évacuer. La vérité, explique Popper, c'est que la définition des concepts ne doit avoir aucune

⁹⁹ In *La Quête inachevée, Autobiographie intellectuelle*, VII, Trad. de l'anglais par Renée Bouveresse, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 27.

prétention à l'exactitude, autrement l'on s'exposerait à une régression à l'infini, dans la mesure où chaque terme de la définition comportera forcément des termes nouveaux à définir en priorité, et ainsi de suite. On se perdrait alors dans des querelles conceptuelles qui rendraient le traitement des problèmes de fond impossible. Ainsi, contre l'idéal de précision, Popper oppose que « *des concepts "sans ambiguïté", ou ayant des "frontières tranchées", n'existent pas* »¹⁰⁰. Par conséquent, il prétend qu'à l'idéal de précision doit se substituer l'exigence de clarté dans le discours, qui seule a une valeur intellectuelle en tant qu'elle rend possible la discussion critique, grâce à l'intérêt porté sur l'argumentation, et contre l'obsession de la définition des concepts.

I.1.2. Descartes et les limites du doute méthodique

Une autre approche de la théorie poppérienne du rationalisme critique est de l'envisager sous l'angle de la critique que Popper adresse à la doctrine de Descartes. Comme souvent, le philosophe autrichien distribue les bons et les mauvais points conformément à l'idée qu'il se fait de l'objectivité des théories scientifiques. Car, reconnaît-il, même si nous sommes contraints de rejeter une théorie en raison de sa fausseté manifeste, « *il n'est pas rare qu'on puisse néanmoins y trouver, pourvu que l'on cherche suffisamment, une idée vraie qui mérite d'être retenue* »¹⁰¹. Et s'agissant du cartésianisme à proprement parler, il prétend que cette doctrine recèle une bonne idée, qui est l'adoption de la méthode critique comme la voie royale d'accès à la connaissance, et une autre qui l'est moins et qui ruine malheureusement un édifice conçu avec application et sérieux par son auteur : c'est la conviction, qui rend le doute méthodique provisoire, que la certitude absolue est atteignable par des procédés purement rationnels.

Descartes affirme que « *toute science est une connaissance certaine et évidente* »¹⁰², et ce postulat a une double résonance. En premier lieu, il exprime la nécessité d'une rupture avec la pratique de la science héritée de la tradition ; en réalité, il

¹⁰⁰ Popper (Karl R.), *La Quête inachevée, Autobiographie intellectuelle*, VII, *Op. cit.*, p. 37.

¹⁰¹ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 55.

¹⁰² Descartes (René), *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle II, traduction et notes par Jacques Brunschwig ; préface, dossier et glossaire par Kim Sang Ong-Van-Cung Paris, LGF, 2002, p. 78.

s'agit d'une double rupture : par rapport à l'aristotélisme et à la scolastique, deux mouvements de pensée qui admettent l'importance de la dialectique en philosophie. Ainsi Aristote attribue-t-il à la dialectique une utilité et une nécessité. Une utilité d'abord, parce qu'en tant que connaissance du vraisemblable – et différente de ce point de vue de l'analytique comme théorie de la science et de la démonstration –, la dialectique invite à la discussion d'opinions admises, avec le souci d'en tirer des conclusions cohérentes¹⁰³. Et une nécessité ensuite, parce que la dialectique se rapporte à un type de connaissance – celle du probable – que ne permet pas l'analytique. En effet, puisque selon le Stagirite, dans le monde la vérité côtoie la contingence, la connaissance doit être relative au genre d'être à connaître, de sorte qu'« *il est d'un esprit éclairé de ne demander la précision pour chaque genre de sujets, que dans la mesure où la comporte la nature même de la chose qu'on traite ; et il serait à peu près aussi déplacé une simple probabilité du mathématicien que d'exiger de l'orateur des démonstrations en forme* »¹⁰⁴. Puis au sens de la scolastique, la dialectique désigne une *disputatio*, ou l'art de la dispute, c'est-à-dire une technique enseignée dans les universités à partir du XIIIe siècle pour apprendre à soutenir des thèses contradictoires. Mais là résiderait précisément sa faiblesse. A en croire Descartes, les dialecticiens s'ingénient plus à convaincre qu'ils ne s'emploient à découvrir la vérité, c'est-à-dire qu'ils misent tout sur la forme et rien sur le fond ; ce qu'il trouve dommageable pour la manifestation de la vérité, bien qu'il reconnaisse à cette discipline, comme méthode de raisonnement, une vertu pédagogique¹⁰⁵. Mais en même temps, ce constat renforce sa conviction que la dialectique a plus à voir avec le discours qu'elle n'est apparentée à la recherche de la vérité, et qu'« *il faut la transférer de la philosophie à la rhétorique* »¹⁰⁶. En conséquence, le cartésianisme figure une critique de la dialectique, discipline que l'auteur du *Discours de la méthode* qualifie de philosophiquement inutile et dangereuse. Inutile, en raison de la circularité du raisonnement dialectique, qui est un syllogisme, c'est-à-dire une argumentation dont les conclusions sont connues d'avance, et qui de ce fait « *n'apporte absolument aucune*

¹⁰³ Aristote, *Topiques*, I, 100 a, 18-21.

¹⁰⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b, *Op. cit.*, pp. 38-39.

¹⁰⁵ Descartes (René), *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle X.

¹⁰⁶ Descartes (René), *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle X, *Op. cit.*, p. 127.

contribution à la connaissance de la vérité »¹⁰⁷. Et dangereuse enfin, parce qu'elle rend la raison indolente en ne l'exerçant pas à trouver par elle-même des vérités en s'érigeant hors des sentiers battus. Car pour lui l'intérêt de la philosophie réside dans le fait « *non point d'écouter les raisonnements d'autrui, mais de les découvrir [soi-même] par [ses] propres ressources* »¹⁰⁸. D'un autre côté, en mettant l'accent sur la puissance de conviction plutôt que sur la capacité à découvrir la vérité, la dialectique contribue à affaiblir la philosophie. On retrouve là un thème sur lequel Platon, dans son opposition à la sophistique, s'était longuement étendu.

En second lieu, l'idée d'une science comprise comme une connaissance certaine et évidente amène Descartes à rejeter la définition de la vérité comme connaissance de la réalité absolue, et à lui substituer l'exigence de la certitude absolue : il faut, selon lui, dépasser le problème de la substantialité des choses pour poser celui de leur connaissabilité, à savoir, le problème de l'objectivité de nos représentations subjectives. Descartes entend ainsi parvenir à l'unité de la science en l'organisant autour du sujet connaissant. Aussi l'important pour lui est-il moins d'atteindre l'être des choses que de les connaître en tant qu'objets pour un sujet. Dès lors, la version aristotélicienne du problème philosophique fondamental, qui est la quête d'une ontologie susceptible d'unifier la diversité des sciences, est abandonnée et remplacée par le besoin de trouver la méthode par laquelle l'esprit humain puisse appréhender le monde. Et ce renversement, qui fonde l'épistémologie sur les ruines de l'ontologie, se justifie pleinement par la volonté de rendre, grâce à une méthode objective, la recherche de la vérité aussi peu hasardeuse que possible en vue de fonder une *mathesis universalis*. Ainsi, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes précise :

Ce que j'entends [...] par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et, sans y dépenser inutilement les forces de son

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 123.

esprit, mais en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable.¹⁰⁹

Donc, la méthode cartésienne fait confiance en la lumière naturelle en nous, la raison, qui nous conduit vers la connaissance de toutes choses au moyen de l'intuition intellectuelle et de la déduction. Pour Descartes, ce sont là « *les deux voies les plus sûres pour parvenir à la science* »¹¹⁰, mais qui requièrent cependant que nous soumettions préalablement au doute tout ce que la spéculation et la tradition nous ont fait ériger indûment en certitudes, et que nous adoptions un ordre de traitement des problèmes fondé sur une progression croissante, de ceux dont la compréhension nous est la plus aisée aux problèmes les plus complexes¹¹¹. C'est en ce sens que les mathématiques sont exemplaires pour la recherche de la vérité, et donc pour servir de modèle à toute science possible, puisqu'il est facile de démontrer que la justesse de leurs résultats repose sur des procédés comparables¹¹².

L'analyse qui précède montre que Descartes est l'auteur d'une épistémologie optimiste, qui affirme le caractère manifeste de la vérité, à savoir que notre raison nous offre la possibilité d'aller à la rencontre de la vérité absolue et de parvenir ainsi à l'énoncé de certitudes définitives. Cette conviction repose sur la théorie dite de la « *libre création des vérités éternelles* », entendons par là les évidences logiques, les objets mathématiques, ainsi que les essences des choses : il s'agit au fond de toutes les lois de la nature dont Descartes lie l'existence à celle préalable de Dieu¹¹³. La vérité préexiste donc au sujet parce qu'elle l'œuvre unique de Dieu ; mais chacun peut faire l'effort grâce à la raison de la faire se révéler si elle ne se dévoile pas d'elle-même. Ainsi la confiance que nous sommes en droit de nourrir à l'égard des vérités qui s'imposent à notre entendement comme nécessaires est-elle fondée sur la preuve de l'existence de Dieu et, conséquemment, sur l'évidence de son pouvoir de création des lois de la nature. Et c'est

¹⁰⁹ *Ibid.*, Règle IV, *Op. cit.*, p. 89.

¹¹⁰ *Ibid.*, Règle III, *Op. cit.*, p. 87.

¹¹¹ *Ibid.*, Règle IV, *Op. cit.*, § 2, p. 97.

¹¹² *Ibid.*, Règle IV, *Op. cit.*, pp. 90-97.

¹¹³ Descartes (René), « Lettre 4 : Au Père Mersenne, du 15 avril 1630 », in *Choix de lettres*, Introduction et commentaire par Eric Brauns, Paris, Hatier, 1988, pp. 37-40.

pour insister sur cet aspect de la théorie cartésienne que Popper écrit que « *l'optimisme épistémologique de Descartes repose sur la notion de veracitas dei, qui est essentielle* »¹¹⁴. Donc, avec la doctrine du caractère manifeste de la vérité, Descartes affirme la responsabilité humaine de la connaissance comme de l'ignorance ; car nous avons le choix soit de suivre la « *lumière naturelle* » de la raison et atteindre la connaissance claire et distincte, soit au contraire de nous en remettre à l'autorité de la tradition ou au hasard, mais sans aucune garantie d'échapper à l'erreur.

Pourtant, Popper estime que cette épistémologie optimiste est erronée, précisément à cause du mythe des « *vérités éternelles* » librement construites par Dieu qui lui sert de fondement et qui lui donne un tour irrationnel. Et il en est ainsi parce que la vérité cartésienne est un objet identifiable, qui peut être atteint, et dont on peut avoir une pleine et entière possession. Aussi est-il logique que Descartes parle de la connaissance en termes de notre capacité à atteindre intuitivement et par la déduction des vérités-objets. Cette conception de la vérité constitue donc un premier point de friction entre Descartes et Popper, ce dernier rappelant que la vérité est un horizon vers lequel nous courrons toujours, mais dont nous n'avons pas la possibilité de savoir si nous l'avons atteint. Donc, chez Popper, la vérité est une catégorie logique qui sert de norme à la science de manière absolue, mais il estime qu'il y aura toujours un écart entre cette norme et ce que nous sommes capables de savoir réellement. C'est la raison pour laquelle il pense que le but de la science n'est pas d'atteindre la vérité, mais de s'en approcher seulement : « *Je propose de dire, écrit-il, que le but de la science, c'est de découvrir des explications satisfaisantes de tout ce qui nous étonne et paraît nécessiter une explication* »¹¹⁵. Par conséquent, poursuit-il :

La science n'est pas un système d'énoncés certains ou bien établis, non plus qu'un système progressant régulièrement vers un état final. Notre science n'est pas une connaissance (*épistémê*) : elle ne peut jamais

¹¹⁴ Popper (Karl R.) *Conjectures et réfutations*, Op. cit., p. 23.

¹¹⁵ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, Op. cit., p. 297.

prétendre avoir atteint la vérité, ni même l'un de ses substituts, telle la probabilité.¹¹⁶

Dès lors, que reste-il de la science si elle n'est pas une connaissance ? Popper répond qu'il lui reste deux choses essentielles, à savoir, « *son effort pour atteindre la connaissance [et] sa quête de la vérité, [qui] sont encore les motifs les plus puissants de découverte scientifique* »¹¹⁷. Ainsi l'erreur de Descartes a-t-elle pour origine, selon lui, son identification de la science à la connaissance, renforcée par sa croyance en la capacité de l'homme à connaître toutes choses avec certitude. Or, prévient-il, « *nous ne savons pas, nous ne pouvons que conjecturer* »¹¹⁸ ; et bien que parfois nos conjectures rencontrent des explications satisfaisantes, nous ne cessons pas pour autant de conjecturer, soit parce que nous tenons à améliorer nos théories, soit parce que nous voulons en construire de nouvelles. Cela signifie que la vérité existe quelque part, mais que nous sommes incapables de savoir si nous l'avons atteinte. C'est pourquoi notre effort de recherche de la vérité doit être sans relâche ; et c'est pourquoi aussi, à rebours de la doctrine cartésienne, le doute doit être permanent.

Le second point de désaccord entre les deux auteurs est le recours à Dieu pour justifier les évidences logiques. Popper relève la faiblesse de l'argumentation de Descartes, qui fait de Dieu leur créateur. On dirait ainsi que les évidences logiques sont des « *vérités éternelles* » qui ont été forcément librement créées par un être supérieur, et qu'on ne se les expliquerait pas autrement. On voit surtout que Descartes est encore préoccupé par la question des sources de la connaissance – voire de l'ignorance – à l'instar de ses prédécesseurs, et que cette obsession de rendre compte des sources de la connaissance le contraint à s'en remettre à l'autorité de la religion au terme d'une triple régression : du monde sensible aux mathématiques, des mathématiques à la *mathesis universalis*, et de cette dernière à la métaphysique. Descartes a ainsi fondé métaphysiquement la science pour lui garantir une base solide. Mais était-ce nécessaire ?

¹¹⁶ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, *Op. cit.*, p. 284.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*. En italiques dans le texte.

Popper répond par la négative en montrant que la science, qui n'est pas indubitable *épistémé*, n'a pas besoin d'une telle garantie. Et c'est en vertu de cela qu'il pense que le cartésianisme a fini par verser dans l'irrationalisme.

Pour finir, nous noterons que Popper a, par rapport à la doctrine cartésienne, un jugement mitigé. D'une part, il salue en Descartes l'auteur d'une révolution intellectuelle et morale sans précédent, puisqu'il a amené l'homme à réfléchir par lui-même pour découvrir la vérité et pour trouver les solutions à ses problèmes¹¹⁹. Mais d'autre part et malheureusement, il prétend qu'en raison de sa prétention à la certitude, « *la doctrine qui affirme le caractère manifeste de la vérité [...] est au fondement de presque toutes les formes du fanatisme* »¹²⁰. En somme, pour Karl Popper, le cartésianisme pêche par abandon de l'esprit critique à un certain niveau de son développement.

I.2. Une vision ternaire du développement de la connaissance : Hegel

Descartes méprisait la dialectique, qu'il jugeait philosophiquement inutile et dangereuse, et avait érigé les mathématiques en modèle de toute science. A sa suite et contrairement à lui, Hegel aura, vis-à-vis des mathématiques et de la dialectique, une approche en tous points de vue opposée, qui remet en question le prestige des unes et signe le grand retour de l'autre dans la science moderne. Cette opposition idéologique entre Descartes et Hegel est aisée à comprendre. En effet, il faut se représenter que, pour Descartes, la vérité émane de l'introspection, à savoir du processus de retour en soi du penseur, processus au terme duquel il est réputé atteindre la connaissance de toutes choses par la seule force de l'évidence intellectuelle – tandis que la dialectique, comme discussion de pure forme, générerait la réflexion. A l'inverse, Hegel entend dépasser ce qu'il appelle « *la pensée d'entendement* » induite par le modèle cartésien, considérant qu'une pensée non-dialectique isole, au travers d'oppositions irréconciliables, des réalités certes contraires, mais qui n'ont de sens que dans leur identité réciproque. C'est pourquoi,

¹¹⁹ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 25.

¹²⁰ *Ibidem*.

Hegel rejette le modèle cartésien qui, selon lui, se déploie à contre-courant de la réalité vivante, dans la mesure où cette dernière est essentiellement polémique.

Ainsi, au sens de Hegel, la dialectique occupe une place centrale dans le développement de la pensée. Et il en est ainsi parce que, de son point de vue, la structuration de la pensée est laborieuse, parce que la vérité ne se livre pas tout entière mais fragmentée, quelque brillant que soit le penseur, tant et si bien qu'elle requiert une construction lente, longue et patiente sur fond de dépassement des contradictions successives de la pensée. Cela signifie que la pensée n'est pas univoque mais multiple, et que la vérité n'attend pas juste d'être dévoilée dans sa nudité par quiconque fait l'effort de la connaître. De fait, l'idée de dialectique chez Hegel exprime à la fois l'histoire des contradictions de la pensée et la méthode par laquelle le monde se laisse découvrir. En ce sens, avec Hegel, le concept de dialectique introduit une discursivité d'un type nouveau en philosophie, axée sur le principe de l'identité des contraires. Car, il considère que la vérité se trouve dans l'unité dynamique des contraires, et non pas dans leur stricte opposition telle que la tradition philosophique s'était bien souvent employée à le faire – dans la mesure où, en l'occurrence, si l'on prend deux modalités opposées, par exemple le vrai et le faux, l'éternel et le présent, l'universel et le relatif, le réel et l'apparent, le tout et les parties, etc., celles-ci n'ont de sens l'une que dans son rapport à l'autre et réciproquement. De ce fait, il prétend que la réussite de toute entreprise visant à appréhender la réalité devrait être fonction de sa définition comme une totalité équivoque. En ce sens, la traditionnelle opposition entre le vrai et le faux devient improductive à ses yeux, parce qu'elle témoigne d'une absence de mouvement dans le travail de constitution du savoir, qui doit être un travail de dépassement des contradictions de l'esprit. En effet, puisque la réalité évolue, la raison doit être capable de suivre cette évolution, parce qu'il n'y a pas qu'une seule façon de dire l'Être. Aussi bien, l'action de penser consiste-t-elle à porter la réflexion au-delà de ce que Hegel considère comme de fausses évidences, celles-là même qu'entretient l'opposition entre le vrai et le faux. En conséquence de quoi, l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* affirme que :

Le *vrai* et le *faux* font partie de ces notions déterminées qu'en l'absence de mouvement, on prend pour des essences propres, chacun étant toujours de

l'autre côté par rapport à l'autre, sans aucune communauté avec lui, isolé et cramant sur sa position. Il faut, à l'encontre de cela, affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et qu'on peut empocher comme ça. *Il n'y a pas plus de faux qu'il y a un mal.*¹²¹

Le souci de Hegel, on le voit, est de se démarquer de ses prédécesseurs dans la recherche d'une solution définitive au problème philosophique majeur qu'est la constitution du savoir. Ainsi, contre le modèle cartésien, dans lequel, rappelons-le, la vérité procède d'une distinction claire entre le vrai et le faux et l'élimination de celui-ci, il rappelle que la vérité n'est autre chose que l'identité du savoir avec sa substance. Or, il peut arriver que nous développions à l'égard de la réalité de fausses certitudes, en vertu de notre faillibilité radicale. Cela signifie que le risque que nos connaissances ne coïncident pas toujours avec la réalité sur laquelle elles portent n'est pas totalement écarté du processus de la connaissance. Car, si tel n'était pas le cas, autrement dit si la vérité était toujours évidente pour tout le monde, nous n'aurions aucun mal à la reconnaître comme telle d'emblée ; de plus, nous n'aurions aucun désaccord de fond sur aucun sujet avec les autres. Mais le fait est que nous ne pouvons pas être sûrs dans l'absolu que nous sommes dans le vrai, ni au contraire que nous sommes dans le faux. C'est ce qui explique nos doutes face à la réalité, et c'est aussi ce qui explique nos divergences avec les autres. Hegel montre ainsi que le principe qui fonde la quête de la connaissance dans la philosophie classique, à savoir la claire distinction du vrai d'avec le faux permettant l'énoncé de vérités indubitables, est un leurre, à moins que notre dessein ne soit de découvrir des vérités historiques ou des vérités mathématiques. Par exemple, il est bien établi que Jules César est né en l'an 100 avant Jésus-Christ, tout comme l'on s'accorde sur le fait que le carré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des carrés des deux autres côtés¹²².

¹²¹ Hegel (G. W. F.), *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, XLV, bilingue français-allemand, traduction, présentation et vade-mecum par Jean-Pierre Lefebvre, Paris : GF-Flammarion, 1996, p. 91.

¹²² Exemples tirés de la *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, XLVII, *Op. cit.*, p. 93.

Ainsi le refus par Hegel de lier la recherche de la vérité à notre capacité à distinguer le vrai d'avec le faux s'explique-t-il par le risque que nous courons, selon lui, de nous tromper. Au fond, nous ne sommes pas plus assurés d'être dans le vrai que dans le faux. C'est pourquoi, la non-identité, le faux doit, de son point de vue introduire un acte de différenciation dans le procès de la connaissance, un acte qui constitue « *un moment essentiel* »¹²³, puisqu'il doit être au fondement du principe de l'identité des contraires caractéristique de la vérité philosophique. Autrement dit, dans le travail de recherche de la vérité, nous ne devons jamais isoler l'identité de la non-identité, dans la mesure où celles-ci représentent les deux modalités par lesquelles l'être se laisse saisir, et c'est par le jeu de leur confrontation permanente que nous avançons sur le chemin de la connaissance. C'est la raison pour laquelle Hegel affirme que :

[La vérité philosophique] n'est pas la vérité au sens où l'on serait débarrassé de la non-identité [...] : la non-identité au contraire est elle-même au titre du négatif, du Soi-même, encore immédiatement présente dans le vrai.¹²⁴

Voilà pourquoi, la quête de la vérité, en philosophie, doit s'inscrire, selon Hegel, dans une logique du devenir ; dans la mesure où notre contact avec la réalité provoque en nous un fort sentiment d'inquiétude et d'inégalité dû au caractère multiple et contradictoire de celle-ci. Hegel assigne donc à la philosophie la mission de réduire cette inégalité et cette inquiétude premières, et de rechercher toutes les fois que nécessaire le vrai de la réalité dans le dépassement de ses termes constitutifs en une synthèse qui soit à la fois un terme inédit mais qui néanmoins reste représentatif des termes précédents. C'est la raison pour laquelle il place la contradiction au cœur du processus de la connaissance. Ce faisant, il dénonce la confusion entretenue par ses prédécesseurs entre, d'une part, la vérité philosophique, dont la découverte témoigne de notre effort pour appréhender le réel dans son effectivité, c'est-à-dire avec toutes ses contradictions, et, d'autre part, les vérités historiques ou les vérités mathématiques, qui, elles, se caractérisent par leur non-contradiction.

¹²³ *Ibid.*, XLVI, p.91.

¹²⁴ *Ibid.*, XLVI, pp. 91-93.

Quand il analyse la doctrine de Hegel, Popper remarque qu'elle se situe au croisement du platonisme, du cartésianisme et du kantisme. D'abord, comme Platon, sa philosophie affirme l'existence d'un monde des Idées, à ceci près que les Idées de Hegel sont des phénomènes conscients affectés par le changement, tandis que les Idées de Platon étaient objectives, c'est-à-dire supralunaires au sens d'Aristote. Ensuite, comme Descartes, Hegel était un rationaliste. Néanmoins, il estimait que la méthode adoptée par Descartes pour atteindre la connaissance – l'intuition intellectuelle – pose problème, parce qu'elle favorise l'expression de fausses évidences, et qu'il faudrait lui substituer le raisonnement dialectique, plus en phase avec la réalité vivante. Enfin, l'ambition de Hegel était d'apporter une solution au projet transcendantal de Kant, et c'est donc comme continuateur de Kant au sens où il permit à la philosophie de ce dernier de sortir de l'impasse où l'avait laissée son auteur qu'il se présente à la science. Il n'est donc pas exagéré d'affirmer que la philosophie hégélienne prend racine dans celle de Kant.

Emmanuel Kant a opéré la synthèse du rationalisme continental européen et de l'empirisme en affirmant que notre connaissance est fonction de la capacité de notre entendement à organiser nos impressions sensibles. Au fond, cette théorie, qui se prête mieux à la qualification d'empirisme modifié, montre l'impossibilité de fonder la science sur la seule raison, puisque notre connaissance se limite, pensait-il, au champ de l'expérience possible. Ainsi la réponse kantienne à la question centrale de la théorie de la connaissance, à savoir, « *Comment est-il possible à l'esprit humain d'acquérir une connaissance du monde ?* », est-elle d'affirmer que l'esprit est capable d'assimiler le monde pour lui donner forme parce qu'il existe, entre le monde tel qu'il nous apparaît et l'esprit, une certaine convenance ou ressemblance due au processus d'acquisition du savoir. En l'occurrence, dans un premier temps, l'esprit ingère en quelque sorte le monde phénoménal par le biais des organes sensoriels ; puis, dans un second, il lui imprime ses lois propres de sorte que le monde physique s'en trouve au final digéré, donc façonné par la pensée. Il y a donc chez Kant, par conséquent, au fondement de la science, l'action, la manifestation ou l'effet de la nature sur l'esprit humain et, en retour, la capacité de l'esprit à s'approprier le monde, à le façonner. Kant avait ainsi élaboré un système dans lequel la raison n'était plus toute-puissante. Pour autant, Popper signale le caractère

idéaliste de l'argument kantien – « *l'esprit est capable d'appréhender le monde parce qu'il existe entre le monde tel qu'il nous apparaît et lui-même une certaine convenance* »¹²⁵ –, l'idéalisme consistant précisément en l'affirmation selon laquelle « *le monde participe de la nature de l'esprit* »¹²⁶. Mais l'on voit bien que la manière dont Kant a construit sa théorie de la connaissance, en opérant la synthèse du réalisme et du rationalisme, confère à son idéalisme une tonalité particulière.

Or, si Hegel a, pour l'essentiel, comme idéaliste, repris le raisonnement de Kant à son compte, sa théorie de la connaissance, elle, ignore la modération kantienne. Car, même s'il affirme lui aussi l'existence d'une « *convenance* » entre le monde et l'esprit, en revanche la notion de convenance exprime autre chose chez lui que, d'après Kant, la capacité de l'esprit à assimiler et à façonner le monde : elle suppose l'identité de la raison et de la réalité. Ainsi pour Hegel, l'esprit est le monde, une idée qu'il exprimera de façon explicite à travers la célèbre formule suivante : « *Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel* »¹²⁷. Ainsi la philosophie de l'identité de Hegel, de par la radicalité de son propos, entendait-elle fonder le rationalisme absolu sur des bases nouvelles ; car, si la raison est la même chose que le monde phénoménal, le raisonnement pur est donc susceptible de donner de la réalité une théorie vraie. Avec Hegel, il devenait donc possible, après Kant et contrairement à lui, de fonder à nouveau la science sur la raison pure. Popper écrira à cet effet que « *la philosophie de l'identité de Hegel [...] correspondait incontestablement à une tentative de restauration du rationalisme à partir de fondations nouvelles* »¹²⁸. Quelles sont-elles ?

Pour y répondre, revenons à Kant un instant. Celui-ci prétendait, avons-nous dit, que nous ne pouvons connaître que ce dont nous pouvons faire l'expérience, parce que la médiation de l'expérience est nécessaire pour donner de la nature une théorie vraie de

¹²⁵ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p.474.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Hegel (G. W. F.), *Principes de la Philosophie du droit*, Préface ; texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan, Paris : Paris, PUF 2003, p. 104.

¹²⁸ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p.475.

façon univoque ; qu'en conséquence, le rationalisme de type cartésien était source de contradictions. Par exemple, en nous appuyant sur le principe métaphysique d'évidence, nous pouvons à la fois soutenir que Dieu existe et en même temps qu'il n'existe pas, et cependant nos deux argumentations paraîtront parfaitement valides. C'est pour résumer ce pan du kantisme que Popper dira que :

Si l'on se sert de la raison pour aller au-delà de l'expérience possible, cette raison, selon Kant, s'opposera nécessairement à elle-même dans ses argumentations et entrera en contradiction avec elle-même.¹²⁹

Or, avec la philosophie de l'identité, Hegel prétend que les contradictions ne font pas obstacle à la manifestation de la vérité, sauf pour les théories qui développent une approche fixiste de la réalité et que Hegel définit comme des systèmes métaphysiques. Mais face à ce type de description du monde, il estime qu'il existe d'autres théories fondées sur une vision dialectique de la nature, et les contradictions qu'elles mettent au jour sont bénéfiques à la science, parce que la science évolue et que les contradictions participent de cette évolution. Hegel réhabilite ainsi le rationalisme absolu en montrant que sa réfutation par Kant ne concernait pas les systèmes rationalistes de type dialectique, mais en réalité uniquement ceux de nature métaphysique comme le cartésianisme.

En définitive, Popper juge globalement contestable la théorie hégélienne de la connaissance. Globalement, parce qu'il relève quand-même que l'idée que la raison se développe selon une perspective dialectique n'est pas totalement dénuée d'intérêt ; dans la mesure où elle est conforme à l'évolution des théories scientifiques. L'histoire de la philosophie est exemplaire à cet égard, puisqu'elle suggère un développement triadique des théories semblable à la description hégélienne du progrès intellectuel. Sauf que la doctrine de Hegel ne se borne pas à décrire la vie des idées ; elle prétend aussi rendre compte du processus d'acquisition de la connaissance fondée sur une logique nouvelle, qui passe outre le principe de contradiction en vigueur dans la logique traditionnelle. Or, Popper estime que l'exclusion du principe de contradiction du champ de la science enlève

¹²⁹ *Ibid.*, p. 476.

aux contradictions toute espèce de fécondité permettant le progrès intellectuel. S'opposent donc ici deux conceptions de la science. D'une part, avec Hegel, la science se nourrit des contradictions en ce sens que la confrontation entre deux thèses opposées – ce qu'on appelle une thèse et son antithèse – produit une troisième thèse – c'est-à-dire une synthèse des deux thèses précédentes –, et celle-ci représente indéniablement, selon lui, un progrès pour la science. Il montre ainsi la fécondité des contradictions et leur rôle moteur dans le progrès intellectuel en un sens qui contredit la logique traditionnelle. Et d'autre part, avec Popper, la fécondité des contradictions repose non plus sur leur maintien, mais sur leur élimination. Car, selon lui, notre seul motif d'espérer le progrès dans la science, c'est notre capacité à rechercher systématiquement les contradictions dans nos théories pour les éliminer, compte tenu du fait que deux jugements contradictoires ne sauraient être vrais simultanément. C'est pourquoi, conclut Popper, si le raisonnement dialectique a quelque utilité, celle-ci n'est pas liée à la manière dont nous acquérons les connaissances, mais uniquement à la manière dont nous pouvons décrire la vie des idées. Ainsi, précise-t-il :

Ce n'est pas le raisonnement scientifique en tant que tel qui est fondé sur la dialectique, c'est uniquement l'histoire et l'évolution des théories scientifiques qui se prêtent, avec quelque succès, à être décrites en termes dialectiques. Or cet élément ne saurait justifier qu'on constitue la dialectique en une sorte *d'organon* puisqu'on peut rendre compte du phénomène sans quitter le terrain de la logique habituelle pour peu qu'on songe à la manière dont procède la méthode des essais et erreurs.¹³⁰

Trois choses essentielles, donc, pour comprendre la critique que Popper fait à la doctrine hégélienne de la connaissance.

Premièrement, il récuse la dialectique comme méthode de constitution du savoir, malgré une ressemblance superficielle avec sa propre méthode dite des « *essais et erreurs* ». Les deux méthodes, en effet, se caractérisent par le rôle moteur qu'elles confèrent aux contradictions. La différence, c'est que pour Hegel, les contradictions manifestent la vitalité de l'Esprit absolu ; elles sont le signe que le monde évolue, mais

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 478-479.

que cette évolution se fait par à-coups. Chaque terme de la contradiction est, par conséquent, intéressant pour la connaissance. Or, Popper considère les contradictions comme une impossibilité logique de sorte qu'aucun progrès scientifique n'est envisageable sans leur élimination préalable. Le schéma poppérien, évolutionniste, s'oppose ainsi au schéma dialectique et « *relativiste* » hégélien dans lequel la critique rationnelle au sens de Popper, c'est-à-dire la mise en évidence et d'élimination de l'erreur, ne joue aucun rôle.

Deuxièmement, sur le plan individuel, Popper regrette que le savant hégélien manque d'autonomie, dans la mesure où tous les actes qu'il pose sont frappés du sceau de l'Esprit. C'est l'Esprit qui agit à travers lui. Il ne crée donc rien, et il n'est au fond responsable de rien. D'après Popper, en effet, chez Hegel, les individus sont des instruments que l'Esprit de l'époque met en mouvement, c'est-à-dire des instruments de l'Esprit de l'époque, et leur œuvre, leur besogne substantielle, est préparée indépendamment d'eux :

Dans [...] [la] tâche de l'esprit du monde, les Etats, les peuples et les individus se dressent dans leur *principe particulier, déterminé*, qui a son commentaire et son effectivité à même leur *constitution* et l'entière *extension* de leur *situation* [;] ils en sont conscients et sont enfoncés dans l'intérêt de celle-ci, en même temps qu'ils sont des instruments et des maillons inconscients de cette tâche interne [celle de l'esprit du monde] où ces figures périssent, mais où l'esprit prépare et conquiert en soi et pour soi par son travail la transition à son prochain degré, à son degré supérieur.¹³¹

Cette affirmation contredit le principe poppérien de l'autonomie de l'individu, qui donne une importance décisive à l'élément créateur individuel dans une perspective d'adaptation au monde. Précisons que Popper prétend que la nature représente un problème pour l'ensemble des organismes vivants. De ce fait, leur salut est inextricablement lié à leur capacité à créer, à inventer des solutions novatrices susceptibles de la amener à triompher des obstacles de la vie. C'est la raison pour laquelle, dans la conception poppérienne, la méthode des essais et erreurs est non

¹³¹ Hegel (G. W. F.), *Principes de la philosophie du droit*, III, Troisième section, §344, *Op. cit.*, p. 433.

seulement la méthode attachée au progrès de la science, mais aussi et en même temps la procédure somme toute instinctive d'adaptation au monde des êtres vivants. Popper la décrit comme suit :

Face à un problème, l'homme semble avoir tendance à réagir en avançant une théorie quelconque pour s'y tenir aussi longtemps qu'il le peut (si celle-ci est erronée, il se peut qu'il périsse avec elle plutôt que d'y renoncer) ou en entreprenant de la combattre dès lors qu'il en a aperçu les faiblesses.¹³²

Ainsi, avec cette critique, Popper dénonce une forme de théologie chez Hegel, pour qui le grand homme ou le savant serait « *comme un médium en qui s'exprime l'Esprit de l'Epoque lui-même* »¹³³, tandis qu'il institue quant à lui l'homme comme le seul responsable du progrès intellectuel, et donc de la connaissance, en vertu de son utilisation critique de la raison.

Troisièmement, ces différences d'approche font apparaître une différence de conception du monde des Idées, c'est-à-dire de ce Popper appelle le Monde 3. Pour Popper, nos théories résultent du tri que nous faisons entre plusieurs idées, pertinentes ou farfelues à l'origine, pour tenter de résoudre un problème donné. Elles ne sont donc pas vraies *a priori*, puisque seule la critique rationnelle peut nous permettre de les considérer comme objectives pour un temps, c'est-à-dire comme plus proches de l'idéal de vérité que des idées concurrentes. Or, Hegel considère les Idées comme l'apanage de l'Esprit de l'Epoque ; il les conçoit donc *ipso facto* comme objectives. De fait, le monde des idées de Popper, sorte de boîte à idées, ressemble à un bazar dans lequel nous puisons au gré de nos difficultés des tentatives de solution à nos problèmes, des tentatives susceptibles de nous rapprocher de la vérité. Tandis que le monde des Idées de Hegel est une sorte de conscience pour l'Esprit absolu.

*

¹³² Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p.457.

¹³³ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 206.

Pour conclure cette section, nous retiendrons que Popper dénonce la confiance excessive dans les capacités cognitives de la raison. Notre connaissance du monde, pense-t-il, reste tributaire de notre capacité à proposer des phénomènes une explication rationnelle, mais qui ne prétende pas à la certitude absolue. C'est pourquoi, il rejette le principe qui fonde l'essentialisme métaphysique selon lequel la science a vocation à fournir du monde une explication ultime. Car, il considère comme une donnée inhérente à l'usage de la raison que toute explication α d'un problème donné est susceptible elle-même d'en recevoir de plus éclairantes encore à un moment ou à un autre de son évolution. Cette critique vise notamment la description auto-explicative des phénomènes telle que proposée par Descartes par exemple. En effet, Popper estime qu'une description de ce type n'est pas une explication, puisqu'elle ne nous permet pas de comprendre ni le comportement ni les différents aspects du phénomène étudié. Par ailleurs, dans la mesure où la conception essentialiste de la connaissance ramène l'idée d'explication ultime à la recherche des essences ou causes nécessaires des phénomènes, la réfutation poppérienne de la croyance en l'explication ultime se révèle, *in fine*, comme la négation de l'essentialisme tout court. Enfin, la critique poppérienne s'attache à démonter le « *panlogisme* » de Hegel, conséquence de sa philosophie de l'identité, à savoir que le monde doit être régi par les lois de la logique dialectique. Pour Popper, cela signifie qu'il nous faut abandonner le principe de contradiction, pierre angulaire de la recherche scientifique. Popper en conclut que la doctrine hégélienne de la connaissance débouche sur un relativisme épistémologique.

En somme, Popper entend combattre les prétentions à la science d'une raison suffisante, c'est-à-dire non-critique. Il n'est donc pas un antirationaliste primaire. Au contraire, sa philosophie défend le rationalisme, d'abord contre ses propres excès, et ensuite contre ses détracteurs, au nombre desquels en particulier les instrumentalistes.

II. Regard critique sur l'approche instrumentaliste de la science

Popper distingue, traditionnellement, deux approches de la connaissance. D'une part l'approche rationaliste, qui présente les théories scientifiques comme des descriptions du monde, ou de certains de ses aspects ; et d'autre part la conception instrumentaliste, opposée au rationalisme, qui insiste quant à elle sur le caractère d'hypothèses mathématiques des théories scientifiques. Mais l'esprit humain est-il capable de nous apprendre quoi que ce soit sur le monde ? Tel est, selon Popper, l'enjeu de cette controverse.

Pour rappel, la critique poppérienne du rationalisme insiste beaucoup sur l'idée « *essentialiste* » selon laquelle la raison peut viser et accéder à une explication ultime du monde en termes d'essences. En fait, Popper doute que la recherche des explications ultimes soit la préoccupation de la science, non seulement parce que la réalité est mouvante, c'est-à-dire qu'elle est insusceptible d'être fixée une fois pour toutes, mais aussi parce que nous sommes, nous autres les humains, foncièrement faillibles. Sa solution est donc qu'en fait d'*explications ultimes*, l'exercice de la raison soit plutôt affaire de recherche d'*explications satisfaisantes* sur le monde. Se manifeste dans cette posture toute la prudence d'un Popper opposé à la fois au principe essentialiste d'une raison toute-puissante et, par ricochet, à celui, instrumentaliste, de son impuissance à créer du sens. Car il faut préciser que l'instrumentalisme refuse à la science, et donc à l'esprit humain, tout pouvoir d'explication : « *les sciences, disent les partisans de cette conception, ne nous révèlent pas les normes de la vérité : elles ne sont rien de plus que de parfaits instruments de prédiction* »¹³⁴. Aussi les théories scientifiques ne présentent-elles, selon eux, qu'un intérêt pratique. C'est, en particulier, le point de vue de Pierre Duhem quand, définissant la théorie physique, il écrit :

Une théorie physique n'est pas une explication. C'est un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes, qui

¹³⁴ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 125.

ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible, un ensemble de lois expérimentales.¹³⁵

Ce texte de Duhem exprime deux choses importantes sous-jacentes à la pensée instrumentaliste. Il y a d'abord le fait que la notion d'explication revêt toujours, pour les instrumentalistes comme lui, un arrière-plan métaphysique ; car dans la tradition rationaliste qu'ils critiquent, l'explication est recherche de sens par les essences, c'est-à-dire saisie de l'élément non-fluctuant ou non-corruptible de la réalité. Or, Duhem insiste sur l'incapacité de la science à décrire la réalité au-delà des phénomènes et dénonce ainsi chez les philosophes la prétention à découvrir la vraie nature des choses. Ensuite, et conséquence du point précédent, l'abandon au rationalisme du pouvoir d'explication des théories implique leur caractérisation comme de simples outils de « *représentation* » de la nature.

Mais Popper conteste cette vision des choses. Car selon lui, soit les sciences ne servent à rien, soit elles servent à quelque chose ; mais il est difficile d'imaginer un usage partiel des théories scientifiques qui ne privilégierait que leur dimension instrumentale, même si l'on doit reconnaître le bien-fondé de la critique instrumentaliste du présupposé essentialiste du rationalisme. Ce point de critique de l'instrumentalisme d'ailleurs montre l'insuffisance, selon Popper, de cette doctrine par rapport au rationalisme, puisque le rationalisme considère d'abord les théories scientifiques comme des instruments, en plus d'être des explications relatives à la vraie nature des choses. Là-dessus, le rationalisme semble l'emporter en cohérence, puisque c'est la même chose de dire qu'une théorie est un instrument de description et qu'elle a sur le monde un certain pouvoir explicatif. À l'inverse, le caractère d'hypothèses mathématiques des théories défendu par l'instrumentalisme lui paraît incompatible avec l'affirmation de leur inutilité épistémologique, dans la mesure où la prédiction permet d'anticiper les phénomènes et qu'elle constitue donc, par conséquent, un essai d'explication des régularités de la nature. Popper en conclut donc, à rebours de la critique instrumentaliste du rationalisme, que la

¹³⁵ Duhem (Pierre), *La Théorie physique. Son objet et sa structure*, reprod. fac-sim. avec av.-pr., index et bibliogr. par Paul Brouzengaris, Paris : J. Vrin, 1989, p. 24.

science peut revendiquer son pouvoir explicatif sans verser dans l'essentialisme, parce qu'une explication rationnelle n'est pas nécessairement une explication par les essences. Ainsi, même si la tradition rationaliste a eu, pour l'essentiel, comme représentants des gens qui pensaient découvrir la vraie nature des choses, cette prétention au demeurant critiquable n'enlève rien aux mérites de la science telle que celle-ci a été imaginée par les pionniers de la tradition rationaliste. En effet :

Pour cette tradition rationaliste, argumente Popper, la valeur de la science tient, certes, à ses succès pratiques ; mais ce qui lui confère plus de prix encore, c'est son contenu informatif et sa capacité de libérer nos esprits des vieilles croyances, des préjugés anciens et des vieilles certitudes pour leur substituer des conjectures nouvelles et des hypothèses audacieuses. La valeur de la science tient à son influence libératrice ; elle est l'une des forces majeures qui permettent à la liberté humaine d'advenir.¹³⁶

Aux yeux de Popper, la controverse entre le rationalisme et l'instrumentalisme est représentatif du clivage entre la spéculation philosophique et les sciences naturelles. En gros, les rationalistes reprochent aux instrumentalistes de ne voir les choses qu'en surface en ne mettant l'accent que sur le côté pratique des théories, tandis que ces derniers disent vouloir se tenir à l'écart de toutes ces absurdités philosophiques qui n'apportent rien, de leur point de vue, à la science. Aussi bien la recherche scientifique doit-elle être circonscrite, selon eux, à deux choses essentielles, à savoir, *a) la maîtrise du formalisme mathématique*, et *b) ses applications* ; tout le reste n'étant que pur bavardage. Or, Popper entend montrer que l'intérêt de la science va bien au-delà de ces deux enjeux. Car si la représentation du monde confère à la science un intérêt pratique, son but, en revanche, consiste dans la possibilité qu'elle nous offre d'élargir l'horizon de notre connaissance de la réalité. Autrement dit, l'usage que nous faisons de la science pose des problèmes philosophiques indéniables sans la prise en compte desquels nous serions de simples bricoleurs de gadgets plus ou moins dangereux pour nous-mêmes et pour la nature. Ainsi l'efficacité de la science ne doit-elle occulter ni le but que nous visons – qui réside dans notre effort intellectuel pour nous rendre le monde de moins en moins mystérieux – ni

¹³⁶ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, pp. 156-157.

notre responsabilité éthique de nous imposer des limites à l'utilisation des applications de la recherche scientifique. Or, ces enjeux, qui donnent à la science encore plus de profondeur que sa seule valeur instrumentale, sont proprement des problèmes philosophiques qui ne manquent pas d'intérêt. Mais il se peut, fait observer Popper, que dans leur attitude d'indifférence à l'égard de la philosophie considérée en son versant essentialiste, comme Monsieur Jourdain qui faisait de la prose sans le savoir¹³⁷, la plupart des physiciens n'aient tout simplement pas conscience de faire œuvre philosophique, que ce soit dans leur opposition au rationalisme, variante athée de l'instrumentalisme religieux du tournant du XVIIe siècle – nous y reviendrons dans la prochaine section –, ou dans l'usage mesuré qu'ils font des théories scientifiques, puisqu'ils reconnaissent au moins qu'il ne nous est pas permis de faire tout et n'importe quoi, même lorsque nous possédons la technique appropriée. Popper montre ainsi que la tradition rationaliste, de par la conviction qui anime et a toujours animé ses représentants que l'esprit humain est capable de découvrir des mondes nouveaux en élaborant des théories – des « *tentatives pour expliquer le connu par l'inconnu* »¹³⁸ –, qui s'opposent de manière frappante au monde quotidien de l'expérience, a permis à l'homme de faire des découvertes époustouflantes en lesquelles nous ne saurions voir que de simples instruments. En l'espèce, poursuit-il :

[Ces découvertes] ont ajouté aux données de notre monde quotidien l'air invisible, les antipodes, la circulation du sang, l'univers du télescope et du microscope, l'électricité et les isotopes traceurs qui nous font suivre le détail des mouvements de la matière à l'intérieur des corps vivants. Tous ces acquis sont loin d'être de purs et simples instruments : ils sont les témoins de la conquête intellectuelle du monde par l'esprit humain.¹³⁹

¹³⁷ Cf. Molière, *Le Bourgeois gentilhomme*.

¹³⁸ Popper (K. R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 157.

¹³⁹ *Ibidem*.

II.1. Un scepticisme antirationaliste d'origine religieuse

La science est-elle instructive ? Tel est le problème épistémologique central, auquel la philosophie instrumentaliste répond par la négative ; car elle prétend que la valeur d'une théorie scientifique réside dans son pouvoir de prédiction, et considère comme un débat stérile les interrogations relatives à sa potentielle valeur de vérité. Mais avant d'être ce que Popper désigne comme « *la position officielle en physique* »¹⁴⁰, cette attitude de doute quant au pouvoir explicatif de la raison fut d'abord, semble-t-il, celle de l'Eglise, mais pour des motifs autres, on s'en doute bien, que ceux avancés par la physique moderne.

L'instrumentalisme est une vision du monde relativement récente dans l'histoire de la philosophie chrétienne. Il correspond à un compromis intellectuel acceptable, sans pour autant que ne soit remise en cause la prééminence de l'ordre religieux sur l'ordre rationnel caractéristique de la pensée chrétienne, entre le dogme chrétien de la toute-puissance divine – qui postule l'intervention décisive de la Révélation pour que l'homme atteigne la vérité –, et le principe philosophique de la liberté humaine – qui est un principe d'autonomie et de responsabilité individuelle. Historiquement, en effet, la pensée chrétienne était exclusive. Ainsi Saint Augustin fustigeait-il la vanité des œuvres humaines et conseillait-il à l'homme de viser la cité de Dieu. Or, à partir du XIIIe siècle, sous la houlette de Saint Thomas d'Aquin, la raison commence à gagner en respectabilité, puisque le théologien la présente comme un principe créé et voulu par Dieu lui-même pour permettre à l'homme de connaître la vérité, mais qui toutefois demeurerait inférieure par sa nature à la *Sacra doctrina*. Il faut attendre Descartes pour que la raison se prévale d'une autonomie. Reste que la renaissance du rationalisme ne signe pas le déclin de la philosophie chrétienne. Au contraire, celle-ci semble s'être adaptée à l'essor du rationalisme avec, d'une part, des progrès observés sur le terrain de la valorisation de la liberté et de la créativité humaines, et d'autre part, la sempiternelle proclamation du primat du dogme de la Révélation sur la raison telle que défendue en ce temps-là toujours,

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 154. Popper souligne cependant que quelques grands théoriciens du domaine se démarquent de cette tendance, à l'instar d'Einstein et de Schrödinger.

notamment par Nicolas Malebranche. Ainsi, considérée comme inadaptée sur le plan euristique, la science gardait néanmoins une certaine importance, qu'on peut qualifier d'instrumentale.

C'est dans ce contexte qu'intervint l'interprétation par Galilée de la théorie de Copernic. Le savant italien était, en effet, en mesure de confirmer, grâce à ses observations, la justesse du système du monde copernicien, qui prétendait, entre autres choses, que le mouvement diurne du soleil était dû à la rotation de la Terre, ce qui *de facto* devait modifier à jamais notre regard sur le monde, à savoir sur la position des planètes par rapport au Soleil. Or, cette interprétation contredisait la vérité biblique, notamment le passage suivant de l'Ancien Testament :

Alors Josué parla à l'Eternel, le jour où l'Eternel livra les Amoréens aux Israélites, et il dit devant Israël : « *Soleil, arrête-toi sur Gabaon et toi, lune, sur la vallée d'Ajalon !* » Le soleil s'arrêta et la lune suspendit sa course jusqu'à ce que la nation se soit vengée de ses ennemis. Cela n'est-il pas écrit dans le livre du Juste ? « *Le soleil s'arrêta au milieu du ciel et ne s'empressa pas de se coucher, durant presque tout un jour.* »¹⁴¹

Selon la Bible, c'est le Soleil qui tourne autour de la Terre et non l'inverse, et cette affirmation est indiscutable parce qu'elle constitue une vérité révélée confirmée par l'observation. Mais comme, dans le même temps, la thèse de Copernic fournissait la preuve du contraire, la toute-puissante Eglise se trouvait devant un dilemme. D'une part, elle ne pouvait soutenir Copernic sans se récuser elle-même ou, plus exactement, sans récuser certains passages bibliques ; et d'autre part, elle était contrainte de reconnaître que le système du monde de Copernic figurait au moins un formidable instrument de calcul. Comment, dès lors, continuer à protéger le dogme quand la science permet de le contester ? Tel est le problème auquel la pensée instrumentaliste essaie d'apporter une réponse. Ainsi, dans sa Préface au *De Revolutionibus*, le luthérien Andreas Osiander, pionnier s'il en est de la philosophie instrumentaliste, propose la solution suivante à propos justement de la théorie de Copernic. Selon lui :

¹⁴¹ Josué, 10, 12-13, in *La Sainte Bible*.

Il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient vraies, ou même qu'elles ressemblent le moins du monde à la vérité ; une seule chose leur suffit en revanche : c'est qu'elles produisent un calcul qui s'accorde avec les observations.¹⁴²

Mais on peut aussi, comme le fit Galilée, s'affranchir du dogme et reconnaître dans une théorie scientifique à la fois un instrument de calcul et, surtout, un essai d'explication de la réalité du monde. Cette attitude, comprise en son temps comme une défiance à l'égard de l'autorité de la religion, lui valut un procès en Inquisition et il fut contraint d'abjurer sa doctrine. C'était le procès de la vérité de l'homme contre la vérité de Dieu ; c'était surtout, comme le montrera plus tard Berkeley, le procès de la peur des hommes d'Eglise que l'interprétation de la science fournie par les libres penseurs n'affaiblisse l'autorité de la religion et ne provoque, au final, le déclin de la foi, si elle n'était encadrée. En effet, comme l'écrit Popper, ceux-ci pouvaient raisonnablement craindre de voir dans le succès de cette science « *la preuve de la capacité de l'entendement humain à découvrir, sans le secours de la révélation divine, les secrets de notre monde – la réalité cachée au-delà des apparences* ». ¹⁴³

L'instrumentalisme est une restriction apportée à une manière trop confiante d'aborder le problème de la connaissance. C'est une approche philosophique de la science qui, en physique notamment, réduit la recherche scientifique à notre capacité de traduire en langage mathématique, à des fins de prédictions ou d'applications ultérieures, des phénomènes de la vie courante, et conteste vigoureusement l'idée qu'il y ait dans la nature autre chose de plus profond à découvrir que les réalités visibles. Mais cette tendance caractéristique de la science moderne a, selon Karl Popper, une origine étonnante. Elle fut d'abord le fait de la chrétienté qui, convaincue que « *la raison seule ne suffit pas à la raison* »¹⁴⁴, pour reprendre la jolie formule d'Etienne Gilson, entendait réaffirmer le caractère absolu de la Révélation divine dans la constitution du savoir humain, sans toutefois aller jusqu'à bannir complètement la pratique de la science.

¹⁴² Cité par Popper, *in Conjectures et réfutations, Op. cit.*, p. 151.

¹⁴³ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations, Op. cit.*, p. 152.

¹⁴⁴ Gilson (Etienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris : J. Vrin, 1998, p. 30.

II.2. Misère de l'instrumentalisme

Popper a critiqué la philosophie instrumentaliste, comme du reste le rationalisme essentialiste. Mais il lui reconnaît néanmoins, en comparaison, du moins dans ses grandes lignes, d'indéniables attraits. D'abord, sa modestie ; car, l'instrumentalisme ne prétend pas établir la vérité des choses. Ensuite, sa grande simplicité ; dans la mesure où il limite le rôle d'une théorie scientifique à la recherche de relations causales entre des phénomènes observables.

Pour comprendre le point de vue instrumentaliste, Popper n'hésite pas à faire un détour par la conception essentialiste de la connaissance, que cette philosophie critique. L'essentialisme distingue trois univers de réalités, à savoir, l'univers des réalités phénoménales, l'univers des essences et, enfin, celui du langage – qui est aussi celui de la représentation symbolique. Sur la foi de cette présentation, l'univers des phénomènes observables – celui dont nous faisons l'expérience quotidiennement – n'est qu'apparence. Ainsi nous faut-il, pour atteindre la vérité, viser celui des réalités essentielles ; et c'est là qu'entre en jeu le paradigme de la représentation symbolique, puisqu'il lui appartient de procéder à la description de ces essences. Autrement dit, les théories scientifiques ont vocation à fournir du monde des explications causales, qui sont par conséquent des vérités absolues, grâce à une mise en évidence de l'essence des choses.

Mais c'est précisément cette caractérisation de la théorie que conteste l'instrumentalisme, dans la mesure où lui paraît sans fondement l'existence d'un monde des réalités autre que celui dans lequel nous sommes. Or, en supprimant cet univers que les essentialistes tiennent pour fondamental, l'instrumentalisme renonce de fait, selon Popper, au problème de la vérité ou de la fausseté des théories, et se contente de les déterminer comme décrivant de manière directe, dans un langage symbolique, la relation causale entre les phénomènes observables¹⁴⁵. D'où, pour John Stuart Mill, l'idée que

¹⁴⁵ Pour Wittgenstein et le Cercle de Vienne, la différence entre une loi universelle et un énoncé tient au fait que tout énoncé est susceptible de vérification, parce qu'il décrit un phénomène observable : il peut donc être vrai ou faux ; tandis qu'une loi universelle reste un ensemble de prescriptions servant à établir des relations causales.

toute inférence se fait du particulier au particulier, qu'elle n'est pas dérivation d'énoncés singuliers à partir d'énoncés universels prétendument vrais, parce que les énoncés universels – les forces d'attraction newtoniennes par exemple – ne correspondent à rien d'observable. Ainsi, d'après lui :

Non seulement nous *pouvons* conclure du particulier au particulier sans passer par le général, mais nous ne faisons presque jamais autrement. [...] Je crois, en fait, poursuit-il, que lorsque nous tirons des conséquences de notre expérience personnelle et non de maximes transmises par les livres ou la tradition, nous concluons plus souvent du particulier au particulier que par l'intermédiaire d'une proposition générale.¹⁴⁶

Ainsi, puisque la vérité des énoncés universels ne saurait être établie en raison de leur caractère purement représentatif, l'instrumentalisme leur confère donc une fonction uniquement utilitariste.

Une autre justification de l'instrumentalisme, liée à la conception nominaliste du langage, est donnée par Berkeley. Selon lui, les théories sont nécessairement vides de sens parce qu'elles impliquent des réalités ou des déterminations dont nous ne pouvons pas faire l'expérience. Reprenons l'exemple des forces newtoniennes. Selon Berkeley, nous n'avons aucune raison d'affirmer que l'observation de mouvements impliquant des corps célestes à l'intérieur du système solaire, par exemple, soit imputable à une cause cachée appelée « *force d'attraction* ». Car ce que nous observons, c'est uniquement le mouvement des corps. En revanche, nous ne pouvons que supposer, c'est-à-dire imaginer, la cause de ce mouvement. Mais la vérité est que rien, dans le monde, ne nous permet de postuler l'existence d'un principe qui en serait la cause – et qui s'appellerait en l'occurrence « *force d'attraction* ». Berkeley en conclut que les théories scientifiques n'ont pas pour fonction de nous en apprendre davantage sur le monde : elles n'ont pas de contenu informatif ni descriptif. Elles sont simplement des instruments pour la science.

¹⁴⁶ Mill (John Stuart), *Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, livre II, chap. 3, §3 ; traduit sur la 6e éd. anglaise par Louis Peisse ; [introduction à l'édition de 1988, Marc Dominicy], Bruxelles : P. Mardaga, 1988, pp. 210-211.

L'instrumentalisme est inspiré par l'approche positiviste de la connaissance qui, rappelons-le, préconise l'élimination de la métaphysique du champ de la connaissance, dans la mesure où les énoncés métaphysiques, en tant qu'énoncés prescriptifs, et donc non vérifiables par l'expérience, sont considérés comme « *vides de sens* ». L'instrumentalisme ouvre ainsi sur une conception vérificationniste de la signification, laquelle fait passer la critique de la tradition rationaliste d'une critique sur sa méthode et ses thèses, comme le fit Kant en son temps, à une critique sur la signification des énoncés non observationnels, c'est-à-dire à une critique sur la signification de la métaphysique.

Mais Popper estime que la théorie de la signification des énoncés invoquée à l'appui de l'instrumentalisme est elle-même d'une critique aisée, au regard de son caractère excessivement restrictif. Ainsi, il suffit de l'étendre à des termes dispositionnels d'usage courant tels que « *cassable* », « *soluble* », « *conductible* », par exemple, pour en montrer toute l'aberration, puisque selon la théorie vérificationniste de la signification, un énoncé n'a de sens que s'il peut être vérifié par les faits. Or, Popper montre que même si les termes dispositionnels, comme leur nom l'indique, ne décrivent pas une réalité immédiate, « *la totalité de leur signification, au contraire, se trouve épuisée par le fait qu'ils nous donnent l'autorisation ou la latitude de procéder à des inférences, de raisonner à partir de certaines réalités pour aboutir à d'autres* »¹⁴⁷. Popper en conclut que tout énoncé formé à partir d'un terme dispositionnel est aussi doué de signification qu'un autre de facture immédiate, dans la mesure où il décrit une réalité potentielle qu'une expérience ultérieure permettra ou non de corroborer. Cette analyse permet de comprendre *a posteriori* le rejet par Popper du critère positiviste de vérification comme démarcation entre science et non-science, et son adoption subséquente du critère de falsifiabilité.

Pour dire un mot, maintenant, sur ce qui constitue le cœur de la logique instrumentaliste, à savoir, la réduction des théories scientifiques au statut de règles de calcul, Popper entend montrer que les relations logiques entre celles-ci et celles-là ne sont

¹⁴⁷ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 167.

pas symétriques. Car, explique-t-il, non seulement « *on ne met pas à l'épreuve des règles de calcul de la même manière qu'on teste les théories* », mais encore « *le type de compétence que requiert la mise en œuvre de règles de calcul est très différent de celle qu'exige leur examen (théorique) et la détermination (théorique) des limites de leurs domaines d'application* »¹⁴⁸. Cette différence de méthodes est due au fait que les théories scientifiques fournissent une représentation hypothétique de la réalité, tandis que les règles de calcul sont élaborées pour être appliquées à des disciplines spécifiques. Le fait est que l'instrumentalisme n'opère pas cette distinction, si bien qu'en définissant les théories comme des instruments de prédictions, cette doctrine finit, selon Popper, par ignorer la différence entre les sciences « *théoriques* » et les sciences « *pratiques* », ainsi que l'importance spécifique de chacune d'elles. En l'occurrence, la mise à l'épreuve d'une théorie se manifeste par des tentatives pour en produire une réfutation, tandis que celle des règles de calcul conduit à des essais de vérification de la justesse de leurs prédictions.

En effet, l'idée d'une mise en échec des théories signifie que nous devons les soumettre aux tests les plus sévères pour juger de leur potentiel scientifique et de leur validité. Pour cela, il nous faut mettre en place des protocoles d'expérimentation, ce que Bacon appelait des « *expériences cruciales* »¹⁴⁹, qui soient susceptibles d'invalider la théorie si celle-ci n'est pas vraie. Qui plus est, ces protocoles d'expérimentation doivent permettre de trancher de façon décisive entre plusieurs théories rivales. Car, le fait qu'une théorie résiste mieux que d'autres aux tentatives pour la réfuter montre non seulement qu'elle est corroborée par l'expérience, mais aussi qu'elle est plus informative que les théories concurrentes.

En revanche, Popper prétend que lorsque nous mettons un instrument à l'épreuve – pour autant qu'instrument et règle de calcul veulent dire la même chose dans la philosophie instrumentaliste –, notre but n'est pas de le réfuter, mais d'« *obtenir des*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁴⁹ Seulement, alors que les expériences cruciales de Bacon permettaient de vérifier une théorie, chez Popper elles servent à en établir la fausseté.

informations à son sujet (c'est-à-dire pour tester une théorie la concernant), de manière à l'utiliser en restant dans limites des conditions de son utilisation (ou de la sécurité) »¹⁵⁰. Au fond, un instrument peut devenir caduc, mais cette caducité, au contraire de la réfutation d'une théorie, permet d'obtenir des informations nouvelles à son sujet et de restreindre, le cas échéant, son domaine d'application. C'est pourquoi, poursuit Popper, « l'interprétation instrumentaliste sera [...] [toujours] impuissante à rendre compte des tests véritables que sont les tentatives de réfutation et se contentera d'affirmer que des théories différentes ont des champs d'application différents »¹⁵¹.

Or, en privilégiant l'application au détriment de la réfutation, l'instrumentalisme serait incapable d'expliquer le progrès scientifique. D'abord, parce que toute théorie est vraie de manière *ad hoc* ; aucune n'est donc à rejeter comme ayant un potentiel d'explication moins élevé que d'autres. Par conséquent, les cas où une théorie serait mise en difficulté ne constitueraient pas des réfutations, mais autant de « *clauses additionnelles* » destinées à circonscrire son champ d'application. Ensuite, parce que l'instrumentalisme se satisfait de la réussite des applications d'une théorie scientifique, au lieu de chercher à l'invalidier pour lui en substituer une autre qui donnerait lieu à un domaine d'application plus large. Enfin, parce que l'instrumentalisme est indifférent au problème de la vérité ou de la fausseté des théories, qui permet d'instituer une hiérarchie entre des théories concurrentes. Ainsi, une théorie *a* sera moins informative qu'une théorie *b*, qui elle-même le sera d'une troisième, *c*, et ainsi de suite – à condition que les expériences cruciales qui invalident *a* n'invalident pas *b*, et que celles qui rendent *b* fautive permettent de corroborer *c*, et ce jusqu'à ce que de nouveaux protocoles la rendent obsolète.

*

Au regard de l'analyse qui précède, il devient évident que le rejet par Popper de l'essentialisme ne doit pas conduire à une souscription en faveur de l'instrumentalisme –

¹⁵⁰ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 172.

¹⁵¹ *Ibidem*.

la seconde doctrine étant la négation naturelle de la première –, parce qu’il existe une troisième théorie de la connaissance, celle que Popper défend lui-même, qu’on peut formuler à partir des quelques remarques suivantes :

1. Il est possible de postuler l’existence d’un monde sous-jacent au monde de l’expérience sans adhérer à l’essentialisme. C’est le monde des idées objectives, c’est-à-dire non-subjectives, le monde des productions de l’esprit humain qui ne décrivent pas une réalité immédiate mais potentielle, et qui donc sont susceptibles d’être vraies ou fausses, ingénieuses ou farfelues, corroborées ou rejetées. C’est le monde de la théorie, et il est contraire au monde des Idées des essentialistes, immuable et éternel.
2. Les théories ne sont pas des hypothèses mathématiques, c’est-à-dire uniquement des instruments de calculs en vue de prédictions et d’applications ultérieures. Elles ont pour fonction principale d’ébaucher des explications satisfaisantes sur les phénomènes. Elles peuvent par la suite permettre des calculs mathématiques, ou tout simplement être abandonnées lorsqu’elles sont insuffisantes.
3. La caractérisation de la théorie comme une tentative parmi d’autres d’explication de la réalité, et donc susceptible d’être corroborée ou rejetée, est renforcée par le fait qu’une théorie nouvelle peut conduire à une réinterprétation de l’ancienne conception du monde.
4. Le critère de démarcation entre science et non-science n’est pas la vérifiabilité, mais la falsifiabilité. Elle consiste à créer des conditions où les théories produisent des résultats observables qui permettent *in fine* de juger de leur valeur de vérité, voire de départager des théories concurrentes.

Ainsi, contre l’instrumentalisme et l’essentialisme, Popper énonce que :

[...] La science cherche à produire des théories vraies, même si nous ne pouvons jamais être assurés que telle théorie particulière le soit, et qu’il est *possible* à la science de progresser (et de savoir qu’elle progresse) en

inventant des théories qui, comparées aux théories antérieures, offrent de meilleures approximations de la vérité.¹⁵²

III. Le rationalisme critique : un optimisme épistémologique modéré

Popper est un rationaliste critique. Rationaliste, parce qu'il défend une conception logique du savoir et de la vérité. Mais ce rationalisme n'est pas dogmatique, dans la mesure où il ne prétend pas à la découverte de vérités définitives. Chez lui, autant la vérité garde une valeur régulatrice – en tant qu'horizon vers lequel le savant tend sans savoir s'il pourra un jour l'atteindre –, autant le savoir reste hypothétique et conjectural. Il s'agit donc, pour lui, de fonder une science ouverte et progressive en laquelle la critique et la discussion soient requises pour amender le cas échéant des théories entendues comme des tentatives d'explication de la réalité.

Le rationalisme critique constitue donc une rupture à l'intérieur de la tradition rationaliste et, s'inscrivant dans le prolongement de l'entreprise kantienne, cette rupture repose sur trois idées fondamentales. Premièrement, le renoncement à la suffisance de la raison. Ainsi Popper rejette-t-il l'essentialisme dans sa forme classique¹⁵³. Deuxièmement, la conciliation de la raison et de l'expérience au sein d'une dialectique expérimentale. Pour Popper, en effet, nos théories sont des conjectures, c'est-à-dire des essais d'explication des phénomènes, dont la validité – hypothétique – requiert le recours à l'expérimentation. Enfin, troisièmement, la prise en compte par la raison elle-même de ses limites et de son historicité. Ainsi le rationalisme critique cultive-t-il la modestie intellectuelle ; d'une part, en reconnaissant l'impuissance de la raison à fournir du monde une explication ultime ; d'autre part et, en même temps, par un optimisme épistémologique mesuré, dans la mesure où il envisage la connaissance dans une logique de progrès comme se constituant par étapes successives, à savoir par cycles de

¹⁵² *Ibid.*, p. 263.

¹⁵³ A noter que Popper accepte la qualification d' « *essentialisme modifié* » pour désigner sa théorie de la connaissance (*In Connaissance objective, Op. cit.*, p. 302, note 3).

conjectures et de réfutations, ou bien, pour reprendre le mot de Bachelard, par le dépassement des « *obstacles épistémologiques* ».

Ainsi la doctrine de Popper est-elle paradoxalement à la fois rejet et intégration des deux conceptions de la connaissance qui la précèdent – il serait d’ailleurs très exact d’affirmer qu’elle en constitue des corrections raisonnables. Voici, en quelques mots, comment le philosophe autrichien la présente lui-même :

Cette « *troisième conception* » n’a, selon moi, rien de particulièrement saisissant ni même rien qui étonne. Elle reprend la doctrine galiléenne selon laquelle le savant cherche à produire une description du monde, ou de certains de ces aspects, qui soit vraie, et à donner une explication vraie des faits observables ; elle y associe l’idée non-galiléenne qui veut que, tout en conservant son objectif, le savant ne puisse jamais savoir avec certitude si ses découvertes sont vraies, même s’il lui arrive parfois d’établir avec une certitude raisonnable qu’une théorie est fausse.¹⁵⁴

III.1. Une vision modérément optimiste de la science

Toute activité rationnelle est liée à une forme d’optimisme en matière de connaissance. Celui-ci suppose notre confiance dans le pouvoir éclairant de l’esprit humain relativement aux énigmes de notre existence. Or, si l’on en croit Popper, cette confiance, portée à l’excès, peut finir par nous enfermer dans le dogmatisme et l’ignorance ; en atteste l’opposition traditionnelle entre le rationalisme de type cartésien et l’empirisme, deux doctrines qui, malgré leur opposition idéologique, se sont constituées sur fond d’une problématique unique mais inappropriée, à savoir, « *Quelle est la source de la connaissance ?* »¹⁵⁵. L’intuition intellectuelle et la sensation étaient les sources de la connaissance respectives de ces deux doctrines, avec Dieu et la Nature comme garants en dernière instance de la vérité. Ces disciplines conféraient donc à la science la mission d’établir des vérités indiscutables ; mais aux yeux de Popper, cette attitude devait

¹⁵⁴ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 175.

¹⁵⁵ Pour l’examen de ce problème, se reporter à l’article de Popper « Des sources de la connaissance et de l’ignorance », in *Conjectures et réfutations*, pp. 17-56. Voir également le développement que nous y avons consacré au début du présent chapitre.

paradoxalement contrarier le progrès scientifique. Mais alors comment la connaissance est-elle possible ?

Popper ne croit pas que la vocation de la raison soit d'édicter des vérités sûres et certaines, mais de proposer des théories susceptibles d'expliquer raisonnablement les régularités de la nature. Il y a, dans cette manière poppérienne de présenter l'activité rationnelle, un certain nombre de sous-entendus. D'abord, l'idée que derrière le chaos apparent du monde se trouvent des lois qui en expliquent les régularités. Ensuite, la conviction que la raison humaine est en mesure de découvrir ces lois. Enfin, l'intuition que, quand bien même la raison découvrirait ces lois, nous serions néanmoins incapables de savoir qu'elles ont été découvertes, eu égard à notre faillibilité profonde. Popper prétend ainsi que le problème de la connaissance, de ce point de vue, était mal posé par ses prédécesseurs ; car, selon lui, au lieu de partir de la question : « *Comment la connaissance est-elle possible ?* » et prétendre qu'il y aurait une instance supérieure qui garantirait les découvertes de l'esprit humain, il propose de considérer le problème négativement, comme notre capacité à faire reculer l'ignorance chaque fois que nous en avons la possibilité. Autrement dit, notre nature faillible nous empêche d'être sûrs d'avoir raison ou d'être dans le vrai ; en revanche, il nous est parfois plus facile de savoir que nous sommes dans le faux. Ainsi nous pouvons, sans viser la certitude ni renoncer à l'effort pour comprendre l'absurde de la réalité, constituer notre savoir par l'élimination de l'élément obscur de notre raisonnement toutes les fois que nécessaire, parce que l'obscurité est, d'après lui, le signe que nous sommes dans l'erreur. C'est pourquoi, contre l'optimisme excessif d'un Bacon ou d'un Descartes, Popper affirme que « *les lois de la nature sont conçues, plutôt, comme des descriptions (conjecturales) des propriétés structurelles de la nature – de notre monde lui-même* »¹⁵⁶.

Donc, chez Popper, les théories scientifiques ont une double valeur descriptive et explicative. Elles proposent une explication « *satisfaisante* » des phénomènes et, ce

¹⁵⁶ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective, Op. cit.*, p. 304.

faisant, permettent de décrire avec de plus en plus de justesse la structure du monde. En matière de connaissance, Popper est donc un optimiste, mais d'un optimisme raisonnable.

III.2. L'idée d'explication satisfaisante

La critique de l'essentialisme et de l'instrumentalisme a amené Popper à attribuer un but moins prétentieux ou, disons-le, plus raisonnable à la science. Celui-ci consiste en la découverte des explications satisfaisantes. Or, si par explication on entend « un ensemble d'énoncés dont l'un décrit l'état de choses à expliquer (l'explicandum), tandis que les autres, les énoncés explicatifs, constituent « l'explication » au sens le plus étroit du terme (l'explicans de l'explicandum) »¹⁵⁷, sera considérée comme satisfaisante « [toute] explication donnée en termes de lois universelles testables et falsifiables, et de conditions initiales »¹⁵⁸. Autrement dit, pour coller à l'exigence de satisfaction, une explication devra obéir à un certain nombre de conditions.

La première condition énonce qu'une explication doit affirmer quelque chose sur le monde. Ce doit être une loi universelle portant sur les propriétés structurelles ou relationnelles de la nature. Cela signifie que l'explication doit être une tentative de réponse à une observation ; elle devra donc être la conséquence logique du phénomène observé.

Deuxièmement, l'explication devrait être vraie ou, plus exactement, elle ne devrait pas être connue pour fausse. C'est pourquoi toute explication satisfaisante devra être testée de manière indépendante, c'est-à-dire non-circulaire. Par exemple, une explication du type : « - Pourquoi pleut-il ? », « - Parce que le ciel est gris », est très peu satisfaisante. Elle est *circulaire* ou, ce qui revient au même, *ad hoc*, en ce sens que le premier terme de la conversation – l'action de pleuvoir – constitue lui-même l'explication du second terme – le fait que le ciel soit gris. On dira trivialement qu'avec les explications de ce type, on fait du sur-place. Or, il faut que l'explication apporte un plus dans notre connaissance de la réalité décrite, et que ce « plus » garde vis-à-vis du phénomène une certaine cohérence. La théorie de Copernic relative au mouvement diurne du Soleil, par exemple, remplissait cette double exigence par rapport à l'ancienne

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 297-298.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 300.

représentation du système du monde : elle avait un contenu plus riche et s'était avérée, après qu'on l'avait testée, finalement être d'une très grande cohérence. Ainsi la satisfaction d'une théorie scientifique a-t-elle partie liée avec la testabilité de ses lois : plus élevé sera son degré de testabilité, et plus satisfaisante elle sera. Tout cela favorise le progrès scientifique ; car, comme le montre Popper, notre soif d'explications satisfaisantes nous pousse vers une amélioration permanente de nos théories, sachant qu'une théorie améliorée est une théorie présentant un degré de testabilité plus élevé par rapport à ses rivales. C'est ce qui l'amène à dire que :

Pour améliorer le degré de satisfaction des explications, il faut améliorer leur degré de testabilité, autrement dit, aller vers des théories mieux testables ; ce qui signifie aller vers des théories au contenu toujours plus riche, dont le degré d'universalité et le degré de précision sont de plus en plus élevés. Ce qui, incontestablement, est en plein accord avec la pratique effective des sciences théoriques.¹⁵⁹

Troisièmement, une explication doit permettre d'explorer de plus en plus en profondeur la structure du monde. Et l'idée intuitive de profondeur peut recevoir deux acceptions. D'abord, dans le sillage de la notion d'explication satisfaisante, la profondeur exprime l'idée de progrès scientifique, l'idée que l'esprit humain poussé par un besoin constant d'amélioration de ses théories, permet à la science d'évoluer et à la connaissance de se constituer. Ainsi, pour Popper :

Chaque fois que, dans les sciences empiriques, une nouvelle théorie d'un degré d'universalité plus élevé explique avec succès une théorie plus ancienne *en la corrigeant*, c'est un signe certain que la nouvelle théorie a pénétré plus en profondeur que les précédentes.¹⁶⁰

Ensuite et, corollairement, le progrès scientifique témoigne de notre capacité à nous approprier le monde. C'est grâce à l'exercice de la raison, grâce donc à notre volonté sans limites d'améliorer nos théories, que nous connaissons le monde aujourd'hui mieux qu'hier, et que sans doute nous le connaîtrons demain mieux qu'aujourd'hui. Le

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 300.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 312.

progrès scientifique témoigne donc de la supériorité de nos connaissances actuelles, en quantité mais surtout en qualité. Il nous rappelle que nous sommes capables de percer les mystères de la vie, par notre refus de prendre pour définitives les explications d'aujourd'hui. C'est pourquoi, poursuit Popper :

Chaque fois que nous sommes parvenus à expliquer une loi ou une théorie conjecturale quelconque au moyen d'une nouvelle théorie conjecturale dotée d'un plus haut degré d'universalité, nous en découvrons davantage sur le monde, en essayant de pénétrer plus profondément dans ses secrets. Et, chaque fois que nous réussissons à falsifier une théorie de ce genre, nous faisons une nouvelle découverte importante. Car ces falsifications sont de la plus haute importance. Elles nous enseignent l'inattendu ; et elles nous rassurent : bien que nous soyons nous-mêmes les auteurs de nos théories, bien qu'elles soient nos propres inventions, elles n'en sont pas moins d'authentiques affirmations sur le monde ; car elles peuvent *se heurter* avec quelque chose dont nous ne sommes pas les auteurs.¹⁶¹

C'est cette attitude qui nous permet d'aller plus en profondeur dans la quête de la vérité. La vérité, nous pouvons aller à sa recherche, même si jamais nous ne serons certains de l'avoir atteinte. C'est une attitude pleine d'optimisme et de modestie à la fois. Optimisme, parce que nous avons la conviction que le monde cache des secrets et que nous pouvons les découvrir. Et modestie, parce que ces découvertes, si elles sont effectives, ne se font pas d'un seul coup.

*
* *

Pour rendre compte du concept de rationalisme critique chez Karl Popper, il nous a donc paru nécessaire de l'aborder sous l'angle de la critique adressée par le philosophe viennois à ce qu'il a présenté comme les deux conceptions dominantes de la théorie de la connaissance, l'essentialisme et l'instrumentalisme. Et, en la matière, il prétend qu'aucune de ces deux doctrines n'est recevable.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 304-305.

L'essentialisme considère le monde commun comme une simple apparence de réalité au-delà de laquelle existe la réalité véritable. De ce fait, l'accès à la connaissance est présenté comme une tension vers cette réalité, qui offre à l'homme, en tant que réalité essentielle et dernière, la possibilité d'atteindre l'explication ultime du monde apparent. Mais Popper conteste cette vision de la science. Il récuse l'idée d'une explication ultime reposant sur la découverte d'un monde prétendument véritable, et considère les théories scientifiques comme des tentatives de description du monde aussi légitimes les unes que les autres. Selon lui, en effet, d'autres mondes que nos théories nous permettront sans doute de découvrir existent certainement. Mais l'idée d'une explication qui n'en susciterait pas d'autres en raison de son caractère indépassable est, pour Popper qui définit les théories comme d'authentiques conjectures, tout simplement absurde. D'une part, parce que chaque tentative d'explication portant sur un aspect de la réalité peut à son tour être expliquée, voire contredite et remplacée par une autre dotée d'un degré de testabilité et d'universalité plus élevé. D'autre part, parce que plusieurs théories peuvent revendiquer pour une même réalité autant de tentatives d'explications si elles portent sur des aspects différents de cette dernière. Dès lors, Popper estime que la doctrine de l'explication ultime ne peut prospérer que si l'on nie la réalité du progrès scientifique et celle d'un monde complexe.

L'instrumentalisme, quant à lui, repose sur une conception de la vérité comme correspondance à une réalité phénoménale, qui lui interdit de considérer les théories scientifiques autrement que comme des instruments de prédiction sans pouvoir explicatif réel. Là aussi, Popper manifeste son désaccord avec cette conception de la connaissance, considérant comme « *une grave erreur* » d'affirmer que « *le caractère incertain d'une théorie, c'est-à-dire son caractère hypothétique ou conjectural, affaiblit d'une quelconque manière sa prétention implicite à décrire quelque chose de réel* »¹⁶². Selon lui, en effet, toute théorie, en tant que conjecture sur un phénomène donné, prétend rendre compte de la vérité de ce phénomène. Aussi toute conjecture est-elle potentiellement vraie et, quand bien même elle ne le serait pas, il reste qu'elle porte sur une réalité qui

¹⁶² Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 177.

peut effectivement être décrite par une autre théorie contraire à la première. C'est pourquoi, toute réfutation d'une théorie reste bénéfique pour la science, puisqu'elle nous donne, entre autres enseignements, qu'une théorie donnée a échoué à décrire tel aspect de la réalité ou tel phénomène : « *Nos réfutations dessinent ainsi, poursuit Popper, les points de contact de nos théories avec la réalité* »¹⁶³.

Au final, avec le rationalisme critique, Popper propose une solution plus raisonnable et moins idéologique au problème de la connaissance, dans les termes d'un optimisme mesuré quant au pouvoir cognitif de la raison. L'esprit humain a la faculté d'effectuer de réelles découvertes sur le monde ; mais en même temps, ces découvertes ne nous garantissent pas une connaissance inattaquable, parce que la description qu'il nous livre de la réalité est et doit rester, eu égard à notre faillibilité, fondamentalement conjecturale et incertaine.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 178.

Chapitre II

Connaissance objective et progrès dans la science

Popper prétend que la souscription au rationalisme critique doit nous conduire vers une connaissance objective de la réalité, c'est-à-dire vers un type de connaissance qui soit indépendant du sujet qui pose l'acte de connaître. C'est pourquoi il récuse la théorie de la connaissance du sens commun, considérée par lui comme « *une grossière erreur subjectiviste* »¹⁶⁴ qui a parasité la philosophie occidentale depuis Aristote. Cette erreur, selon lui, a consisté à considérer « *la connaissance comme un genre de croyance humaine particulièrement assurée, et la connaissance scientifique comme un genre de connaissance humaine particulièrement assurée* »¹⁶⁵.

Or, Popper affirme que nous ne sommes jamais sûrs de rien en matière de connaissance, si ce n'est parfois la fausseté de certaines de nos théories, à savoir quand celles-ci ne coïncident pas avec la réalité qu'elles veulent décrire. Et cela, nous pouvons en être certains : nous pouvons au moins être certains d'être dans l'erreur. C'est donc l'erreur qu'il nous faut rechercher et éliminer. Cela signifie que nous tendons un peu plus

¹⁶⁴ Popper (Karl R.), *La connaissance objective*, Préface du 24 juillet 1971 par K. R. Popper, *Op. cit.*, p. 28.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

vers la vérité chaque fois nous mettons l'erreur hors-jeu. La connaissance humaine ainsi se constitue par petites touches, c'est-à-dire par réajustements permanents de nos tentatives d'explication des phénomènes. En ce sens, la réussite de l'aventure cognitive de l'humanité requiert de considérer la science comme une entreprise fondamentalement incomplète mais progressive, et les théories scientifiques comme de simples conjectures, susceptibles seulement d'être validées ou non grâce à la critique. C'est pourquoi, malgré le désarroi que peut inspirer à l'homme l'évidence de l'impossibilité d'atteindre une connaissance absolue du réel, le caractère hypothétique de nos théories et, surtout, l'exigence pour nous de les critiquer inlassablement, montrent aussi que nous pouvons progresser vers une meilleure compréhension de la nature. Plusieurs questions se posent alors : Comment la science opère-t-elle ? Que pouvons-nous savoir de façon objective, c'est-à-dire impersonnelle et collective ? Une certitude objective sur la réalité est-elle possible ? Ces questions feront l'objet du présent chapitre.

I. La dynamique de la science

Popper distingue deux approches du savoir, au sens subjectif et au sens objectif. Au sens subjectif, le savoir est conçu comme « un état mental » : « *On part de la forme verbale "je sais", et on explique le savoir comme une modalité particulière de la croyance, à sa voir comme un mode de la croyance reposant sur des raisons suffisantes* »¹⁶⁶. Il n'y a pas ici, selon lui, distance entre une pensée proférée et son auteur, de sorte qu'elle passe de la simple idée subjective d'un penseur donné au statut de vérité par la seule volonté et le seul acharnement de celui-ci, c'est-à-dire sans qu'elle ne soit outre mesure discutée et contrôlée préalablement. Par contre, dans son acception objective, le savoir se veut la résultante d'une quête de la vérité à la fois impersonnelle et intersubjective : la pensée proférée, dans cette configuration particulière, doit devenir objet d'une critique sans complaisance. C'est cette approche qui a la préférence de Popper, qui estime qu'elle offre la meilleure réponse au problème de la

¹⁶⁶ Popper (Karl R.), *Toute vie est résolution de problèmes : questions autour de la connaissance de la nature*, trad. de l'allemand par Claude Duverney, Arles (France) : Actes sud, 1997, p.22.

connaissance pour l'esprit humain. Car, ce qui nous intéresse, c'est de savoir comment nous pouvons justifier et valider nos théories. Ainsi la question : « *Comment la connaissance est-elle possible ?* » doit-elle concerner l'examen des méthodes employées dans les tests systématiques auxquels chaque idée nouvelle doit être soumise pour être prise au sérieux. Elle pose donc un problème qui relève de la logique de la connaissance, c'est-à-dire d'une théorie objective de la connaissance, et les questions qu'elle traite sont de l'espèce suivante : « *Un énoncé peut-il être justifié ? S'il en est ainsi, comment ? Peut-on le soumettre à des tests ? Est-il logiquement sous la dépendance de certains autres énoncés ? Ou encore, est-il en contradiction avec eux ?* »¹⁶⁷ Pour Popper, ces questions essentielles ne sont pas la préoccupation de l'approche subjectiviste de la connaissance, pour laquelle le problème se situe plutôt au niveau, psychologique, de la reconstruction rationnelle des étapes qui conduisent le savant à une nouvelle découverte. Or, ce psychologisme ne règle pas le problème de l'objectivité de la connaissance.

I.1. Critique de l'inductivisme

Aux dires de Popper Kant est « *le premier philosophe qui ait à l'évidence appréhendé l'énigme posée par la science de la nature* »¹⁶⁸. Il est, selon lui, le premier à avoir analysé de façon véritablement critique ce qu'il appelle le « *problème de Hume* », à savoir le problème du positionnement du principe d'induction comme condition de possibilité de la science de la nature et de l'expérience en général, c'est-à-dire de la connaissance. Ainsi, pour résoudre le problème de Hume, Kant se demande-t-il comment peut-on faire dériver les théories scientifiques de certains énoncés d'observation. Autrement dit, comment le principe d'induction peut-il être justifié?

Popper situe la première formulation du principe d'induction à Parménide, qui raillait la théorie de la connaissance selon le sens commun, que Popper appelle « *la théorie de l'esprit-seau* ». Celle-ci stipulait, *grosso modo*, qu'« *il n'y a rien dans notre*

¹⁶⁷ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, *Op. cit.*, p. 27.

¹⁶⁸ Popper (Karl), *Conjectures et réfutations*, ch. VIII, *op. cit.*, p. 276.

entendement qui n'y soit entré par les sens »¹⁶⁹. Donc, selon cette approche de la connaissance, notre esprit serait comme un seau vide qui se remplirait à mesure que nous faisons l'expérience du monde. Mais Popper rappelle que la théorie de la connaissance selon le sens commun commence à poser problème dès lors que nous reconnaissons que l'esprit humain peut exprimer des attentes propres ou des croyances, c'est-à-dire une espèce d'intuition que l'on peut considérer comme une connaissance *a priori*. La question est donc de savoir comment cette connaissance *a priori* est-elle possible dans un contexte d'affirmation du principe d'induction. « *Le sens commun répond, écrit Popper : par la répétition d'observations faites dans le passé ; [car] si nous croyons que le soleil se lèvera demain, c'est parce qu'il en a été ainsi dans le passé* »¹⁷⁰. Cette réponse montre à l'évidence que le sens commun n'opère pas selon une logique problématiste. En effet, tout ce que nous croyons est fonction de ce que nous savons déjà, et ce que nous savons est justifié par nos observations répétées. Telle est la logique de la connaissance selon le sens commun. De fait, on le voit, l'induction pose à la philosophie deux problèmes, que David Hume a parfaitement identifiés : un problème logique d'abord, que Hume formule selon Popper de la manière suivante :

Sommes-nous justifiés à raisonner à partir de cas (répétés) dont nous avons l'expérience sur d'autres cas (les conclusions) dont nous n'avons pas l'expérience ? [Et il répond:] *Non, si grand que soit le nombre de répétitions*¹⁷¹.

Ainsi, à la suite de la réponse négative que le problème logique de l'induction suscite à Hume, l'auteur de *l'Enquête sur l'entendement humain* formule son problème psychologique, qui est le suivant:

Pourquoi, néanmoins, tous les gens sensés s'attendent-ils à ce que les cas dont ils n'ont aucune expérience se conforment à ceux dont ils ont

¹⁶⁹ Popper (Karl), *La Connaissance objective*, ch. I, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

l'expérience, et pourquoi y *croient-ils*? Autrement dit, pourquoi avons-nous des attentes dans lesquelles nous avons grande confiance ?¹⁷²

En réponse à ces questions, Hume croit savoir que c'est « *à cause de la coutume ou habitude ; c'est-à-dire parce que nous sommes conditionnés, par les répétitions et par le mécanisme de l'association d'idées ; un mécanisme sans lequel, dit-il, nous ne pourrions guère survivre* »¹⁷³. Ainsi la réponse au problème psychologique de l'induction révèle-t-elle que, chez Hume, comme il le dit lui-même, « *l'accoutumance est [...] le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul, explique-t-il, qui nous rend notre expérience utile, et nous fait attendre, pour l'avenir, des suites d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé* »¹⁷⁴.

Mais la solution de Hume est déroutante, dans la mesure où les réponses aux deux problèmes de l'induction qu'il formule se contredisent. Car, en effet, comment a-t-il pu arriver à la conclusion que c'est l'habitude qui domine l'entendement humain, en réponse au problème psychologique de l'induction, alors même que cette solution est précisément contraire à la réponse au problème logique de l'induction ? La solution de Hume demeure, de ce point de vue, insatisfaisante, à moins d'ériger comme il le fait lui-même la croyance et l'irrationnel en canons de l'épistémologie. Et c'est ce paradoxe que Kant dénonce plus clairement que ne le fait Hume, par un excellent détour par la mécanique céleste de Newton.

La théorie de Newton, en effet, figurait pour Kant, comme pour la plupart de ses contemporains, un modèle de vérité et de rigueur scientifiques, parce qu'elle confirmait l'exactitude des prédictions de Newton relatives aux orbites de toutes les planètes, à leurs écarts par rapport aux ellipses de tous leurs satellites, ainsi qu'au tracé de celles de Kepler : « *On disposait là, commente Popper, d'un système du monde, d'une validité universelle, définissant les lois du mouvement cosmique de la manière la plus simple et la*

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ *Ibidem.* C'est nous qui mettons les réponses aux problèmes en italiques.

¹⁷⁴ Hume (David), *Enquête sur l'entendement humain*, trad. et prés. par Disier Deleule, Paris : LGF, 1999, p. 110.

plus claire possible et, ce, avec une exactitude absolue »¹⁷⁵. Mais le problème que soulève pour Kant la mécanique céleste de Newton et, partant, la connaissance humaine plus généralement, est celui du statut des théories scientifiques ; autrement dit, la question de savoir comment la science de la nature et l'expérience sont possibles en général. La communauté scientifique de l'époque répond : – Par la généralisation à partir d'observations particulières ; si bien que « *Newton lui-même déclarait avoir dégagé [les] principes fonctionnels [de sa théorie] de l'expérience selon un mode inductif* »¹⁷⁶, notamment à partir des lois du mouvement elliptique des planètes de Johannes Kepler.

Ainsi, l'intérêt de la critique kantienne est-il de dire avec la force de l'argumentation pourquoi il est paradoxal d'affirmer que la théorie newtonienne dérive de l'observation, et pourquoi, de façon plus large, la connaissance humaine ne peut pas reposer sur le principe d'induction. Kant énonce que cela est impossible pour trois raisons que Popper analyse dans le détail qui suit :

Primo, d'un point de vue intuitif, Kant estime qu'« *il n'est pas plausible [...] que des observations puissent établir la vérité de la théorie newtonienne [...] [vu] la différence extrême qu'il y a entre la théorie newtonienne et n'importe quel énoncé d'observation* »¹⁷⁷. Ce que Kant a voulu démontrer, en effet, c'est d'abord l'inexactitude des observations, tandis que, d'une manière générale – et la mécanique de Newton ne fait pas exception à cette règle –, la théorie formule quant à elle toujours des affirmations à la fois exactes et précises. C'est que, d'une part, les observations se font toujours dans des conditions particulières, alors que la théorie est établie pour s'appliquer à toutes les circonstances possibles. Par exemple, la mécanique céleste de Newton « *vaut non seulement pour Mars et Jupiter ou encore pour les satellites appartenant au système solaire, mais pour tout mouvement planétaire et pour tous les systèmes solaires* »¹⁷⁸. Cela s'explique par le fait, d'autre part, que les théories sont *abstraites*, alors que les

¹⁷⁵ Popper (Karl) *Conjectures et réfutations*, ch. VIII, *Op. cit.*, p. 277.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 278.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 279.

observations sont *concrètes* par essence. Il s'ensuit logiquement qu'on ne peut attendre des énoncés d'observation, inexacts par nature, ni la vérité ni la précision d'une théorie. Ensuite, Kant explique que la plupart des objets dont traite la théorie sont abstraits et inobservables. Par exemple, la notion de *force* dans la mécanique de Newton. Kant montre que même si l'on peut mesurer la force gravitationnelle d'une planète en mesurant, par exemple, ses accélérations, ou en se servant d'un peson à ressort, il n'est pas pour autant plausible de dériver la vérité de la théorie de Newton de telles expérimentations ; car, commente Popper, « *toutes ces opérations de mesure présupposent toujours sans exception aucune la vérité de la mécanique newtonienne* »¹⁷⁹. Voilà pourquoi, selon Kant, on ne saurait intuitivement admettre que la théorie puisse être dérivée d'observations.

Secundo, d'un point de vue historique, Kant affirme qu'il est faux de dire que la mécanique newtonienne est dérivée de l'observation. Car les principaux antécédents de la théorie de Newton – les travaux de Copernic et ceux de Kepler en l'occurrence – montrent qu'elle n'est pas le résultat d'observations. Chez Copernic d'abord, explique-t-il, « *l'idée de placer le Soleil et non la Terre au centre de l'univers n'était pas l'effet d'observations nouvelles mais d'une nouvelle interprétation de faits anciens et bien connus, à la lumière de conceptions platoniciennes ou néo-platoniciennes à caractère semi-religieux* »¹⁸⁰. Ainsi, selon lui, le principe sous-jacent à la révolution copernicienne est l'idée, exposée par Platon au Livre VI de la *République*, que le Soleil est aux choses visibles ce que l'idée du Bien est au monde des Idées ; qu'en conséquence, il doit occuper la place la plus haute dans la hiérarchie des choses visibles. Kant en vient donc à la conclusion que c'est en considération de ce postulat de base que Copernic a interprété ses observations, qui étaient donc nécessairement postérieures à sa théorie. Dans le même sens, il indique que les lois de Kepler ne sont pas le fruit de quelque observation, mais le résultat hasardeux de la non-confirmation de son hypothèse d'origine, à savoir que « *Mars tournait autour du Soleil selon une orbite parfaitement circulaire en étant animée d'une vitesse*

¹⁷⁹ *Ibidem*. En italiques dans le texte.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 280.

uniforme »¹⁸¹. Et on le voit dans le récit ci-dessous, un résumé de la critique kantienne par Popper, qui illustre bien le fait que ce sont les spéculations de Kepler, et non pas ses observations *a posteriori*, qui sont à l'origine de ses lois :

Kepler s'est efforcé, sans succès, écrit Popper, d'interpréter les observations de Tycho Brahe [son maître, qui lui avait confié ses observations non publiées] à l'aide de son hypothèse première de circularité. Les observations ont *réfuté* cette hypothèse, il a donc essayé les solutions les plus proches de ce modèle : l'ovale et l'ellipse. Les observations ne pouvaient toujours pas le bien-fondé de l'hypothèse elliptique, mais elles pouvaient désormais être *expliquées* à l'aide de celle-ci : il y avait compatibilité.¹⁸²

On remarque très nettement, dans un cas comme dans l'autre, la primauté de la théorie – disons plutôt de l'hypothèse – sur les observations. Il se trouve même que souvent les observations ne confirment pas l'hypothèse, comme on le voit dans ce passage relatant les conditions dans lesquelles Kepler a établi ses lois. Pour autant, le scientifique ne cesse pas ses investigations en abandonnant par exemple une première idée que ne corrobore pas l'expérience réelle. Mais on ne peut pas dire, on ne doit pas soutenir, que la théorie est dérivée de l'observation, parce que, tout simplement, dans la démarche de l'homme de science, l'observation est toujours interprétée à la lumière d'une hypothèse de base, généralement tacite. Ainsi l'examen des travaux de Copernic et de Kepler, qui constituent la trame de fond de la théorie de Newton, nous force-t-il à admettre que, même en regardant dans le rétroviseur de l'histoire, il n'est pas possible de justifier le principe d'induction.

Tertio, Kant montre à la suite de Hume que, sur le plan logique *stricto sensu*, l'idée que la théorie newtonienne est dérivée de l'observation est totalement fautive. Car, si elle était vraie, toutes les observations futures logiquement possibles se référant à cette théorie devraient sans exception se vérifier. Or, nous avons indiqué plus haut que Hume émettait des réserves sur ce point : il estimait en effet que, du point de vue de la pure

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 281.

¹⁸² *Ibidem*.

logique, nous ne sommes pas justifiés à raisonner à partir de cas répétés dont nous avons l'expérience sur d'autres cas dont nous n'avons pas l'expérience, quel que soit par ailleurs le nombre de répétitions ; d'autant qu'il est tout aussi possible que des observations futures soient en tous points incompatibles avec les résultats attendus. Hume avait donc montré qu'il n'y a aucune nécessité logique dans le principe d'induction, puisque nous sommes en mesure de concevoir un monde différent de celui que nous avons toujours connu. Qui plus est, nous ne pouvons pas nous contenter de plaider la fiabilité passée de l'induction pour la justifier, car alors une telle justification serait simplement une pétition de principe.

C'est donc cette démonstration en trois points par Kant de l'impossibilité de l'induction qui lui vaut d'être glorifié par Popper comme « *le premier philosophe qui ait [...] appréhendé l'énigme posée par la science de la nature* », arguant que le fait pour un philosophe de mettre en lumière un problème philosophique ou une énigme est « *une réussite plus éminente encore que d'y apporter des solutions* »¹⁸³. Et justement, Popper estime que la solution kantienne au « problème de Hume » est erronée, quelque remarquable et pertinente que soit par ailleurs sa mise en exergue : « *cette erreur [...], dit-il, était tout à fait inévitable, et elle ne diminue en rien sa réussite remarquable* »¹⁸⁴. Quelle est donc la solution de Kant, et pourquoi Popper affirme-t-il qu'il s'est trompé?

Kant avait établi, écrit Popper, que « *le monde tel que nous le connaissons est l'interprétation des phénomènes observables que nous produisons à la lumière des théories tirées de notre propre fond* »¹⁸⁵. Autrement dit, la solution kantienne consiste à déplacer la condition de possibilité de la science de l'observation des phénomènes vers les catégories subjectives de notre entendement, lesquelles produisent, selon lui, les lois de la nature. C'est cette idée que développe la *Critique de la raison pure* de l'existence de « *jugements synthétiques a priori* », à côté des « *jugements analytiques a priori* » et des « *jugements synthétiques a posteriori* », comme il les série. Plus simplement, Kant

¹⁸³ *Ibid.*, p.276.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.285.

¹⁸⁵ *Ibid.* p.286.

explique que notre connaissance se fonde sur trois types de jugements ou de propositions qui se complètent.

Les jugements analytiques *a priori* sont des tautologies, c'est-à-dire des propositions certaines, parce que explicatives, et par conséquent nécessairement et universellement vraies ; l'exemple usité par Kant est l'affirmation « *tous les corps sont étendus* », qui n'est au fond que l'énoncé de la propriété d'un corps, mais n'ajoute rien à notre connaissance de la notion de corps, puisque l'étendue est un attribut intrinsèque au concept de corps. A l'inverse, les jugements synthétiques *a posteriori* sont des propositions extensives en ce qu'elles ajoutent des éléments d'information nouveaux aux propositions. Ils augmentent de ce fait notre connaissance et participent du progrès scientifique, vu qu'ils requièrent obligatoirement la médiation de l'expérience. Ainsi l'affirmation « *tous les corps sont pesants* » n'a-t-elle de sens que si, dit Kant, dans les faits, cela a pu être vérifié préalablement au cours d'expériences. Mais le problème philosophique que soulève Kant, c'est l'idée qu'il existe des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des propositions nécessaires et universelles qui n'ont pas besoin de la médiation de l'expérience, mais qui sont vraies absolument parce qu'elles sont produites par synthèse, autrement dit, par une opération de l'esprit, par le raisonnement ; ce qui les rend valides par principe. En affirmant cela, Kant veut montrer que la connaissance ne s'acquiert pas à partir de l'observation des phénomènes, mais qu'elle est produite par l'entendement. C'est pourquoi, sa solution au « problème de Hume » consiste à fonder le principe d'induction non plus sur l'expérience – ce qui conduirait, nous l'avons vu, à une régression à l'infini –, mais sur l'entendement, grâce auquel nous sommes capables d'accroître notre connaissance par synthèse comme en mathématiques, en vertu d'un « *principe de causalité universelle* ». D'où cette célèbre déclaration, dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, à savoir que : « *L'entendement, loin de tirer ses lois (a priori) de la nature, les lui prescrit au contraire* »¹⁸⁶. Ainsi selon lui, les lois de la nature, à l'instar de celles qui fondent la

¹⁸⁶ Kant (Emmanuel), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 36, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 1993, p. 92.

mécanique de Newton, sont valides *a priori*, parce qu'elles sont *prescrites* par l'entendement. Telle est donc la solution kantienne au problème de Hume. Mais Popper montrera qu'elle est erronée puisqu'elle est elle-même consécutive à une erreur inévitable en théorie de la connaissance avant les théories d'Einstein.

En effet, la communauté scientifique depuis Hume voyait dans la loi universelle de la gravitation de Newton le modèle même de la science, qui était susceptible ensuite d'être appliqué à la philosophie. Et les tentatives de solution de Hume, puis de Kant à la question de la logique de la connaissance que nous venons d'exposer – qu'elle soit fondée sur l'expérience ou sur les catégories de l'entendement –, ne laissent guère de doute sur la conviction, largement partagée jusqu'à l'aube du XXe siècle, que l'intérêt de la science réside dans la production de théories sûres et certaines. Ce que précisément les lois d'Einstein ont permis de remettre en cause. Car, elles ont montré qu'un même phénomène peut donner lieu à une multitude d'explications plus ou moins convaincantes et que, par conséquent, la science s'adonne plutôt à un travail de tri pour choisir, du moins provisoirement, le système d'explication le plus proche possible de la vérité ou du bon sens. Ainsi, écrit Popper :

[...] La théorie einsteinienne de la gravitation [...] a réellement inauguré une nouvelle ère. Car cette théorie a au moins prouvé que la théorie newtonienne, qu'elle soit vraie ou fausse, *n'était assurément pas le seul système possible* en matière de mécanique céleste qui pût expliquer les phénomènes de manière simple et convaincante. Pour la première fois en plus de deux cents ans, la théorie newtonienne apparaissait *problématique*. Pendant ces deux siècles, elle était devenue un *dogme* dangereux, investi d'un pouvoir presque sidérant. [...] Grâce à Einstein, nous considérons à présent cette théorie comme une hypothèse – voire un système d'hypothèses [...].¹⁸⁷

Donc, « *l'erreur inévitable* » de la science pré-einsteinienne dont parle Popper a été de prétendre, sous l'influence de la théorie newtonienne, que la vérité d'une théorie est par nature indubitable. Grâce à Einstein, nous avons appris qu'une théorie est « *une*

¹⁸⁷ Popper (Karl), *Conjectures et réfutations*, VIII, *op. cit.*, p.286.

hypothèse dont la vérité est problématique »¹⁸⁸, c'est-à-dire que nous ne sommes jamais sûrs de rien quand nous proposons des hypothèses pour résoudre des problèmes. Cela signifie aussi que nos hypothèses doivent rentrer en concurrence les unes les autres pour le triomphe de celles qui sont, sur le moment, les plus performantes et les plus informatives. De ce point de vue, Popper plaide pour le dépassement de la théorie critique kantienne, car selon lui, le fait pour le philosophe de Königsberg de croire que « *les lois newtoniennes avaient été imposées avec succès à la nature par l'homme et que celui-ci était contraint d'interpréter la nature au moyen de ces lois* »¹⁸⁹ était à l'origine de son erreur. Ainsi, la conviction kantienne que l'entendement prescrit ses lois à la nature donne à sa solution une radicalité qui laisse entendre que la raison humaine y parvient invariablement. Or, selon Popper, les choses sont beaucoup plus difficiles qu'il n'y paraît, en témoignent par exemple les lois de Kepler dont on a vu qu'elles n'auraient pas été établies si leur auteur n'avait pas abandonné son hypothèse première de la circularité. C'est pourquoi, Popper entreprend de modifier un tant soit peu la formule kantienne. Celle-ci devient alors :

L'entendement ne puise pas ses lois dans la nature, mais tente – en y réussissant dans des proportions variables – de lui prescrire des lois librement inventées par lui.¹⁹⁰

Cette formulation, Popper la rend volontairement prudente ; et pour cause. La raison, selon lui, permet une infinie variété d'interprétations pour chaque problème qu'elle soulève ; il est par conséquent faux de penser qu'elle puisse ne livrer qu'un seul angle d'attaque par problème et l'imposer à la nature. En réalité, notre démarche consiste plutôt à tester le pouvoir explicatif des essais de solution que nous produisons librement : « *Nous forgeons des mythes et des théories que nous essayons ensuite : nous tentons de voir jusqu'où ceux-ci nous conduisent* »¹⁹¹, précise Popper. Car, conscients que la raison n'a ni les moyens ni le pouvoir d'imposer une interprétation unique à la nature, nous

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.287.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.286.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.287.

tentons, par la méthode des essais et erreurs, de trouver pour chaque problème la théorie la plus plausible, c'est-à-dire la plus performante. Cela signifie donc que nos théories sont de pures créations de l'esprit qui ne doivent être appréhendées que comme des hypothèses de travail, soumises comme telles à la fois à l'autocritique et aux tests les plus rigoureux possibles. Les théories nous aident à amorcer une explication rationnelle des phénomènes, et chacune d'elles reste une piste à explorer, mais une piste que nous sommes prêts à abandonner si sa concordance avec les faits qu'elle est censée expliquer n'est pas établie. Dans la solution de Kant, les théories sont immunisées en tant qu'*a priori* de la connaissance ; Popper leur retire cette immunité par souci du progrès scientifique, en en faisant de libres créations de l'entendement dont le seul rôle reconnu est celui de participer à l'éclatement de la vérité par un processus ininterrompu d'essais de solutions et de correction d'erreurs.

Toutefois, il est difficile de reformuler la solution de Kant sans poser à nouveaux frais les termes dans lesquels David Hume avait formulé le problème de l'induction ; car la critique humienne de l'induction constitue le véritable point de départ du problème auquel Kant a apporté sa contribution. Aussi remonter à Hume donne-t-il à Popper l'assurance d'attaquer le mal à la racine, la conviction de débarrasser enfin l'épistémologie de cette espèce de boulet psychologique dont les théories de Hume et de Kant l'avaient affublée. C'est pourquoi, l'un des moments importants de la solution poppérienne consiste en l'élimination du psychologisme, estimant que le psychologique ne peut pas être un critère de vérité, ni non plus d'ailleurs de fausseté. Le tableau 1¹⁹² illustre ce revirement radical de Karl Popper par rapport à ses devanciers, avec la volonté de rendre objectif le discours de la science. En l'occurrence, tous les concepts qui paraissent mobiliser le psychologique au détriment du logique, comme la « croyance » ou l'« impression », et qui composent le vocabulaire « scientifique » de Hume, il s'emploie dans l'exposé de sa solution à les remplacer systématiquement par des expressions ou des mots jugés plus objectifs ; par exemple, il emploie les expressions « énoncé ou théorie explicative » pour

¹⁹² Tableau réalisé à partir d'extraits de la *Connaissance objective*, I, 4, pp. 45-47.

dire « croyance » en langage objectif, « énoncé d'observation ou énoncé expérimental » pour dire « impression », et ainsi de suite.

David Hume	Karl Popper
* <i>Croyance</i>	* <i>Énoncé ou théorie explicative</i>
* <i>Impression</i>	* <i>Énoncé d'observation ou énoncé expérimental</i>
* <i>Justification d'une croyance</i>	* <i>Justification de l'affirmation qu'une théorie est vraie</i>
* <i>Les cas dont nous avons l'expérience</i>	* <i>Les énoncés expérimentaux (énoncés singuliers décrivant des événements observables) ou énoncés d'observation ou énoncés de base</i>
* <i>Les cas dont nous n'avons aucune expérience</i>	* <i>Les théories explicatives universelles</i>

Tableau 2 : Traduction poppérienne du langage subjectif de Hume en langage objectif

Ainsi, sans nier l'importance de la distinction, sous-jacente dans la solution de Hume, entre problème logique et problème psychologique, Popper reproche simplement à Hume, et par ricochet à Kant qui l'a suivi dans cette voie, d'envisager « les processus de l'inférence valide [...] comme des processus mentaux « rationnels » »¹⁹³ plutôt que comme des opérations logiques, et de poser le problème psychologique de l'induction comme faisant partie de la théorie de la connaissance. Or, dans sa reformulation du problème, Popper ne pose pas un problème psychologique à la suite du problème logique, comme le fait Hume ; il pose trois problèmes logiques R1, R2 et R3 tels que repris dans le Tableau 2¹⁹⁴. R1 correspond au problème logique de Hume, avec cette différence qu'en lieu et place de « cas futurs dont nous n'avons pas l'expérience »¹⁹⁵, Popper parle de théorie explicative universelle ou de loi. Trois raisons justifient, selon lui, cette modification des termes usités par Hume :

Premièrement, d'un point de vue logique, les *cas* sont relatifs à une certaine loi universelle (ou du moins à une fonction propositionnelle susceptible d'être universalisée). Deuxièmement, notre méthode habituelle, quand nous

¹⁹³ Popper (Karl), *La Connaissance objective*, I, op. cit., p. 45.

¹⁹⁴ Tableau réalisé à partir d'extraits de la *Connaissance objective*, I, 4, pp. 47-49.

¹⁹⁵ Popper (Karl), *La Connaissance objective*, I, Op. cit., p. 43.

raisonnons à partir de *cas* sur d'autres *cas*, c'est de nous appuyer sur des théories universelles. Du problème de Hume nous sommes ainsi conduits au *problème de la validité des théories universelles* (de leur vérité ou de leur fausseté). Troisièmement, j'aimerais, comme Russell, relier le problème de l'induction à celui *des lois universelles ou des théories scientifiques*.¹⁹⁶

On notera que le problème logique de Hume et la première reformulation R1 du problème logique de l'induction de Popper donnent lieu à des réponses négatives. David Hume estimait que nous ne sommes pas justifiés à raisonner à partir de cas (répétés) dont nous avons l'expérience sur d'autres cas (les conclusions) dont nous n'avons pas l'expérience, si grand que soit le nombre de cas ; car il suffira d'observer un seul cas non conforme aux autres pour ruiner tout le raisonnement. Ainsi la déclaration « *Tous les cygnes sont blancs* » est-elle excessive, parce que nous n'avons aucune assurance que nous ne rencontrerons jamais un cygne noir en quelque lieu que ce soit. Popper, quant à lui, explique que la réponse négative à R1 « *signifie qu'il nous faut considérer toutes les lois ou théories comme hypothétiques ou conjecturales* »¹⁹⁷. Cette conception est la base même de la science ; car, comme il le dit dans le long extrait de la *Connaissance objective* que nous venons de citer, le problème de la science, ce n'est pas le problème de l'accumulation des connaissances, mais plutôt celui de la « *validité des théories universelles* ». En d'autres mots, c'est quand nous testons la validité de nos attentes et que nous sommes amenés à en abandonner certaines à la faveur d'autres, par la seule force de la critique, que nous améliorons réellement notre compréhension du monde. Enfin, R2 n'est pas un problème psychologique, comme chez Hume, mais une généralisation de R1 attachée au principe de l'empirisme – la réfutabilité –, tandis que R3 est une formulation alternative de R2 dont la réponse montre que nous sommes capables, en vertu du principe de falsifiabilité, d'accorder notre préférence à une théorie plutôt qu'à une autre.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

Reformulations	Réponses
R1: <i>Peut-on justifier l'affirmation qu'une théorie explicative universelle est vraie par des « raisons empiriques », c'est-à-dire par le fait qu'on admet la vérité de certains énoncés expérimentaux, ou énoncés d'observation (dont on peut dire « qu'ils ont l'expérience pour base »)?</i>	Réponse: <i>Non, c'est impossible; des énoncés expérimentaux vrais, quel qu'en soit le nombre, ne sauraient justifier l'affirmation qu'une théorie explicative universelle est vraie.</i>
R2: <i>Peut-on justifier par des « raisons empiriques » l'affirmation qu'une théorie explicative universelle est vraie ou l'affirmation qu'elle est fausse; autrement dit, peut-on, par le fait d'admettre la vérité de certains énoncés expérimentaux, justifier, soit l'affirmation qu'une théorie universelle est vraie, soit l'affirmation qu'elle est fausse?</i>	Réponse: <i>Oui, le fait d'admettre la vérité de certains énoncés expérimentaux nous autorise parfois à justifier qu'une théorie explicative universelle est fausse.</i>
R3: <i>Peut-on justifier par de telles « raisons empiriques » une préférence, eu égard à leur vérité ou à leur fausseté, en faveur de certaines théories universelles concurrentes?</i>	Réponse: <i>Oui, c'est parfois possible, si nous avons de la chance. Car il peut arriver que nos énoncés expérimentaux nous permettent de réfuter certaines théories concurrentes – mais pas toutes; et, puisque nous sommes à la recherche d'une théorie vraie, nous préférons celle dont la fausseté n'a pas été établie.</i>

Tableau 3 : Reformulation poppérienne du problème logique de Hume

En résumé, la reformulation du problème logique de l'induction par Popper repose sur une identification des processus de l'inférence logique – nécessaires, selon lui, à l'éclatement de la vérité et au développement de la science –, sur leur isolement des processus mentaux rationnels, ainsi que sur leur traduction dans un langage logique ou objectif. En écartant de la sorte les problèmes psychologiques de la théorie de la connaissance, Popper signe deux réussites éclatantes : d'une part, il évite la contradiction que soulève la réponse aux deux problèmes de l'induction tels que posés par Hume, puis par Kant ; d'autre part, il installe la quête de la connaissance dans un processus logique dépollué de toute tendance à l'irrationnel.

Mais Popper ne nie pas pour autant l'existence de problèmes psychologiques : « Je suis tout à fait prêt, affirme-t-il, à admettre qu'il existe certains états psychologiques que l'on peut appeler des « attentes » »¹⁹⁸. En revanche, il conteste que ces attentes soient des vérités établies au motif qu'elles seraient issues de l'habitude, comme le pensait

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.71.

Hume, ou parce qu'elles découleraient des catégories de l'entendement, comme le soutenait Kant. A vrai dire, l'idée qu'il existe des problèmes psychologiques, à côtés de problèmes logiques, signifie pour Popper que l'être humain est capable de produire deux types de connaissance : une connaissance subjective liée à des expériences subjectives et qui forge ce qu'il appelle notre « *croyance pragmatique* », et une connaissance objective obtenue par la critique de nos attentes. L'erreur de Hume et d'autres, de ce point de vue, résulte d'une philosophie erronée que Popper appelle « *l'inductivisme* », une philosophie qui, partant des expériences subjectives, est incapable de distinguer entre connaissance subjective et connaissance objective, ce qui la conduit irrémédiablement à fonder la connaissance sur la croyance. Au fond, l'induction, c'est-à-dire la connaissance par accumulation, n'est tout simplement pas une réalité.

Ainsi, pour répondre à David Hume, l'auteur de la *Connaissance objective* observe que l'homme est naturellement sensible à un besoin de régularité dans ce monde chaotique, et que ce besoin de régularité, loin d'émaner de la répétition, repose au contraire sur « *des tendances* » ou « *des instincts* ». Popper estime, en effet, que « *des attentes peuvent surgir en l'absence de, ou avant, toute répétition* »¹⁹⁹. Mieux, il montre qu'« *il est impossible, logiquement, que [nos attentes] surgissent d'une autre manière, puisque la répétition présuppose la ressemblance, et que la ressemblance présuppose un point de vue – une théorie ou une attente* »²⁰⁰. Donc, selon lui, notre besoin de régularité étant extérieur à toute logique de la répétition, nos attentes ne sont pas des vérités établies issues de la répétition, mais des théories qui, en tant que telles, peuvent faire l'objet d'un examen critique. En conséquence, l'induction, c'est-à-dire la formation de croyances par la répétition, se révèle totalement fausse comme théorie ; elle constitue un mythe. C'est pourquoi, il est nécessaire de reformuler le problème des états psychologiques sur un mode logique, en postulant un « *principe de transposition* », lequel établit que ce qui est vrai en logique l'est en psychologie, et non l'inverse. Autrement dit, la démarche qui permet de résoudre le problème logique de l'induction est extensible au problème

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰⁰ *Ibidem*.

psychologique. Nous verrons d'ailleurs, dans le chapitre à venir, combien central est le principe de transposition dans la pensée de Karl Popper, puisqu'il l'étend jusques et y compris dans sa philosophie politique.

Reformulations	Réponses
Q1: <i>Si nous examinons une théorie avec un regard critique, du point de vue de l'exigence d'une évidence satisfaisante et non d'un point de vue pragmatique quelconque, avons-nous toujours un sentiment d'assurance complète ou de certitude quant à sa vérité, même dans le cas des théories les mieux testées, comme celle selon laquelle le soleil se lève tous les jours?</i>	Réponse: <i>Non. J'interprète le sentiment de certitude – la forte croyance – dont Hume a essayé de rendre compte, comme une croyance pragmatique; quelque chose qui est étroitement lié à l'action et aux choix face à des alternatives, ou alors à notre besoin intensif et à notre attente de régularités.</i>
Q2: <i>Ces « fortes croyances pragmatiques » dont nous sommes tous porteurs, comme la croyance qu'il y aura un lendemain, sont-elles les résultats irrationnels de la répétition?</i>	Réponse: <i>Non. La théorie de la répétition n'est défendable d'aucune façon. Ces croyances sont pour partie des croyances innées, pour partie des modifications des croyances innées, qui résultent de la méthode d'essai et d'élimination de l'erreur.</i>

Tableau 4 : Reformulation poppérienne du problème psychologique de Hume

Donc, lorsque Popper affirme que ce qui est vrai en logique doit l'être en psychologie – et donc aussi en sciences sociales, par conséquent –, il veut que notre quête de la vérité célèbre à chaque fois le triomphe de la critique sur le mythe, la victoire de la logique de la découverte sur celle de l'accumulation. D'où les reformulations du tableau 3²⁰¹, qui mettent en exergue, comme nous l'avons vu dans la solution poppérienne au problème logique de l'induction, la dimension conjecturale, le caractère hypothétique de nos attentes. C'est dans ce sens que la solution Q1 de Popper invite à ne pas faire l'économie d'une critique de nos théories si nous voulons bâtir une connaissance objective ; car c'est par la critique que nous pouvons soit confirmer une hypothèse, soit la rejeter comme erronée, en tous cas améliorer notre rapport à la vérité en générant des théories concurrentes. Et même lorsque nous nourrissons de très fortes convictions attachées à nos observations, Popper prétend, dans sa formulation Q2, qu'il n'est pas logique de considérer cette connaissance subjective comme relevant de la logique de la répétition : elle est, en réalité, fonction de nos « *croyances innées* » et le résultat

²⁰¹ Réalisé à partir d'extraits de la *Connaissance objective*, I, pp. 72-73.

inconscient de leur modification par le truchement bien compris de la méthode d'élimination de l'erreur. Voilà de quelle manière Popper traite le problème de Hume. Revenons-en maintenant à sa critique de Kant. Quelle en est la valeur ajoutée ?

Il y a, entre le philosophe allemand et le théoricien autrichien, une proximité méthodologique très forte : ils appartiennent tous deux à la tradition criticiste inaugurée justement par Kant pour dépasser la vieille opposition entre la métaphysique traditionnelle – dans sa prétention à incarner Le Savoir par une sorte de contemplation des choses en soi –, et cette espèce de réalisme prôné par l'empirisme – qui postule l'origine physique de la connaissance. Et c'est dans le scepticisme empiriste de David Hume que ce désir de repenser le rapport de l'homme à la connaissance, présent dans les philosophies des deux penseurs, trouve son écho. En effet, selon Hume :

[...] Toutes nos idées ne sont pas autre chose que des copies de nos impressions, ou, en d'autres termes, qu'il nous est impossible de *penser* à quelque chose que nous n'ayons auparavant *ressenti*, par nos sens soit externes soit internes.²⁰²

Le propos de Hume exprime sa conviction que la connaissance n'est possible que par les sens, et constitue de ce fait une attaque en règle contre la métaphysique à partir de l'analyse de l'idée de connexion nécessaire dont elle prétend rendre compte. Cette connexion nécessaire, ou relation de causalité, ou relation de cause à effet, c'est la connexion de deux termes telle que le second est une conséquence nécessaire du premier. Le problème que pose Hume est de savoir comment ce concept métaphysique de relation de causalité est-il possible, sachant que la métaphysique est une science purement spéculative. D'après Kant :

[Hume] prouva irréfutablement qu'il est tout à fait impossible que la raison pense *a priori* et à partir de concepts une telle liaison, car celle-ci implique nécessité. [...] Il en tira la conclusion que la raison se fait complètement illusion sur ce concept : c'est qu'elle le prenait pour son propre fils, alors qu'elle n'est qu'un bâtard de l'imagination ; celle-ci, fécondée par l'expérience, a mis certaines représentations sous la loi de l'association, et a

²⁰² Hume (David), *Enquête sur l'entendement humain*, septième section, *Op. cit.*, pp. 135-136.

fait passer la nécessité subjective qui en est issue, c'est-à-dire l'habitude, pour une nécessité objective résultant d'une connaissance.²⁰³

Kant juge naturellement inexacte cette conclusion à laquelle Hume était parvenue, mais reconnaît néanmoins l'apport décisif, pour la théorie de la connaissance, du problème qu'il soulève, et qu'il identifie, lui, comme le déclic qui le réveilla de son « *sommeil dogmatique* ». Ce problème, cependant, selon lui, demeure entier de savoir comment une connaissance synthétique *a priori* est-elle possible, au regard du succès rencontré, entre autres, par la théorie de Newton, et qui confirme, s'il en était besoin, que nos observations ne peuvent pas être à l'origine de nos idées pour les trois motifs – intuitif, historique et logique – que nous avons rappelés plus haut. Sa réponse est que la connaissance est fonction de la mise en relation des intuitions de la sensibilité et des concepts de l'entendement au moyens de ce qu'il appelle les « catégories », lesquelles, au nombre de douze, correspondent à différents types de jugements ou situations. Et c'est la raison qui permet cette liaison. D'où la conclusion, contre Hume, que c'est l'entendement qui prescrit ses lois à la nature, et non le contraire. Et avec cette approche, que Kant lui-même a qualifiée de « *révolution copernicienne dans le domaine de la connaissance* », l'homme devient acteur du progrès scientifique et cesse d'être un simple spectateur de la nature en mouvement.

D'un autre côté, la « *révolution copernicienne* » lui fait obligation, dans le sillage de Hume, de déterminer la portée de nos facultés cognitives. En effet, si le sujet est le centre de la connaissance, qu'est-il capable de connaître de façon certaine ? Kant estime que la raison ne peut connaître que les phénomènes, c'est-à-dire les objets de l'expérience ; le reste, à savoir, les noumènes, relève de la croyance. Ainsi, si la métaphysique n'est pas une science comme il le démontre dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*²⁰⁴, elle n'est pas non plus à rejeter comme absolument sans importance ; elle est à distinguer très nettement de la science en tant que

²⁰³ Kant (Emmanuel), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Préface, *op. cit.*, p. 16.

²⁰⁴ Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Préface à la seconde édition, *Op. cit.*, pp. 44-45.

domaine de la croyance. C'est cette distinction qu'illustre le tableau 4. Il y a donc chez Kant à la fois assignation de limites à la raison et refondation de la métaphysique, qui gagne avec lui une utilité pratique, à savoir, sauver les articles de la foi. D'où cette confession de Kant :

Je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi*, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé de progresser en elle sans critique de la raison pure, est la vraie source de toute incrédulité, qui est en conflit avec la moralité et est toujours très dogmatique.²⁰⁵

SCIENCE	METAPHYSIQUE
<i>Lieu de la vérification des théories, c'est-à-dire de la raison a priori, par l'expérience</i>	<i>Lieu des antinomies, domaine de la croyance</i>

Tableau 5 : L'opposition entre science et métaphysique chez Kant

La démarche criticiste de Popper, avec l'impératif de la délimitation du champ de la connaissance rationnelle et le non-rejet de la métaphysique est, au fond, très proche du kantisme. Cependant, Popper reproche à son maître la radicalité de ses positions, qu'il s'agisse de son approche de la science ou de celle de la métaphysique : « *J'interprétai [...] la doctrine kantienne de l'impossibilité de connaître les choses en elles-mêmes comme correspondant à l'éternel caractère hypothétique de nos théories* »²⁰⁶, confesse-t-il. La philosophie de Popper est donc d'inspiration kantienne, même s'il reste, de son propre aveu, « *un kantien non orthodoxe* »²⁰⁷. Et c'est bien là toute la différence.

D'abord, sur le plan de la théorie de la connaissance, Popper reprend la définition kantienne de la science comme le lieu de l'expérience possible : « *La spéculation soustraite à l'expérience est dépourvue de toute valeur scientifique [...]* »²⁰⁸, dit-il. Ce critère lui permet de distinguer, comme le fait Kant, la science de la non-science avec,

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

²⁰⁶ *La Quête inachevée: Autobiographie intellectuelle*, Paris : Calmann-Lévy, 1981, p. 119.

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ Popper (Karl), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome II, Paris : Ed. Du Seuil, 1979, p. 26.

cependant, deux nuances²⁰⁹. Premièrement, le critère de scientificité des théories devient la falsifiabilité, contre la vérifiabilité kantienne ; nous y reviendrons dans la prochaine section. Deuxièmement, les théories non scientifiques relèvent soit des sciences humaines – « *une sorte de no man's land un peu marécageux [...]* »²¹⁰, suivant le mot d'André Verdan, où les théories sont construites sur un mode inductif –, soit de la métaphysique. La différence entre ces deux types de non-sciences tient en ceci que les sciences humaines peuvent évoluer vers la science véritable si elles se départissent de leur méthode et adoptent la méthode poppérienne d'essai et d'élimination de l'erreur, dans une logique problématiste et déductive ; alors que les théories métaphysiques, théories d'essence spéculative, ne sont pas susceptibles de connaître une telle évolution. Outre ces nuances, Popper affine la révolution copernicienne de Kant en rejetant le principe d'une validité *a priori* des théories. Car, nous construisons librement des théories pour résoudre des problèmes, il est vrai, mais encore faut-il que nous ayons perçu de ces problèmes tous les contours pour produire à chaque fois la bonne théorie ; ce qui est loin d'être le cas. Le plus souvent, au contraire, nous ne parvenons à fixer, provisoirement d'ailleurs, la bonne formule d'une théorie qu'après un nombre incalculable d'essais au cours desquels nous éliminons à chaque fois le petit détail qui cloche. Thomas Edison dit un jour, en parlant du nombre d'essais qu'il avait dû faire avant de trouver la loi permettant l'invention de l'ampoule électrique : « *Je n'ai pas échoué ; j'ai simplement trouvé dix mille solutions qui ne fonctionnaient pas* ». Cet exemple montre que nos théories ont besoin d'être confrontées à la nature pour s'imposer à elle. D'où ce jugement nuancé de Popper sur la théorie critique kantienne, à savoir que :

Lorsque Kant déclara que notre entendement impose ses lois à la nature, il avait raison – sauf qu'il ne réalisait pas combien le plus souvent notre entendement échoue dans sa tentative : les régularités que nous essayons d'imposer à la nature sont *a priori du point de vue psychologique*, mais il

²⁰⁹ Voir tableau 5.

²¹⁰ Verdan (André), *Karl Popper ou la connaissance sans certitude*, Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes, 1991, p. 121.

n'y a pas la moindre raison de supposer qu'elles soient *a priori valides*, comme le pensait Kant.²¹¹

Ensuite, Popper modifie la perception kantienne de la métaphysique. S'il reconnaît, avec Kant, que la métaphysique ouvre sur des antinomies, il estime en revanche qu'elle n'est pas incompatible avec la discussion rationnelle. Selon lui, la métaphysique doit être le lieu de la confrontation purement rationnelle des théories pouvant permettre, en partant d'un problème philosophique donné, de mettre en évidence un raisonnement, au nom de sa pertinence, au détriment d'autres. Ainsi, contrairement à Kant, Popper ne croit pas que les théories métaphysiques se valent, quoiqu'il soit impossible de les expérimenter. Voilà pour la seconde rupture.

<i>SCIENCE</i>	<i>NON-SCIENCE</i>	
<i>Lieu de la testabilité et de la falsifiabilité empirique</i>	SCIENCES HUMAINES	METAPHYSIQUE
	<i>(La psychologie / La sociologie) Lieu de la généralisation abusive</i>	<i>Lieu de la confrontation purement rationnelle des théories</i>

Tableau 6 : La distinction entre science et non-science chez Popper

En définitive, les théories de Kant et de Popper sont deux tentatives de réponse à l'une des plus vieilles énigmes philosophiques, remise au goût du jour par David Hume, à savoir, la problématique de la connaissance. Comment la connaissance est-elle possible ? Nous avons montré qu'à la suite de Hume, philosophe empiriste, Kant a été l'auteur d'une véritable révolution dans la manière de penser notre rapport au savoir. L'analogie de sa démarche philosophique avec la théorie de Copernic en dit long sur l'intérêt de placer l'humain au centre du monde. Mais la pensée kantienne fait le lit du scientisme avec le postulat des *a priori* de la connaissance. Ce à quoi Popper répond par la théorie du rationalisme critique, une théorie qui réévalue mieux encore que ne le fait l'auteur de la *Critique de la raison pure*, le statut de la science et celui de la métaphysique.

²¹¹ Popper (Karl), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 69.

I.2. La démarche scientifique

Popper prétend que notre conception de la science relève d'une approche soit subjectiviste, soit objectiviste du savoir. L'approche subjectiviste considère que « *la tâche et la fin de la science sont la construction d'un système déductif axiomatisé* »²¹². Autrement dit, elle vise la simplification des théories, certes pour les rendre plus abouties, mais surtout pour évacuer définitivement les problèmes de départ. D'un autre côté, elle croit en l'achèvement de la recherche scientifique, qu'elle se représente comme le moyen de construire des théories parfaites, c'est-à-dire des théories qui soient concluantes *ad vitam æternam*. Pour Popper, la tradition subjectiviste développe une vision pour le moins statique du savoir, qui réside dans le triptyque Problème-Essais-Elimination ; car ici la démarche scientifique consiste, pour tout problème, à émettre des hypothèses dont la plus probante sera retenue par le jeu des vérifications ; le problème est alors déclaré résolu pour toujours. C'est ce qui explique l'incroyable longévité des systèmes tels que celui d'Euclide ou celui de Newton : on estimait qu'Euclide était la référence en matière de géométrie, que Newton avait tout dit en matière d'astronomie, et ainsi de suite. La science pouvait donc se réduire à convoquer, pour chaque domaine, la sommité et le système de référence ; mais l'activité de recherche, elle, de toute façon, devait s'arrêter à un moment ou à un autre. Popper indique que cette conception de la science correspond au schéma suivant :

1. *Le problème ;*
2. *Les essais de solution ;*
3. *L'élimination.*²¹³

Tableau 7 : La logique de la connaissance selon le sens commun

C'est un schéma à trois niveaux qui contient déjà les requis du poppérisme, à savoir le triptyque problème-essais-élimination ; car, en déclarant que l'induction n'existe pas et en rejetant l'idée que la science commence par l'observation, Popper décrit le

²¹² Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, X, *Op. cit.*, p.327.

²¹³ Popper (Karl R.), *Toute vie est résolution de problèmes*, I, *op. cit.*, p. 14 notamment.

processus général de la connaissance comme reposant sur l'apprentissage par essai et erreur, conjectures et réfutations. Ainsi, selon lui, on part toujours du problème :

Je prétends, déclare-t-il, que tout développement scientifique ne doit être compris qu'en envisageant son point de départ comme un *problème* ou une *situation de problème*, c'est-à-dire comme le surgissement d'un problème dans une situation déterminée de notre connaissance tout entière.²¹⁴

Et de préciser qu'« *un problème surgit lorsqu'une perturbation quelconque se produit ; soit une perturbation d'attentes innées, soit d'attentes découvertes ou acquises par essai et erreur* »²¹⁵. Du problème donc, on est amené tout à fait naturellement à ébaucher des essais de solution, qui sont, suivant le mot du philosophe viennois lui-même, des « *tentatives pour résoudre le problème* »²¹⁶. Enfin, ultime étape, l'élimination, c'est-à-dire « *la suppression des essais de solution infructueux* »²¹⁷. Popper soutient que cette méthode à trois niveaux est commune à toutes les sciences de l'homme. D'où sa thèse fondamentale suivante :

Les sciences de la nature, ainsi que les sciences sociales, partent toujours de *problèmes* ; elles partent du fait que quelque chose suscite notre *étonnement*, comme le disaient les philosophes grecs. Pour résoudre ces problèmes, les sciences usent fondamentalement de la même méthode que celle utilisée par le sens commun : la méthode d'essai et d'erreur.²¹⁸

C'est pourquoi, selon Popper, la logique de la science qui va des anciens Grecs aux systèmes du XXe siècle dont nous avons déjà fait allusion est identiquement la même, et constitue ce qu'il appelle l'ancienne théorie de la science. C'est elle qui soutend les différentes théories politiques, sociologiques, mathématiques et des sciences naturelles qui ont traversé l'histoire, et qui se conçoivent toutes comme nécessairement abouties, parce que, au niveau 3 du schéma, l'élimination suppose en même temps

²¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

l'adoption de la théorie la plus performante. Et le problème de départ trouve immanquablement son épilogue à l'issue de la phase d'élimination.

Mais Popper montre que ce schéma caractéristique d'une erreur grossière en théorie de la connaissance, parce qu'il ouvre sur des dogmatismes. Il est, de ce fait, représentatif d'une pensée préscientifique. Inspiré par la théorie de la connaissance du sens commun, ce schéma est de la même nature que celui qui préside à la survivance des organismes inférieurs tels que l'amibe unicellulaire, parce que, « *dans le fond, ce procédé semble être le seul qui soit logiquement possible* »²¹⁹. Pour la théorie évolutionniste de Darwin, tout organisme vivant est naturellement enclin à chercher des solutions à ses problèmes, au travers de mouvements d'essai – physiques ou mentaux –, puis à s'adapter au contexte nouveau, ou à périr le cas échéant. Il est donc une loi générale de l'évolution, écrit Popper, que « *l'apprentissage consiste, pour l'essentiel, à tester successivement divers mouvements, jusqu'à ce que l'un d'eux résolve le problème* »²²⁰.

Toutefois, Popper considère que le schéma Problème-Essais-Elimination demeure insuffisant pour incarner la méthode scientifique, en particulier parce que, dans cette construction logique, c'est à chaque fois le vivant qui cherche à s'adapter à la nature. Ainsi, tout comme l'amibe et les individus agissant selon le sens commun, l'homme de science reste totalement passif dans la phase d'élimination des essais non concluants. A sa place donc, c'est la nature qui seule garantit la « *scientificité* » des théories, leurs auteurs s'attachant simplement à mobiliser des arguments et des preuves en leur faveur. Cette démarche est, de l'avis de Popper, révélatrice de l'attitude préscientifique observable notamment chez les animaux, parce qu'elle est non critique, parce qu'elle fonctionne à l'instinct. C'est pourquoi il la rejette, considérant qu'elle relève d'une logique d'accumulation des connaissances incompatible avec la description et la finalité de la science. En filigrane, cela suppose qu'il y existe une logique spécifiquement

²¹⁹ *Ibidem.*

²²⁰ *Ibid.*, p. 14.

humaine de la connaissance qui sous-tend l'activité scientifique. D'après le philosophe viennois :

La spécificité de la science réside dans l'application consciente de la *méthode critique* ; au niveau 3 de notre schéma, dans l'élimination de nos erreurs, nous procédons à une critique consciente.²²¹

Autrement dit, sans la volonté de falsifier ou de soumettre ses propres hypothèses à la critique, il n'est point de science véritable. En effet, en affirmant que « *c'est avec l'invention de la méthode non dogmatique, à savoir la méthode critique, que débute la science* »²²², Popper postule l'identité de la science et de la méthode critique. Cela suppose qu'au niveau 3 de notre schéma de l'acquisition de la connaissance, le processus d'élimination se fasse en conscience : au lieu de s'employer à immuniser ses théories, le scientifique doit s'employer au contraire à en découvrir les failles. Il lui faut pour cela adopter une attitude humble, se détourner du « *je sais* » *a priori* qui caractérise la conception subjective du mot savoir pour devenir un conquérant inlassable de la vérité. Car, la démarche et l'attitude scientifiques sont consécutives à la prise de conscience de notre ignorance infinie. Et c'est parce que nous ne savons pas grand-chose du monde qui nous environne, y compris lorsque nous avons l'impression d'avoir découvert une théorie prometteuse, que nous ne devons jamais nous satisfaire des solutions auxquelles nous parvenons à la suite de tentatives pour résoudre nos problèmes. Ainsi, écrit Popper, « *que nous soyons peu ou prou, ou même pas du tout conscients du schéma à trois niveaux, la nouveauté qui caractérise l'attitude scientifique consiste dans le fait que nous cherchons activement à éliminer nos essais de solution* »²²³. Pour le dire autrement :

La nouveauté qui distingue la science et la méthode scientifique de la présience et de l'attitude préscientifique réside [...] dans la prise en considération consciente et critique des essais de solution : dans la

²²¹ *Ibid.*, pp. 20-21.

²²² *Ibid.*, p. 21.

²²³ *Ibid.*, p. 24.

participation active à l'élimination, dans les essais actifs d'élimination, dans les tentatives en vue de critiquer, c'est-à-dire de falsifier.²²⁴

L'intérêt de la démarche défendue par Karl Popper est de montrer tout le bénéfique en termes de progrès qu'une falsification obtenue par l'exercice volontaire de la critique peut apporter à la science. Car, selon lui, « *c'est uniquement la méthode critique qui explique la croissance extraordinairement rapide de la forme scientifique du savoir, c'est-à-dire l'extraordinaire progrès scientifique* »²²⁵. En effet, la falsification nous extirpe d'une pratique statique de la science dans laquelle nous accumulons les théories sans les contrôler ; mais ce faisant, nous n'en savons pas plus ni sur le monde ni sur nous-mêmes, convaincus que nous sommes de posséder la vérité. Or, la démarche falsifiante se révèle beaucoup plus instructive : non seulement nous apprenons que notre théorie est fautive ou d'ailleurs qu'elle résiste à la critique la plus hostile à laquelle nous la soumettons, mais nous apprenons aussi pourquoi elle est vouée à tel ou tel de stin ; de plus, qu'elle soit falsifiée ou non, nous nous évertuons selon les cas soit à la remplacer, soit à l'améliorer ; mais quoi qu'il en soit, la falsification nous met toujours face à un problème nouveau et mieux appréhendé, un problème qui appelle nécessairement à son tour un nouveau développement scientifique. La science, dans la conception poppérienne, n'est donc jamais de tout repos. D'où le schéma suivant :

1. *L'ancien problème ;*
2. *Formation de théories à l'essai ;*
3. *Essais d'élimination par discussion critique y compris par test expérimental ;*
4. *Les nouveaux problèmes qui émergent de la discussion critique de nos théories.*²²⁶

Tableau 8 : La logique de la découverte scientifique

Ce schéma, à l'évidence, est très semblable à celui à trois niveaux décrivant la logique de la connaissance préscientifique, à ceci près que de niveaux il en comporte quatre, à savoir les trois niveaux du premier schéma plus un dernier niveau qui témoigne

²²⁴ *Ibid.*, p. 27.

²²⁵ *Ibid.*, p. 21.

²²⁶ *Ibid.*, p. 32.

du caractère dynamique de la science. On le voit par exemple dans la formulation des termes de chacun des niveaux du schéma. Si Popper parle d'« *ancien problème* » pour nommer le niveau 1, c'est qu'il prétend que le problème initial est générateur d'autres problèmes que la critique permettra de faire émerger. De même, la formulation du niveau 2 en « *formation de théories à l'essai* » montre le souci de l'homme de science par rapport à l'homme préscientifique d'instaurer une distance entre la thèse qu'il soumet à la critique et lui-même : il ne s'expose pas en exposant sa thèse. Ensuite, le niveau 3 évoque les « *essais d'élimination* par discussion critique y compris par test expérimental », quand dans le premier schéma la phase d'élimination n'est pas soumise à la critique, du moins pas à la critique intersubjective. Enfin, conséquence logique du niveau 3, un quatrième niveau apparaît, qui concerne « *les nouveaux problèmes* qui émergent de la discussion critique de nos théories ». A travers ce schéma donc, c'est notre perception de la science que Popper entend changer. Ainsi, rejetant le fixisme scientifique, il conçoit la science comme le moyen d'accroître en l'améliorant notre connaissance. A cette fin, la science doit incarner trois vertus essentielles : le dynamisme, le progrès et l'ouverture.

D'abord, la science se veut dynamique, c'est-à-dire non statique. En effet, comme le dit Popper, « *la méthode scientifique n'est pas cumulative [...] ; au contraire, elle est essentiellement révolutionnaire* »²²⁷. Et elle est révolutionnaire parce qu'elle vise l'élaboration de théories satisfaisantes, à savoir des théories qui offrent une meilleure approximation de la vérité, celle-ci étant elle-même inatteignable par principe, mais constituant l'horizon vers lequel la science tend. D'autre part, dire que la science n'est pas cumulative, c'est la présenter comme une activité à la fois unitaire et universelle. Unitaire, dans la mesure où précisément elle consiste non en une juxtaposition de « vérités » parcellaires ou régionales, mais en une quête de la vérité ouvrant sur des conventions entre membres de la communauté scientifique chaque fois qu'émergent des théories audacieuses reconnues plus informatives que les précédentes. Et universelle, parce que la quête de la vérité n'est l'affaire ni d'un individu ni d'une communauté particulière ; elle intéresse également tous les hommes. Par exemple, si une entreprise

²²⁷ *Ibid.*, p. 27.

souhaite aujourd'hui lancer une nouvelle marque de téléviseurs, le succès commercial de cette opération dépendra de la plus-value en termes technologiques que ce produit représentera par rapport aux modèles actuels. De même, dans l'exemple de la théorie de la relativité, la théorie de la gravitation d'Einstein est supposée avoir résolu le problème du mouvement des planètes, comme celui de la macromécanique, au moins aussi bien que celle de Newton. Mais en tout état de cause, elle n'a aucune garantie de ne pas être supplantée un jour par une meilleure théorie qu'elle. Le principe de la science est donc d'être un éternel recommencement, car les solutions d'aujourd'hui sont susceptibles d'engendrer, grâce à la critique, des problèmes nouveaux, qui appelleront à leur tour des développements scientifiques nouveaux, et ainsi de suite.

En conséquence, la science est dynamique parce que la méthode critique s'appuie sur un langage argumentatif, en l'occurrence le langage humain. Popper insiste sur le fait que la méthode critique ne peut s'appliquer que lorsqu'une idée sort du cadre subjectif d'une pensée intime pour devenir un problème objectif, c'est-à-dire lorsque la pensée intime est clairement exprimée, oralement ou, mieux, par écrit – car l'écriture reste, selon lui, le meilleur moyen pour formuler objectivement des hypothèses et, par conséquent, pour les soumettre à la critique publique. C'est là d'ailleurs un thème qu'il a régulièrement repris²²⁸, en présentant le livre comme le grand moteur de l'évolution des sociétés. En témoignent, d'une part, les débuts de la culture européenne qu'il situe à la première publication, sous forme de livre, des œuvres d'Homère et, d'autre part, l'invention de l'imprimerie au XVI^e siècle. Popper pense que ces deux événements sont à l'origine de chocs culturels, idéels et sociétaux, et qu'ils ont facilité l'émergence d'une culture de la discussion critique.

Ainsi la dynamique de la science signifie-t-elle qu'au travers d'une formulation langagière, nos théories peuvent être critiquées pour gagner en objectivité. C'est le sens de l'affirmation selon laquelle « [...] la science consiste en propositions objectives formulées dans le langage, en hypothèses et en problèmes, et non en attentes ou en

²²⁸ Voir notamment *La société ouverte et ses ennemis*, I et *A la recherche d'un monde meilleur*, VII.

convictions subjectives »²²⁹. Toutes choses qui montrent clairement l'importance que Popper accorde à la science, qu'il considère comme relevant d'un univers autonome, celui de la conscience, à côté de celui psychologique commun aux hommes et aux animaux. Et c'est cette filiation avec la conscience – rappelons-nous le mot suivant : « *la science est un produit de l'esprit humain* »²³⁰ – qui confère à la science son caractère dynamique.

Pour le comprendre mieux encore, Popper a élaboré une théorie dite des « *trois mondes 1, 2 et 3* » par laquelle il explique les attitudes préscientifique (schéma 1) et scientifique (schéma 2) par l'influence plus ou moins importante du subjectif dans le processus d'apprentissage. Il désigne par « monde 1 » la nature telle que nous la connaissons : « *J'appelle monde 1 le monde des corps au sens physique, celui donc que décrivent la physique et l'astronomie, la chimie, la biologie* »²³¹ ; par « monde 2 » tout ce qui se rapporte à la psychologie et au vécu : « *J'appelle monde 2 celui du vécu personnel, subjectif, et de nos attentes, des fins que nous nous donnons, de nos souffrances et de nos joies, de nos pensées, au sens subjectif* »²³² ; et par « monde 3 » l'univers de la connaissance objective : « *J'appelle monde 3 celui des résultats de notre travail mental, le monde, avant tout, des pensées formulées par le langage ou l'écriture et le monde de la technique et de l'art. Le monde 3 est donc celui des produits de l'esprit humain* »²³³. De cette description, il tire la thèse suivante :

[...] Notre psyché, notre pensée, nos émotions, notre monde 2, donc, notre monde psychique se développe en interaction avec les deux autres mondes, donc et tout particulièrement en interaction avec le monde 3 qui est notre propre création, le monde du langage, de l'écriture, le monde, surtout, des contenus de pensée ; celui du livre, mais celui aussi de l'art, le monde de la culture.²³⁴

²²⁹ Popper (Karl R.), *Toute vie est résolution de problèmes*, I, *Op. cit.*, p.22.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *A la recherche d'un monde meilleur*, VII, trad. de l'allemand et annoté par Jean-Luc Evard, Préface de Jean Baudouin, Paris : Éditions du Rocher, 2000, p. 175.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibid.*, pp. 175-176.

²³⁴ *Ibid.*, p. 176.

Ainsi, pour comprendre pourquoi la science est dite dynamique, il faut la situer dans la perspective de l'interaction entre les mondes 2 et 3. En effet, dans son développement, le monde 2 psychique est en interaction avec le monde 1 ; c'est la phase où nous découvrons la nature en même temps que les problèmes qui lui sont inhérents et qui constituent pour nous autant de frustrations. Mais là où des organismes inférieurs s'efforcent de s'adapter à la nature au péril de leur vie, l'homme a la possibilité, grâce au langage, d'objectiver ces problèmes et de limiter leur impact sur lui en créant des contenus propres au monde 3 dans le cadre d'une critique constructive, et ces contenus qui sont autant d'objets sortis de notre imagination, peuvent ensuite rétroactivement agir sur le monde 2. Popper estime que c'est au langage que nous devons de tels contenus ; c'est lui qui rend la science dynamique et émergente dans son développement.

Venons-en maintenant à la deuxième vertu de la science, à savoir le principe d'évolution ou de progrès. Popper affirme que la science n'est pas cumulative, parce que la logique d'accumulation serait une conséquence de notre infaillibilité, c'est-à-dire de notre capacité à produire des vérités sûres et certaines. Or, la réalité de la science est bien différente. Elle a pour enjeu de répondre aux attentes qui sont les nôtres, d'une façon à la fois audacieuse et originale, mais qui tienne compte en même temps de notre ignorance infinie. La science est donc affaire d'équilibre entre un but – la résolution des problèmes ou la quête de la vérité –, et un handicap, à savoir l'incapacité de l'homme à atteindre la vérité. Et c'est pour rendre compte de cette exigence d'équilibre pour la science que Popper écrit que :

[...] La science n'a rien à voir avec la quête de la certitude, de la probabilité ou de la fiabilité. Nous ne cherchons pas à montrer que des théories scientifiques sont sûres, certaines ou probables. Conscients de notre caractère faillible, nous cherchons uniquement à critiquer et à tester celles-ci, dans l'espoir de localiser nos erreurs, d'en tirer des enseignements et, pourvu que cette chance nous soit accordée, de parvenir à de meilleures théories.²³⁵

²³⁵ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, X, *Op. cit.*, p. 339.

Aussi la science est-elle, en dépit de l'immensité de la tâche, une entreprise modeste, c'est-à-dire une entreprise qui progresse vers toujours plus de rationalité, tirant régulièrement enseignement de ses propres erreurs. Le progrès scientifique est donc consubstantiel de la logique d'élimination de l'erreur. Autrement dit, la science est en progrès permanent parce que la critique nous permet de découvrir les failles de nos théories et de les corriger.

Toutefois, prévient Popper, il ne faut pas croire que le faillibilisme détourne la science de l'objectif de la quête de la vérité. Au contraire, comme nous venons de le dire, c'est dans la traque même de l'erreur que se fait le travail de recherche de la vérité. « Ainsi, poursuit-il, l'idée même de l'erreur – ou de notre faillibilité – implique l'idée de la vérité en tant que norme qui ne sera pas nécessairement atteinte (c'est en ce sens que la vérité est une idée régulatrice) »²³⁶. La vérité ? Une idée régulatrice donc. Cela implique deux conséquences qui sont autant de conditions pour le progrès de la connaissance.

Primo, nous devons considérer les réfutations comme des succès pour la science, et jamais comme des échecs, considérant que nous apprenons de nos erreurs puisque celles-ci sont inhérentes à la nature humaine. En effet, le progrès scientifique signifie que des théories sont réfutées et remplacées par d'autres beaucoup plus informatives. Pour cela, il faut que les théories nouvelles, à partir d'hypothèses inédites, résolvent non seulement les problèmes réglés par les anciennes théories, mais apportent aussi, en plus, des réponses aux faiblesses de celles-ci. Cependant, bien que réfutées, les anciennes théories ne doivent pas être jetées dans la poubelle de l'histoire ; car elles demeurent informatives à plus d'un titre : leur réfutation renseigne sur les raisons de leur échec afin que la science jamais plus n'emprunte la voie qui a concouru à leur élaboration. C'est en cela que la science est progressiste ; elle participe du progrès de notre connaissance par l'amélioration de ses théories. Et c'est dans ce sens que Popper affirme que :

²³⁶ *Ibidem*.

Toute réfutation doit être tenue pour une grande réussite, dont le mérite ne revient pas seulement au savant qui l'a produite, mais aussi à celui qui avait imaginé la théorie désormais réfutée et qui est donc à l'origine, fût-ce indirectement, de l'expérience entraînant la réfutation en question²³⁷.

D'ailleurs, ces considérations touchant l'importance de la réfutation pour le progrès scientifique peuvent être comparées, à titre d'exemple et pour montrer tout le bénéfique en termes d'évolution pour la science de la méthode scientifique telle que décrite par Popper, à la mise en échec d'une idéologie. Nous procéderons à une analyse plus détaillée de la place des idéologies dans la construction de la pensée positive dans la seconde partie. Mais pour en dire un mot rapidement relativement à la réfutation d'une théorie, la réfutation d'une idéologie n'entraîne pas l'amélioration du système de pensée global ; car, dogmatiques, les idéologies sont indépendantes et en concurrence les unes des autres. Aussi la disparition d'une idéologie peut-elle bien n'être que temporaire. Ainsi, pour Renée Bouveresse :

[...] Il n'y a aucun rapport entre la disparition d'une idéologie, supplantée par une autre, et la mort d'une théorie remplacée : car les idéologies, dogmatiques et refusant d'apprendre de leurs erreurs, sont incapables d'une telle amélioration. Aussi ne meurent-elles jamais totalement et peuvent-elles toujours réapparaître, alors qu'il y a, bien sûr, une irréversibilité du progrès scientifique.²³⁸

Mais il y a plus. Selon Popper, une réfutation n'est pas seulement intéressante pour le progrès scientifique parce qu'elle met en échec une théorie existante ; elle l'est également y compris pour toute nouvelle théorie. Car, toute falsification même d'une théorie émergente comporte des indications sur les raisons de l'échec de celle-ci, des indications ensuite qui permettent de corriger les attendus initiaux de la théorie en construction et de s'approcher un peu plus de la vérité. Ainsi le physiologue du cerveau et Prix Nobel de médecine, Sir John Eccles, dans un passage de sa biographie de Prix Nobel, écrit-il : « *A présent, je peux me réjouir de la falsification d'une théorie de prédilection,*

²³⁷ *Ibid.*, p. 359.

²³⁸ Bouveresse (Renée), *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Paris : J. Vrin, 1986, p. 77.

car une falsification de ce genre représente un succès scientifique »²³⁹. Eccles avait découvert auprès de son ami Karl Popper « qu'il n'y avait rien d'infamant, du point de vue scientifique, à ce que ses propres hypothèses soient reconnues comme fausses »²⁴⁰. Cette découverte le marqua profondément, l'obligeant à tourner le dos à la logique conventionnelle, c'est-à-dire inductive, de la science de l'époque, pour replacer les recherches sur sa théorie de sa « transmission synaptique »²⁴¹ dans la perspective d'une science évolutive procédant par essais et élimination d'erreurs. Popper en conclut donc que :

Même si une théorie nouvelle [...] ne connaît qu'une existence très brève, elle ne doit pas être reléguée dans l'oubli. Il convient au contraire d'en garder en mémoire l'attrait, et il serait bon que l'histoire conserve le témoignage de notre reconnaissance, motivée par cet héritage de faits expérimentaux nouveaux, éventuellement toujours inexplicables, et de problèmes inédits qui nous est venu d'elle, ainsi que par le concours qu'elle a de ce fait apporté à la cause du progrès scientifique, durant sa brève et néanmoins féconde existence.²⁴²

Secundo, il est indispensable que la science obtienne également des succès positifs, autrement elle n'existerait tout simplement pas, et l'on ne parlerait pas non plus de progrès scientifique. Car, sans l'espoir d'obtenir des résultats encourageants, la recherche scientifique serait une vaine entreprise à laquelle personne ne s'adonnerait sérieusement. De ce point de vue, le succès – temporaire, naturellement – d'une théorie est une condition aussi nécessaire que la réfutation d'une autre. Mais ces deux conditions sont diversement intéressantes pour le développement de la science, dans la mesure où elles participent de notre approximation de la vérité, l'une en minimisant la part d'erreur de nos théories, et l'autre en maximisant leur degré de vérité. Comme l'écrit Karl Popper :

²³⁹ Cité par Popper, in *Toute vie est résolution de problèmes*, I, *Op. cit.*, p. 31.

²⁴⁰ Cité par Popper, in *Toute vie est résolution de problèmes*, I, *Op. cit.*, p. 30. Citation extraite de son ouvrage *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1975, p. 143 sq.

²⁴¹ Cf. Popper (Karl R.), *Toute vie est résolution de problèmes*, I, *Op. cit.*, pp. 29-31.

²⁴² Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, X, *Op. cit.*, p. 359.

Si notre objectif est d'accroître la vérisimilarité de nos théories ou d'approcher davantage de la vérité, il nous faut être soucieux non seulement de réduire le contenu de fausseté de nos théories, mais aussi d'en renforcer le contenu de vérité.²⁴³

Il est donc important que la falsifiabilité ne soit pas considérée comme une négation de la vérité ; elle doit au contraire en être l'alliée. La falsifiabilité n'est pas un nihilisme ; elle est quête de la vérité par la rationalité critique. Par conséquent, il n'y a de science que produite par une raison critique et discursive visant l'élaboration de théories satisfaisantes, c'est-à-dire des théories présentant une plus grande approximation de la vérité par rapport à celles qui les précèdent. Autant nous nous satisfaisons d'écarter certaines théories de prédilection qui ne résistent pas aux tests de falsification, autant nous devons nous satisfaire d'en produire qui ne se laissent pas réfuter trop tôt. Là est la preuve que nous avons su tirer avantage de nos erreurs passées, mais surtout que notre connaissance gagne en qualité et en quantité, c'est-à-dire qu'elle progresse. Dans un passage de *Conjectures et réfutations*, Popper écrit à propos du progrès de la science les mots suivants :

La rationalité étant [...] coextensive à la démarche critique, nous cherchons à formuler des théories qui, aussi faillibles soient-elles, marquent un progrès par rapport à leurs devancières : elles s'offrent ainsi à être plus sévèrement testées et sont en mesure de résister à certains de ces nouveaux tests.²⁴⁴

Enfin, dernière caractéristique de la science, l'ouverture. En déclarant que « *la science naît dans les problèmes et finit dans les problèmes* »²⁴⁵, Popper conçoit la recherche scientifique comme une quête de la vérité sans fin. Et il en est ainsi, selon lui, parce que la science est le produit d'un monde 3 « *intrinsèquement ouvert* »²⁴⁶, qui a vocation à corriger l'incomplétude du monde 1. Mais, en même temps, cet effort est contaminé par notre faillibilité naturelle, « *qui joue un rôle considérable dans les*

²⁴³ *Ibid.*, pp. 363-364.

²⁴⁴ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, I, *Op. cit.*, p. 367.

²⁴⁵ Popper (Karl R.), *La Quête inachevée*, XXIX, *Op. cit.*, p. 191.

²⁴⁶ Popper (Karl R.), *L'Univers irrésolu*, Paris : Hermann & Cie, 1984, p. 106.

problèmes, théories et erreurs du monde 3 »²⁴⁷. Il se trouve donc que nous ne savons rien par avance de l'impact des théories du monde 3 sur le monde 1. Nous dirons même que le plus souvent, nous nous trouvons face à des résultats inattendus qui nous obligent à reprendre ou à réorienter nos investigations.

Ainsi reprenant, à des fins de comparaison avec l'attitude qui doit caractériser l'homme de science, l'histoire de l'homme qui dessine un plan dans sa chambre, Popper donne à voir que « *son travail défie l'achèvement, car il lui faut dessiner, à l'intérieur de chaque plan, une infinité de petits plans* »²⁴⁸. De façon analogue, le travail du scientifique demeure inachevé, à cause de la nature incomplète, mais aussi à cause de la faillibilité du savoir humain. C'est ainsi que, pour lui, cette « *histoire du plan montre combien la faillibilité qui affecte le savoir humain objectif contribue à l'indéterminisme et à l'ouverture essentiels d'un univers comprenant le savoir humain en tant que partie de lui-même* »²⁴⁹. Par conséquent, on peut dire que la science est contrainte à l'ouverture, puisqu'elle est la production d'un monde lui-même ouvert et autonome, le monde 3 des productions de l'esprit humain.

Donc, pour Karl Popper, la science se développe suivant une logique tout à la fois problématiste, faillibiliste et objectiviste. Problématiste, elle l'est, dans la mesure où Popper estime que l'activité scientifique est la réponse de la nature humaine à l'incomplétude du monde. Nous vivons, en effet, dans un monde qui nous étonne et nous pose des problèmes en tous genres ; et c'est de notre volonté d'en sortir que naît la science. Mais nous avons montré que cette approche de la science se heurte à la position du scientisme, dont la thèse principale portée notamment par le Cercle de Vienne repose sur l'idée que la science s'origine plutôt dans la conceptualisation de nos observations. De là, l'intention du Cercle d'éliminer la métaphysique jugée non signifiante. Par contraste, la thèse poppérienne consiste à montrer que, bien plus que de nous instruire directement de nos observations, notre contact avec le monde crée des attentes auxquelles, par le jeu

²⁴⁷ *Ibidem.*

²⁴⁸ *Ibidem.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.

de conjectures et de réfutations, nous ambitionnons d'apporter des réponses qui soient plus que nos convictions profondes. Et dans cette opération, les énoncés métaphysiques peuvent d'ailleurs avoir un effet dynamisant.

Ensuite, la science est faillibiliste. Cela veut dire qu'elle préfère au critère de la signification des positivistes, dont la conséquence est le rejet de la métaphysique, le critère de la falsification. Pour Popper, en effet, une théorie est d'autant plus scientifique qu'elle est réfutable. Il en résulte deux conséquences pour la science. Premièrement, la démarcation entre la science et la non-science se réduit à la distinction entre les théories falsifiables et les théories dogmatiques. D'où la réhabilitation de la métaphysique. Secondement, Popper substitue à la logique inductive le principe d'asymétrie entre falsification et vérification. Autrement dit, au lieu de considérer qu'une accumulation répétée d'observations stables et concordantes concourt à l'établissement de vérités certaines, il pose au contraire le principe suivant :

Un ensemble d'énoncés d'observation singuliers (ceux que j'ai appelés « énoncés de base ») *peut* parfois falsifier ou réfuter une loi universelle, alors qu'en aucun cas, il ne peut vérifier une telle loi, au sens de *l'établir*. On dira exactement la même chose en la formulant comme suit : un tel ensemble d'énoncés peut vérifier un énoncé existentiel (ce qui revient à falsifier une loi universelle), mais il ne peut en aucun cas le falsifier. Telle est la situation logique fondamentale, et son asymétrie saute aux yeux.²⁵⁰

Enfin, la science est objectiviste. En effet, la démarche scientifique est recherche de l'objectivité. Mais qu'est-ce que l'objectivité sinon un certain accord des parties, sur la base de faits eux-mêmes objectifs, obtenu chaque fois à l'issue de discussions où l'on aura tenté de mettre à mal les arguments des uns et des autres ? Popper prétend que l'objectivité scientifique ne se confond pas avec la subjectivité de l'homme de science ; il estime qu'il n'est pas dans la nature d'une créature aussi intrinsèquement partielle que l'être humain d'être objectif, en dépit de sa bonne foi. Selon lui, l'objectivité scientifique se trouve dans le traitement intersubjectif des problèmes. Ainsi, selon lui :

²⁵⁰ Popper (Karl R.), *Le Réalisme et la science*, I, 22, Paris, Hermann, 1990, p. 199.

L'objectivité de la science n'est pas la cause personnelle de chaque savant, mais la cause sociale, la réciprocité de la critique, la division du travail, *pro et contra*, entre savants, leur coopération et aussi leurs antagonismes. Elle dépend donc pour une part de toute une série de rapports sociaux et politiques, ceux qui rendent possible cette critique.²⁵¹

Problématisation, faillibilisme et objectivisme, tels sont donc les trois piliers de l'épistémologie poppérienne, une épistémologie qui fait confiance à l'homme et l'exhorte à prendre ses responsabilités, en lien avec les autres, en vue de donner à son existence un relief qui transcende l'incomplétude originelle de la nature.

II. Le problème de la démarcation

La critique de l'inductivisme dénonçait le subjectivisme de la théorie de la connaissance du sens commun. Pour Popper, la logique inductive est incapable de rendre compte de la méthode de constitution d'un savoir objectif, dans la mesure où elle confond logique de la connaissance et psychologie de la connaissance. Or, Popper estime que le travail du savant consiste, non pas en une reconstruction rationnelle du processus de jaillissement d'une théorie, mais en l'examen critique de celle-ci suivant une procédure de testabilité. Ainsi, la question de savoir comment nous pouvons constituer une science à des fins de connaissance objective nous commande de déterminer la frontière, dans le domaine de la pensée, entre l'élément subjectif et l'élément objectif, entre ce qui relève de la conviction personnelle du savant et les « vérités » d'ordre impersonnel. Il se trouve que la science empirique est le seul système qui permette à l'homme de science d'objectiver ses théories, en les soumettant à l'épreuve des tests. Le problème de la démarcation, essentiel dès lors, devient alors celui d'une convention pour établir, dans la foule de mondes logiquement possibles, une définition acceptable de la notion de science empirique et, par ricochet, une délimitation adéquate du monde que représente ladite science empirique, à savoir notre monde de l'expérience, qui est aussi le monde réel.

²⁵¹ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, V, *Op. cit.*, p. 131.

II.1. Le filtre de l'expérience

Popper propose de dire que, pour un esprit critique, la connaissance objective se constitue selon une procédure déductive de testabilité des théories. Celle-ci se décompose en quatre étapes. Premièrement, on vérifie la cohérence interne de la théorie. Deuxièmement, on recherche sa forme logique pour s'assurer qu'elle a bien les caractéristiques d'une théorie scientifique. Troisièmement, on procède à une comparaison de la théorie avec des théories concurrentes dans le but de déterminer si elle constitue une avancée pour la science. Quatrièmement, on teste empiriquement les conclusions logiques de la théorie. Cette procédure accorde une place importante à l'expérience – ou à l'expérimentation –, car c'est la mise à l'épreuve d'une théorie ainsi que son pouvoir de résistance à un certain nombre de tests pour la falsifier qui impose de la caractériser comme une théorie scientifique, c'est-à-dire comme une théorie dont la validité ne dépend de son auteur. L'expérience apparaît donc comme la condition nécessaire de la science empirique, en ce sens qu'elle permet la testabilité des théories. C'est la raison pour laquelle Popper en parle comme d'« *une méthode caractéristique qui permet de distinguer un système théorique d'autres systèmes théoriques* »²⁵².

Pourtant, malgré cette référence à l'expérience qu'il partage avec le positivisme, Popper continue de récuser la méthode inductive propre à cette doctrine. C'est que, selon lui, le protocole de testabilité des théories est déductif. Pour le dire autrement, l'on essaie de déduire de la théorie certaines conclusions logiques, puis l'on s'essaie à des applications empiriques pour vérifier la validité de la théorie. Or, cette démarche n'est pas inductive : « *Je n'affirme à aucun moment, dit-il, que nous pouvons partir de la vérité d'énoncés singuliers pour tirer argument qu'à force de « vérifier » leurs conclusions, l'on peut établir que des théories sont « vraies » ou simplement « probables* »²⁵³. Ainsi, en affirmant qu'une théorie scientifique est une théorie qui peut faire l'objet d'un test expérimental, Popper entend insister sur la spécificité de la science empirique, qui

²⁵² Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, *Op. cit.*, p. 36.

²⁵³ *Ibid.*, p. 30.

procède par déduction à partir d'hypothèses, et non pas par induction à partir d'observations. En conséquence, Popper affirme que de considérer « *la théorie de la connaissance [...] comme une théorie de la méthode empirique* : une théorie de ce qu'on appelle habituellement l'« expérience » »²⁵⁴.

II.2. La falsifiabilité comme critère

La contribution d'Emmanuel Kant à la résolution du « problème de Hume » le conduit corollairement à s'intéresser à un autre, à savoir le problème de la définition des conditions de possibilité de la connaissance avec, en toile de fond, la question de la démarcation entre les énoncés scientifiques et les énoncés non scientifiques ou métaphysiques. Aussi, entre David Hume et Emmanuel Kant, Karl Popper observe-t-il une évolution de la problématique centrale de la théorie de la connaissance, qui passe du problème de l'induction chez l'un – problème, au fond, de la validité scientifique d'un mode de raisonnement par généralisation –, au « problème de la démarcation » chez l'autre. Selon Popper, qui regarde l'induction comme un mythe, le problème de la démarcation ou « problème de Kant » – allusion au fait que le philosophe de Königsberg en avait fait le problème essentiel de son épistémologie –, est surtout le problème « *fondamental* »²⁵⁵ de la théorie de la connaissance. Et cela doit être valable même pour les empiristes. Car après tout, estime-t-il, « *si les épistémologues aux penchants empiristes ont tendance à monter en épingle leur confiance en la « méthode inductive », [c'est] principalement parce qu'ils croient que seule cette méthode peut leur fournir un critère de démarcation adéquat* »²⁵⁶.

Il en est ainsi, donc, par exemple, pour David Hume, dont la fin de l'*Enquête sur l'entendement humain* est une tentative de réponse au problème de la démarcation. Il y oppose les raisonnements abstraits pris dans leur généralité à deux autres types de raisonnement qui, de son avis propre, méritent toute l'attention de l'homme de science, à

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵⁵ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, *Op. cit.*, p. 30.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 30-31.

savoir, « *les raisonnements abstraits sur la quantité et le nombre* » et « *les raisonnements expérimentaux sur les choses de fait et d'existence* » ; et il conclut à l'inutilité radicale du premier type de raisonnement par rapport aux deux autres. Ainsi peut-il écrire :

Quand nous parcourons nos bibliothèques, si nous sommes fidèles à nos principes, quel massacre ne devons-nous pas faire ! Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, nous nous de manderons : *contient-il des raisonnements abstraits touchant la quantité ou le nombre?* Non. *Contient-il des raisonnements expérimentaux touchant les choses de fait et d'existence?* Non. Jetez-le donc au feu, car il ne peut contenir que sophismes et illusions.²⁵⁷

Rien d'étonnant, dans ce jugement de Hume, qui confirme le *credo* de la philosophie d'inspiration empiriste, à savoir que la connaissance n'est possible que rattachée aux données des sens, et que les énoncés métaphysiques sont non signifiants. C'est également le positionnement du positivisme logique, qui insiste comme Hume sur la nécessité de ruiner la métaphysique. Ainsi le positivisme et l'empirisme nourrissent-ils une hostilité naturelle envers la métaphysique, une hostilité que Popper explique comme émanant d'une approche « *naturaliste* » du problème de la démarcation. Qu'est-ce à dire ?

J'entends par théorie naturaliste de l'absence de signification, explique-t-il, la doctrine affirmant que toute expression linguistique qui se présente comme une assertion est soit pourvue soit dépourvue de signification et, ce, non par convention ou en fonction de règles elles-mêmes établies par convention, mais par la simple réalité des faits ou en raison de sa nature, tout comme une plante est ou n'est pas verte, dans les faits, par nature et non en fonction de règles conventionnelles.²⁵⁸

Autrement dit, les empiristes et, surtout, les positivistes répondent à la question « *comment la connaissance est-elle possible ?* » par une distinction radicale entre énoncés physiques et énoncés métaphysiques à l'aide de la notion de « signification ». Ce fut en l'occurrence la solution proposée par Ludwig Wittgenstein dans le *Tractatus logico-*

²⁵⁷ Hume (David), *Enquête sur l'entendement humain*, *Op. cit.*, pp. 289-290.

²⁵⁸ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, XI, 3, *Op. cit.*, p.382.

philosophicus, où il défend l'idée que toute proposition scientifique doit être pourvue de sens, puisque les propositions signifiantes doivent être, selon lui, logiquement réductibles à des énoncés d'observation singuliers ; en conséquence de quoi, toute proposition non ainsi réductible sera considérée comme métaphysique, c'est-à-dire non scientifique parce que non signifiante.

Mais Popper remarque que la solution de Wittgenstein – dont sont d'ailleurs tout aussi comptables ses amis du Cercle de Vienne, en particulier Rudolph Carnap –, en ruinant la métaphysique, ruine aussi sans conteste la science naturelle, puisque les lois naturelles – lois englobantes par principe – ne sont pas réductibles à ces énoncés d'observation élémentaires dont l'auteur du *Tractatus* dit qu'ils sont le gage de scientificité des propositions : « *Les lois naturelles ne sont pas plus réductibles à des énoncés d'observation que ne le sont les discours métaphysiques* »²⁵⁹, tranchera Popper. Devons-nous pour autant conclure à leur non scientificité ? Il semble que le problème ne soit ni celui des propositions métaphysiques, ni celui des lois scientifiques, mais celui du choix du critère de démarcation. Par conséquent, la notion de « signification » n'est pas plus appropriée pour résoudre le problème de la démarcation que l'induction pour rendre compte de l'élaboration des lois naturelles, comme le découvre Hume dans l'exposé du problème logique de l'induction que nous avons fait précédemment en section première du présent chapitre.

Ceci amène donc Popper à supposer un défaut d'assimilation des enjeux du problème de la démarcation par les empiristes et les positivistes. En effet, selon lui, quand on demande « *comment la connaissance est-elle possible ?* », on pose la question de la détermination d'une décision méthodologique permettant de définir, de façon objective, les énoncés scientifiques et les énoncés non scientifiques aux fins d'une étude plus approfondie. Une décision méthodologique acceptable d'un point de vue logique, doit-on préciser. Déjà Kant, en définissant pour ainsi dire le cadre d'action de la science et celui de la métaphysique, a montré la dualité de l'homme, à la fois être de raison et de

²⁵⁹ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, Appendice * I, *Op. cit.*, p. 318.

croyance²⁶⁰, là précisément où les positivistes nient cette dernière dimension. Aussi, en toute logique, ne lui paraissait-il pas nécessaire d'obtenir la ruine de la métaphysique pour garantir la connaissance. Mais Popper va plus loin encore que Kant, puisqu'il soutient, quant à lui, l'idée d'une espèce de dépendance de la science vis-à-vis des énoncés métaphysiques, une imbrication si forte entre les deux genres d'énoncés qu'il est tout à fait impossible de concevoir la connaissance sans le concours bienveillant de la métaphysique. La conviction de Popper, *in fine*, c'est que ce sont les idées métaphysiques qui fabriquent la connaissance scientifique. C'est cette constatation qui lui inspire ces mots :

[...] En considérant le sujet sous un angle psychologique, je suis enclin à penser que la découverte scientifique est impossible si l'on ne possède pas une foi en des idées purement spéculatives et parfois tout à fait imprécises, une foi que rien ne garantit d'un point de vue scientifique et qui est, dans cette mesure, « métaphysique ».²⁶¹

Toutefois, il est un point sur lequel Popper rejoint ses adversaires positivistes. Il s'agit de la caractérisation de l'expérience comme *la méthode scientifique*. Il déclare ainsi que « *la théorie de la connaissance, dont la tâche consiste à analyser la méthode ou la procédure spécifique de la science empirique peut [...] être décrite comme une théorie de la méthode empirique* : une théorie de ce qu'on appelle habituellement l'« expérience » »²⁶². Ainsi, en considérant ces deux citations, nous voyons bien que, contrairement aux positivistes, Popper n'hésite pas à mettre ensemble les énoncés métaphysiques et la méthode expérimentale. Car, de son point de vue, l'erreur du positivisme, avec l'exigence de la quête de la signification, est précisément de mésestimer l'importance des idées spéculatives dans le procès de la connaissance. Dès lors, pour proposer un critère de démarcation alternatif acceptable, il achève sa critique du positivisme en montrant que la quête de la signification obéit aux lois de la vérification

²⁶⁰ Cf. Tableau 5 : L'opposition entre science et métaphysique chez Kant, p. 131.

²⁶¹ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, I, 4, *Op. cit.*, p. 35.

²⁶² *Ibid.*, p. 36.

empirique ; qu'en conséquence, le critère de la « signification » du positivisme peut être appelé le critère de la *vérifiabilité*, et qu'il peut être défini de la manière suivante :

L'on doit pouvoir décider de manière définitive de la vérité *et* de la fausseté de tous les énoncés de la science empirique (ou encore tous les énoncés « pourvus de sens ») ; nous dirons qu'il doit être « *possible de décider de leur vérité ou de leur fausseté de manière concluante* ». Ceci signifie que leur forme doit être telle qu'il soit logiquement possible tant de les vérifier que de les falsifier.²⁶³

Ainsi, quand Moritz Schlick écrivait qu'« *un énoncé authentique doit être susceptible de « vérification concluante* »²⁶⁴, il exprimait une conviction largement répandue à son époque, à savoir que la démarcation entre la science et la non-science doit permettre la mise en exergue de propositions signifiantes et le rejet de celles qui le sont moins par le truchement d'une vérification par l'expérience. Mais il avait tort, lui et tout le positivisme logique, du point de vue de la démonstration poppérienne de l'impossibilité d'inférer des théories à partir d'énoncés élémentaires. D'ailleurs, la critique de Popper à l'endroit de Schlick vaut aussi pour son compagnon du Cercle de Vienne, Friedrich Waismann, qui établissait, dans le même ordre d'idées, que « *s'il n'y a pas de manière possible de déterminer si un énoncé est vrai, cet énoncé n'a absolument aucune signification. Car la signification d'un énoncé, c'est sa méthode de vérification* »²⁶⁵. Donc, globalement, ce que dénonce Popper par son rejet de la logique positiviste, c'est le fait que celle-ci organise l'exclusion des systèmes théoriques du domaine de la science empirique, y compris lorsque ces systèmes théoriques se réfèrent à la science naturelle. Et il relève au passage une belle contradiction, voire une totale incongruité, entre ce qui constitue la justification dernière de toute science, c'est-à-dire la construction de théories entendues comme le moyen terme logique entre différents énoncés singuliers – et en ce sens totalement irréductibles à ces énoncés d'observation dont elles sont des lois –, et le dogme positiviste d'une recherche de concordance via une vérification expérimentale

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Schlick (Moritz), *Naturwissenschaften*, 19, 1931, p.150 ; cité par Popper (Karl R.), in *La Logique de la découverte scientifique*, I, 6, *Op. cit.*, p. 36.

²⁶⁵ Waismann (Fredriech), *Erkenntnis*, 1930, P. 229 ; cité par Popper (Karl R.), in *La Logique de la découverte scientifique*, I, 6, *Op. cit.*, pp. 36-37.

entre les théories et les énoncés élémentaires. Popper soutient, à rebours donc du positivisme logique, que « *les théories ne sont jamais vérifiables empiriquement* »²⁶⁶, ce qui rend inconsistante la notion schlickienne de « *vérification concluante* ». Car selon lui, la scientificité d'une théorie ne se mesure pas à sa coïncidence avec les énoncés d'observation, mais à son objectivité, c'est-à-dire à sa capacité à résister aux différents tests de falsification auxquels elle sera invariablement confrontée.

Le mot est donc ainsi lâché : « [...] *C'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système, qu'il faut prendre en compte comme critère de démarcation* »²⁶⁷. Or est en jeu, dans le paradigme de la philosophie positiviste, le projet de fonder précisément une science positive, c'est-à-dire une science débarrassée de toute préoccupation théologique ou métaphysique, non pas simplement pour séparer les deux domaines sans remettre en cause ni l'existence de l'un ni celle de l'autre, mais bien pour provoquer la disparition de la métaphysique, sa « *défaite finale* »²⁶⁸ comme dit Popper, ce que la métaphore des flammes suggère dans le texte de Hume que nous avons cité. C'est dans ce sens qu'on parle de scientisme s'agissant du positivisme logique, ses promoteurs défendant l'idée, à partir de la démarcation opérée par Kant entre la science et la métaphysique, que cette dernière n'est tout simplement pas utile à l'homme pour accéder à la science.

Or, en proposant la falsifiabilité comme critère de démarcation, Popper estime, quant à lui, revenir aux fondamentaux même du « *problème de Kant* », en créant la possibilité de distinguer entre énoncés falsifiables et énoncés non falsifiables, contrairement aux positivistes, dont le critère de démarcation est devenu un critère de signification impliquant la mise à l'écart de tout énoncé non vérifiable empiriquement. Autrement dit, l'opposition entre les positivistes et Karl Popper est une opposition idéologique entre ceux qui « *considèrent la science empirique comme un système d'énoncés qui satisfont à certains critères logiques* », comme d'être signifiants ou vérifiables ; et ceux, au contraire, qui soutiennent que « *le caractère distinctif des énoncés*

²⁶⁶ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, I, 6, *Op. cit.*, p. 37.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 32.

empiriques réside dans la possibilité qu'ils ont d'être révisés, dans le fait qu'ils peuvent être critiqués et supplantés par de meilleurs »²⁶⁹. Avec la falsifiabilité donc, Popper propose une conception négative de la science empirique, dans les termes suivants :

[...] Je n'exigerai pas d'un système scientifique qu'il puisse être choisi, une fois pour toutes, dans une acception positive mais j'exigerai que sa forme logique soit telle qu'il puisse être distingué, au moyens de tests empiriques, dans une acception négative : *un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience.*²⁷⁰

Par ailleurs, Popper conteste aux positivistes que les énoncés métaphysiques soient *de facto* non signifiants, parce que non réductibles à des propositions élémentaires. Ce thème d'ailleurs fut au centre d'une vive controverse entre Popper et Wittgenstein, ce dernier niant jusqu'à l'existence même de problèmes philosophiques en tant que tels, mais préférant parler de « *puzzles* » linguistiques pour caractériser les préoccupations de la philosophie. Dans cette controverse donc, Popper défend à la fois la légitimité et l'intelligibilité des problèmes philosophiques : « *C'est depuis longtemps, écrit-il, que je crois à l'existence de véritables problèmes philosophiques qui ne sont pas de simples « puzzles » nés de quelque abus de langage* »²⁷¹. Et il ajoute que nombre de ces problèmes sont pourtant d'une « *évidence flagrante* », comme la question du caractère infini du système solaire, question qui constitue la première antinomie de Kant, mais qui n'en reste pas moins un problème philosophique sérieux. Car, en effet, s'il est difficile de se représenter un monde infini, c'est-à-dire, sans limites spatiales, rien ne permet de dire qu'il soit en revanche fini, puisqu'alors se poserait à nous la problématique de sa délimitation physique, que nous aurions elle aussi du mal à concevoir. Dans la même logique, Popper évoque par exemple le problème de l'origine de la vie, autre problème philosophique dont on ne peut raisonnablement douter du sérieux : « *La vie est-elle simple processus chimique ?* »²⁷² Ou bien est-elle davantage ? Quid de l'âme ? Quoi qu'il

²⁶⁹ Popper (Karl R.), *Ibid.*, p. 46.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

²⁷¹ Popper (Karl R.), *La Quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 28.

²⁷² *Ibid.*, p. 29.

en soit, Popper estime que le fait qu'un problème nous paraisse insurmontable ne le rend ni illégitime ni insoluble dans l'absolu, et il lance cet avertissement aux wittgensteiniens :

Il ne faudrait pas décréter d'une manière autoritaire que les problèmes philosophiques n'existent pas, ou qu'ils sont insolubles (bien que peut-être ils soient solubles).²⁷³

Il en veut pour preuve le fait que la recherche scientifique soit par nature adossée à des problèmes philosophiques. Par exemple, la physique moderne prend racine dans l'atomisme de Démocrite, tout comme la science moderne est une matérialisation d'idées métaphysiques parfois très anciennes, idées qui ont pu passer dans des temps anciens pour parfaitement utopiques. C'est pourquoi, il maintient que les problèmes philosophiques sont légitimes, et que « *le fait que la recherche expérimentale ait un rapport avec eux ne leur enlève pas leur qualité philosophique* »²⁷⁴. Ainsi, de par sa critique de Wittgenstein, Popper met-il en garde contre la tentation du conservatisme, une attitude qui consiste à réduire les problèmes de la science empirique à leur plus simple expression et à présenter leurs solutions comme définitives. Or, son propos est de présenter la science comme polémique, en expliquant qu'elle progresse par des découvertes successives, à partir de problèmes qui peuvent paraître insurmontables de prime abord. Popper est en cela d'accord avec Gilbert Ryle qui, parlant de la façon dont s'opère le processus de la connaissance, écrivait ces mots dans son compte rendu sur la *Société ouverte et ses ennemis* :

La rationalité de l'homme ne consiste pas dans le fait qu'il refuse de mettre en question des principes, mais dans le fait qu'il refuse de cesser de s'interroger sur tout ; elle ne réside pas dans son adhésion à des axiomes réputés, mais dans le fait qu'il ne prend jamais rien pour argent comptant.²⁷⁵

D'autre part, Popper montre que les problèmes métaphysiques, pour légitimes qu'ils soient, n'en demeurent pas moins intelligibles. Et l'une des raisons évidentes à

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ Cité par Popper, in *La Quête inachevée*, *Op. cit.*, p. 167.

cette affirmation est, comme nous venons de le voir, qu'ils servent d'aiguillon à la science, c'est-à-dire en d'autres termes et pour reprendre le mot de Popper, que « *les problèmes métaphysiques sont toujours des anticipations des idées scientifiques* »²⁷⁶. Ainsi, sauf à considérer que les problèmes de la science empirique sont eux-mêmes dépourvus de signification, il paraît difficile d'imaginer que la matrice qui les inspire soit, quant à elle, un non-sens logique.

En tout état de cause, Popper nous enseigne que la démarcation entre science et non-science n'est pas une démarcation entre de soi-disant énoncés signifiants « *empiriques* » et de prétendus énoncés non signifiants « *métaphysiques* », mais seulement une démarcation entre les propositions de la science empirique et celles de la métaphysique, les unes et les autres étant, au demeurant, parfaitement pourvues de sens. C'est pourquoi, Popper affirme que « *la falsifiabilité sépare deux espèces d'énoncés parfaitement pourvus de signification : les falsifiables et les non falsifiables. Elle trace une ligne à l'intérieur du langage pourvu de sens, non autour de lui* »²⁷⁷.

Toutefois, Popper reconnaît lui-même que le choix de la falsifiabilité comme critère de démarcation peut susciter quelques objections, objections qu'il s'empresse cependant d'écarter. En premier lieu, il estime qu'il peut lui être fait grief de structurer la science autour d'une exigence négative telle que la falsifiabilité. Ce à quoi il répond en indiquant que la science progresse non pas par vérification d'observations élémentaires dans une démarche d'accumulation, mais par une mise à l'épreuve permanente et sans complaisance des théories ; car en effet, selon lui, « *le montant d'information positive sur le monde véhiculé par un énoncé scientifique est d'autant plus élevé que cet énoncé est susceptible d'entrer en conflit, de par son caractère logique, avec des énoncés singuliers possibles* »²⁷⁸. On retrouve là une thématique que Popper développe dans sa critique de l'induction, où le théoricien de la falsifiabilité montre, avec sa théorie du rationalisme critique, à la fois l'importance du pouvoir créateur de l'imagination ou de l'intuition et le

²⁷⁶ Popper (Karl R.), *La Quête inachevée*, *Op. cit.*, p. 116.

²⁷⁷ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, I, 6, note 3, *Op. cit.*, p. 37.

²⁷⁸ *Ibid.*, note 3, p. 38.

caractère indispensable de la critique rationnelle pour réguler justement l'imagination, et donc pour structurer la science. Et cette idée peut encore être résumée comme suit :

Nous ne pouvons jamais justifier nos théories scientifiques car nous ne pouvons jamais savoir si elles ne s'avéreront pas fausses. Mais nous pouvons les soumettre à examen critique : la critique rationnelle se substitue à la justification.²⁷⁹

Ensuite, Popper pense qu'on pourrait également reprocher à son critère de démarcation de tirer sa consistance de la réfutation d'énoncés observationnels, quand bien même lui-même dénonce dans la vérifiabilité des positivistes le préjugé inductiviste selon lequel la formulation des lois de la science empirique est fonction de l'observation. Sur ce point, le philosophe viennois évoque ce qu'il appelle le principe d'« *asymétrie entre la vérifiabilité et la falsifiabilité* », un principe qui veut, selon lui, que les énoncés universels soient susceptibles d'entrer en contradiction avec les énoncés singuliers, et donc d'invalider une théorie ainsi contredite, même si en revanche aucun énoncé universel ne peut être déduit d'énoncés singuliers. Car, dit-il : « *nous ne pouvons pas [...] examiner le monde entier pour nous assurer que rien n'existe qui soit exclu par la loi* »²⁸⁰. Néanmoins, il nous est toujours possible de décider de la valeur de vérité d'une théorie de par sa plus ou moins bonne résistance à la falsification. Ce que Popper veut dire par là, c'est qu'un énoncé tel que « *Tous les cygnes sont blancs* » ne peut avoir force de loi si nous cherchons simplement à le confirmer par le biais d'observations multiples ; car il suffirait d'une seule observation contradictoire pour le ruiner. Selon lui donc, c'est la falsifiabilité qui nous rapproche de la vérité et de la science plutôt que la vérifiabilité. Et c'est cette asymétrie qu'il désigne quand il parle de « *falsifiabilité unilatérale des énoncés de la science empirique* »²⁸¹.

²⁷⁹ Popper (Karl R.), « Science et critique », in *A la recherche d'un monde meilleur*, Op. cit., p. 104.

²⁸⁰ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, III, 15, Op. cit., p. 68.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 69.

Scientifiques	Métaphysiques
Testables	Rationnellement discutables
Falsifiables	Non réfutables (\neq vrais) mais rationnellement critiquables
Invérifiables mais corroborables	Non démontrables (\neq faux) mais rationnellement soutenables
Pseudo-scientifiques	Pseudo-métaphysiques
Non testables	Rationnellement non discutables
Non falsifiables	Non réfutables et rationnellement non critiquables
Apparemment vérifiés mais en fait invérifiables	Non démontrables et rationnellement non soutenables

Tableau 9 : Statut des énoncés scientifiques et métaphysiques selon Popper²⁸²

Enfin, troisième objection possible, l'impossibilité de parvenir à une falsification concluante des théories du fait, soit d'une volonté de se soustraire de la falsification en immunisant les théories avec des hypothèses auxiliaires *ad hoc*, soit de refuser tout bonnement de reconnaître toute expérience falsifiante. Mais Popper rejette aussi cette dernière objection fictive en indiquant qu'elle est insoutenable si l'on conçoit, ainsi qu'il le propose, la méthode empirique comme un dispositif permettant de soumettre tout système théorique à une falsification sans complaisance, et de toutes les façons concevables. Car, de son point de vue, le but de ma méthode empirique « *n'est pas de sauvegarder des systèmes insoutenables mais, au contraire, de choisir le système qui est comparativement le plus apte en les exposant tous à la plus acharnée des luttes pour la survivance* »²⁸³.

En définitive, la solution poppérienne au « *problème de Kant* » débouche sur une réévaluation de la métaphysique, à la fois contre Kant pour qui elle n'était rien moins que le domaine de la croyance, et contre les positivistes qui travaillaient à son anéantissement en raison de son prétendu non-intérêt pour la connaissance. Aussi, pour Kant comme pour les tenants du positivisme logique, le problème de la démarcation se résumait-il en une

²⁸² Sources : Verdán (André), *Karl Popper ou la connaissance sans certitude*, Op. cit., p. 52.

²⁸³ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique*, I, 6, Op. cit., p. 39.

volonté de distinguer le connaissable de l'utopie, le matériel de l'immatériel, le signifiant du non-signifiant. Le problème de la démarcation leur permettait ainsi de fixer les limites de la connaissance à la frontière de ce qui leur paraissait relever du rationnel, à savoir les sciences empiriques, et de rejeter pour ainsi dire la métaphysique comme inutile, voire dangereuse pour la connaissance.

Or, Popper estime que le problème de la démarcation se pose moins dans les termes d'une importance plus grande du physique sur le métaphysique que dans ceux d'une distinction de la nature des énoncés que nous utilisons, et qui peuvent être soit scientifiques soit non scientifiques. On notera ici une énorme différence entre Popper et ses devanciers, lesquels identifient systématiquement la non-science ou métaphysique à l'irrationnel ; d'où leur erreur. Aussi le grand apport du philosophe viennois a-t-il été de montrer que si la métaphysique est une non-science, cela n'en fait pas automatiquement un *imbroglio* logique. C'est pourquoi, il indique que le problème de la démarcation est posé pour « *trouver un critère qui [permette] de distinguer les sciences empiriques, d'une part, et les systèmes mathématiques ou logiques, de l'autre* »²⁸⁴. Autrement dit, dans la pensée poppérienne, la connaissance est construite aussi bien avec les énoncés de la science empirique qu'avec ceux de la métaphysique, ceux-ci pouvant donc être ou bien des énoncés mathématiques, ou bien des énoncés logiques, et donc de ce fait parfaitement rationnels. Le problème est alors de parvenir à déterminer qu'un énoncé est de facture métaphysique ou qu'un autre relève de la science. Voilà qui répond à la critique habermassienne du critère de scientificité proposé par Popper²⁸⁵.

²⁸⁴ *Ibid.*, I, 4, p. 30.

²⁸⁵ Dans *Connaissance et intérêt*, Habermas critique le principe d'infalsifiabilité comme une entreprise néopositiviste de réduction de la science aux méthodes de la physique, qui disqualifie *de facto* les sciences humaines de la prétention à la scientificité. Or, selon lui, rien ne justifie un tel alignement ; car, la science est diverse et chaque type de science a sa méthode et ses objectifs spécifiques. Ainsi, à côté des *sciences empirico-analytiques* (sciences de la nature), il relève l'existence des *sciences historico-herméneutiques* (sciences humaines), ainsi que des *sciences critiques* (dont la psychanalyse). On pourrait répondre à Habermas que la désignation de « science » est purement contextuelle et relève du nominalisme méthodologique de Popper (voir sa critique d'Aristote, p. 62 du présent rapport), dans la mesure où la science désigne historiquement la physique, et où le critère de démarcation proposé est une solution au « *problème de Kant* », à savoir, comment déterminer ce qui relève d'une connaissance impersonnelle et pour lequel le filtre de l'expérience est nécessaire, et le reste. De fait, quand avec le

C'est avec le principe de falsifiabilité que Popper opère la distinction entre les deux types d'énoncés, scientifiques et métaphysiques. Il postule, en effet, que le critère de démarcation doit permettre de classer chaque énoncé dans l'une ou l'autre catégorie selon qu'il sera ou non falsifiable. Ainsi, sera dit scientifique, globalement, tout énoncé ou théorie susceptible d'être falsifié. Par contraste, sera dit métaphysique tout énoncé ou théorie *a priori* non falsifiable. Mais attention, l'usage des termes « globalement » et « *a priori* » n'est pas fortuit, car d'autres conditions sont nécessaires pour dire définitivement si un énoncé est scientifique ou métaphysique. Ainsi lui faudra-t-il obéir suivant les cas à au moins trois des six conditions suivantes : la *testabilité*, la *corroboration* et la *falsifiabilité*, pour être dit scientifique, ou bien la *discutabilité*, la *critiquabilité* et la *soutenabilité*, pour être considéré comme métaphysique (tableau 6 : p. 135).

Ainsi, tout énoncé scientifique doit pouvoir être soumis à des tests empiriques (*testable*), être *corroboré* s'il résiste à des tests négatifs, et être *falsifiable* s'il peut être réfuté par des tests. En revanche, un énoncé non scientifique sera considéré comme métaphysique s'il peut soutenir une discussion logique (*discutable*), s'il peut être défendu par une argumentation logique (*soutenable*), et s'il peut être contesté par le même biais (*critiquable*). Par extension, lorsqu'un énoncé non métaphysique n'est pas susceptible d'être falsifié ou testé, il sera considéré comme pseudoscientifique. De même, un énoncé non scientifique, non discutable et insoutenable d'un point de vue logique devra être qualifié de pseudométaphysique.

La position de Popper nous paraît maintenant plus claire. Pour lui, la science comme la métaphysique sont des lieux où s'exerce la rationalité : une rationalité empirique contre une rationalité théorique, peut-on dire (tableau 5, p. 133). D'ailleurs, Popper estime que certains domaines de la métaphysique tels que les sciences humaines pourraient produire des énoncés de type scientifique s'ils renonçaient à la méthode

critère de falsifiabilité les sciences humaines se révèlent comme non-scientifiques, Popper précise qu'elles n'en sont pas moins rationnelles, contrairement à Kant et au positivistes ; il dit simplement qu'elles relèvent d'un autre type de rationalité qui peut être, comme le suggère Habermas, « *historico-herméneutique* » ou « *critique* ». Popper accorderait donc à Habermas que ce sont bien des sciences, mais des « *sciences non-falsifiables* » tout de même.

inductive. Ainsi l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel n'est-elle pas, selon lui, consécutive à la démarcation entre la science et la métaphysique ; elle est plutôt une opposition entre, d'une part, les énoncés falsifiables tout autant que les énoncés susceptibles d'être soutenus par une argumentation logique, et de l'autre, tout type d'énoncé immunisé contre la raison critique. Et c'est cette opposition qu'illustre encore le tableau 6 entre sa partie supérieure et sa partie inférieure, c'est-à-dire une opposition entre la raison et la pseudoraison. En cela, *Misère de l'historicisme*, puis la *Société ouverte et ses ennemis* sont exemplaires.

En effet, dans l'un et l'autre ouvrages, Popper dénonce le principe d'un idéal de rationalité conçu comme une connaissance achevée, et qui ne demande qu'à être justifiée chaque fois que nécessaire ; tandis qu'il lie, quant à lui, cet idéal de rationalité à la croissance du savoir, estimant que la connaissance est forcément inachevée parce que conjecturale, ce qui implique tension progressive vers la vérité et non pas possession de celle-ci. Ainsi, écrit-il :

[...] La recherche de théories qui soient de meilleures approximations de la vérité est le but que le scientifique se fixe ; l'objectif de la science est de savoir toujours davantage. Cela implique *l'accroissement du contenu de nos théories*, l'accroissement de notre connaissance du monde.²⁸⁶

Ainsi Popper s'attache-t-il à démontrer, dans *Misère de l'historicisme*, qu'une théorie telle que le déterminisme, pour critiquable qu'elle soit, ne peut pas être soutenue rationnellement. Car le déterminisme prétend que tout ce qui arrive est écrit d'avance. Il se pose comme une vérité absolue qui n'attend tout au plus qu'à être constatée et justifiée, non à être discutée. Popper estime qu'une telle théorie relève de la pseudométaphysique, et qu'elle ne doit pas faire ombre à la métaphysique véritable qui, elle, doit en être soigneusement séparée.

²⁸⁶ Popper (Karl R.), *La Quête inachevée*, XXXIII, *Op. cit.*, p. 216.

III. L'objectivité en science

Une connaissance objective de la réalité est-elle possible, et à quelle condition ? Cette double question renferme toute la complexité du problème de la connaissance qui, à en croire Popper, « *ne sera pas résolu de sitôt* »²⁸⁷. C'est que le phénomène de la connaissance humaine est lui-même déjà difficile à cerner – notre auteur en parle d'ailleurs comme du « *plus grand miracle de l'univers* ».²⁸⁸ D'une part, en effet, la connaissance peut être présentée comme un fait psychologique, comme la conséquence de notre présence dans le monde. Dans ce cas, nous tirons enseignement des régularités de notre environnement et développons en retour des attentes. Mais, d'un autre côté, tout énoncé, c'est-à-dire tout fait psychologique de cette nature, requiert justification ou validation pour être reconnue comme une connaissance indépendante du sujet. Il y a donc deux types de connaissance, un subjectif et un autre objectif. Une connaissance objective de la réalité est donc possible, à condition de la distinguer clairement de la connaissance subjective.

Or, c'est précisément dans la difficulté à différencier le subjectif de l'objectif que Popper situe le problème de la connaissance. Car, selon lui, la plupart des philosophes qui se sont occupés de la question ont confondu ces deux types de connaissance, en raison essentiellement de leur impuissance à dégager méthodologiquement un critère d'objectivité des énoncés qui soit adéquat, c'est-à-dire qui repose sur autre chose que l'intime conviction du savant. Ainsi, en faisant reposer son *cogito* sur la véracité de Dieu, Descartes ne pouvait en toute logique convaincre que ceux qui pouvaient être sensibles à cette épistémologie rationaliste. De même, le critère de la *veracitas naturae* n'a d'objectivité que pour ceux, comme Bacon, que l'épistémologie empiriste peut intéresser. Ces critères d'objectivité sont donc inadaptés et sujets à cette « *grossière erreur subjectiviste* » dont parle Popper, puisqu'ils fondent la connaissance, *in fine*, sur une croyance – en Dieu ou en la Nature. Ainsi, selon ces épistémologies, est

²⁸⁷ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, Préface par Popper, *Op. cit.*, p. 28.

²⁸⁸ *Ibidem*.

objectif un fait dont on ne peut douter, parce qu'il est l'œuvre de Dieu ou de la Nature. Or, Popper montre que le rapport à Dieu ou à la Nature est une donnée personnelle, c'est-à-dire subjective, dans la mesure où chaque individu fait son expérience propre de Dieu ou de la Nature. Il s'agit donc d'intuitions, au sens que Bergson donne à ce mot, c'est-à-dire d'expériences subjectives ou de convictions, non de données objectives. C'est donc tout l'opposé d'un Popper qui soutient, au contraire, qu'« *une expérience subjective ou un sentiment de conviction ne peut jamais justifier un énoncé scientifique et ne peut jouer dans la science d'autre rôle que celui d'objet d'une enquête empirique (psychologique)* »²⁸⁹.

Donc, nous dirons à la suite de Renée Bouveresse que, chez Popper, la connaissance subjective est faite de « *nos croyances, de nos attentes, de nos dispositions à agir* », tandis que la connaissance objective « *est formée de théories formulées linguistiquement et compréhensibles par tous, théories composées d'énoncés liés par des relations purement logiques, et critiquables les uns au nom des autres* »²⁹⁰. Cette distinction est conforme à sa théorie des trois mondes, de sorte que la connaissance subjective concerne le monde 2, ses habitants étant issus de notre commerce avec le monde 1 ; tandis que la connaissance objective se construit à partir des habitants du monde 3.

De fait, au regard de cette distinction, on peut poser comme condition nécessaire de l'objectivité en science la possibilité d'un contrôle intersubjectif des énoncés, à condition que ceux-ci soient falsifiables : « *Aussi intense soit-il, un sentiment de conviction ne peut jamais justifier un énoncé* »²⁹¹. Pour prétendre à la science, toute conviction personnelle doit être préalablement formulée suivant le protocole que nous avons rappelé plus haut. Ce protocole suppose donc une convention de la communauté scientifique pour recevoir comme testable un certain type d'énoncés. Ensuite, ces énoncés doivent être soumis à la critique intersubjective. C'est, pour Popper, la seule façon de

²⁸⁹ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique, Op. cit.*, p. 43.

²⁹⁰ Bouveresse (Renée), *Karl Popper, ou le rationalisme critique*, Paris, Vrin, 1986, p. 104.

²⁹¹ Popper (Karl R.), *La Logique de la découverte scientifique, Op. cit.*, p. 43.

savoir si un énoncé n'est pas simplement une conviction ou une formidable intuition. Le solipsisme de Descartes, par exemple, s'en trouve par-là même disqualifié en science. Car, selon lui, un énoncé ne peut être justifié par le seul fait qu'un individu en est intimement convaincu, si éminent scientifique soit-il. Ainsi, poursuit-il :

Même le fait, si fermement établi pour moi, que j'éprouve ce sentiment de conviction, ne peut apparaître dans le champ de la science objective sinon sous la forme d'une *hypothèse psychologique* qui appelle naturellement un test intersubjectif [...]. Mais du point de vue de l'épistémologie, il est tout à fait hors de propos de savoir si ma conviction était forte ou faible, si elle venait d'une impression forte ou même irrésistible de certitude indubitable (ou d'une « évidence en soi ») ou simplement d'une présupposition douteuse.²⁹²

Ainsi, quand Popper parle de connaissance objective, il utilise le mot connaissance en son sens impersonnel, à savoir « *au sens où l'on peut dire qu'elle est contenue dans un livre, conservée dans une bibliothèque ou enseignée dans une université* »²⁹³. Celle-ci se construit lorsque l'on s'interdit de considérer la science comme l'œuvre de savants isolés, en dehors de toute interaction ou communication. Contre cette conception, Popper rappelle que toute science objective suppose l'usage d'une rationalité critique, parce que la critique ajoute à la rationalité du penseur isolé l'objectivité qui lui fait défaut.

*
* *

On peut résumer la pensée de Popper en disant, à la suite de Jean-Jacques Rosat, que « *la tâche de la philosophie n'est pas d'apporter à la science un fondement transcendantal, mais d'éclairer ce processus d'autodépassement, d'autotranscendance, par lequel celle-ci s'élève comme en se tirant elle-même par les cheveux* »²⁹⁴. Ainsi, en matière de connaissance, Popper nous apporte une bonne et d'une mauvaise nouvelle. La mauvaise nouvelle, c'est que l'homme doit abandonner le projet d'établir des certitudes

²⁹² *Ibidem.*

²⁹³ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 426.

²⁹⁴ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, Préface, *Op. cit.*, pp.14-15.

définitives sur la réalité au regard de sa faillibilité profonde. La bonne, c'est nous que nous pouvons toujours progresser dans notre quête du savoir, c'est-à-dire que nous pouvons affiner notre connaissance de la réalité grâce précisément à la modestie de nos prétentions et à une attitude critique. Finalement, la mauvaise nouvelle ne serait pas si mauvaise que cela, parce que le rationalisme critique porte en lui l'espoir d'un progrès scientifique, puisqu'il offre à l'homme la possibilité d'une connaissance objective de la réalité, modifiable et révisable à souhait.

Ainsi, à la vision d'une réception passive d'une connaissance sûre et certaine, Popper substitue celle d'une science incertaine mais objective. Selon lui, en effet, la science se constitue suivant un processus dynamique, ce qui signifie que l'on ne devrait pas en attendre des vérités indubitables, mais qu'au contraire, la vérité et la connaissance font l'objet d'une quête sans relâche qui invite à inscrire la science dans une logique d'évolution et de progrès, par une remise en question constante de nos théories dans l'optique de leur amélioration. Il en résulte donc nécessairement une forme de scepticisme attaché à la conscience de l'impossibilité pour la science de produire des vérités indubitables. Mais ce scepticisme n'est pas un doute absolu quant à la possibilité de toute connaissance, comme l'était le scepticisme classique. Ce scepticisme est, au contraire, la condition de possibilité du progrès scientifique ; d'abord parce qu'il présente la vérité toujours comme un horizon vers lequel on tend sans l'assurance de jamais l'atteindre : c'est ce que suggère la notion de *vérisimilitude* ; et ensuite parce qu'il lie le succès de toute théorie scientifique à la fois à sa capacité à mettre en lumière les failles de celles qui la précèdent et à sa résistance aux tests de falsification.

Le doute absolu n'est donc pas la préoccupation de Popper, dont le seul souci est de mettre en garde contre la tentation du dogmatisme. D'un autre côté, la philosophie ne consiste pas en une accumulation passive des connaissances. De fait, le projet poppérien transforme notre perception de la science, considérée naguère comme le lieu de production de vérités absolues, pour en faire celui de l'élimination de l'erreur par le truchement d'une critique intersubjective de nos théories. En ce sens, la méfiance de Popper quant à la possibilité d'une connaissance certaine du monde, projet porté par la

philosophie classique, est finalement une méfiance constructive. C'est une méfiance qui ressemble au doute méthodologique de Descartes – qui conseillait d'écartier tout ce qui est incertain pour atteindre ce dont on ne pouvait plus douter –, à cette différence près, cependant, que Popper rejette l'idée de l'infaillibilité de la raison caractéristique du cartésianisme. De manière analogue, dans notre quête de la vérité, nous échafaudons des hypothèses concurrentes et écartons progressivement celles qui en sont les plus éloignées. Par conséquent, Popper suggère que notre rapport à la certitude soit un rapport indirect : nous nous approchons de la vérité chaque fois que nous éliminons les hypothèses les moins performantes ; et nous sommes certains de la non-validité des théories que nous rejetons, tout comme nous sommes provisoirement certains de la justesse de celles qui résistent à nos tests pour les falsifier. Il en résulte une certitude objective de nos connaissances renforcée par la conscience que nous sommes capables de porter des jugements vrais, de passer ainsi des principes certains à des conclusions certaines par l'évidence, le raisonnement et à la démonstration. On peut donc résumer la connaissance objective de la manière suivante :

La science ne repose pas sur une base rocheuse. La structure audacieuse de ses théories s'édifie en quelque sorte sur un marécage. Elle est comme une construction bâtie sur pilotis. Les pilotis sont enfoncés dans le marécage mais pas jusqu'à la rencontre de quelque base naturelle ou « donnée » et, lorsque nous cessons d'essayer de les enfoncer davantage, ce n'est pas parce que nous avons atteint un terrain ferme. Nous nous arrêtons, tout simplement, parce que nous sommes convaincus qu'ils sont assez solides pour supporter l'édifice, du moins provisoirement.²⁹⁵

Donc, selon Popper, la connaissance ne s'acquiert pas d'un seul trait et de façon irrévocable. Au contraire, il s'agit d'une aventure dans laquelle l'homme s'engage avec pour seule arme la raison, qui lui offre la possibilité de réduire la marge d'erreur qui le sépare de la vérité. C'est pourquoi, en dépit de son caractère faillible, il peut progresser sur le chemin de la connaissance, encore faut-il qu'il adopte une attitude critique. Mais en rejetant la possibilité d'une connaissance sûre et certaine, Popper doit aussi rejeter la

²⁹⁵ Popper (Karl), *La Logique de la découverte scientifique*, *Op. cit.*, p.111.

représentation du monde qui lui sert de fondement. Dès lors, à quelle vision du monde son épistémologie du progrès de la connaissance correspond-elle ?

Chapitre III

Un monde complexe et émergent

La théorie de la connaissance de Karl Popper est représentative de sa vision du réel. Celle-ci est holistique, c'est-à-dire globalisante et synthétique à la fois. Elle est globalisante, d'abord, parce que, selon lui, la réalité est multiple et irréductible à un seul de ses aspects. Et elle est synthétique, ensuite, parce que toute connaissance objective du réel doit, en conséquence, prendre en compte l'infinité des formes en lesquelles le monde se décline ; ce qui nous condamne à avoir de la réalité une vision pluraliste. Popper récuse donc autant la pensée ultime que le monisme qui lui est associé.

En effet, d'après lui, notre volonté de comprendre le monde, son histoire et ses perspectives d'avenir, nous rend optimistes quant à la possibilité que nous aurions de produire une explication définitive de l'existence susceptible de nous rendre « *comme maîtres et possesseurs de la nature* ». Or, en présentant la quête de la connaissance comme une aventure incertaine, Popper n'exclut pas que nous participions à la transformation du monde, il refuse simplement de considérer cette participation comme le résultat de la soumission du réel aux caprices de la raison. Il se trouve que nous sommes profondément faillibles et que le réel est imprévisible. Ainsi, non seulement une connaissance complète de la réalité est impossible, mais encore nous gagnerions sans

doute beaucoup à considérer le monde comme affecté par l'émergence, c'est-à-dire comme évoluant vers de niveaux de réalité à la fois inédits, de plus en plus complexes, imprévisibles et irréductibles les uns aux autres. Aussi bien Popper propose-t-il de déplacer le but de la science du mythe de l'explication ultime à la nécessité pour chacun de prendre part au développement de la connaissance. Il s'agit là d'un réel changement de paradigme et, par conséquent, de méthode, puisque le développement de la connaissance passe chez lui pour la meilleure traduction possible de notre volonté de maîtriser et de posséder un monde imprévisible et en évolution constante : « *Mon idée, écrit-il, est que tout se passe désormais comme si c'était le développement de la connaissance humaine, le développement de nos théories, qui faisait de l'histoire humaine un chapitre si radicalement neuf dans l'histoire de l'univers, ainsi que dans l'histoire de la vie sur la Terre* »²⁹⁶. C'est pourquoi, à la vision d'une science omnisciente doit succéder celle d'une science incomplète et collaborative, à la vision d'un monde réductible à un principe essentiel doit succéder celle d'un monde complexe et émergent.

I. Indéterminisme et imprédictibilité de la nature

La Logique de la découverte scientifique de Karl Popper répond à un triple enjeu scientifique. D'abord, dégager un critère de démarcation entre les théories scientifiques et les énoncés non scientifiques ; ensuite, établir la falsifiabilité non seulement comme ce critère de démarcation, mais bien plus, comme le principe essentiel de la théorie de la connaissance ; et enfin, montrer que le savoir humain est en perpétuelle croissance. Les conséquences d'un tel raisonnement sont multiples, et notamment, Popper nous donne à voir la science comme une activité dynamique, procédant par découvertes successives, dans laquelle l'homme joue un rôle déterminant. Reste à déterminer si ces découvertes sont, en quelque sorte, prévisibles comme le laissent entendre certains philosophes, ou si elles sont totalement accidentelles. Ce qui se joue ici, au fond, c'est de savoir si la science offre à l'homme la possibilité d'une connaissance parfaite du monde.

²⁹⁶ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 427.

Popper soutient que la science est fondamentalement incomplète, c'est-à-dire qu'elle est incapable de donner du monde une description complète, dans la mesure où elle fait partie elle-même de ce monde dont elle veut rendre compte. C'est pourquoi, en perdant l'illusion de l'explication ultime, la science doit aussi perdre la prétention de prédire la marche future du monde. Selon lui, la tâche de la science n'est pas d'édicter des prophéties ; car, comme disait Poincaré, « *si j'avais su ce que quelqu'un découvrirait demain, je l'aurais publié depuis longtemps, pour m'en assurer la priorité* »²⁹⁷.

Cette citation, pour incarner parfaitement la posture intellectuelle de Popper relativement à la question de la croissance de la connaissance, n'en demeure pas moins une réponse à l'angoisse existentielle de l'homme devant la complexité du monde. Car, si nous ne savons rien de notre origine, nous aimerions bien savoir où nous allons, et pourquoi. Sur ce point, Popper prétend qu'aucune prédiction historique n'est acceptable, ni en ce qui concerne l'accroissement de nos connaissances, ni pour ce qui est de l'évolution de la société, ne serait-ce que parce que, comme le montre fort logiquement Poincaré, nous ne reporterions pas à plus tard la publication de notre découverte si nous en avons l'intuition aujourd'hui. D'un autre côté, il estime que nous serions bien incapables de prédire le cours futur de la vie, d'une part, parce que s'offre à nous à l'instant présent une profusion de possibilités par lesquelles nous pouvons envisager notre avenir ; et d'autre part, parce que l'idée d'une détermination préalable de l'existence humaine se heurte à l'affirmation du libre-arbitre. Nous verrons donc dans cette section que le poppérisme, comme philosophie antihistoriciste, et donc antidéterministe, nous renvoie à notre liberté et à notre créativité, nous rappelant ainsi notre responsabilité pleine et entière dans la construction du monde.

Pour comprendre l'antihistoricisme de Popper, il faut envisager l'histoire comme une science, en particulier comme une science des prédictions. Popper observe, en effet, que chez les tenants de cette tendance – les historicistes comme il les nomme –, « *notre*

²⁹⁷ Poincaré (Henri), cité par Popper (Karl R.), *L'Univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, ch. III, § 20, Paris : Hermann & Cie, 1984, p. 53.

besoin d'une interprétation historique ne découle pas de nos problèmes pratiques mais de notre intuition profonde que l'étude de l'histoire nous révélera le secret de notre destin »²⁹⁸. Aussi les historicistes conçoivent-ils l'histoire à la fois comme une science sociale, comme une science politique, et comme une philosophie morale, en ce sens qu'elle permettrait de « *découvrir la voie que l'humanité devra fatalement suivre* »²⁹⁹, c'est-à-dire, « *la clé* » de l'existence humaine. Mais l'histoire a-t-elle un sens ? Son rôle consiste-t-il à prédire l'avenir ? Et d'abord la science est-elle prédictive ?

Popper relève trois fonctions que tout énoncé à vocation scientifique doit réunir. Il s'agit des fonctions d'unification des connaissances, d'explication d'événements et de prévision d'événements. Il note que les deux dernières fonctions constituent les deux faces d'une même pièce, étant entendu que, « *pour vérifier une théorie, on compare les événements prévus aux événements observés* »³⁰⁰. Quant à la première fonction citée, elle consiste en l'établissement de lois universelles à partir desquelles il doit être possible, chaque fois que nécessaire, de vérifier certains pronostics. Ainsi, dans une démarche scientifique, nous chercherons toujours à soumettre à l'épreuve de l'expérience nos hypothèses afin de vérifier si elles sont ou non conformes à certaines lois. Lorsqu'elles le sont, nous les adoptons provisoirement comme des théories vraies ; le cas échéant, elles sont éliminées et remplacées par de plus performantes qu'elles. De fait, à la question : la science est-elle prédictive ? Popper répond par la négative et montre que, dans la mesure où elle procède d'une logique de la découverte de la vérité par conjectures et réfutations, la science est plutôt progressive et objective. Que penser alors de l'idée d'une science historique ?

Popper rappelle la définition de l'histoire comme « *la relation des événements du passé "tels qu'ils se sont effectivement produits"* »³⁰¹. Par conséquent, si la notion de science historique recouvre l'idée d'une science des prédictions, elle n'existe tout

²⁹⁸ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome II, chap. XXV, *Op. cit.*, p. 179.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 176.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 177.

simplement pas, au moins pour trois raisons. La première tient au fait que l'historien travaille sur les événements passés. Pour Popper, l'historien est engagé dans un processus de vérité, raison pour laquelle on ne lui demande pas de fournir des pronostics sur l'état futur du monde, mais seulement d'établir les faits en toute objectivité. En ce sens, avertit-il, « *une description historique ne peut être que vraie ou fausse* »³⁰².

La deuxième raison, en lien avec la première, peut être formulée ainsi : la démarche des sciences historiques, contrairement à celle des sciences théoriques, n'est pas évolutive mais circulaire, dans la mesure où elle concerne des événements spécifiques auxquels peuvent se rapporter une diversité de points de vue. A ce sujet, Popper suggère de parler plutôt d'« *interprétations générales* » pour désigner les théories historiques, considérant ainsi « *chacune [d'elles] comme la simple cristallisation d'un point de vue* »³⁰³, là où les théories des sciences généralisatrices sont plus que de simples points de vue, en réalité des approximations de la vérité. Ainsi des théories historiques concurrentes peuvent-elles cohabiter, puisque chacune d'elles représente le récit de celui qui l'émet ; elles constituent autant d'interprétations d'une même réalité, selon le côté où l'on se trouve et l'intérêt de l'historien, tandis que s'opère dans les sciences généralisatrices une sélection parmi des théories concurrentes, pour la suprématie de celle qui, à un moment donné, peut être considérée comme la plus satisfaisante. Patrice Canivez, parlant de l'impossible unité du récit historique, précise que « *l'histoire n'est pas un monument où les éléments du passé s'intègrent dans une configuration définitive, [mais] un processus de réélaboration constante où les différents récits sont en discussion permanente* »³⁰⁴.

Enfin, la troisième raison pour laquelle l'histoire ne peut pas être prédictive est à rechercher dans l'impossibilité où l'homme se trouve de composer une histoire de l'humanité, car une telle histoire devrait être « *l'histoire de tous les hommes, de leurs espoirs, de leurs luttes et de leurs souffrances* »³⁰⁵. La vérité, souligne Popper, c'est que

³⁰² *Ibid.*, p. 176.

³⁰³ *Ibid.*, p. 178.

³⁰⁴ Canivez (Patrice), *Eduquer le citoyen ?*, *Op. cit.*, p.113.

³⁰⁵ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome II, chap. XXV, *Op. cit.*, p. 180.

l'infinie richesse des faits historiques, individuels et collectifs, empêche de penser l'histoire sous cette envergure. C'est donc par abus de langage qu'on parle d'histoire universelle, la réalité étant que nous sommes contraints à des choix d'événements que nous inscrivons dans la trame historique en fonction de leur importance, ou en fonction de nos intérêts propres. En conséquence, à supposer même qu'il soit possible de prédire l'avenir, Popper croit savoir qu'il ne pourra jamais s'agir d'un avenir global, puisque l'histoire n'incarne nullement le passé de l'humanité.

Dans cette perspective, Popper regarde comme un mythe la notion de science historique prédictive. Car selon lui, non seulement la tâche de l'histoire n'est pas de prédire les événements à venir, mais encore elle ne le peut pas. L'histoire en elle-même n'a pas de sens, parce qu'elle est éparse et disparate. Elle n'a pas le pouvoir de nous guider ; nous n'avons donc rien à attendre d'elle *a priori*.

Par contre, nous avons la possibilité de fonder une science historique objective en termes de choix d'événements passés en fonction de nos enjeux du moment. Ainsi, poursuit le philosophe viennois, « *quoique l'histoire ne tende à rien nous pouvons lui conférer des fins ; quoiqu'elle soit dépourvue de sens, nous pouvons lui donner une signification* »³⁰⁶. Il s'agirait alors non d'une histoire de l'humanité, mais d'histoires pratiques et parcellaires susceptibles d'aider à la compréhension des problèmes d'une société donnée à un moment donné. Aussi « *chaque génération a[-t-elle] le droit, et même dans une certaine mesure le devoir, d'interpréter l'histoire à sa manière, qui est fonction des problèmes de son temps* »³⁰⁷. Ce n'est donc pas l'histoire qui donne un sens à la vie humaine, c'est l'homme, comme le suggère Popper, qui doit donner un sens à l'histoire. Il en résulte un renversement de méthode, qui doit faire évoluer notre rapport à l'histoire de l'ambition d'établir « *scientifiquement* » le cours futur du monde au besoin pragmatique de tirer les leçons de l'histoire pour éclairer le présent. Notre interprétation de l'histoire doit nous amener à nous demander : « *Quels sont nos problèmes essentiels ?*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 184.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 179.

Comment sont-ils nés ? Quelles voies doit-on suivre pour les résoudre ? »³⁰⁸. Aux yeux de Popper, ces questions présentent plus d'intérêt que les interrogations historicistes du type : « Vers quoi nous dirigeons-nous ? Quel rôle l'histoire nous attribue-t-elle ? »³⁰⁹. L'histoire, de ce point de vue, présente un « intérêt pédagogique » pour l'homme, selon la formule de Patrice Canivez, en ce sens qu'« elle permet de comprendre les problèmes par leur genèse [...] [et] enracine le sentiment de la communauté dans une mémoire commune et dans la transmission des valeurs fondamentales »³¹⁰. Si donc l'histoire peut être considérée comme une science, ce ne peut être qu'à travers les leçons que nous pouvons en tirer, pour le présent et pour l'avenir, grâce à la discussion que nos convictions respectives permettent de nourrir vis-à-vis des événements passés. Ainsi Popper reproche-t-il aux tenants de l'historicisme de surestimer le rôle de l'histoire ; car, poursuit-il, les historicistes, « au lieu d'admettre que c'est nous qui choisissons et mettons en ordre les faits historiques, [...] croient au contraire que l'histoire, par des lois qui lui sont inhérentes, détermine notre comportement, nos problèmes, notre avenir et même notre point de vue ».³¹¹

L'historicisme ouvre alors sur le déterminisme, Popper désignant par ce vocable « la doctrine selon laquelle la structure du monde est telle que tout événement peut être rationnellement prédit, au degré de précision voulu, à condition qu'une description suffisamment précise des événements passés, ainsi que toutes les lois de la nature, nous soit donnée »³¹².

Certes, cette définition s'accorde davantage avec le déterminisme physique ou « scientifique » comme nous le verrons – puisque notre auteur distingue trois sortes de déterminisme, religieux, physique et métaphysique –, mais l'idée intuitive du déterminisme est celle de la comparaison du monde avec une pellicule cinématographique, en considérant les photos déjà visionnées comme le passé, celle que

³⁰⁸ *Ibidem.*

³⁰⁹ *Ibidem.*

³¹⁰ Canivez (Patrice), *Op. cit.*, p. 112.

³¹¹ *Ibidem.*

³¹² Popper (Karl R.), *L'Univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, ch. I, *Op. cit.*, p. 1.

nous visionnons à l'instant comme le présent, et celles qui restent à voir comme appartenant au futur. Comme tel, le déterminisme sous-entend une forme de développement linéaire et répétitive de l'histoire universelle, de sorte qu'une observation minutieuse du passé combinée à la découverte de certaines lois naturelles permettrait, en principe, d'avoir une connaissance claire et certaine des choses à venir.

Pour l'auteur de *l'Univers irrésolu*, la notion de déterminisme s'origine dans la religion, à travers l'idée d'un Dieu Créateur du monde omnipotent et omniscient. Le déterminisme religieux implique donc, suivant cette approche, que le Dieu-Créateur-du-Ciel-et-de-la-Terre réalise son œuvre à travers l'histoire de l'humanité, ce qui implique connaissance forcément de sa part du futur du monde. Dans la métaphore de la pellicule cinématographique, on peut considérer Dieu comme le réalisateur du film qui, au moment même où celui-ci est projeté, est seul à en connaître l'épilogue.

Le déterminisme métaphysique, quant à lui, stipule que « *tous les événements du monde sont fixés, ou immuables, ou prédéterminés* »³¹³, sans toutefois supposer qu'ils soient connus de quiconque, contrairement à la doctrine religieuse du déterminisme fondée sur la toute-puissance et l'omniscience divines. On peut dire que le déterminisme métaphysique relève plus d'un sentiment général concernant le sens de la vie humaine que d'une certitude, puisqu'il est impossible à tester. Il affirme simplement qu'« *il se pourrait [...] que le futur soit prédéterminé, et même prévisible pour ceux qui auraient la capacité de lire dans le livre du destin* »³¹⁴. Et c'est sur cette impression d'une prédétermination du monde que se fonde, par exemple, le recours par certains à l'art divinatoire, qui s'expliquerait alors par leur volonté de connaître aujourd'hui ce que le futur leur réserve, en supposant le prêtre-magicien ou le médium capable, grâce à ses pouvoirs exceptionnels, de visionner le film de leur vie comme en avant-première. C'est aussi ce même sentiment que les événements du monde sont immuables qui permet d'expliquer la superstition.

³¹³ *Ibid.*, p. 6.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 6-7.

Mais ces deux sortes de déterminisme n'intéressent pas la critique poppérienne. Car pense-t-il, après tout elles relèvent d'un discours irrationnel, puisque l'influence de Dieu dans l'histoire – si tant est qu'Il existe –, comme l'intuition d'une prédétermination du monde, ne peut ni être soutenue ni être contestée rationnellement. On y croit ou on n'y croit point. A tout le moins le théoricien du rationalisme critique les évoque-t-il pour mieux les différencier d'un autre déterminisme, celui à prétention scientifique, qui est au centre des philosophies historicistes. Mais l'idée d'un déterminisme "scientifique" a-t-elle un sens ?

D'après Popper, « le déterminisme "scientifique" résulte de la tentative de remplacer une idée floue, celle d'une possible connaissance anticipée, par une autre, plus précise, celle de la prédictibilité selon des procédés rationnels et scientifiques de prédiction »³¹⁵. Il y a donc, sous-jacentes au déterminisme "scientifique" ou physique, deux idées majeures ; d'abord, la nécessité de "laïciser" le déterminisme religieux par « la substitution de l'idée de nature à celle de Dieu, et de l'idée de loi naturelle à celle de loi divine »³¹⁶ ; ensuite, la conviction qu'une telle opération, en mettant à nu des lois causales, permettrait effectivement de calculer la prédictibilité.

Ainsi le déterminisme physique, à l'opposé des deux autres, fait-il appel à la réussite de la science humaine pour *dé-couvrir* l'histoire de l'humanité. Il s'agirait alors d'importer en théorie de la connaissance la méthode qui a contribué au succès de la dynamique newtonienne, et d'escompter de la sorte la même réussite pour la philosophie que pour la physique classique. Autrement dit, la scientificité de l'historicisme réside dans son caractère « *prima facie* déterministe », à l'instar de la théorie newtonienne, Popper désignant par cette expression quelque peu barbare « *toute théorie qui permet le calcul d'une prédiction avec le degré de précision souhaité ou stipulé, dès lors que les conditions initiales mathématiquement exactes nous sont données* »³¹⁷. En l'occurrence, la dynamique newtonienne permet, lorsque sont préalablement connues certaines conditions

³¹⁵ *Ibid.*, chap. II, § 11, p. 28.

³¹⁶ *Ibid.*, chap. I, § 1, p. 5.

³¹⁷ *Ibid.*, chap. II, § 11, p. 29.

– la position, la masse, la vitesse, la direction du mouvement des planètes – de calculer l'état global du système solaire, et de prédire avec certitude les éclipses solaires et lunaires. Pareillement, les historicistes sont convaincus de l'existence d'une causalité universelle qui, lorsque les lois en sont connues, doit aider à pronostiquer avec chance de succès l'état du monde à n'importe quel moment de la vie. Cette faculté surhumaine de connaître le passé, le présent et l'avenir, Popper l'appelle l'Intelligence de Laplace, allusion à la théorie déterministe du grand scientifique de la période napoléonienne.

En effet, dans son *Essai philosophique sur les probabilités*, Pierre-Simon de Laplace ose une analogie entre le monde dans lequel nous vivons et le système solaire, de sorte que les éléments constitutifs du système-monde, à l'image des planètes du système solaire, sont imbriqués les uns aux autres dans une dynamique de causalité. Il soutient donc que toute personne, qui aurait une connaissance parfaite du monde et de l'interdépendance de ses éléments, pourrait, en principe, en déduire l'état à quelque instant que ce soit, suivant le principe de Newton. Il précise donc ce qui suit au début de son ouvrage :

Nous devons considérer l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces coordonnées à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux.³¹⁸

Popper note l'optimisme de Laplace quant à l'omniscience du savant humain et observe que, s'il fait référence à une "Intelligence" et non pas à un Dieu omniscient, c'est que là réside la condition essentielle du déterminisme "scientifique", le principe de sa spécificité par rapport aux autres types de déterminisme. Car ici la prédictibilité ne doit en rien être fondée sur une intuition, mais sur la connaissance des conditions initiales. Autant

³¹⁸ Laplace (Pierre-Simon de), *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, préf. de René Thom ; postf. de Bernard Bru, Paris : C. Bourgois, 1986, p. 32-33.

vaut dire que l'Intelligence de Laplace, pour camper un scientifique évolué, n'en demeure pas moins investie de facultés humaines. La raison en serait, selon Popper, que Laplace croyait en la capacité de l'homme à améliorer ses connaissances au point de parvenir un jour à une connaissance complète et exacte du monde. Aussi, comme le fait remarquer Popper :

L'Intelligence de Laplace n'est nullement un Dieu omniscient, mais simplement un super-scientifique. Il n'est pas censé effectuer quelque chose que ne pourrait pas faire un scientifique humain, à tout le moins d'une manière approximative. Mais il est censé accomplir ses tâches avec un degré de perfection surhumain. [...] [L'Intelligence] n'est autre chose qu'un scientifique humain idéalisé. Plus précisément, il est un Laplace idéalisé.³¹⁹

Ainsi, sur la base de la théorie laplacienne, Popper énonce trois conditions de possibilité du déterminisme "scientifique". La première est l'affirmation du principe de "responsabilité" et s'articule ainsi :

Pour satisfaire l'exigence qui veut qu'il soit toujours possible de rendre nos prédictions précises au degré de précision voulu, il faudra également pouvoir [...] augmenter la précision des conditions initiales en question autant qu'on le voudra.³²⁰

La deuxième condition repose sur l'exigence de prédictibilité de tout état futur d'un système physique, avec le degré de précision voulu, et à n'importe quel moment voulu du futur. Enfin, la troisième condition requiert deux exigences. *Primo* : il faut que le scientifique, tout en reconnaissant son incapacité à déterminer les conditions initiales avec une précision mathématique voulue eu égard à sa faillibilité, soit « *en mesure de calculer une prédiction, quelle qu'elle soit, avec le degré de précision souhaité ou stipulé, quel qu'il puisse être, dès lors qu'[il] dispose de conditions initiales d'un degré d'imprécision fini* »³²¹. Cette première exigence témoigne de la confiance que Laplace met en l'homme, en ce sens qu'il lui reconnaît la capacité de réduire à sa guise la marge

³¹⁹ Popper (Karl R.), *L'Univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, chap. II, § 10, *op. cit.*, p. 26.

³²⁰ *Ibid.*, chap. I, § 3, p. 10.

³²¹ *Ibid.*, chap. II, § 11, pp. 29-30.

d'erreur de ses prédictions. *Secundo* : il faut que le scientifique fasse partie intégrante du monde dont il fait des prédictions. Ces trois conditions montrent bien que, chez Laplace, l'Intelligence garde toute sa dimension humaine. D'où la définition du déterminisme "scientifique" que Popper propose dans les termes suivants :

Le déterminisme "scientifique" est la doctrine selon laquelle l'état de tout système physique clos à tout instant futur du temps peut être prédit, même de l'intérieur du système, avec n'importe quel degré de précision stipulé, en déduisant la prédiction de théories, en conjonction avec des conditions initiales dont le degré requis de précision peut toujours être calculé dès lors que le projet de prédiction est donné.³²²

Toutefois, si Popper admire l'effort, honorable à son goût, de démonstration par les historicistes de la possibilité d'un traitement scientifique de la question de la prédictibilité, à l'instar des travaux de Laplace – effort qui témoigne de la sincérité de leur croyance en la causalité universelle –, il est bien loin d'y souscrire. D'une part, parce que, pense-t-il, on ne saurait déduire le caractère déterministe du monde d'une quelconque théorie *prima facie* déterministe. D'autre part, parce que l'avenir n'est pas clos mais ouvert, ce qui suppose que nous pouvons toujours agir sur lui. Et, enfin, parce que la science est tout simplement incapable de s'auto-prédire.

Le premier argument contre le déterminisme "scientifique", qui est aussi l'argument fondamental de Popper, postule le caractère approximatif de toute connaissance scientifique. Dès lors, non seulement l'idée d'un monde prédéterminé est proprement inenvisageable, mais elle l'est encore plus si cette prédétermination devait être déduite d'une théorie *prima facie* déterministe. Car, en effet, ce n'est pas parce qu'une théorie rend possible un certain type de prédictions qu'elle vaut pour toute prédiction en rapport avec l'évolution du monde. Ainsi, remarque Popper, « *le succès, ou même la vérité, d'énoncés simples, ou dénoncés mathématiques, ou d'énoncés en langue anglaise, ne doit pas nous inciter à conclure que le monde est intrinsèquement simple, mathématique ou britannique* »³²³. L'exemple de la théorie de Newton est éloquent à ce

³²² *Ibid.*, chap. II, § 12, p. 31.

³²³ *Ibid.*, chap. III, § 15, p. 37.

titre. Car, en décrivant le mouvement des planètes, elle permet spécifiquement de prédire des événements en rapport seulement avec la mécanique céleste. Popper en conclut alors à l'incomplétude de la théorie de la gravitation comme théorie *prima facie* déterministe susceptible de justifier le déterminisme physique. Dans la mesure où, explique-t-il, « à supposer qu'il en découle [d'une théorie *prima facie* déterministe], le déterminisme "scientifique" ne pourrait à la rigueur découler que d'un système de physique qui serait complet, au sens où il permettrait la prédiction d'événements physiques de tous les genres »³²⁴.

Il existe donc une différence considérable, que Popper souligne avec force dans son raisonnement, entre la capacité prédictive d'une théorie donnée – qui est limitée à une certaine propriété du monde –, et celle du déterminisme physique – qui prétend rendre compte du monde dans la diversité et la complexité de ses propriétés. Cette différence essentielle, qui montre l'impossibilité pour toute théorie de donner une vue globale du monde, suffit à expliquer l'incongruité et l'incohérence de la démarche historiciste. Ainsi Popper rejette-t-il la doctrine du déterminisme physique. Sa vision du monde est, au contraire, empreinte d'indéterminisme.

Popper croit, en effet, profondément en l'indéterminisme. Et cette conviction repose sur l'idée intuitive que nul ne peut anticiper l'annonce d'une invention ou d'une découverte scientifique, pour des raisons que l'on peut deviner. On peut par exemple considérer que, s'il existait un mécanisme tel que nous puissions prédire la croissance de nos connaissances, notre instinct de compétition nous pousserait à annoncer nos futures découvertes et inventions *hic et nunc* pour nous en assurer la propriété, au lieu de les reporter *sine die* tout en soutenant qu'elles seraient faites de toute évidence. C'est ce que dit Poincaré dans le passage évoqué plus haut, où il précise que la tâche de la science n'est pas de faire des prophéties, mais de tenter de comprendre le monde par les moyens mis à notre disposition, en l'occurrence par la raison. On peut aussi penser que, s'il nous était possible de prédire et la croissance de nos connaissances futures et l'état à venir du

³²⁴ *Ibid.*, chap. II, § 13, p. 32.

monde, nous les aurions déjà réalisés ; peut-être alors la recherche scientifique n'aurait-elle plus pour nous aucun sens. Tel que Popper le conçoit, le monde n'est pas clos mais fondamentalement ouvert ; il n'est pas prédéterminé, mais partout règne l'indéterminisme.

Dans cette perspective, Popper conseille de regarder « *les théories scientifiques comme autant d'inventions humaines – comme des filets créés par nous et destinés à capturer le monde* »³²⁵. Mais la capture du monde est limitée à ce à quoi nous pouvons raisonnablement aspirer, à savoir, la vérité. Ainsi, autant nos filets ne peuvent attraper du poisson qu'en un certain lieu et une certaine quantité à la fois, autant nos théories ne prétendent à la vérité du monde que sous un aspect à la fois : « *Elles ne doivent pas être confondues avec une représentation complète de tous les aspects du monde réel, pas même si elles sont très réussies, ni même si elles semblent donner d'excellentes approximations de la vérité* »³²⁶. Dire cela, c'est reconnaître modestement que notre faillibilité constitue un handicap sur le chemin de la perfection et que, pas plus que le plus sophistiqué de nos filets ne nous permettra de capturer tout le poisson du monde d'un seul coup, aucune de nos théories les plus abouties n'a la capacité de nous fournir une photographie détaillée du monde. Il semble donc que les historicistes aient ignoré, volontairement ou non, cet aspect des choses, c'est-à-dire le caractère approximatif de nos connaissances, clé de la science moderne. Or, dit Popper :

Si nous gardons fermement à l'esprit que nos théories sont notre propre création, que nous sommes faillibles, et que nos théories reflètent notre faillibilité, nous en viendrons alors à douter que les traits généraux de nos théories, leur simplicité par exemple, ou leur caractère *prima facie* déterministe, correspondent aux traits du monde réel.³²⁷

Autrement dit, le fait qu'une théorie comme celle de la gravitation postule la prédictibilité d'un certain type d'événements n'est pas un argument en faveur de la prédictibilité de tous les événements du monde. Parallèlement, nos théories sont des

³²⁵ *Ibid.*, chap. III, § 15, p. 35.

³²⁶ *Ibidem.*

³²⁷ *Ibidem.*

tentatives pour approcher la vérité. Elles sont condamnées à n'être que des approximations de la vérité, dans la mesure où notre caractère faillible nous empêchera toujours de savoir si la vérité pour la quête de laquelle nous sommes engagés dans la recherche scientifique a été un jour atteinte. Comme le dit Popper : « *Même nos efforts les plus réussis [...] ne produisent qu'un filet dont les mailles sont trop larges pour le déterminisme* »³²⁸, preuve que le monde est insaisissable.

Mais Popper évoque un deuxième argument contre le déterminisme "scientifique", celui de « *l'asymétrie entre le passé et le futur* ». Cette asymétrie désigne le fait que le passé soit clos parce qu'il est déterminé par des événements qui ont déjà eu lieu et sur lesquels nous ne pouvons pas revenir, et que le futur soit ouvert précisément parce que toutes les situations y sont encore envisageables. C'est cet état de fait que représente la figure 2 entre un passé clos et un futur schématisé par un cadre en pointillés. Entre les deux, il y a le temps présent, fugace et contingent, où se produisent à un rythme incontrôlable par l'homme des faits ou des situations de faits qui, dans la mesure où ils pèsent incontestablement sur l'avenir, rendent incertaine toute prédiction. Popper regrette que les historicistes, là encore, se montrent aussi peu en phase avec le sens commun, c'est-à-dire avec la logique la plus simple, qui voudrait que nous soyons toujours déjà portés à réagir à la situation présente, avec la volonté d'orienter le futur dans un sens qui nous soit favorable, mais qui n'en demeure pas moins une tentative pour contrarier le cours "normal" des choses. Aussi lui paraît-il déraisonnable que, si nous refusons de concevoir le futur comme déjà fixé à l'instar du passé, nous soyons en revanche enclins à penser ce refus de la fatalité, qui est aussi notre volonté de peser sur le futur par l'action, comme une évidence qui rend réalisables toutes nos prédictions. La réalité, selon lui, c'est que « *nos actions quotidiennes ne sont que des tentatives pour changer le futur* »³²⁹, mais des tentatives dont les chances de succès nous sont inconnues, dans la mesure où nous ne savons rien de ce qui pourrait se passer à l'instant $t+1$ lorsque nous nous trouvons à

³²⁸ *Ibid.*, p. 40.

³²⁹ *Ibid.*, chap. III, § 18, p. 48.

l'instant t , c'est-à-dire dans une contemporanéité possible, et qui pourrait faire obstacle à nos prédictions.

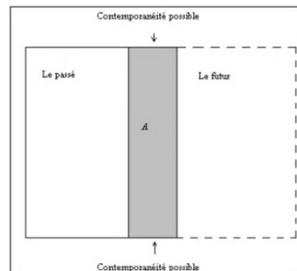


Figure 1 : Représentation du temps historique

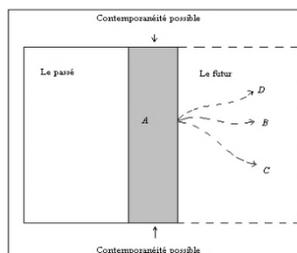


Figure 2 : Représentation d'une prédiction possible

Le deuxième argument de Popper est donc de dire que nous faisons des projets et agissons de telle sorte qu'ils puissent se réaliser dans le futur, mais que ces projets peuvent aussi ne pas se réaliser. Ainsi, soient A une position que nous occuperions dans une contemporanéité possible, B un objectif que nous visons, C et D deux situations alternatives à B non envisagées – sachant que pareilles situations alternatives sont illimitées – ; il est possible soit que nous atteignons effectivement notre objectif B malgré certains impondérables, soit que ces impondérables en empêchent tout simplement la réalisation et orientent notre vie vers des situations que nous n'avons même pas imaginées. D'après ce schéma, il existe une infinité de situations dans lesquelles nous pourrions nous retrouver dans le futur, sans toutefois qu'elles ne procèdent forcément de nos prédictions. Ce qui renforce Popper dans l'idée que « *le futur, à l'inverse du passé qui*

*est pour ainsi dire clos, est encore ouvert. Il n'est pas encore entièrement déterminé : nous pouvons agir sur lui »*³³⁰, dans la limite de nos capacités.

Or, Popper prétend que les historicistes oublient de prendre en compte cette asymétrie entre le passé et le futur quand ils font leurs projections. Il en est ainsi, par exemple, de Francis Fukuyama quand, au début de la décennie 1990, il vit dans la fin de la Guerre froide la « *fin de l'histoire* ». Car la chute du communisme symbolisait, à ses yeux, sans doute pour l'éternité, le passage d'un ordre idéologique mondial bipolaire à un ordre unipolaire libéral. La « *fin de l'histoire* » figurait la vision angélique d'un universitaire américain pour un monde regardant dans la même direction, sous la férule des Etats-Unis, un monde en état de paix perpétuelle donc, du fait de la disparition de la seule menace qui pesait sur lui et de l'assurance de la circonscription de tout autre danger éventuel de cet ordre. Il semblerait que Popper n'ait pas eu le temps de réagir au livre de Fukuyama, mais on peut deviner que son jugement aurait été critique. Et l'actualité chaque jour nous fournit les raisons de penser que la fin de la Guerre froide n'a pas sonné le glas de l'histoire de l'humanité, et que des chapitres entiers de notre histoire commune restent encore à écrire. Ceux-ci requièrent, en raison du caractère planétaire des enjeux, un nouvel ordre mondial qu'aucun Etat-nation ne peut plus aujourd'hui ni impulser ni incarner à lui tout seul. Comme le dit Stéphane Hessel, l'urgence de résoudre ces problèmes majeurs pour l'humanité exige de « *travailler avec des modèles d'organisation alternatifs à l'hégémonie* », à construire une « *souveraineté planétaire* », parce que « *l'Etat-nation [libéral] n'est pas la fin de l'histoire* »³³¹. Mais quelle forme pourrait prendre cette gouvernance mondiale ? Personne ne peut le dire. Cependant, l'histoire, elle, continue.

Le troisième et dernier argument de Popper a trait à l'impossibilité, selon lui, d'une auto-prédiction complète. Cela signifie, en d'autres termes, que « *nous ne pouvons pas prédire, de manière scientifique, les résultats que nous obtiendrons au cours de la*

³³⁰ *Ibidem.*

³³¹ Hessel (Stéphane), « La gouvernance mondiale est un besoin vital », in *La Croix*, le 25 février 2010.

croissance de notre propre connaissance »³³². La raison en est que pour prédire l'avenir, il faut en connaître les conditions initiales. Or, toute personne ignore quels seront ses propres états futurs ainsi que ceux du milieu dans lequel il vit. Il en résulte une impossibilité logique de prédire de l'intérieur l'état futur du système auquel on appartient. D'une part, parce que si cela était possible, on pourrait fort bien anticiper ce futur aujourd'hui. D'autre part, parce que la prédiction pourrait influencer le futur du système, dans un sens comme dans l'autre, c'est-à-dire qu'on pourrait s'efforcer soit de réaliser la prédiction, soit de la contrarier. Il y aurait alors un risque d'effet d'Œdipe. En revanche, Popper montre que seule reste possible une prédiction de l'extérieur, c'est-à-dire faite par des observateurs extérieurs au système dont on veut prédire le futur, à condition toutefois qu'il n'y ait pas d'interférence entre ceux-ci et les composantes du système. Selon lui, le système solaire est exemplaire d'une prédictibilité externe.

Ainsi, puisque la doctrine de l'historicisme s'appuie sur la théorie de Newton pour fonder le déterminisme "scientifique", Popper considère qu'elle ne serait valable que si les prédicteurs de la société se trouvaient à l'extérieur de celle-ci. Car c'est la seule position qui leur permette, de par la vue panoramique qu'elle offre, de prédire les événements futurs d'un système sans en influencer le cours de quelque manière que ce soit. Par exemple, lorsque nous prédisons des éclipses de lune ou de soleil, nos projections sont non seulement possibles mais surtout justes, parce qu'elles sont fondées sur des éléments – les astres du système solaire – dont nous ne pouvons qu'observer le mouvement et l'évolution, puisque la mécanique générale dont ils procèdent ne dépend en aucune manière de notre action. De ce point de vue, le seul cas plausible où l'on puisse envisager un prédicteur tel que l'Intelligence de Laplace est celui d'une prédictibilité externe. Or, en rappelant que « *le déterminisme scientifique requiert que nous soyons en mesure de tout prédire dans notre monde, avec n'importe quel degré de précision choisi, et ce de l'intérieur* »³³³, il est manifeste que le principe d'une prédictibilité externe est contraire autant au principe de « responsabilité » qu'à l'exigence d'une auto-prédiction

³³² *Ibid.*, chap. III, § 20, p. 53.

³³³ *Ibid.*, chap. III, § 23, p. 66.

complète. En conséquence de quoi Popper considère le déterminisme "scientifique" comme une doctrine non fondée en science.

Ces considérations touchant l'irrecevabilité du déterminisme "scientifique", pour critiques qu'elles soient à l'égard de l'historicisme, procèdent également de la volonté de Karl Popper de solder l'aporie dans laquelle s'était enfermé Emmanuel Kant, dans le traitement de la question de la connaissance, lorsqu'il défendait à la fois le déterminisme – en postulant l'existence d'un monde des phénomènes, sur lequel s'exerce une « *science pure naturelle* » valable *a priori* –, et l'autonomie de l'individu. Kant nous explique d'abord, en effet, que notre comportement est prédictible, parce qu'il obéit à des lois causales. Dans la *Critique de la raison pure*, il précise ainsi sa pensée :

[...] Que l'on prenne un acte volontaire, par exemple un mensonge de nature maligne par lequel un homme a introduit un certain désordre dans la société ; qu'on recherche d'abord les causes déterminantes d'où il est sorti et que l'on juge ensuite comment il lui peut être imputé avec toutes ses conséquences. Sous le premier point de vue, on pénètre le caractère empirique de cet homme jusque dans ses sources, que l'on recherche dans la mauvaise éducation, dans une détestable société, en partie aussi dans la méchanceté d'un naturel insensible à la honte, ou qu'on rejette sur le compte de la légèreté ou de l'irréflexion, sans perdre de vue les causes occasionnelles et leur incitation. Dans tout cela, on procède comme on le fait en général dans la recherche de la série des causes déterminantes pour un effet donné de la nature.³³⁴

A travers cet exemple, Kant soutient que tout acte a une cause, et que l'examen des causes permet indéniablement de prédire leurs conséquences potentielles. Dans le cas du mensonge dont il est question ici, la cause peut en être « *la mauvaise éducation* », « *les mauvaises fréquentations* », « *la méchanceté d'un naturel insensible à la honte* », ou même certaines « *circonstances tout à fait occasionnelles* ». Ces causes probables constituent autant de raisons déterminantes permettant d'expliquer "scientifiquement" l'acte posé. Pourtant – et c'est l'autre aspect de son propos –, Kant prétend que la loi de causalité ne doit pas exonérer l'homme de sa responsabilité morale quant aux actes qui lui

³³⁴ Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, index analytique établi par Patrick Savidan, Trad., prés. Et notes par Alain Renaut, Paris : Flammarion, 2006, p. 489.

sont imputables, parce qu'il n'est pas un automate, et parce que toute action procède d'une décision personnelle en vertu de laquelle l'individu assume sa liberté à l'égard du monde mécanique dans lequel il vit. D'où le bémol qu'il introduit dans son laïus sur le mensonge, à savoir que :

[...] Bien que l'on croie que l'action est déterminée par-là, on n'en blâme pas moins l'auteur, et cela non pas à cause de son funeste naturel, non pas à cause des circonstances qui ont influé sur lui, non pas même à cause de sa conduite antérieure [...]. Ce blâme se fonde sur une loi de la raison, où l'on regarde celle-ci comme une cause qui a pu et dû déterminer autrement la conduite de l'homme, nonobstant toutes les conditions empiriques qu'on a citées. Et l'on n'envisage point la causalité de la raison, en quelque sorte simplement comme un concours, mais comme complète en elle-même, quand même les mobiles sensibles ne lui seraient aucunement favorables, mais tout à fait contraires, l'action est attribuée au caractère intelligible de l'auteur : la faute tombe entièrement à l'instant même où il ment ; par conséquent, malgré toutes les conditions empiriques de l'action, la raison était parfaitement libre, et cet acte doit être entièrement imputé à son manquement.³³⁵

Ainsi l'antinomie kantienne débouche-t-elle sur la préséance de la raison sur la loi de causalité, le primat du monde nouménal sur le monde phénoménal. C'est en ce sens donc que Kant pensait que l'esprit humain impose ses lois *a priori* à la nature, sans que ne lui vînt jamais à l'esprit la nécessité de tenir les théories pour ce qu'elles sont vraiment, c'est-à-dire des créations de l'esprit humain et, comme telles, absolument hypothétiques. Toujours est-il que cette longue tirade sur le mensonge atteste de la double influence de Kant perceptible dans sa solution. En effet, celle-ci exprime non seulement la validité *a priori*, selon lui, de la dynamique newtonienne, mais aussi sa conviction que l'esprit humain rationalise la nature. Ainsi l'aporie fondamentale de sa solution consiste-t-elle à affirmer que, « *en tant qu'êtres libres en soi, nous ne sommes pas dans l'espace et le*

³³⁵ *Ibid.*, pp. 489-490.

temps, alors même que nos actions le sont, et, par conséquent, sont déterminées »³³⁶. Ce que, dans la *Critique de la raison pratique*, il résume par ces mots :

On peut [...] accorder que, s'il était possible pour nous d'avoir de la manière de penser d'un homme, telle qu'elle se montre par ses actions internes aussi bien qu'externes, une connaissance assez profonde pour que chacun de ses mobiles, même les moindres, fût connu, en même temps que toutes les occasions extérieures qui agissent sur ces derniers, on pourrait calculer la conduite future d'un homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, et cependant soutenir dans le même temps que l'homme est libre.³³⁷

La solution de Kant constitue un compromis acceptable entre l'évidence de la théorie de Newton – qui fournit la preuve scientifique du déterminisme –, et l'affirmation de la liberté humaine – traduite par la capacité de l'individu à imposer ses théories à la nature. Cette solution finit donc par justifier le déterminisme, en se fondant, selon Popper, sur « *la conviction, erronée, qu'en améliorant indéfiniment notre connaissance des "causes" dans un certain domaine, nous serons en mesure d'en rendre nos prédictions aussi précises que nous le désirons* »³³⁸. Au fond, la solution de Kant défend l'idée que, derrière un apparent désordre, se cache en réalité un monde régulier et parfait dont il appartient à l'homme de préciser les traits. Aussi Popper ose-t-il la métaphore des nuages et des horloges pour montrer que, dans le débat entre le déterminisme et l'indéterminisme, Kant et les historicistes sont du côté de celui-ci plutôt que de celui-là, autrement dit, que « *tous les nuages sont des horloges – même les plus nébuleux des nuages* »³³⁹.

Toute autre est la conviction de Popper, qui fait sienne l'analyse du mathématicien et physicien américain, Charles Sanders Peirce, concernant la mécanique céleste, lorsque celui-ci faisait remarquer que, « *même si cette théorie [de Newton] était vraie, elle ne nous donne aucune raison valide de croire que les nuages sont des horloges* »

³³⁶ Popper (Karl R.), *L'Univers irrésolu*, chap. II, §16, *op. cit.*, p. 41.

³³⁷ Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pratique* ; textes choisis par Claude Khodoss, Paris, PUF, 1991, p. 99.

³³⁸ Popper (Karl R.), *L'Univers irrésolu*, chap. I, §7, *op. cit.*, p. 20.

³³⁹ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, p. 325.

parfaites »³⁴⁰. Peirce constate, en effet, qu'en raison de la complexité de leur mécanisme, les horloges sont imparfaites par nature, et que leur bon fonctionnement requiert le concours de l'homme ; ce qui, rapporté à la société globale, l'amena à conjecturer que « le monde [n'est] pas seulement régi par les lois newtoniennes strictes, mais qu'il [est] aussi régi par les lois du hasard, ou de l'aléatoire, ou du désordre : par des lois de la probabilité statistique »³⁴¹. En adoptant un tel positionnement, Popper veut montrer que la mécanique newtonienne ne peut pas entraîner le déterminisme "scientifique". En premier lieu, parce que la complexité de la nature est telle qu'elle rendrait imprécis tout projet de prédiction. Comme le dit Peirce dans l'extrait que rapporte Popper ci-dessous :

[...] Celui qui est dans les coulisses (Peirce parle ici de l'expérimentateur) [...] sait bien que les comparaisons les plus fines, [même s'il s'agit] de masses, [et] de longueurs, [...] où la précision dépasse de beaucoup celle de toutes les autres mesures [physiques], [...] sont très loin de l'exactitude des comptes bancaires, et que la [...] détermination des constantes physiques [...] doit plutôt être mise sur le même plan que des mesures de tapis et de rideaux prises par le tapissier.³⁴²

En second lieu, Popper estime que la théorie de la gravitation ne peut pas justifier le déterminisme "scientifique", à cause de l'imperfection de la nature qui, pareille aux horloges, autorise l'introduction d'un élément de hasard dans son fonctionnement. D'ailleurs, Newton lui-même avait émis des réserves quant à la capacité de sa propre théorie à incarner le modèle absolu en science – même si cela lui valut l'accusation d'impiété –, dans la mesure où « il considérait que même le système solaire était imparfait, et par conséquent vraisemblablement destiné à périr »³⁴³.

Ainsi à la suite de Peirce, qui imputa l'impossibilité du déterminisme "scientifique" à la complexité et à l'imperfection inhérentes à tout système physique, Popper justifie l'indéterminisme en montrant que tout ce qui nous paraît aller de soi peut,

³⁴⁰ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 327.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 328.

³⁴² Cité par Popper, in *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 327, (*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6, 1935, 6.44, p. 35).

³⁴³ Popper (Karl P.), *La Connaissance objective*, note 1, *Op. cit.*, p. 327.

en réalité, cacher des informations sans lesquelles nous ne pouvons ni l'appréhender, ni le projeter dans le temps. Toutes choses qui impliquent de reconnaître que, « à un certain degré, toutes les horloges sont des nuages ; où, en d'autres termes, que seuls les nuages existent, même si ces nuages peuvent être nébuleux à des degrés divers »³⁴⁴.

En définitive, l'opposition poppérienne au déterminisme "scientifique" traduit le rejet, par l'auteur de la *Connaissance objective*, de la théorie d'un « monde-horloge », prédictible donc, dès lors que les lois causales qui en déterminent l'évolution sont découvertes. Cette conception du monde doit beaucoup à la théorie de Newton, que les tenants du déterminisme "scientifique" considèrent non seulement comme valable *a priori*, mais surtout comme caractéristique d'une causalité universelle. Il s'agit alors de considérer chaque événement de la nature, chaque action humaine, comme participant d'une mécanique générale dont les lois nous échappent pour l'essentiel, mais qui, une fois découvertes, nous assureraient une connaissance parfaite du monde. Or, pour les raisons que nous venons d'évoquer, Popper prétend que le déterminisme "scientifique" est irrecevable, dans la mesure où il ignore l'autonomie de la raison. Pour faire simple, Popper considère qu'une transposition de la mécanique classique en théorie de la connaissance est impossible, tout simplement parce qu'ici doit être prise en compte la question de la liberté et de la créativité humaines tout autant que celle de l'imprédictibilité de la nature.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 328.

II. Pluralisme et ouverture du monde

Popper est un réaliste. Il affirme l'existence de la réalité, et considère la connaissance comme orientée vers la compréhension de cette réalité : « [...] Il y a, écrit-il, d'excellentes raisons pour dire que ce que nous tentons de faire dans les sciences, c'est de décrire et (autant que possible) d'expliquer la réalité »³⁴⁵. Il s'agit d'une posture anti-idéaliste à laquelle, nous l'avons vu à l'entame de cette partie, il apporte une justification. C'est que, de son point de vue, le réalisme est une évidence, dans la mesure où tout ce que nous faisons, toute notre existence nous rappelle que nous vivons dans un monde de réalités, et que celles-ci sont de toutes natures : elles sont physiques, immatérielles, profondes ou superficielles, mais elles sont toutes constitutives de ce monde dans lequel nous vivons et que nous voulons connaître. Notre monde est complexe, divers, pluriel. Dès lors, le problème est de savoir comment nous pouvons nous l'expliquer, c'est-à-dire comment nous pouvons appréhender ce monde qui se caractérise par la complexité, la diversité et la pluralité de ses aspects ou de ses éléments.

Popper prétend que le problème de la connaissance repose sur une erreur fondamentale, à savoir sur « le présupposé selon lequel nous serions engagés dans ce que Dewey appelait : la quête de la certitude »³⁴⁶. C'est, en effet, la quête de la certitude qui explique l'orientation des doctrines philosophiques. Qu'on songe, entre autres, au nominalisme, au phénoménalisme, à la phénoménologie, à l'idéalisme, et même au réalisme non-poppérien, pour apprécier à travers ces doctrines les efforts des hommes de science pour isoler ce qu'ils prennent pour les données essentielles du monde, et sur lesquelles doit être fondée, selon eux, la connaissance humaine. De ce fait, les théories scientifiques sont fondamentalement réductionnistes, au sens où elles envisagent la connaissance comme un effort de simplification de la réalité réduite à ce qu'elle a d'essentiel.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 94.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 123.

Mais Popper ne critique pas en tant que tel l'effort de simplification qui soutient le réductionnisme. Au contraire, il l'encourage, considérant que la quête de la vérité suppose un effort de réduction : « [...] *En tant que rationaliste, je souhaite et j'espère comprendre le monde, je souhaite et j'espère une réduction* »³⁴⁷, concède-t-il. Puis comme épistémologue, il sait bien ce que le réductionnisme a apporté à la science du point de vue méthodologique, en fait depuis que Descartes a posé comme règle de la recherche scientifique – la deuxième après celle de l'évidence, et avant celles de l'ordre et du dénombrement –, la nécessité de « [...] *diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre* »³⁴⁸. Donc, Popper n'affiche pas à l'endroit du réductionnisme une hostilité de principe, parce qu'il considère l'effort de réduction comme participant de la démarche de l'homme de science. En revanche, il rejette toute croyance dogmatique en la possibilité d'une réduction de la réalité à un principe unique. D'autant qu'il note l'échec à ce jour de toutes les tentatives sérieuses de réduction conduites dans divers domaines : par exemple, de la chimie à la physique, ou encore de la psychologie à la physique.

En effet, la réduction suppose la possibilité d'expliquer les procédures spécifiques d'une discipline par une autre. De ce fait, elle entretient l'espoir que des lois spécifiques à un ou à des aspects de l'univers, comme le sont des lois chimiques, des lois physiologiques ou des lois de la psychologie, puissent être expliquées par un ou par d'autres aspects, par exemple par la physique. Pour Popper, « *[la réduction] exige une compréhension théorique : la pénétration théorique de la nouvelle discipline par l'ancienne* »³⁴⁹. En ce sens et, en ce sens seulement, on pourrait parler d'une réduction réussie ou complète. Et la perspective constituerait, à n'en pas douter, un succès spectaculaire pour la science. Or, il semble que nous en soyons encore très éloignés, et même, ajoute Popper, « *il est tout à fait vraisemblable qu'il puisse ne pas y avoir de*

³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 433-434.

³⁴⁸ Descartes (Renée), *Discours de la méthode*, II, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Laurence Renault, Paris : Flammarion, 2000, p. 49.

³⁴⁹ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p.

réduction possible »³⁵⁰, eu égard aussi bien à la difficulté d'expliquer toutes les découvertes d'un domaine donné par les lois d'un autre domaine, qu'à l'impossibilité de saisir intégralement toutes les implications ou significations possibles d'une théorie ou d'une découverte. Ainsi, au réalisme scientifique qui prétend réaliser la réduction de la chimie à la physique en contrôlant, par exemple, artificiellement des processus chimiques par des moyens purement physiques, Popper répond que tel ne serait pas pour autant l'équivalent d'une réduction de la chimie à la physique. Car, estime-t-il, on peut trouver la recette permettant de créer certains organismes vivants – comme cela arrive souvent – sans qu'il n'y ait compréhension théorique du processus à l'œuvre, c'est-à-dire sans que l'on ne comprenne des organismes créés ni leur composition chimique ni leur structure physique.

Les choses sont légèrement différentes avec le béhaviorisme radical ou physicalisme qui, avec entre autres Quine, Carnap et Feigl, propose un type de réduction par application du *rasoir d'Ockham* de la psychologie à la physique, à savoir par élimination *a priori* des entités mentales, jugées sans importance pour la théorie. Popper considère qu'avec une telle méthode s'opère, non pas une réduction, mais, comme le disait Imre Lakatos qu'il cite, un « *déplacement de problème conduisant à sa dégénérescence* »³⁵¹. Car, il s'agit tout simplement de supprimer linguistiquement un niveau de réalité en affirmant, comme le fait Quine, que de toute façon l'aspect de la réalité ignoré participe du domaine auquel on veut le réduire. Ainsi, selon Quine, « *le manque d'explications physiologiques détaillées [des états physiologiques] n'est pas une objection sérieuse au fait de les reconnaître comme des états des corps humains* »³⁵². Popper fait observer que si pareil raisonnement était adopté dans tous les projets de réduction, on aboutirait à l'évidence à un type de réduction de toutes les propriétés du monde à la physique, mais celle-ci serait non seulement parfaitement incomplète, mais même empêcherait définitivement tout espoir de décryptage de la réalité.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 434.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 437.

³⁵² Cité par Popper, in *La Connaissance objective, Op. cit.*, pp. 434-435.

Ces deux exemples témoignent ainsi de l'arrière-plan philosophique sur lequel reposent les théories réductionnistes : c'est l'idée qu'une connaissance certaine fondée sur un aspect essentiel de la réalité doit être possible. Or, à partir de la démonstration que nous venons de rappeler, Popper arrive au contraire à la conclusion que l'impossibilité d'une bonne réduction, au fond l'impossibilité de la réduction tout court, doit nous interpeller, au moins à titre de conjecture, sur le caractère essentiellement pluraliste de la réalité. Le monde n'est pas moniste physique, et il n'est pas dualiste ; il est pluridimensionnel, complexe et irréductible à l'une quelconque de ses propriétés. Et cette complexité devient chaque fois plus manifeste à mesure que nous nous essayons à des réductions. Nous nous apercevons alors que le monde est une imbrication complexe de niveaux de réalité telle que le niveau inférieur, le plus simple ou le moins complexe, offre les conditions d'émergence du niveau immédiatement supérieur de manière inattendue, sans toutefois que nous ne soyons capables d'expliquer *a posteriori* ceux-ci par celui-là, et donc de réduire les uns à l'autre. Un exemple nous en est fourni justement par la relation entre la physique et la chimie, et celle entre cette dernière et la biologie : aucune loi physique ne permet d'expliquer, par exemple, l'apparition de la vie sur Terre ; et pourtant, la vie procède des corps physiques élémentaires. Popper écrit à ce sujet que :

Si la situation est telle que, d'un côté, les organismes vivants puissent, par un processus naturel, tirer leur origine des systèmes non vivants et que, de l'autre côté, il n'existe pas de compréhension théorique complète de la vie qui puisse être donnée en termes physiques, alors nous pourrions parler de la vie comme d'une propriété *émergente* des corps physiques, ou de la matière.³⁵³

Ainsi l'échec du réductionnisme nous éclaire-t-il un peu plus sur la réalité du monde. Et nous apprenons que celui-ci est caractérisé par l'émergence sans cesse croissante de propriétés nouvelles qui en renforcent un peu plus la complexité, et que nous sommes incapables de réduire à certaines autres propriétés. On peut donc, de manière très simpliste mais non moins logique, présenter l'émergence comme le contraire de la réduction. Car, c'est au fur et à mesure que nous échouons dans nos tentatives de

³⁵³ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, pp. 433.

réduction que le monde se laisse découvrir comme complexe et en évolution constante. Pour le Prix Nobel de physique Robert Laughlin, auteur d'un livre sur le sujet, l'émergence est la caractéristique essentielle de l'univers ; il propose à cet effet que la science renonce au réductionnisme, rendu inconséquent par la nature de l'objet à connaître. En effet, explique-t-il :

Le monde où nous vivons vraiment, contrairement à l'image allègrement idéalisée qu'en donne la mythologie scientifique moderne, regorge d'importantes merveilles que nous n'avons pas encore vues parce que nous n'avons pas regardé, ou parce que nous n'avons pas pu regarder en raison de nos limites techniques. La grande force de la science est son aptitude, sur le mode de l'objectivité brutale, à nous révéler du vrai que nous n'avons pas prévu. Pour cet apport inestimable, elle reste l'une des plus grandes créations de l'humanité.³⁵⁴

Pour Laughlin, nous sommes incapables d'avoir du monde une connaissance parfaite parce que nous sommes limités, et parce que la nature est complexe et émergente. La vraie connaissance, dès lors, consiste en une prise de conscience de l'asymétrie entre notre ignorance infinie et l'infinitude de l'univers, dont la science nous permet seulement de constater la pluralité des lois au gré de nos découvertes. C'est pourquoi, il tient à préciser que le postulat de la réalité de l'émergence n'est pas un scepticisme à l'égard de la science, mais un rejet du réductionnisme. En effet, poursuit-il :

Nous ne vivons pas la fin de la découverte mais la fin du réductionnisme. La fausse idéologie qui promettait à l'humanité la maîtrise de toute chose grâce au macroscopique est balayée par les événements et par la raison. Non que la loi macroscopique soit fausse ou vraie. Elle est seulement rendue « *non pertinente* » dans de nombreux cas par ses filles, et les filles de ses filles, à plus haut niveau : les lois organisationnelles de l'univers.³⁵⁵

Comme Popper, donc, Robert Laughlin ne rejette pas ce qu'on pourrait appeler le réductionnisme méthodologique, mais seulement la prétention à l'exhaustivité de la connaissance que permettrait science, eu égard à la part d'ombre en termes d'effets inattendus qui entoure inextricablement l'univers à la fois dans sa totalité et dans ses

³⁵⁴ Laughlin (Robert B.), *Un Univers différent*, Préface, Paris, Fayard, 2005, p. 18.

³⁵⁵ *Ibid.*, pp. 276-277.

parties. L'échec du réductionnisme constitue donc un argument fort en faveur de la théorie de l'émergence.

Mais l'émergentisme revendique d'autres arguments que la seule négation du réductionnisme. En premier lieu, Popper présente l'imprédictibilité de principe « *comme le trait marquant de l'émergence* »³⁵⁶. En effet, notre incapacité à prédire le cours futur de l'univers est un argument en faveur de l'idée d'un monde qui progresse de manière imprévisible. Comme cela a été montré dans la section précédente, si nous étions capables de prédire nos découvertes de demain, nous les anticiperions aujourd'hui, et cela voudrait dire que nous pourrions mener à son achèvement notre ambition de connaître le monde.

En second lieu, il y a l'incomplétude de la science. Selon Popper, la théorie de l'émergence s'impose également comme nécessaire dans le cas de l'interprétation d'une théorie scientifique, en ce sens qu'il n'existe pas de compréhension complète des théories que nous produisons, et parfois même nous ne les comprenons guère nous-mêmes ; il en fut ainsi de Schrödinger avec son équation et de Kepler avec ses lois : on sait depuis longtemps que chacun d'eux avait une compréhension pour le moins limitée de sa propre théorie. En fait, toute théorie peut donner lieu à des applications auxquelles personne ne songe pendant un certain temps, pas même son auteur, jusqu'à ce que la postérité en précise la compréhension, ou qu'elle en fasse *émerger* d'autres significations possibles. Une telle découverte est alors considérée comme une propriété émergente de la théorie en question ; en même temps, sa seule possibilité non seulement témoigne de l'incomplétude de la science, mais aussi caractérise la connaissance humaine comme affectée par l'émergence. Et Popper d'expliquer que :

[...] Comprendre une théorie est quelque chose comme une tâche infinie, de sorte qu'on peut bien dire qu'on ne comprend jamais totalement une théorie [...]. La compréhension totale d'une théorie voudrait dire la compréhension de toutes ses conséquences logiques. Mais celles-ci sont infinies en un sens non trivial : il existe des situations infiniment nombreuses d'une infinie variété auxquelles la théorie pourrait être

³⁵⁶ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, *Op. cit.*, p. 441.

applicable, avec lesquelles certaines de ses conséquences logiques peuvent avoir un rapport ; et, parmi ces situations, il en est beaucoup auxquelles personne n'a jamais pensé ; il se peut que leur possibilité n'ait pas encore été découverte.³⁵⁷

En conséquence, la théorie de l'émergence nous invite à abandonner l'idéal de totalité en matière de compréhension de la réalité. Nous sommes, en effet, incapables d'atteindre la certitude à laquelle nous aspirons, d'abord parce que l'omniscience ne compte pas parmi nos qualités intrinsèques, et ensuite parce que la nature a une vie propre dont la profondeur nous échappera toujours. Il en va ainsi de nos théories comme de tout ce qui existe et nous devons l'accepter. Pour notre auteur, la connaissance de la réalité ressemble par bien des côtés à la compréhension que nous pouvons avoir du comportement d'un individu : celle-ci est par principe limitée, puisque le comportement est quelque chose d'insaisissable qui dépend de conditions initiales – par exemple, l'environnement où l'on se trouve, ou certaines dispositions à agir –, de sorte que la compréhension totale de la personnalité d'un individu relève du mythe, y compris pour l'individu lui-même. C'est pourquoi, du point de vue de la théorie de l'émergence :

Il n'est pas plus paradoxal de dire que nous ne comprenons pas complètement les théories ou les idées qui sont pourtant nos produits, que de dire que nous ne comprenons pas complètement nos enfants qui sont pourtant nos produits, ou de dire qu'aucune abeille ne comprend complètement le miel, qui est pourtant son produit.³⁵⁸

Et ainsi, avec le concept d'émergence, l'univers se révèle à nous comme ouvert à une infinie variété de propriétés effectives ou logiquement possibles, irréductibles les unes les autres, mais impossibles à cerner complètement par l'esprit humain. D'où l'exigence de pluralisme en matière de connaissance. Ce pluralisme suppose de comprendre la réalité comme multiple ; car, nous dit Popper : « *une chose qui peut changer et périr devrait, pour cette raison précisément, se voir reconnue comme réelle de*

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 443.

³⁵⁸ *Ibidem.*

prime abord ; et même une illusion est, en tant qu'illusion, une illusion réelle »³⁵⁹. Comme tel, le pluralisme poppérien oriente notre désir de connaître le monde vers une connaissance objective de sa diversité, c'est-à-dire vers une connaissance impersonnelle du monde validée par la critique intersubjective de nos théories. Popper prétend ainsi que ce n'est qu'après avoir admis la pluralité du monde que nous pouvons envisager d'y appliquer des réductions, non pas pour viser tel ou tel monisme, mais pour permettre la découverte des causes nécessaires de phénomènes encore incompris :

Que [notre] univers pluraliste [...], avec ses individus humains qui vivent des vies individuelles, qui essaient de résoudre leurs problèmes, qui produisent des enfants, et des idées sur ces problèmes, qui espèrent et qui craignent, qui se trompent eux-mêmes ou trompent les autres, mais qui toujours théorisent, et qui souvent cherchent non seulement le bonheur mais aussi la vérité – que cet univers pluraliste doive subir une « réduction » à telle ou telle sorte de monisme – cela me paraît non seulement invraisemblable, mais impossible. Cependant, ce n'est pas ce qui m'importe ici. Ce qui m'importe, c'est ceci : ce n'est qu'après avoir reconnu la pluralité de ce qui existe en ce monde que nous pouvons sérieusement envisager d'y appliquer le rasoir d'Ockham.³⁶⁰

*
* *
*

Le rationalisme critique de Karl Popper défend une représentation de la réalité contraire à la représentation traditionnelle réductionniste. Selon cette dernière, il doit être possible à l'esprit humain d'atteindre une connaissance parfaite de la réalité à partir de la compréhension de son principe de base. Cette conception de la connaissance suppose une élimination pure et simple de toutes les autres propriétés du réel considérées comme illusoire et, par conséquent, sur la conviction que l'univers doit être réductible aux lois de son principe de base. Il en découle une vision statique du réel, qui nourrit l'espoir d'un achèvement de la recherche scientifique.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 444.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 445.

Or, Popper considère que notre désir de comprendre le monde se heurte à deux obstacles majeurs, à savoir, la complexité de l'univers, et la faillibilité humaine. Sur le premier point, l'auteur soutient que la complexité du réel est un fait que toutes les tentatives de réduction entreprises à ce jour en science ont rendu incontestable. Car, celles-ci n'ont contribué qu'à prouver le caractère manifestement irréductible des lois des différents niveaux de la réalité entre elles. De plus, l'existence même de ces niveaux de la réalité, qui semblent tous procéder du niveau physique, témoigne d'une tendance du monde à la complexification croissante. Dès lors, il n'est pas exagéré d'envisager l'évolution du monde comme imprévisible, et la connaissance, de ce point de vue, comme nécessairement incomplète. Sur le second point maintenant, Popper présente la faillibilité humaine comme l'autre obstacle qui nous empêche d'avoir de la réalité une description complète. Nous souhaitons rendre compte du monde dans lequel nous vivons, mais du fait que nous sommes nous-mêmes plongés dans ce monde, nous ne pouvons en saisir qu'un aspect à la fois. Le réel se présente donc à nous sous certaines apparences que nous parvenons péniblement à décrypter, mais garde par-devers lui toute sa profondeur, c'est-à-dire toutes ses autres propriétés que nous n'avons pas encore découvertes, et qui constituent avec celles qui le sont déjà la vérité de notre monde.

Ainsi, face à la complexité du monde, nous paraissions bien limités. Mais tout espoir n'est pas perdu, puisque nous pouvons travailler à affiner et à augmenter notre compréhension du réel. En fait, Popper estime que le plus important, pour l'homme, n'est pas d'achever l'édifice de la connaissance – projet complètement insensé –, mais de contribuer, génération après génération, à réduire l'écart qui nous sépare de la vérité. Selon lui, l'idée d'un développement de la connaissance est plus en phase avec la situation d'un monde pluraliste et émergent, c'est-à-dire un monde radicalement imprévisible. En ce sens, le rationalisme critique participe de la production d'une connaissance objective de la réalité.

Deuxième partie

Une défense du libéralisme

La méthode critique, responsable selon Popper de l'accroissement de nos connaissances et du progrès des sciences empiriques, est-elle transposable en science sociales ? Cette question est au cœur de la pensée politique du philosophe viennois, qui dénonce dans le classement entre les sciences naturelles d'une part, et les sciences sociales de l'autre, la fausse idée de leur hétérogénéité méthodologique, nombre de ses prédécesseurs considérant que « *la relativité historique des lois sociales rend inapplicables en sociologie la plupart des méthodes de la physique* »³⁶¹. Or, avec la notion de rationalisme critique et l'adoption de la falsifiabilité comme critère de démarcation entre science et non-science, Popper réalise le déplacement du critère de scientificité du vérificationnisme scientifique vers le falsificationnisme entendu comme une mise à l'épreuve sans concession des théories. Il en résulte deux conséquences majeures. La première est d'ordre méthodologique et, en l'occurrence, il s'agit de considérer la méthode hypothético-déductive dite des « *essais et erreurs* » comme la méthode unique d'investigation en sciences naturelles comme en sciences sociales. La seconde conséquence, qui répond directement à notre question, est la possibilité offerte à toute activité rationnelle d'adopter la démarche scientifique, c'est-à-dire de prétendre à l'objectivité de la connaissance grâce à la critique intersubjective de nos théories.

³⁶¹ Popper (Karl R.), *Misère de l'historicisme*, trad. d'Hervé Rousseau, révisé et augmenté par Renée Bouveresse à la demande de Sir Karl Popper, Paris : Presses Pocket, 1988, p. 10.

Pour parvenir à ce résultat, Popper a donc dû rejeter les soi-disant méthodes propres aux deux types de science, à savoir l'inductivisme et l'historicisme. Ainsi, de même qu'il a montré en théorie de la connaissance que la connaissance ne s'acquiert pas par généralisation à partir d'observations répétées, de même il montrera, dans le domaine des sciences sociales, que la prédiction historique est un leurre, et ses conséquences potentielles sur la société dangereuses, puisqu'elle consiste, selon lui, pour l'essentiel à prêcher un catéchisme au lieu de penser l'action politique dans l'effectivité des problèmes que rencontre la société.

Popper propose donc de rapprocher la politique de la méthode scientifique universelle, parce qu'il considère la politique comme le lieu de la recherche des meilleures solutions pour le bien commun. Or, qui dit recherche des meilleures solutions, dit aussi essai de toutes les solutions potentielles et leur confrontation par des arguments rationnels ; d'une part parce que le destin du corps politique doit également intéresser tous les citoyens, et d'autre part parce qu'il ne croit pas en l'objectivité du savant isolé ni à son omniscience. En ce sens, le schéma tétradique de la démarche scientifique tel qu'il le présente lui paraît parfaitement convenir à l'investigation politique.

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

Ainsi, à l'instar des sciences naturelles, les sciences sociales peuvent évoluer elles aussi vers plus d'objectivité. Prenons un problème quelconque, un problème de santé publique par exemple, et considérons-le comme le P_1 de notre schéma. Selon Popper, celui-ci doit être traité par l'homme politique de la même façon, c'est-à-dire suivant la même démarche, qu'un problème de science empirique par l'homme de science, par exemple la gestion de l'obscurité à la tombée de la nuit. En effet, l'un et l'autre doivent élaborer des théories (TT) en guise de solutions au problème. Or, à ce stade, ils sont incapables de savoir si leurs théories sont pertinentes ; il leur faut donc les tester empiriquement ou, pour le cas spécifique des sciences sociales, les critiquer (EE). Toujours est-il que le problème ne disparaît pas complètement, parce que même sa solution peut représenter un nouveau défi et pour la science et pour la société, c'est-à-dire un nouveau problème (P_2). Mais surtout, Popper insiste sur la critique intersubjective

comme un gage d'objectivité, et institue le débat contradictoire comme propédeutique à l'action publique. D'où une évolution vers le schéma ci-dessous, qui témoigne du pluralisme de nos opinions et de la compétition induite par la nécessité où chacun se trouve de défendre rationnellement sa vision du problème, qui est aussi sa vision de la société, dans le respect des autres.

$$P1 \rightarrow \begin{cases} TT_a \rightarrow EE_a \rightarrow P_{2a} \\ TT_b \rightarrow EE_b \rightarrow P_{2b} \\ TT_n \rightarrow EE_n \rightarrow P_{2n} \end{cases}$$

Popper présente ainsi la politique comme une science de l'action orientée vers la construction d'un monde meilleur : un monde meilleur et non pas un monde parfait, un monde meilleur et non pas un monde nécessaire. C'est pourquoi, il rejette autant le planisme que l'historicisme, et qu'il leur substitue la logique situationnelle comme méthode d'action, parce qu'il considère l'action politique comme soumise à la conjoncture et à la nécessité de préserver l'intégrité physique et morale des individus.

Par conséquent, chez Popper, le rationalisme critique ouvre, en politique, sur un libéralisme de principe, à savoir, sur l'exigence de bâtir la société autour du principe de liberté, qui est essentiel. En ce sens, le rôle du corps politique est de créer un espace de liberté régi par le droit qui, non seulement protège les individus de l'anarchie qu'induirait l'existence d'une société sans lois, mais aussi leur offre la possibilité, comme citoyens, de limiter le pouvoir de l'Etat.

Il est donc permis de dire que, chez Popper, la fin de la politique, c'est la liberté. Mais, en même temps, il s'agit là d'un truisme qui est également partagé par tous les théoriciens de la politique, bien que, cependant, l'on s'accorde difficilement sur le sens de la notion liberté, ainsi que sur la manière dont elle peut être exercée au sein d'une communauté politique. En effet, comment le corps politique peut-il réaliser la liberté des individus quand bien même sa seule existence peut paraître l'aliéner ? Voilà qui rappelle Rousseau, dont la réflexion porta sur la nécessité de « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et*

reste aussi libre qu'auparavant »³⁶². La doctrine de Rousseau figurait déjà, au regard de la tradition, une rupture profonde dans la manière d'aborder le problème politique, puisque les prédécesseurs de Rousseau insistaient surtout sur l'antinomie entre l'expression de la liberté individuelle et l'exigence d'ordre que justifiait de leur point de vue la naissance de l'institution politique. Il en résulte deux visions de la liberté, comme le principe suprême qui guide l'action politique, et comme une conséquence nécessaire de l'appartenance à un groupe régi par une autorité forte.

Popper s'inscrit dans le sillage de la doctrine de Rousseau, considérant que l'être humain possède des droits fondamentaux inviolables et inaliénables, en tête desquels la liberté. Sur le plan individuel, la liberté confère le droit à l'autodétermination, c'est-à-dire le droit à l'autonomie, pour reprendre le vocabulaire de Kant ; et sur le plan politique, cette liberté suppose l'appropriation par l'ensemble des citoyens du problème politique et, par conséquent, la limitation du pouvoir politique par la loi, celle-ci devant être coproduite librement, c'est-à-dire discutée et adoptée au regard de l'intérêt général. De ce fait, Popper revendique l'héritage de Socrate et promeut la discussion critique comme le meilleur modèle de construction de la société, un modèle qui repose sur la modestie et l'intercompréhension, un modèle qui s'oppose au modèle platonicien du philosophe-roi, et qui trouve sa réalisation dans l'institution de l'Etat de droit et de la démocratie. Par conséquent, le rationalisme critique porte en lui un certain nombre de valeurs indispensables à la cohésion sociale, en particulier, la haine de la violence et la recherche permanente du consensus. Nous montrerons ainsi la proximité du poppérisme avec les doctrines d'Arendt et de Habermas relativement à ces questions.

Toutefois, tout en reconnaissant la dimension éthique de la pensée politique de Popper, on peut se demander si son libéralisme de principe n'est pas précisément trop formel pour rendre compte de la réalité, voire de la complexité du problème politique. Au fond, une rationalité critique effective et agissante, qui renvoie en politique au libéralisme tel que Popper l'expose, c'est-à-dire à l'affirmation des principes de liberté, d'égalité, de

³⁶² Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social*, I, 6, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 53.

responsabilité individuelle, ainsi qu'à la limitation du pouvoir, ne requiert-elle pas au préalable l'existence d'un Etat qui en permette la réalisation ? Cette critique montre les limites du rationalisme critique, et peut être rapprochée de la critique hégélienne du de Rousseau.

Nous affirmons que le rationalisme critique de Popper est un libéralisme. Nous montrerons d'une part, que ce libéralisme repose sur une défense des droits fondamentaux de l'individu, et qu'il prépare à un idéal de société caractérisé par l'ouverture et l'inachèvement. D'autre part, nous verrons que Popper opère un traitement contractualiste du problème politique dont le but est de parvenir à une forme d'Etat où règne le droit, et à une forme de gouvernance qui favorise l'intercompréhension et où l'on rejette toute forme de domination.

Chapitre IV

Le corps politique et la logique d'ouverture

Le libéralisme de Popper repose sur l'opposition entre deux types d'idéaux liés à notre vision de la société politique, à savoir, un idéal d'ouverture et un idéal de clôture. A l'idéal d'ouverture correspond une société laïque, au sens où les individus qui la composent la perçoivent comme leur propre création et, en ce sens, comme susceptible de recevoir des améliorations. Il s'agit donc d'une forme de société favorable à l'expression de l'esprit critique, et qui donc favorise le développement de la science et de la philosophie ; c'est une société du progrès de l'homme en tant qu'individu et qui le reconnaît comme tel. A l'inverse, l'idéal de clôture correspond à une société perçue comme construite indépendamment de l'homme. Celle-ci est par conséquent magique, statique, totaliste au sens où elle ignore l'individu en tant que conscience indépendante du tout, et enfin autoritaire, c'est-à-dire non-critique. Ces deux types d'idéaux, Popper les nomme respectivement « *société ouverte* » et « *société close* ».

Dans les faits, aucune société ne correspond réellement à l'une ou l'autre description exclusivement. Par exemple, une société tribale au sens strict est magique

en un sens, mais le fait que les individus qui la composent manifestent le désir de comprendre le monde qui les entoure est déjà en soi un acte de science, c'est-à-dire une volonté de sortir de l'ignorance, et donc de se libérer des tabous pour devenir des consciences libres. D'autre part, une société moderne, au sens strict là aussi, ne peut pas davantage être caractérisée comme une société ouverte dans l'absolu, même lorsqu'y règne l'esprit critique, parce qu'il existe d'autres types de déterminations qui peuvent entraver le besoin de liberté des individus. De fait, la différenciation entre ces deux types de société a, chez Popper, une fonction purement méthodologique ; elle peut être comparée, avec une nuance que nous verrons ci-dessous, à l'opposition chez Rousseau entre « *état de nature* » et « *état social* ».

En effet, « *état de nature* » et « *état social* » ont chez Rousseau la même valeur d'hypothèses méthodologiques que « *société close* » et « *société ouverte* » chez Popper. De plus, « *société close* » et « *état de nature* » se ressemblent en un sens, parce qu'il s'agit de deux types de société régis par le droit naturel, tandis que les deux autres se présentent comme des constructions conscientes de l'homme, et sont donc régies par un droit se voulant le plus objectif possible. Cependant, chez Popper, le droit objectif ne sort pas l'homme définitivement de la « *société close* ». Car, en tant qu'idéaux, « *société close* » et « *société ouverte* » relèvent de la psychologie humaine et traduisent notre rapport à l'autonomie et à la liberté. Il en est ainsi pour les individus comme pour l'Etat : la quête de la liberté et de l'autonomie est sans fin, et la lutte pour la « *société ouverte* » infinie.

I. Une éthique de l'ouverture

Popper considère toute société politique comme tendue vers la réalisation de la « *société ouverte* », c'est-à-dire vers la reconnaissance de l'individu comme une conscience agissante au sein d'une société qui le permette. De fait, deux valeurs lui paraissent indispensables pour une telle entreprise, dans le sillage libéralisme, à savoir, la liberté et l'autonomie de l'individu.

I.1. La suprématie de la liberté

Popper se définissait comme « *un kantien non orthodoxe* », témoignant ainsi de son admiration mesurée pour un homme dont la philosophie avait contribué à restructurer significativement notre façon de penser et d'agir. Aux yeux de Popper, il y a un « *avant* » et un « *après* » Kant, qui consiste en un changement radical de méthode dans notre volonté de comprendre le monde. Ce changement, Kant le présente comme son « *tournant copernicien* », ou plus exactement sa « *révolution copernicienne* » dans le domaine de la connaissance, et qu'il présente lui-même de la manière suivante en citant Kant :

Il en est ici comme de l'idée première de Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout de l'explication des mouvements du ciel en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, il essaya de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur, en laissant en revanche les astres au repos.³⁶³

Convaincu par la démarche de Copernic, Kant entreprit de l'adapter à la théorie de la connaissance, et d'abandonner la méthode inductive, qui passait alors pour la méthode de la science, pour concevoir la science comme une activité assujettie à la volonté humaine. Car, il lui paraissait logique que l'homme n'attende pas passivement que la nature lui livre ses secrets, mais qu'il la sonde lui-même, c'est-à-

³⁶³ Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, *Op. cit.*, pp.45-46.

dire qu'il aille à la conquête de la vérité. Kant avait ainsi placé l'individu au centre du processus de la connaissance, considérant, comme le résume Popper, que :

C'est nous [...] qui, pour une part du moins, produisons l'ordre que nous découvrons dans le monde. C'est nous qui engendrons le savoir que nous avons du monde. C'est nous qui explorons activement le monde ; et la recherche est un art créateur.³⁶⁴

C'est ce principe donc qui fonde la théorie de la connaissance chez Kant, une théorie qui impute à l'homme la responsabilité du progrès de la science. Mais la présente section tente de montrer que le « *tournant copernicien* » de Kant ne fut pas que gnoséologique ; il fut aussi un tournant éthique, dans la mesure où le philosophe de l'*Aufklärung* confère à l'individu dans le domaine de l'éthique exactement la même position centrale que dans le domaine de la physique : c'est à lui que revient la responsabilité de la loi morale comme lui incombe aussi l'administration de la science. D'où les deux questions essentielles suivantes : « *Que puis-je savoir ?* »³⁶⁵ et « *Que dois-je faire ?* », correspondant respectivement à la théorie de la connaissance et à la morale kantienne, et qui témoignent de la confiance que Kant met en l'homme.

Le « *Que dois-je faire ?* », qui pose la question du sens que chaque individu donne à la vie, débouche sur trois idées majeures, qui sont la doctrine de l'autonomie, le principe de l'auto-émancipation, ainsi que celui du pluralisme.

La doctrine de l'autonomie repose sur l'idée que nulle entité extérieure à nous – humaine ou supra humaine – n'a le droit de nous soumettre à sa volonté. Inversement, il nous appartient de veiller à ne pas obéir aveuglément à la loi. Ainsi notre obéissance à la loi doit-elle se faire en conscience : nous devons toujours nous demander si une loi est morale ou immorale. Mais en tout état de cause, c'est toujours nous qui décidons en dernière instance d'y obéir ou non, puisque le privilège de la décision est caractéristique de notre liberté, mais il témoigne aussi de notre majorité,

³⁶⁴ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, IX, *Op. cit.*, p. 206.

³⁶⁵ Sur l'approche kantienne de la connaissance, se reporter au chapitre II.

toute soumission irréfléchie à l'autorité étant considérée comme un état de minorité. Kant avait donc à cœur de faire de chaque homme un législateur de la loi morale, suivant l'esprit des Lumières, qu'il définissait ainsi :

*Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières.*³⁶⁶

La deuxième idée majeure de l'éthique kantienne, corollaire de la doctrine de l'autonomie, et qui d'ailleurs ressort clairement de la devise des Lumières, est celle de *l'auto-émancipation par le savoir*. En effet, Kant estime qu'il est du devoir de chacun d'entre nous de prendre ses responsabilités, dans tous les actes de la vie. Car, nous sommes libres par nos actes, libres aussi par nos décisions. Or, cette liberté d'agir et de décider est conditionnée elle-même par le bon usage de notre entendement. Notre devoir suprême en tant qu'hommes libres est donc de tâcher de nous servir au mieux de notre entendement pour éclairer nos décisions, afin que notre quête d'autonomie soit davantage qu'un refus de toute autorité extérieure à notre conscience morale ; elle doit incarner aussi une exigence de moralité de nos actions. Aussi le principe de l'auto-émancipation par le savoir conclut-il à un impératif catégorique, c'est-à-dire à un principe de conformité rendue nécessaire de l'action à l'universalité d'une loi en général, et que Kant énonce de la manière suivante :

Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.³⁶⁷

³⁶⁶ Kant (Emmanuel), « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Vers la paix perpétuelle* ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes ; introduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Proust ; traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust ; Paris : Flammarion, 2006, (pp. 41-51), p. 43.

³⁶⁷ Kant (Emmanuel), *Fondement de la métaphysique des mœurs*, II, traduction nouvelle avec introduction et notes par Victor Delbos, Paris : Delagrave, 1985, p.136.

En résumé, l'éthique kantienne est une pensée de l'autonomie et du devoir pour l'individu : autonomie de la raison qui se donne des règles inconditionnelles, c'est-à-dire universalisables ; puis devoir de placer nos actions sous l'égide de celles-ci. Pour cette raison, l'éthique kantienne est aussi une pensée du droit de la personne humaine, dans la mesure où Kant présente le droit à l'autonomie comme le fondement de la liberté humaine, ce qui suppose en conséquence une multiplicité et une diversité des fins humaines. D'où la troisième idée majeure de Kant, à savoir, le principe du pluralisme, qu'il énonce sous la forme, cette fois-ci, d'un impératif pratique :

Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.³⁶⁸

Ce détour par Emmanuel Kant peut aider à comprendre mieux l'exigence de liberté pour l'individu, c'est-à-dire individualisme, que défend Popper dans l'optique d'une société ouverte.

En effet, chez Popper, l'individualisme s'énonce comme le principe de l'inviolabilité de la personne humaine, c'est-à-dire le principe de la sacralité de sa liberté d'action et de conscience. Comme tel, l'individualisme poppérien s'oppose à la thèse historiciste de l'inefficacité de la volonté humaine dans le déroulement de l'histoire. De ce fait, l'individualisme, comme promotion des libertés individuelles, est l'antonyme du collectivisme, c'est-à-dire le principe de la volonté générale fondé sur les mythes d'origine, de finalité et de destin. Ainsi Popper dénonce-t-il la théorie platonicienne de la justice par laquelle, selon lui, Platon sacrifie les volontés individuelles à la réalisation d'une œuvre plus grande, à savoir, la justice dans la Cité. Ainsi, quand il écrit dans les *Lois* que « [...] si n'importe quel médecin, comme tout artisan dans la technique qui lui est propre, produit au mieux chaque chose en vue du tout, c'est assurément la partie qui est faite pour le tout, et non le tout pour la

³⁶⁸ *Ibid.*, I, p. 150.

partie »³⁶⁹, Popper y voit l'expression d'un collectivisme qui se pose comme le seul rempart contre l'égoïsme individuel – puisque Platon identifie l'expression de la liberté individuelle à l'égoïsme –, et, partant, contre la dégénérescence de la société.

Or, Popper entend montrer non seulement que « *le collectivisme n'est pas l'opposé de l'égoïsme de classe, et ne se confond pas avec l'altruisme ou le désintéressement* », mais surtout que, au regard de l'histoire, c'est plutôt la « *combinaison d'individualisme et d'altruisme [qui] est devenue la base de la civilisation occidentale, le principe essentiel du christianisme et la clé de toutes les théories éthiques qui sont nées de notre civilisation et l'ont enrichie* »³⁷⁰. Il ne faut donc pas croire que la liberté soit une entrave au rayonnement de la société, au contraire, Popper estime que l'exigence de liberté est la base de toute civilisation, de sorte que le corps politique lui-même doit être une association d'individus libres dont il tire et sa légitimité et sa force. Comme disait Rousseau, « *renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs* »³⁷¹. Car en effet, ce sont des individus libres qui font le corps politique, du moins dans la pensée politique moderne, comme le fait remarquer Benjamin Constant dans son célèbre discours de 1819, prononcé à l'Athénée royal de Paris :

La liberté individuelle [...], dit-il, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie ; la liberté politique est par conséquent indispensable. Mais demander aux peuples de nos jours de sacrifier comme ceux d'autrefois leur liberté individuelle à la liberté politique, c'est le plus sûr moyen de les détacher de l'une, et quand on y serait parvenu, on ne tarderait pas à leur ravir l'autre.³⁷²

Ainsi le libéralisme de Popper résonne-t-il, dans le sillage de Kant et de Rousseau, comme la condition de possibilité d'une société politique authentique. Et

³⁶⁹ Platon, *Les Lois*, 903 c, Livres VII à XII ; Trad. inédite, introd. et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau ; Paris : GF-Flammarion, 2006, p. 202.

³⁷⁰ Popper (Karl R.), *La société ouverte et ses ennemis*, I, 6, *Op. cit.*, pp. 90-91.

³⁷¹ Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social*, I, 4, *Op. cit.*, p. 49.

³⁷² Constant (Benjamin), « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *Écrits politiques* (pp. 589-619) ; textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet ; Paris : Gallimard, 1997, p. 612.

c'est en ce sens qu'il faut interpréter la critique poppérienne du relativisme historique de Hegel et du déterminisme historique de Marx.

Premièrement, Popper conteste la conception hégélienne de la liberté comme aboutissement d'un processus dialectique. Car, pour Hegel, la liberté se conquiert, au départ par le pouvoir de négation que possède l'homme, mais ne se réalise vraiment ensuite que dans l'opposition à l'autre, qui est une lutte à mort pour la reconnaissance. Ainsi, écrit Hegel :

Puisqu'il est nécessaire que chacune des deux consciences de soi, qui s'opposent l'une à l'autre, s'efforce de se manifester et de s'affirmer, devant l'autre et pour l'autre, comme un être-pour-soi absolu, par là même celle qui a préféré la vie à la liberté, et qui se révèle impuissante à faire, par elle-même et pour assurer son indépendance, abstraction de sa réalité sensible présente, entre ainsi dans le rapport de servitude.³⁷³

Popper manifeste donc sa réserve face à une telle approche de la liberté qui, de son point de vue, peut être vectrice de violence, puisque Hegel conclut à l'établissement d'un rapport de servitude entre la conscience triomphante et la conscience vaincue, c'est-à-dire celle qui aura choisi la vie à la liberté. Le risque, selon Popper, c'est que la lutte pour la liberté, qui est chez Hegel une lutte pour l'affirmation de soi, et non pas une lutte collective pour la défense d'un droit fondamental, ne débouche sur le totalitarisme. Certes, Hegel indique que la domination est un moment fondateur du lien social qui n'a pas vocation à perdurer, au sens où l'Etat dominant finira par instituer une Constitution qui régulera les rapports sociaux dans le sens du droit, mais Popper considère l'émergence de l'Etat dominant incarné par la figure du Grand Homme comme trop aléatoire. Il estime ainsi que la doctrine hégélienne a pu favoriser l'émergence de régimes totalitaires, d'une part à cause précisément de la définition de la liberté comme le fruit d'une lutte pour la reconnaissance, parce qu'une telle définition a pu servir à justifier l'usage de la violence chez certains ; et d'autre part, parce que n'importe quel dictateur se perçoit comme un Grand Homme. Au fond,

³⁷³ Hegel (G. W. F.), *Propédeutique philosophique*, 2^e cours, 1^{re} subdivision, 2^e degré, §34, traduit et présenté par Maurice de Gandillac, Paris : Ed. de Minuit, 1963, pp. 98-99.

Popper reproche à Hegel de n'avoir pas perçu que la réussite du modèle de construction sociétale qu'il propose dépend trop de la chance – celle d'être mené par un véritable Grand Homme, avec des qualités surhumaines – pour représenter un modèle adéquat. Et c'est pour cette raison qu'il en fait le symbole de la faillite des intellectuels allemands, qui ont failli à leur devoir de responsabilité en tant qu'intellectuels :

[...] C'était la faute des intellectuels allemands, dont l'attitude était soutenue par la philosophie allemande, si l'hitlérisme avait été possible. L'idéologie du nazisme aurait été impossible si les philosophes allemands avaient su ce que c'était que la responsabilité intellectuelle. Mais la responsabilité intellectuelle était pour eux totalement inconnue. Leur tâche était de parler de façon impressionnante et incompréhensible.³⁷⁴

Mais le jugement de Popper sur Hegel très excessif. Qu'il nous suffise de dire simplement deux choses à la décharge de Hegel. D'une part, on ne saurait tenir un théoricien responsable des effets indésirables de sa théorie ; et le défenseur d'une vision indéterministe du monde sait mieux que quiconque que nul n'est capable de maîtriser ni de prévoir toutes les conséquences de ses théories sur le réel. D'autre part, la lutte pour la domination est de courte durée comme nous l'avons déjà souligné ; Hegel l'estime nécessaire pour la genèse de la communauté, mais précise qu'elle n'en constitue pas le principe de fonctionnement. Citons Hegel :

En tant que la vie est aussi essentielle que la liberté, le combat se termine tout d'abord, en tant que négation *unilatérale*, avec l'inégalité consistant en ce que l'une des consciences de soi combattantes préfère la vie, se conserve comme conscience de soi singulière, mais renonce à son être-reconnu, tandis que l'autre tient ferme à sa relation à soi-même et est reconnue par la première en tant que celle-ci est conscience de soi soumise ; – [tel est] le *Rapport* de la *maîtrise* et de la *servitude*.³⁷⁵

³⁷⁴ Popper (Karl R.) / Lorenz (Konrad), *L'Avenir est ouvert. Entretiens d'Altenberg*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 127-128.

³⁷⁵ Hegel (G. W. F.), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, III, Première section, §433 ; présentation, traduction et notes par Bernard Bourgeois ; Paris : J. Vrin, 2012, pp. 476-477.

Ainsi la domination s'achève-t-elle avec l'institution d'un code de relations entre les individus au sein d'un Etat. C'est la raison pour laquelle, soit dit en passant, l'Etat lui-même doit être dominant, cette domination étant liée à une Constitution qui fait une plus grande place que les autres à la liberté. De fait, au-delà des apparences, Hegel ne promeut pas la violence ; au contraire, on ne le désigne pas comme « *le philosophe du droit* » par hasard. En fait, le fond du désaccord entre Popper et Hegel réside dans leurs méthodologies respectives, Popper reprochant à Hegel la perte d'autonomie – même momentanée – d'une des consciences dans leur lutte pour la liberté. Pour Popper, l'homme est libre, et cette liberté est seulement consolidée au sein de l'Etat par le travail collectif de toutes les consciences agissantes. Popper témoigne ainsi de sa croyance irrationnelle en des principes fondamentaux tels la liberté et l'égalité. Or, Hegel prétend que ces principes ne peuvent pas relever d'une simple morale abstraite, mais qu'ils doivent avoir un contenu précis, à savoir, le développement de la liberté dans l'Etat :

Liberté et égalité sont les catégories simples en lesquelles on a fréquemment récapitulé ce qui devait former la détermination fondamentale ainsi que le but et le résultat ultime de la constitution. Autant cela est vrai, autant il y a, dans ces déterminations, avant tout ce défaut, qu'elles sont totalement abstraites ; fixées dans cette forme de l'abstraction, ce sont elles qui empêchent de se réaliser ou qui détruisent le concret, c'est-à-dire une articulation de l'Etat, c'est-à-dire une *constitution* et un gouvernement en général.³⁷⁶

Ainsi, à rebours de la conception poppérienne, Hegel prétend que la forme abstraite des principes empêche leur réalisation effective, et donc favorise la perpétuation d'une société de la violence. Hegel a ainsi le mérite de montrer que la possibilité du rationalisme critique et du libéralisme induit dépend entièrement de l'émergence d'une société qui les rende possibles.

Deuxièmement, Popper critique également et pour les mêmes raisons la doctrine marxiste de la liberté qui, pour l'essentiel, reprend le schéma dialectique de

³⁷⁶ *Ibid.*, III, Deuxième section, §539, Add., p. 549.

Hegel. La liberté, selon Marx, s'acquiert au prix d'une lutte politique, sociale et économique qui doit trouver son épilogue dans l'instauration d'une société socialiste, c'est-à-dire une société sans classes. Naturellement, Popper rejette aussi cette approche de la liberté, parce que sa réalisation conduit à la violence par des appels à la destruction de la classe dominante, surtout que l'avènement du socialisme s'entend comme une dictature du prolétariat, c'est-à-dire à nouveau comme une entrave à la liberté. Malgré tout, Popper se montre moins incisif avec Marx qu'avec Hegel, bien que leurs conceptions de la liberté respectives procèdent d'un même fond idéologique.

En effet, Popper prétend qu'il y a chez Marx une doctrine morale appréciable, mais qui, malheureusement, est viciée par les démons de l'historicisme. Car, selon lui, au fondement du marxisme se trouve « *une éthique, implicite dans le jugement qu'il porte sur les institutions de la société* »³⁷⁷. Cette éthique implicite, c'est sa condamnation du capitalisme en tant qu'il est perçu par Marx comme un système d'aliénation de l'individu, en dépit de la vocation naturelle qu'il lui reconnaît à la production des richesses et que l'auteur du *Capital* ne critique pas. Ce qu'il ne supporte pas, en revanche, c'est ce que Popper résume comme « *un système dont l'injustice foncière qui recouvre une justice et un bon droit purement formels, un système qui, en obligeant l'exploiteur à asservir l'exploité, prive l'un comme l'autre de leur liberté* »³⁷⁸. Autant dire que « *Marx déteste le système [capitaliste] parce qu'il ressemble à l'esclavage* »³⁷⁹. De ce point de vue, la critique poppérienne du marxisme concerne moins son versant moral que sa dimension prétendument scientifique. Popper aura d'ailleurs ce mot aimable qui sonne comme une sympathie mesurée à l'égard du marxisme : « *Le marxisme « scientifique » est bien mort. Mais le marxisme moral doit survivre* »³⁸⁰.

³⁷⁷ Popper (Karl Popper), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome II, ch. XXII, *Op. cit.*, p. 133.

³⁷⁸ *Ibidem*.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 141.

On peut considérer le marxisme scientifique comme une prophétie eschatologique, conséquence à la fois du fatalisme politique de Marx et de sa croyance irrationnelle en l'histoire. D'abord, Marx a pour l'homme et son libre arbitre un absolu scepticisme, puisqu'il n'envisage l'homme que déterminé par la société dans laquelle il vit, ou par la classe sociale à laquelle il appartient. Ainsi la notion d'autonomie de l'individu est-elle étrangère au marxisme, tout comme l'est, à un degré intersubjectif, celle d'autonomie du politique. En particulier, Marx voit en l'Etat l'instrument du pouvoir de la classe dominante. Ensuite, considérant que la raison n'est pas de taille à impulser une quelconque réforme sociétale, Marx s'en remet au déchiffrement des forces cachées de l'histoire dans le but d'accompagner la société vers ce qui, de toute façon, s'avère inéluctable, à savoir, l'avènement du socialisme.

Popper dénonce dans le marxisme « *scientifique* » une théorie qui, paradoxalement, n'a rien de scientifique, vu que ses prédictions ne reposent sur rien de concret, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas expérimentables. En fait, les prédictions du marxisme quant à l'avènement du socialisme sont tout simplement des prophéties, une erreur due notamment au déterminisme sociologique de Marx.

L'échec des prophéties marxistes témoigne ainsi de deux choses, selon Popper. Premièrement, il fournit la preuve que si l'environnement conditionne l'individu, d'un autre côté et inversement, celui-ci agit lui aussi sur la société grâce à sa capacité d'adaptation et à sa liberté de réflexion. C'est en ce sens également qu'il convient d'envisager l'action politique, puisqu'elle est exemplaire de la capacité de l'homme à construire ou à réformer la société. Deuxièmement, cet échec prouve sinon l'inconsistance de l'historicisme moral, du moins son absurdité comme théorie scientifique, puisqu'il consiste à « *adopter le code moral de l'avenir, ou celui pratiqué par ceux dont les actes peuvent le mieux déterminer l'avenir* »³⁸¹. Or Popper, après Kant, insiste sur la dimension inconditionnelle de la morale, c'est-à-dire la nécessité pour l'homme d'adopter des codes de conduite universalisables, autrement dit des

³⁸¹ *Ibid.*, p. 137.

codes de conduite qui soient reconnus bons pour eux-mêmes. De plus, il montre que rien n'oblige personne, à supposer que telle prédiction ou telle autre soit exacte, à adopter un principe contraire à sa volonté ou à ses convictions. Et il est même un autre aspect de l'historicisme moral qui lui paraît insoutenable, c'est l'idée que « *les causes ultimes de tous les changements sociaux et des révolutions politiques doivent être recherchées non dans la philosophie mais dans l'économie de l'époque considérée* »³⁸².

Contre la logique historiciste donc, Popper soutient, à l'instar de Kant, que « *le "sens de la vie" n'est pas quelque chose de caché que nous pourrions trouver ou découvrir dans la vie, mais quelque chose que nous pouvons nous-mêmes lui donner* »³⁸³. La vie humaine, ainsi que le monde qui nous entoure, n'ont de sens que par et pour nous ; le monde n'est que ce que nous y mettons, en dépit de sa beauté et de l'émerveillement qu'elle nous inspire, la nature ne répond pas à beaucoup de nos attentes, raison pour laquelle nous sommes portés à le transformer. Nous avons le privilège de posséder la raison, responsable de notre façon particulière de nous adapter en utilisant les ressources de la nature comme autant de matériaux mis à notre disposition pour transformer littéralement et avantageusement notre environnement. Popper estime ainsi que c'est donc bien l'homme qui donne du sens à une nature totalement brute et entière. Pareillement, c'est aussi l'homme qui, par son action sur le monde, écrit de façon modeste, mais en général le plus souvent inconsciente, l'histoire de l'humanité. Popper affirme que l'histoire n'a pas de sens caché. Et il nous invite à nous ressaisir. Ainsi, dit-il :

Au lieu de nous interroger sur un sens ou un but immanent, caché, de l'histoire universelle des Etats, nous devons nous-mêmes nous demander quels buts de cette histoire sont de l'ordre du possible, tant du point de vue de la dignité humaine que du point de vue politique.³⁸⁴

³⁸² *Ibidem.*

³⁸³ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, X, *Op. cit.*, p. 213.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 214.

Par ces formulations, Popper opère un traitement éthique de la problématique du sens de la vie, comme de celle du sens de l'histoire, et se pose la question suivante : « *Quelle tâche dois-je me fixer pour donner sens à ma vie ?* »³⁸⁵, une question qui, dans la perspective de l'histoire générale de l'humanité, peut être formulée ainsi : Quels buts devons-nous nous fixer pour donner sens à notre histoire commune ? On remarque ici la très nette similitude de la logique poppérienne avec l'approche kantienne du problème du sens de la vie auquel le « *Que dois-je faire ?* » apporte, selon le philosophe viennois, un début de réponse. Mais l'individualisme de Popper repose surtout sur trois thèses essentielles. La première thèse est la suivante : « [...] *Il n'y a pas de sens caché de l'histoire et [...] les historiens et les philosophes qui croient l'avoir découvert sont captifs de leur propre funeste illusion* »³⁸⁶.

Cette thèse négative constitue certainement la critique la plus incisive contre les philosophies de l'histoire. Si, en effet, Popper parle de « *funeste illusion* » pour caractériser le socle idéologique des philosophies historicistes, c'est pour dénoncer cette espèce de mysticisme dont elles lui paraissent porteuses, à savoir la croyance en l'influence de forces obscures dans nos comportements. Or, Popper se demande surtout si le rôle de l'histoire est de prédire l'avenir, considérant que, d'un point de vue logique et littéral, l'histoire n'est autre chose que le répertoire de nos actions passées. Aussi Popper ne croit-il pas qu'il soit possible de prédire l'histoire, vu que nos actes gardent forcément leur part d'imprévu, et qu'une prédiction réalisée même avec une légère modification n'est plus exacte. Au surplus, il estime qu'à force de nous pencher sur l'enchaînement des événements dans le temps, nous nous trompons de voie. D'une part, parce que l'histoire n'a pas besoin de nous pour accomplir son œuvre ; et d'autre part, parce que notre contribution à l'histoire est circonscrite aux actes que nous posons quotidiennement. Si donc nous voulons peser sur l'histoire, si nous devons lui donner un sens, Popper prétend que ce ne peut être qu'en amont de l'histoire elle-même, à travers nos actes de tous les instants. Nous avons donc le pouvoir d'influencer

³⁸⁵ Ibid., p. 213.

³⁸⁶ Ibid., p. 214.

l'histoire, mais indirectement, par le truchement des actes que nous posons. En revanche, « nous devons nous garder [...] d'y projeter des lois de l'évolution qui pourraient être utilisées pour pronostiquer progrès, cycles, déclin ou pour de quelconques prédictions historiques du même genre »³⁸⁷. Popper conteste qu'il y ait un sens caché de l'histoire à découvrir, qui consisterait dans la découverte des lois de l'évolution : « [...] Il n'y pas, martèle-t-il, de méthode scientifique, historique ou philosophique qui puisse servir de fondement à d'ambitieux pronostics historiques [...] »³⁸⁸. Le croire, c'est faire œuvre de fiction.

D'un autre côté, quand on affirme l'existence d'un sens de l'histoire – même caché – on occulte assez facilement son caractère pluriel. Car, la seule préoccupation des philosophes de l'histoire est de rechercher ce qui fait évoluer le monde et qui, en dernière instance, permet de le comprendre et de lui prédire une finalité. Mais c'est oublier que ce sont les hommes qui font l'histoire et que, si l'on peut parler dans une certaine mesure de l'histoire de l'humanité, celle-ci dépend entièrement d'histoires singulières, à savoir des histoires d'hommes et de femmes qui par les actes écrivent les leurs propres. En ce sens, Popper prévient que « nous devons [...] nous garder de voir dans notre histoire éminemment pluraliste un dessein en noir et blanc ou un tableau où le contraste des couleurs serait pauvre »³⁸⁹. En fait, la non-prise en compte de la diversité de nos histoires particulières par l'historicisme dans sa recherche du sens de l'histoire universelle est tout simplement symptomatique du peu de cas que cette doctrine fait de l'être humain.

La deuxième thèse stipule, quant à elle, que « nous pouvons nous-mêmes donner un sens à l'histoire politique, sens possible et conforme à la dignité de l'homme »³⁹⁰. En effet, Popper établit que, si l'on se garde de verser dans la divination historique, nous pouvons agir sur l'histoire de deux manières. En premier lieu, il

³⁸⁷ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, X, *Op. cit.*, p. 220.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 220-221.

³⁸⁹ *Ibid.*, pp. 219-220.

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 114-115.

indique que nous avons la possibilité de nous fixer des objectifs – éthiques, économiques, politiques, etc. – qui soient de nature à améliorer l’histoire future. Selon cette interprétation :

[...] Nous cherchons une mission non seulement pour notre vie personnelle, mais aussi pour notre vie politique, notre existence d’hommes pensant politiquement ; d’hommes, particulièrement, qu’insupporte le tragique absurde de l’histoire et qui y entendent comme une invitation à faire de leur mieux pour rendre plus sensée l’histoire à venir.³⁹¹

Mais Popper reconnaît aussitôt qu’une telle attitude comporte un risque d’atteinte aux libertés pouvant nourrir des fanatismes, dans le sens où les porteurs d’idées novatrices ou morales pourraient, sans aucune autocritique, se muer en censeurs des bonnes mœurs, s’estimant ainsi légitimes à combattre les « hérétiques ». Aussi se souvient-il que même « *les idées de l’Aufklärung et du rationalisme ont eu les répercussions les plus effroyables* »³⁹². Puis – et c’est la seconde façon d’agir sur l’histoire –, Popper pense que nous donnons un sens à l’histoire du moment où nous nous intéressons à un aspect particulier de notre vie. Car les faits passés n’ont de signification que celle que nous y mettons. Ainsi selon lui :

Nous pouvons essayer de projeter un sens dans l’histoire, en elle-même insensée – par exemple en nous attelant à l’étude de l’histoire en nous demandant ce qu’il est advenu, au cours de l’histoire, de nos idées, de nos représentations éthiques en particulier, telles que l’idée de liberté et l’idée d’auto-émancipation par le savoir.³⁹³

Enfin, la troisième thèse poppérienne sur l’histoire énonce que « *nous pouvons tirer des leçons de l’histoire, sans qu’une telle interprétation ou qu’un tel projet éthique doive pour autant être du tout vain* »³⁹⁴. Ce postulat prouve non seulement que la nature ne nous impose pas son *diktat*, mais surtout que nous avons le

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 223-224.

³⁹² *Ibid.*, p. 224.

³⁹³ *Ibid.*, p. 222.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 215.

pouvoir de tirer avantage de nos erreurs passées. D'ailleurs la réalité du monde actuel montre à quel point notre génération s'est considérablement rapprochée des idées de Kant, en particulier l'idée d'un pluralisme politique et social, celle de l'auto-émancipation par le savoir, ou encore l'idée de la proclamation de la paix perpétuelle comme but ultime de la politique, idée que justifie notamment la création de l'Organisation des Nations Unies. Cependant, le dire ne signifie pas que Popper tombe lui-même dans le travers historiciste qu'il dénonce, attendu que les projets éthiques qu'on se fixe n'ont rien de prophétique si nous nous les représentons simplement comme des buts à atteindre, et non pas comme des prédictions qui iraient inexorablement dans le sens de la marche du monde.

Ainsi, lorsque Kant exprimait les idées des Lumières, jamais il n'a prétendu qu'elles se réaliseraient de toute nécessité ; au contraire, il a toujours fait appel à notre courage et à notre bon sens, ce qui montre bien que l'échec n'est pas impossible. Par exemple, nous pouvons considérer l'équilibre géopolitique du monde d'aujourd'hui comme une conséquence des conflits du siècle dernier, c'est-à-dire comme notre volonté de changer le cours tragique de notre histoire passée. Mais c'est autre chose que d'affirmer, comme Francis Fukuyama³⁹⁵, que notre monde réalise sa prophétie historique dans une sorte de mondialisation de la démocratie libérale, puisque nous ne savons rien de ce qui se passera demain, lorsque les générations futures auront perdu le souvenir des événements à l'origine de la construction des sociétés actuelles. Parallèlement, nous devons nous garder de tout fatalisme devant notre difficulté à asseoir les idées éthiques que nous promouvons : « *Au lieu de prophétiser leur décadence, conseille Popper, on ferait mieux de lutter, afin de les affermir* »³⁹⁶.

Nous voilà donc revenus au thème central du poppérisme, c'est-à-dire à l'idée qu'en matière de connaissance comme en matière éthique, nous avons un rôle

³⁹⁵ Dans *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Fukuyama voit dans la dislocation de l'empire soviétique le triomphe de la démocratie libérale sur le communisme, autrement dit, la fin des conflits idéologiques. Popper, qui n'a pas eu le temps de le lire, n'aurait certainement pas été de son avis.

³⁹⁶ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, X, *Op. cit.*, p. 227.

important à jouer dans le monde, qui consiste à tirer les leçons de nos erreurs pour avancer vers toujours plus de connaissances, et vers la moralisation de notre agir. C'est ce principe qui est à l'œuvre dans l'idée d'auto-émancipation par le savoir telle que Popper l'exprime à travers son éloge à l'individualisme. Ainsi, à l'opposé des philosophies de l'histoire, Popper affirme que l'homme n'est pas un pion de l'histoire, mais que, par sa quête de la vérité et son action dans le monde, il en est tout à la fois le concepteur et l'acteur. Car, c'est par ses tâtonnements qu'il se construit lui-même et qu'il construit le monde. Il est donc souhaitable qu'il sache transcender les obstacles dressés devant lui sur le chemin de son accomplissement, en prenant la vérité et la morale comme des principes régulateurs de son action. D'où cette préconisation à l'adresse de tous les hommes :

Il n'y a qu'une voie [pour approcher la vérité], celle passant par nos erreurs. Nous ne pouvons apprendre qu'à l'école de nos erreurs ; et seul apprendra qui est prêt à apprécier dans les erreurs d'autrui des étapes vers la vérité ; et qui *recherche* les erreurs qu'il a lui-même commises, pour s'en libérer.³⁹⁷

En somme, Popper nous convie à prendre la mesure de notre responsabilité d'hommes libres, à assumer notre liberté de conscience, afin de bâtir une nouvelle éthique autour des principes du pluralisme critique et de la tolérance. Cette éthique nouvelle doit être une éthique de la responsabilité de l'individu.

I.2. La responsabilité individuelle

La question de la responsabilité morale de l'individu se pose dès lors que l'homme se conçoit comme mouvant dans un environnement dual où se mêlent phénomènes naturels et faits sociaux. Ainsi chez Popper, pour qui ce « *dualisme des normes et des faits* » est un élément central de la philosophie, on assiste à une critique en règle de l'historicisme moral, un ensemble de postures philosophiques que Jean Baudouin décrit comme une « *région malheureusement luxuriante de l'historicisme*

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 228.

philosophique où les normes sont invitées à se fondre dans les faits »³⁹⁸. Or, le postulat par Popper du principe de responsabilité marque sa volonté de dépasser cette confusion entre les lois de la thermodynamique et les lois normatives, une confusion à l'origine de l'ancienne déontologie dans laquelle l'autorité fait la norme. Ainsi le projet poppérien ravive-t-il la tension entre « *le monisme naïf qui caractérise les sociétés closes et [...] le dualisme critique qui s'applique à la société ouverte* »³⁹⁹. Car traditionnellement, « *c'est à partir du moment où la prise de conscience de la différence entre les deux catégories de lois fut pleinement acquise, qu'on put vraiment parler de dualisme critique, préfiguré dans la philosophie grecque par le conflit entre nature et convention* »⁴⁰⁰.

Pour Karl Popper, la distinction entre le naturel et le conventionnel est, pour le fonctionnement d'une société ouverte, fondamentale ; parce qu'elle est le signe qu'une société s'est affranchie de la magie des sociétés tribales dans lesquelles précisément « *aucune distinction n'est faite entre le cycle des phénomènes naturels et celui des conventions sociales, l'un et l'autre étant attribués à une volonté surnaturelle* »⁴⁰¹. En clair, le problème des sociétés closes est qu'elles sont régies par des tabous. Comme telles, elles ne se conçoivent pas comme des œuvres humaines susceptibles de subir des transformations conscientes et raisonnées, mais se perçoivent comme soumises à l'autorité d'entités suprahumaines. Popper attribue cette situation à un déficit de connaissance, et montre que « *la disparition du tribalisme coïncide avec le moment où l'homme a réalisé que tous les tabous différaient selon les tribus et que, créées et imposées par lui, il pouvait les violer s'il savait échapper aux sanctions également inventées par lui* »⁴⁰².

Historiquement, c'est dans l'Athènes de Protagoras que Popper situe la première manifestation connue du passage de la société close à la société ouverte.

³⁹⁸ Baudouin (Jean), *La Philosophie politique de Karl Popper*, Paris, PUF, 1994, p. 48.

³⁹⁹ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, chap. V, *Op. cit.*, p. 59.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Ibid.*, X, p. 141.

⁴⁰² *Ibid.*, V, p. 59

Celui-ci eut lieu au moment où la Cité dut faire face à « *une tension de civilisation* » entre classes sociales, conséquence de l'assimilation d'un mode de vie libéral axé sur le développement du commerce et des communications maritimes. Popper conjecture que, à Athènes comme ailleurs, les bouleversements engendrés par la rencontre avec d'autres civilisations eurent pour effet d'ébranler des certitudes et des croyances, et de susciter des inquiétudes nouvelles pour des problèmes ou des situations de problème que l'on pensait maîtriser. Ainsi l'avènement de la société ouverte reste-il lié à la question de la capacité réelle de l'individu à répondre à ses propres attentes. Il pose le problème d'une connaissance enfin libérée de la magie, c'est-à-dire une connaissance objective, une connaissance rationnelle critique. Sur le plan éthique, le défi consiste pour l'homme à se doter de règles de conduite dans la perspective d'une construction de la société juste et égalitaire.

C'est donc un sentiment de responsabilité qui doit animer l'homme – responsabilité intellectuelle liée à sa centralité dans le processus de la connaissance, mais aussi responsabilité morale adossée à son rôle de législateur dans le domaine éthique. Mais ce sentiment de responsabilité demeure assujéti à la distinction préalable entre nature et convention, c'est-à-dire entre ce qui, dans le monde physique, ne dépend pas de l'homme, et le reste. « *Une loi naturelle, écrit Popper, s'applique à un phénomène qui se reproduit avec une régularité parfaite* »⁴⁰³ tandis que « *le propre d'une loi normative est d'être toujours soumise à la volonté de l'homme, que ce soit pour interdire ou pour punir* »⁴⁰⁴. Pour le dire autrement, les lois naturelles sont des lois immuables qui échappent au contrôle de l'homme, alors que les lois normatives s'énoncent en termes de règles de conduite édictées par l'homme. Popper insiste ainsi sur l'importance de cette distinction et montre ce qu'elle a d'indispensable pour notre connaissance de la vie en société : elle optimise notre sentiment de responsabilité à l'égard de la société, parce qu'elle nous donne à constater cette évidence que, « *dans une institution [telle que la société humaine], les lois normatives et les lois naturelles*

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 58.

sont étroitement imbriquées et on ne comprendra son fonctionnement que si on est capable de les distinguer »⁴⁰⁵.

Pourtant, l'auteur de la *Société ouverte et ses ennemis* constate la permanence d'une forme de confusion entre le naturel et le conventionnel, nombreux étant ceux d'entre nous qui continuent de considérer des pans entiers de l'univers social comme des phénomènes naturels. Mais selon lui, cette situation montre la difficulté de rompre définitivement avec la magie de la société close, même si l'on peut apprécier le chemin parcouru par l'homme depuis la phase du monisme naïf, où la confusion entre les lois naturelles et les lois normatives était totale.

Mais au-delà de la confusion entre les deux catégories de lois, c'est la valeur même d'une théorie – le dualisme critique – qui fait de l'homme le législateur de la loi morale qui a toujours été mise en cause. Car, on y a souvent vu sinon une forme de morale au rabais en ce sens qu'elle cessait d'être une œuvre divine, du moins considérait-on les normes humaines comme arbitraires. Pour Popper, ces arguments sont irrecevables ; d'une part, parce que l'idée que Dieu serait l'auteur de la loi morale a pour conséquences l'innocence et l'irresponsabilité de l'homme ; d'autre part, parce que le conventionnalisme n'est pas synonyme de relativisme : au contraire, notre responsabilité est d'édicter des lois qui soient à la fois impersonnelles et inconditionnelles, des lois donc universalisables, des lois, pour tout dire, morales. Ainsi, conclut Popper, « *tout ce que le dualisme critique affirme, c'est que [les normes] peuvent être créées et modifiées par l'homme qui en est moralement responsable et qui peut d'autant mieux les accepter qu'il sait pouvoir les corriger* »⁴⁰⁶.

Donc, le dualisme critique participe de l'autonomie de la morale. Cela signifie que « *nos décisions concernent des faits ou des constatations de faits, mais n'en découlent pas directement* »⁴⁰⁷. C'est pour cette raison que Popper insiste sur la

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 60.

nécessité de distinguer les deux catégories de faits, à savoir les phénomènes naturels tels que le cycle des saisons ou les catastrophes naturels, et les faits de la vie sociale comme le chômage, la criminalité ou la xénophobie. Il montre que notre attitude sera différente selon qu'on aura affaire à un fait naturel ou à un fait de la vie sociale. Par exemple, devant la menace d'un cyclone – phénomène naturel –, la seule décision raisonnable que nous puissions prendre consistera à nous mettre à l'abri, c'est-à-dire à assurer notre survie ; cette décision découle directement du problème posé, à savoir la menace du cyclone. Par contre, pour toute décision que nous pourrions prendre concernant un fait social tel que la criminalité, nous avons le choix entre le combattre, l'encourager, ou ne rien faire. Nous avons le choix de notre décision toutes les fois que notre vie n'est pas en danger : devant un volcan, nous fuyons si nous tenons à notre vie ; mais si nous sommes confrontés à un interdit tel que l'inceste, notre réaction change, car sa transgression, certes peut donner lieu à des punitions diverses, mais n'a pas pour conséquence inéluctable notre perte ; ce qui montre bien que la sanction qui fait suite à la non-observance d'une norme dépend de l'homme, puisqu'elle diffère d'une société à l'autre.

Ainsi, quand on parle d'autonomie de la morale, on suggère que nos décisions d'ordre moral relèvent entièrement de notre responsabilité. Il est donc important qu'elles ne soient ni assimilables à des faits, ni arbitraires, encore moins inspirées par quelque autorité que ce soit. C'est dans ce sens qu'il faut apprécier la critique de l'historicisme moral que Popper mène sur quatre fronts, à savoir contre le naturalisme biologique, contre le positivisme moral, contre le futurisme moral, et enfin contre le relativisme moral.

D'abord, contre le *naturalisme biologique*. Le *naturalisme biologique* prétend que les « lois morales et les constitutions des Etats [...] ont toujours pour base les lois immuables de la nature »⁴⁰⁸. La critique poppérienne du naturalisme biologique s'adresse particulièrement à Platon, qui formula le principe de l'inégalité biologique et

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 64.

morale de l'homme. En effet, la philosophie de Platon est une entreprise de justification des privilèges. Sur le plan biologique, le fondateur de l'Académie affirme la supériorité naturelle des Grecs sur les Barbares, qu'il compare à celle existant entre les maîtres et les esclaves⁴⁰⁹. Pour Platon, l'inégalitarisme biologique se justifie dans la mesure où la société a fait les hommes avec des dons naturels différents pour réaliser son harmonie. Il lui paraît donc contre-nature de contrarier ce dessein ; car selon lui, la vie en communauté n'est possible que parce que les hommes que la nature a rendus inégaux sont appelés à se compléter mutuellement, les esclaves réalisant les travaux manuels, les gardiens assurant la sécurité, et les sages veillant à l'harmonie du tout. En ce sens, l'inégalitarisme biologique est conforme à la loi naturelle.

Sur le plan éthique, Platon postule la supériorité morale du philosophe-roi, dont le rôle est d'être le fondateur et le législateur de la Cité. Pour lui, cette discrimination est dans l'ordre normal des choses, d'autant plus que le philosophe est le seul qui soit capable de contempler les Formes intelligibles, ce qui en fait le fier possesseur de la vérité. On constate chez Platon une évolution du naturalisme biologique vers un intellectualisme moral, sous l'influence de Socrate. Celui-ci expliquait le mal par l'ignorance et le bien par la connaissance. Or, le privilège de la connaissance n'est chez Platon qu'affaire de quelques « élus ». Popper en conclut au caractère inégalitaire de l'intellectualisme moral de Platon, à la différence de celui que prône Socrate qui lui paraît, quant à lui, égalitaire.

Pour Popper, le naturalisme biologique est proprement inadmissible. D'abord, parce que la nature ne saurait servir de modèle aux lois normatives, faute de quoi les idéaux de justice et d'égalité n'auraient pas beaucoup de sens. Or, le but d'une loi normative est de corriger les inégalités naturelles en partant du principe que toute société humaine est perfectible. De ce point de vue, le naturalisme biologique, parce qu'il tend à consolider une organisation de la société issue d'une prétendue harmonie originelle, est contraire à l'idée d'une morale autonome et inconditionnelle. Ensuite,

⁴⁰⁹ Cf *La République*, 469 b-471 c.

parce qu'une loi normative signifie que l'homme a le choix de ses décisions. Comme nous l'avons déjà dit, Popper distingue les lois qui ne dépendent pas de l'homme de celles dont la responsabilité lui incombe. Mais le naturalisme biologique semble occulter que, lorsqu'il est appelé à décider, l'homme a toujours le choix entre le bien, le mal ou l'indécision.

Ensuite contre le *positivisme moral*. C'est la théorie selon laquelle « *les normes doivent être ramenées à des faits [...] sociologiques concrets* »⁴¹⁰. Popper décrit cette tendance comme la version sociétale du naturalisme biologique, puisque les deux théories brillent par leur méfiance dans la capacité d'autonomie de l'individu. La seule chose qui les différencie, c'est que le naturalisme biologique ramène les lois normatives aux faits de la nature, alors que le positivisme moral calque la morale sur les faits de la vie en société. Il s'agit ainsi d'une authentification de la réalité sociale comme raisonnable et juste parce que effective. Popper explique que, de cette façon, même une dictature peut représenter un critère d'appréciation de la vie en société du moment où elle peut revendiquer une certaine réussite du point de vue de celui qui l'évalue. Aussi le philosophe viennois dénonce-t-il le positivisme moral en montrant que cette approche de la morale ne respecte pas le principe d'autonomie qui veut que notre décision, pour être morale, soit indépendante du fait social étudié.

Quant au reproche de *futurisme moral*, il s'adresse à toute philosophie qui, comme le marxisme, fait de la prophétie historique la norme morale. Il s'agit là de la forme progressiste de l'historicisme moral, et elle repose sur l'idée que la société évoluant vers une certaine fin, sa morale ne peut être différente de celle-ci. Ainsi Karl Marx préconisait-il que toute société adopte, au terme de son évolution, la morale prolétarienne entendue comme la morale du vainqueur, puisque chaque société progresse inexorablement, pensait-il, du capitalisme vers le socialisme, qui est sa forme achevée. Mais le problème du marxisme, selon Popper, c'est que non seulement rien ne dit que la société évoluera effectivement selon les prédictions de Marx, mais

⁴¹⁰ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, V, *Op. cit.*, p. 66.

encore, à supposer qu'elle les réalise, rien n'empêchera quiconque de prendre ses décisions en conscience sans en référer outre mesure au code moral du prolétariat. Nous sommes là aussi en présence d'une forme de morale qui ne reconnaît aucune liberté d'action ni de décision à l'homme, et qui d'ailleurs encourage la violence pour s'établir ; car convaincu de la supériorité morale du socialisme sur le capitalisme, Marx n'hésite pas à en appeler à l'action révolutionnaire pour faciliter l'accomplissement de sa prophétie.

Enfin, Popper impute la responsabilité du développement du *relativisme moral* à une espèce de folie « *qui pousse les intellectuels à courir la dernière mode ; une folie qui en a mené beaucoup à écrire dans un style obtus, ampoulé, [...] oraculaire [...], le style des grandes phrases obscures, pompeuses et inintelligibles [...]* »⁴¹¹. Ainsi, pour comprendre ce qu'est le relativisme moral, définissons d'abord le relativisme tout court avec Popper. Citons-le :

Le relativisme est la position selon laquelle on peut tout affirmer, ou presque, autant vaut dire : rien. Tout est vrai, ou rien ne l'est. La vérité est donc sans importance.⁴¹²

Par extension à cette définition, on peut dire du relativisme moral qu'il défend la thèse selon laquelle toutes les morales se valent, ou bien que la morale est sans importance. Cette position intellectuelle, comme toutes celles dont nous venons de parler, affranchit elle aussi l'homme de sa responsabilité morale, en faisant croire que « *toutes les thèses sont intellectuellement plus ou moins défendables* »⁴¹³. Autrement dit, d'après les partisans du relativisme moral, chaque individu ou chaque école philosophique peut se construire son propre système de valeurs, comme si nous vivions chacun dans sa bulle. On peut alors se poser la question de l'utilité même du vivre ensemble si chacun peut faire ce qu'il lui plaît sans se soucier de l'impact de ses actes sur autrui. La question est d'importance, car elle relève le « *paradoxe de la*

⁴¹¹ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, XIV, *Op. cit.*, pp. 295-296.

⁴¹² *Ibid.*, p. 296.

⁴¹³ *Ibidem.*

liberté » humaine : tout homme, en effet, parce que raisonnable, est libre de ses actes ; cependant, cette liberté a pour limite celle d'autrui. Cela montre que la liberté peut poser problème lorsqu'elle est utilisée à l'excès. Popper rapporte l'anecdote suivante pour illustrer ce « *paradoxe de la liberté* » :

Un Américain était accusé d'avoir donné un coup de poing à une autre personne. Il se défendit en soutenant qu'il était un citoyen libre et que de ce fait, il était libre de lancer ses poings où bon lui semblait. Ce à quoi le juge répondit : « La liberté d'agiter vos poings a des limites qui, parfois, peuvent changer. Mais le nez de vos concitoyens se trouve presque toujours hors de ces limites ».⁴¹⁴

Ce problème du « *paradoxe de la liberté* » était connu de Kant, qui tenta de le résoudre en rendant inévitable la limitation de la liberté ; car, cette limitation lui paraissait comme la condition *sine qua non* de la coexistence humaine. Et Popper de préciser à sa suite que « *la thèse du relativisme conduit [...], manifestement, à l'anarchie, au non-droit ; et ainsi au règne de la violence* »⁴¹⁵, toutes choses contraires à l'obligation morale où nous sommes de bâtir une société juste luttant contre la souffrance et contre la violence, et pour le règne du droit. De ce point de vue, la loi morale de Kant participe de cette volonté d'établir dans le domaine de l'éthique des règles de conduite qui respectent l'inviolabilité de la personne humaine, tout comme, dans le domaine de la connaissance, la quête de la vérité ne peut souffrir aucune espèce de relativisme.

Ainsi le relativisme moral pose-t-il un autre problème, celui de la tolérance. A quelles conditions, en effet, tolérons-nous les actes et les décisions d'autrui ? Peut-on tout dire ou tout faire au nom de la liberté ? Si Popper reconnaît, avec Voltaire⁴¹⁶, que la tolérance est « *l'apanage de l'humanité* », dans la mesure où elle est à la fois prise de conscience de notre faillibilité et volonté de nous pardonner mutuellement nos

⁴¹⁴ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, Paris : Anatolia Editions, 1993, P. 112.

⁴¹⁵ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, XIV, *Op. cit.*, p. 296.

⁴¹⁶ Cf Voltaire, « Tolérance », in *Dictionnaire philosophique*, Paris : GF-Flammarion, 1964, pp. 362-368.

erreurs, il fustige cependant cette tolérance lâche que promeut le relativisme moral, qui conduit, selon lui, au règne de la violence plutôt que d'œuvrer à sa domestication. Par exemple, il est inacceptable de tolérer une doctrine qui prône la supériorité d'un peuple sur l'autre, parce que nous ne savons que trop bien les ravages d'une telle idéologie sur l'humanité. Certes, nombre de cultures apparaissent, au moins du point de vue de leur maîtrise de l'environnement, beaucoup plus avancées que d'autres ; mais notre responsabilité commune d'hommes est de veiller à ce que nous n'usions pas de la raison à mauvais escient, et que notre contact avec les plus forts comme avec les plus faibles d'entre nous enrichisse l'humanité tout entière au lieu d'être un instrument d'asservissement des faibles par les forts. C'est en ce sens seulement que « *l'insociable sociabilité* » dont parlait Kant peut nous être supportable, le rôle de la philosophie était précisément de nous rendre le plus « sociables » possible par une morale impersonnelle, en nous écartant progressivement de notre inclination naturelle à la domination, à l'égoïsme et à la méchanceté.

Aussi Popper estime-t-il qu'on ne peut pas tout tolérer. Car la tolérance absolue produit, paradoxalement, l'anéantissement de la tolérance. Ce serait alors nier l'esprit de la philosophie, à savoir l'amour de la sagesse, qui pose la vérité et la morale comme des principes régulateurs de la vie en société, et qui exige de ce fait rigueur et impartialité dans le traitement que nous faisons des problèmes que nous sommes appelés à résoudre. Pour Popper, le relativisme moral incite à la tolérance absolue, et ignore par là même l'exigence de probité intellectuelle. C'est pourquoi il affirme, contre le relativisme moral, que la philosophie n'est pas une affaire de mode, car, dit-il « *qui recherche sérieusement la vérité ne suivra pas les modes, il s'en défiera plutôt, voire les combattra* »⁴¹⁷.

Popper nous donne donc à voir, à travers cette critique de l'historicisme moral, que le dualisme critique qu'il promeut à la suite de Xénophane, de Socrate ou de Kant, reste principalement contrarié par deux tendances fortes. Il y a d'abord le

⁴¹⁷ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, XIII, *Op. cit.*, p. 278.

monisme magique, à savoir la réduction des normes aux faits, qui ouvre sur l'idée de l'incapacité de l'homme à édicter les normes de la vie en société, ce qui justifie que cette prérogative soit dévolue à la nature, à Dieu, au sage, à la société ou au tyran. La deuxième tendance a plus à voir avec notre psychologie : elle concerne notre peur d'assumer notre responsabilité d'hommes libres. Contre ces deux tendances, dont on peut dire qu'elles participent d'une *herméneutique de l'innocence, voire de l'irresponsabilité du sujet*, Popper entend développer une *éthique de la responsabilité de la personne humaine* telle qu'elle doit s'exercer au sein d'une société ouverte. A cette fin, il importe, selon lui, de vaincre certains préjugés philosophiques courants mais dangereux pour la doctrine de l'autonomie, par exemple, la « *théorie du complot dans le monde* », la « *théorie du soupçon* », ou encore le relativisme, sur lequel nous ne reviendrons pas.

Selon la conception philosophique que Popper appelle la « *théorie du complot dans le monde* », « *il faut nécessairement qu'un quelconque quidam soit responsable quand survient dans le monde quelque événement sinistre (ou dont on se serait fort bien passé), il faut qu'il y ait un auteur, et préméditation* ». ⁴¹⁸ L'homme voit ainsi ses projets entravés par des puissances qui ne lui veulent que du mal et contre lesquelles il est obligé de lutter pour vivre – ou pour survivre ; son histoire devient l'histoire de cette lutte pour la survie où on lui prédit un destin heureux ou malheureux selon les cas. Chez Homère par exemple, comme d'ailleurs dans toutes les sociétés encore tribales, la responsabilité des dieux est engagée pour tous les événements de la vie, surtout s'ils sont tragiques. Pour les chrétiens, le mal est l'œuvre du diable, et le bien celle de Dieu. Chez Marx, c'est le complot capitaliste qui explique l'indigence de la société que seul l'avènement du socialisme peut endiguer. Tous ces exemples de « *complot* » illustrent, selon Popper, la démission de l'homme, toujours enclin à rechercher les coupables plutôt qu'à résoudre les problèmes. Aucune chance donc pour lui, dans ces conditions, d'assumer la pleine responsabilité de son existence.

⁴¹⁸ Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, XIII, *Op. cit.*, p. 279.

Quant à la « *théorie du soupçon* », elle énonce que « *les opinions d'un homme sont toujours déterminés pas ses intérêts* »⁴¹⁹. Popper la trouve tout aussi dangereuse, parce qu'elle rend notre prétention à la vérité et à la morale vaine en créant le doute autour de notre motivation. Pour cette théorie, ni la vérité ni la morale ne sont désintéressées, ce qui naturellement rend toute discussion rationnelle impossible. Car, « *au lieu de la question déterminante – "Où est la vérité, en la matière ?" –, c'est l'autre, de loin moins décisive, qui s'impose à l'esprit : "Quel est donc ton intérêt, quels motifs pèsent sur ton opinion ?"* »⁴²⁰ Le pire, c'est que le partisan de « *la théorie du soupçon* » revendique la sincérité de ses opinions tout en soupçonnant les autres d'être guidés par leurs intérêts. Ici aussi, Popper veut ramener le débat philosophique à ses fondamentaux, en privilégiant la question essentielle – « *Où est la vérité ?* » –, question qui permet d'approcher la vérité par un traitement intersubjectif des problèmes.

Ces théories témoignent, selon Popper, de l'urgence d'une réforme de la philosophie, qui contribuerait à l'ancrer résolument dans une dynamique de la responsabilité du sujet. Car si elles semblent relever, selon lui, d'une théorie acritique du sens commun, c'est bien la philosophie, c'est-à-dire une rationalité critique, qui a permis de les rationaliser. Or, Popper enseigne deux choses fondamentales à l'homme. Premièrement, qu'il est libre et coresponsable du monde – « *Tous les hommes sont des philosophes* »⁴²¹, dit-il, c'est-à-dire cofondateurs et colégislateurs de leur environnement. Deuxièmement, que la seule définition du mot "philosophie" qui vaille, et même la seule raison de son existence, résident dans la volonté de résoudre les problèmes par le biais de la discussion critique. Ainsi, confesse-t-il :

Pour moi, il n'y aurait aucune excuse à être philosophe si je ne me heurtais à de sérieux problèmes philosophiques, et s'il n'y avait pas

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 281.

⁴²⁰ *Ibidem.*

⁴²¹ *Ibid.*, p. 278.

d'espoir de les résoudre : il n'y aurait pas non plus, à mon avis, d'excuse pour l'existence de la philosophie.⁴²²

En définitive, Popper a bâti son éthique de la responsabilité autour de deux valeurs essentielles, à savoir, le principe de l'unité de l'humanité, et le principe de la dignité de la personne humaine. Il s'agit pour lui d'insister, contre l'historicisme moral, sur la place centrale qu'occupe l'homme au sein de la société.

II. La société ouverte, une quête sans fin

Karl Popper est un moraliste et un scientifique qui, au nom de sa croyance en l'unicité méthodologique de toutes les sciences, pense la politique avec les instruments de l'épistémologie. Aussi sa vision de la société des hommes est-elle symétrique de celle de l'univers en général : les sociétés politiques sont, selon lui, des organismes complexes, insaisissables complètement par l'esprit humain et, par conséquent, imprévisibles⁴²³. Mais, dans la mesure où nous y vivons et où nous exprimons des attentes, Popper suggère que nos tentatives d'intervention sur le corps social restent, parce que trop incertaines, extrêmement prudentes.

II.1. Critique de l'utopisme

L'utopisme désigne, dans la pensée poppérienne, « [...] une démarche qui consiste à établir en détail la maquette d'une cité idéale non réalisée, (ce qui ne signifie pas non réalisable) avant d'agir (par opposition à celui qui part de la réalité sociale pour la critiquer)⁴²⁴. L'opposition de Popper à l'utopisme participe de sa volonté de poser les bases objectives de la société ouverte, au même titre que la détermination des catégories suprêmes de l'humanité. Il s'agit pour lui de voir à quel type de rationalité correspond l'idéal de société libre pour la réalisation de laquelle nous faisons de la politique. D'un côté donc, il y a la rationalité critique, qui s'appuie

⁴²² *Ibid.*, p. 275.

⁴²³ Sur la vision du monde de Popper, cf. le chapitre III.

⁴²⁴ Bouveresse (Renée), *Karl Popper, ou le rationalisme critique*, *Op. cit.*, p. 143, note 1.

sur la réalité sociale pour essayer de la corriger, et de l'autre une rationalité absolue, dont la logique peut être définie comme suit :

Toute action rationnelle doit avoir un but précis, qu'elle poursuivra opiniâtrement, et en fonction duquel elle déterminera ses moyens. Il faut donc commencer par définir ce but, en le différenciant clairement des objectifs partiels ou intermédiaires, qui ne sont en fait que des étapes pour y parvenir. En matière politique, il faut se représenter l'Etat idéal, du moins dans ses grandes lignes, avant d'envisager la façon de le réaliser et d'établir un plan d'action.⁴²⁵

Présentée de cette façon, Popper estime que la méthode utopiste a quelque chose de séduisant. Elle lui paraît même très logique si nous considérons comme une démarche normale le principe qui consiste à déterminer des objectifs en fonction desquels nous travaillons à découvrir la vérité. Toutefois, Popper lui oppose trois objections.

Premièrement, il considère que l'utopisme doit être combattu parce qu'il est non-critique, dans la mesure où il représente un modèle de société parfait, sans nuances, et dont la réalisation, de ce point de vue, deviendra une exigence morale. De fait, l'utopisme est prêt à sacrifier des vies individuelles à la réalisation du modèle de société qu'il porte ; il ignore l'erreur et la possibilité de la corriger éventuellement. Ainsi, dans une démarche utopiste, la vérité préexiste à la méthode de recherche. Celle-ci, en effet, n'est qu'un moyen pour atteindre le but déjà fixé, mais n'ajoute rien à sa matérialisation. En comparaison, dans un raisonnement scientifique, les objectifs à atteindre sont relativement modestes pour en faciliter la réalisation ; et quand bien même ils paraîtraient totalement irréalistes, il reste que le scientifique met une certaine distance entre le modèle qu'il se représente et l'objet qu'il finit par mettre au point, parce qu'il sait pouvoir prévoir l'imprévu, c'est-à-dire qu'il sait que du projet à sa réalisation, il pourrait avoir à faire face à des choses qu'il n'aura pas prévues au départ. Par exemple, il est certain qu'entre la maquette de la vis aérienne de Léonard de Vinci et notre hélicoptère se succède une infinité de modèles comme autant de tentatives de

⁴²⁵ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, *Op. cit.*, p. 130.

réalisation de l'idée d'un aéronef à hélice à vol vertical. C'est en cela que la méthode scientifique se caractérise comme une méthode d'essais et de corrections d'erreurs, parce qu'il s'agit de rendre effective une idée dont les contours ne sont pas tout à fait nets par le triptyque hypothèse-erreur-solution.

Deuxièmement, Popper oppose à l'utopisme sa vision d'un monde complexe. Par conséquent, l'imprévisibilité de la société, avec sa complexité, sa pluralité et ses différences internes, constitue un obstacle naturel à toute démarche de type totaliste. Par ailleurs, il faut ajouter à ce tableau notre propre ignorance. Ainsi, un modèle parfait de société est tout simplement irréalisable parce que, en raison de notre faillibilité, nos actions sur la société sont nécessairement imparfaites ; tout juste Popper pense-t-il que nous pouvons intervenir, de façon imparfaite là aussi, sur un aspect de la réalité à la fois.

Troisièmement, enfin, Popper oppose à l'utopisme ce qui peut être considéré comme son argument libéral, à savoir que le rôle de la politique n'est pas de viser la perfection ni de faire le bonheur des individus, parce que nul ne sait ce qu'est le bonheur pour autrui, et qu'à vouloir imposer un modèle avec de tels objectifs, on finit par instaurer la terreur dans l'Etat. C'est donc à la réalisation d'une société libérale que doit travailler la politique, la société libérale étant considérée comme une société imparfaite guidée par la recherche du compromis acceptable. Pour Popper, c'est le rêve de perfection de l'utopisme qui permet de comprendre son extrémisme. Or, ajoute-t-il :

[...] L'esthétisme et l'extrémisme ne peuvent conduire qu'à sacrifier la raison pour se réfugier dans l'attente désespérée de miracles politiques. Ce rêve envoûtant d'un monde merveilleux n'est qu'une vision romantique. Cherchant la cité divine tantôt dans le passé, tantôt dans l'avenir, prônant le retour à la nature ou la marche vers un monde d'amour et de beauté, faisant chaque fois appel à nos sentiments et non à la raison, il finit toujours par faire de la terre un enfer en voulant en faire un paradis.⁴²⁶

⁴²⁶ Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, *Op. cit.*, p. 135.

Ainsi la méthode d'édification utopiste se révèle-t-elle dangereuse, à cause de son déterminisme, qui est vecteur de violence. Ce déterminisme est consécutif à « *la croyance en un idéal absolu et immuable* »⁴²⁷. Ainsi de Platon Popper dira que :

La politique est, pour lui, l'Art royal, un art de composition au même titre que la musique, la peinture ou l'architecture. L'homme politique compose ses Etats par amour du Beau [...].⁴²⁸

Reste que, pour Popper, l'idéal de vérité auquel se réfèrent les philosophies d'édification utopiste relève bien de la croyance, en ce sens qu'« *il n'existe aucun moyen rationnel de définir cet idéal : il n'est perçu, note-t-il, que par une sorte d'intuition* »⁴²⁹. Certes, on peut penser que les utopistes se défendront de tout irrationalisme en montrant que les conclusions de leurs analyses respectives reposent sur une dialectique éprouvée. Toujours est-il, cependant, que, du point de vue de Popper, ces méthodes d'analyse ne résistent pas à la rigueur de la démarche scientifique – démarche hypothético-déductive universelle –, parce qu'elles sont incantatoires, c'est-à-dire extrêmement subjectives.

Ainsi Popper établit-il un lien entre rationalité et ingénierie sociétale, c'est-à-dire entre les théories que nous produisons et la transformation de nos sociétés. Selon lui, en effet, nos idées gouvernent le monde, le façonnent. Elles portent en elles un potentiel de construction ou de destruction qui fait de nous les transformateurs conscients de ce monde que nous n'avons pas créé. Citons Popper :

Nous n'avons [...] pas créé notre monde. Jusqu'à présent, nous ne l'avons même pas beaucoup transformé, si l'on compare avec les transformations réalisées par les animaux marins et les plantes. Pourtant, nous avons créé de nouveaux types de productions ou d'artéfacts qui promettent, avec le temps, d'opérer dans notre coin de l'univers des transformations aussi grandioses que celles qu'ont opérées nos prédécesseurs, les plantes productrices d'oxygène ou les coraux bâtisseurs d'îles. Ces productions nouvelles qui sont sans conteste nos

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 132.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 132.

propres créations, ce sont nos mythes, nos idées et, surtout, nos théories scientifiques : les théories sur le monde où nous vivons.⁴³⁰

Le véritable enjeu, c'est de savoir de quel type de transformations nous sommes comptables, c'est-à-dire, au fond, quelle est la valeur morale des transformations que nous impulsions par l'entremise de nos théories. Et cela vaut pour la politique comme pour l'environnement. Sur le plan politique *stricto sensu*, Popper considère que la conscience du pouvoir de transformation du monde que portent nos idées doit nous interpeler sur notre responsabilité en tant qu'intellectuels, c'est-à-dire en tant qu'individus libres, responsables et transformateurs conscients de ce monde. Mais surtout, ajoute-t-il :

Cela signifie que nous avons une grande responsabilité, qui croît encore lorsque nous prenons conscience de la vérité suivante : nous ne savons rien, ou mi eux, nous en savons si peu que nous sommes fondés à considérer que ce n'est « rien », car ce n'est rien par rapport à tout ce qu'il nous faudrait savoir pour prendre les décisions justes.⁴³¹

Popper place ainsi la critique de l'utopisme sur le terrain de la morale ; parce que cette démarche procède d'une rationalité suffisante, sûre d'elle-même et qui, dans la mesure où elle ignore la précaution nécessaire à l'usage de la raison pour qui se perçoit comme ignorant et limité, finit par faire de notre monde « un enfer », c'est-à-dire un enfer pour l'environnement et, surtout, un enfer pour les individus qui sont directement touchés par les tentatives d'adaptation d'idéologies non-critiques au sein de leurs sociétés.

Ainsi, pour Popper, le totalitarisme a pour cause l'utopisme. Il faut donc combattre l'utopisme si l'on veut entrevoir l'espoir d'une société ouverte. Le totalitarisme ne commence pas quand sévit un pouvoir antilibéral ; il commence, selon lui, lorsque la pensée se fige, à savoir lorsque nous raisonnons de façon non-critique. Par conséquent, notre responsabilité est d'encourager l'esprit critique dans toutes nos

⁴³⁰ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, *Op. cit.*, p. 426.

⁴³¹ Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 127.

décisions. Cela signifie qu'au rêve d'une révolution apocalyptique qui ruine l'ordre ancien pour nous permettre de réinventer complètement la société, nous devons plutôt préférer une politique d'interventions opportunes, dans un esprit consensuel. Ce principe constitue la norme de fonctionnement des sociétés démocratiques, et il importe de le préserver contre tous les extrémismes. En conséquence, Popper nous exhorte à imiter Socrate :

Nous devons savoir que nous ne savons rien – ou presque rien [...] Pour nous approcher de la paix, même d'un seul pas, nous devons renoncer aux idéologies [...] Nous devons tâter le terrain avec prudence, comme le font les chenilles, et chercher la vérité *en toute modestie*. Nous devons cesser de jouer aux prophètes omniscients. Ce qui veut dire que *nous devons changer*.⁴³²

L'enseignement que nous tirons du rationalisme critique de Popper est que notre existence est un problème, et que nous devons interagir pour nous la rendre meilleure, c'est-à-dire le moins problématique possible ; et cela passe par une approche prudentielle de la science et de politique qui minimise les risques potentiels courus. Tel est le sens véritable du mot **responsabilité**. Mais tout ceci montre l'extrême difficulté qu'il y a à élaborer des politiques publiques justes, parce qu'elles doivent prendre en considération l'intérêt général tout en garantissant les libertés individuelles. On ne peut donc pas tenir un raisonnement univoque sur des sujets qui engagent la communauté entière, ni avoir une vision idéalisée de la réalité.

⁴³² *Ibid.*, p. 146.

II.2. La logique situationnelle comme méthode

Revenons maintenant à notre problème de départ : Comment devons-nous penser la société pour le bien de tous ? Nous sommes parvenus, au terme de la critique de la méthode d'édification utopiste qui précède, à la conclusion que, chez Popper, une ingénierie sociale raisonnable est celle qui a pour principe l'élaboration de projets sociaux réalistes, à savoir des projets dont les tentatives de réalisation ne devraient porter atteinte ni à la dignité ni à l'intégrité physique de la personne humaine. C'est pourquoi, il préconise que nous renoncions autant au romantisme qu'au déterminisme. D'abord, parce que nous sommes faillibles et limités. En effet, nous sommes incapables de construire un monde de toute beauté en raison de la faiblesse de notre jugement. Car construire le monde, c'est se projeter dans l'avenir. Or, malgré nos bons sentiments et la légitimité de notre aspiration au bonheur, il y a un risque constant que nos plans ne soient toujours contrariés par des circonstances sur lesquelles n'avons pas prise. Par conséquent, existera toujours un décalage entre nos projets et leur application concrète. Ensuite, parce que l'avenir est ouvert : nous ne savons pas de quoi demain sera fait ; nous ne pouvons faire que des projections sur la base de ce que nous savons du passé et de ce que nous vivons dans le temps présent. Mais ces projections n'ont pas valeur de certitudes absolues. Aussi nous faut-il prévoir la possibilité qu'elles ne soient pas conformes à la réalité future, non seulement pour que nous n'ayons pas à vivre l'échec comme une fatalité, mais aussi pour que nous ne soyons pas tentés d'imposer nos convictions par la violence. C'est, pour notre auteur, la seule attitude qui soit propice à l'élaboration de programmes politiques réalistes, dans la mesure où elle privilégie le consensus à la vanité intellectuelle, la modestie à la certitude d'avoir toujours raison, la raison à la violence.

Ce constat de l'inopérance, de l'inefficience et, pour tout dire, de la dangerosité de l'ingénierie sociale utopiste exige de la politique un changement d'attitude devant les problèmes, si son objet est de bâtir une société qui soit réellement en phase avec les préoccupations des populations. Mais Popper précise que cela ne signifie pas que la politique doive renoncer à poursuivre des idéaux puisqu'un projet

politique qui a été mené à bien est par définition une utopie qui a été rendue possible ; cela signifie donc simplement que tout projet politique doit prendre en compte le droit à l'intégrité physique et morale des personnes afin d'éviter autant que possible que le remède ne soit une autre source de souffrance.

Popper disait de la philosophie qu'elle souffre d'une maladie professionnelle appelée « *la folie des grandeurs* ». Selon lui, c'est cette maladie qui est responsable d'une conception de la politique qui n'a abouti qu'à fonder des idéologies absurdes, en totale déconnexion avec les problèmes réels de la société. En ce sens, le changement de méthode, devant l'ambition de la construction de la société, va consister à fonder l'idéal d'Etat sur l'engagement sinon à l'éradication, du moins à la diminution de la souffrance. Il s'agira alors de viser la société idéale par améliorations successives des conditions de vie des populations, et non plus par transposition dans le monde réel des types de sociétés idéalisés, comme le font les philosophes habituellement. C'est ce que Popper désigne comme la « *logique situationnelle* »⁴³³, et qui relève d'un interventionnisme limité et opportuniste de l'Etat :

Que le politicien ait ou non à l'esprit le tracé de la société future, qu'il ait ou non l'espoir que l'humanité réalisera un jour un Etat idéal et trouvera le bonheur sur terre, il sait que la perfection, pour autant qu'elle soit possible, est lointaine et que les hommes de chaque génération ont droit sinon au bonheur, qu'aucune mesure institutionnelle ne peut procurer, du moins à être préservés de tous les malheurs évitables et à recevoir toute l'aide possible lorsqu'ils souffrent. Il cherche donc à déceler et à combattre les maux les plus graves et les plus immédiats de la société, au lieu de lutter pour son bonheur futur.⁴³⁴

Pour Popper, la difficulté de définir le bonheur, due au fait que chacun se fait une idée précise de ce qui le rendrait heureux, impose donc d'observer cette attitude modeste de quête d'une société idéale indirectement. L'Etat n'a pas le pouvoir rendre

⁴³³ Sur la logique des sciences sociales, cf. Popper (Karl R.), *A la recherche d'un monde meilleur*, *Op. cit.*, pp. 120-122.

⁴³⁴ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, *Op. cit.*, pp. 130-131.

les hommes heureux et, si cela arrive parfois, ce ne peut être que de façon indirecte, par le truchement de mesures destinées non pas à faire le bonheur des populations, mais à permettre à chacun de se réaliser. Il en est ainsi quand les gouvernements mettent en place des politiques de lutte contre le chômage, une sécurité sociale ou un revenu minimum d'insertion. On ne peut pas dire que ces différentes mesures aient vocation à rendre les citoyens heureux, du moins pas directement ; leur utilité pratique réside dans le devoir de protection et d'assistance des plus fragiles auquel est soumis tout gouvernement digne de ce nom. Ces mesures essaient donc de rendre réelle la notion d'égalité des chances ; libre à chacun ensuite de donner un sens à sa vie.

La méthode d'édification par interventions limitées commence donc par l'identification des problèmes. Ainsi l'acteur politique doit-il s'efforcer de déceler les maux dont souffre la société. Il doit ensuite poser un diagnostic juste, préalable à la prescription d'un traitement qu'il espérera approprié, au vu de ses observations. Pour cela, trois qualités lui sont nécessaires : l'écoute, l'humilité et la pédagogie.

Popper considère l'écoute, ou l'observation, comme une évidence pour qui est engagé dans une relation avec les autres ; et l'ignorer, c'est courir le risque de passer à côté des attentes des populations. Car, une action qui procéderait des seules convictions d'un homme ne répondrait pas forcément aux besoins immédiats de ceux à qui elle est destinée. Popper pense que les politiques, tout comme les philosophes, font fausse route en voulant appliquer leurs connaissances théoriques telles quelles, sans chercher à les adapter à la situation spécifique du milieu sur lequel ils interviennent.

La deuxième qualité du théoricien ou de l'homme politique sera donc l'humilité. Elle consiste à regarder le monde tel qu'il est, non pas comme un homme providentiel, mais comme un technicien susceptible de proposer des solutions objectives, c'est-à-dire réalistes et discutées, et qui donc peut fédérer des intelligences autour d'un projet pour parvenir à des solutions de compromis.

Enfin, troisième qualité, la pédagogie, c'est-à-dire la capacité d'instruire ces concitoyens. Car, même si Popper invite les élites à la modestie, à l'instar de Socrate,

il reconnaît toutefois que le débat politique tourne souvent autour d'idées si complexes que fort peu de personnes sont capables de les conceptualiser. Mais en même temps, ce constat de la complexité du débat politique ne doit pas servir de prétexte aux élites pour ostraciser les moins habiles en politique. D'abord parce que la politique est l'affaire de tous et que même le moins armé des citoyens est susceptible au moins de se prononcer sur l'efficacité ou non d'un projet ; ensuite parce la sagesse de tout dirigeant se mesure à sa capacité à rendre accessibles à tous les idées qu'il défend et sur lesquelles il doit être jugé. Car, comme le disait Périclès : « *Bien que rares soient les gens capables de concevoir un projet politique, nous sommes néanmoins tous à même de le juger* »⁴³⁵.

Ainsi, sans manifester aucun complexe de supériorité à l'égard du peuple, l'homme politique se trouve dans la situation où la confiance lui est accordée de conduire les destinées de l'Etat en raison de ses compétences supposées, lesquelles lui imposent cependant une conscience de la responsabilité, lourde, des décisions qu'il a à prendre pour et au nom de son peuple, et en collaboration avec lui. Il doit donc prendre ses décisions en conscience, et savoir en expliquer l'opportunité à ses électeurs.

Toutes ces qualités participent donc du processus d'auscultation et de compréhension de la société, et le diagnostic ainsi posé prépare à la décision. L'écoute et l'humilité permettent à l'acteur politique de faire des propositions adaptées au diagnostic posé ; la pédagogie permet de les rendre accessibles à tous aux fins de discussion et d'évaluation. Cela permet à chacun d'en apprécier les bénéfices éventuels, les risques encourus, et de contribuer à l'amélioration du projet le cas échéant. La méthode d'interventions limitées privilégie donc la concertation à l'enfermement idéologique et à la suffisance. Elle s'inspire de l'idée socratique selon laquelle « *l'homme d'Etat doit être sage* ». Traduction de Popper :

⁴³⁵ D'après Thucydide, cité par Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, Op. cit., p. 108.

[...] L'homme d'Etat devrait savoir à quel point il sait peu de chose et [...] donc être extrêmement modeste dans ses prétentions. Il voit qu'il a une grande responsabilité en matière de guerre et de paix et sait quels malheurs il peut provoquer. Il sait qu'il sait peu de chose.⁴³⁶

Popper remplace de la sorte la logique du philosophe-roi par la culture de la responsabilité, l'idéal d'un Etat dessiné ou redessiné par un esthète politique par celui d'un Etat forgé à plusieurs par petites touches.

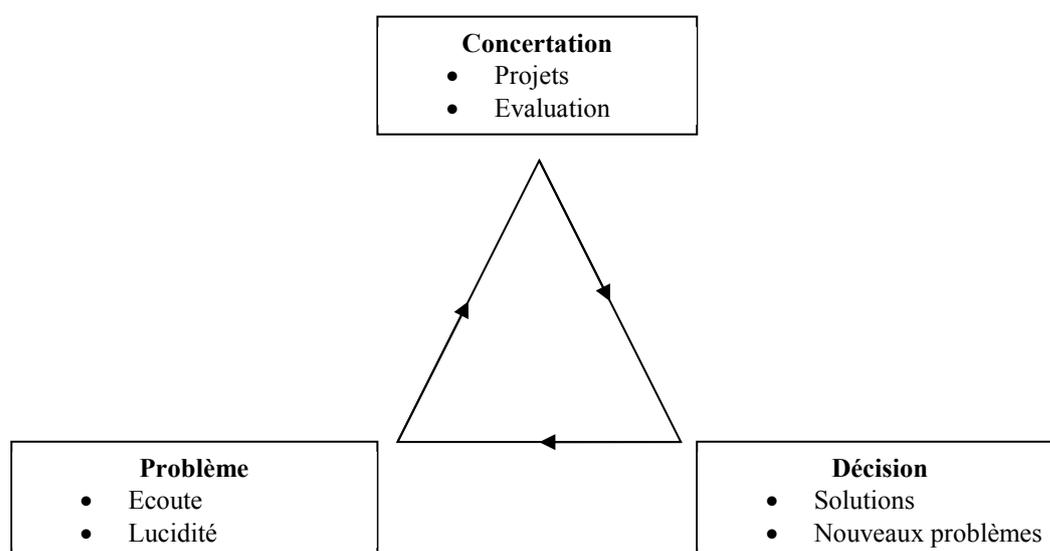


Figure 3 : Processus de la décision politique

Enfin, ultime étape, la décision. Ce qui est en jeu ici, on l'aura compris, ce n'est pas l'accomplissement d'une prophétie ou la mise en pratique obstinée d'une idéologie, mais c'est la recherche permanente du meilleur compromis possible pour chaque problème relevant du fonctionnement de la société. Cela exige de reconnaître qu'aucune solution n'est satisfaisante dans l'absolu, et que la solution d'aujourd'hui peut être discutée demain, ou qu'une solution trouvée peut engendrer de nouveaux problèmes.

⁴³⁶ Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, Op. cit., p. 128.

Ces trois étapes constituent donc le processus de la décision politique (Fig. 3) telle qu'elle doit être conduite au sein d'une société ouverte. Aussi la décision politique doit-elle être raisonnable, mesurée et consensuelle. Raisonnable, pour que les divergences politiques ne se règlent pas par la violence mais par la raison. Mesurée, afin d'éviter toute dérive idéologique ou totalitaire. Consensuelle enfin, d'une part, pour que la participation du plus grand nombre de personnes à la réflexion favorise la production d'une solution équilibrée, et d'autre part, parce que la coproduction de la décision via des procédures d'intégration des citoyens ou de contrôle interinstitutionnel sera le meilleur rempart contre des effets indésirables que la seule intelligence de l'homme politique pourrait ne pas découvrir.

Ainsi présentée, la méthode d'édification de la société par interventions limitées appelle un changement de comportement comparable à la révolution copernicienne, qui concerne notre vision et notre pratique de la politique. Celle-ci consiste à penser la société idéale dans une procédure permanente de résolution concertée des problèmes et d'élimination de la souffrance jugée plus crédible, parce qu'expérimentable, que la prétention au bonheur par l'accomplissement hypothétique de sociétés parfaites. Pour Popper, la vraie différence entre la méthode qu'il préconise, fondée sur l'action politique au coup par coup, et la méthode d'édification utopiste de la société tient en ceci que « *la première est la seule qui, jusqu'à présent, ait jamais abouti à des améliorations réelles [...], tandis que la seconde, partout où elle a été employée, n'a conduit qu'au remplacement de la raison par la violence et à l'abandon du projet primitif qu'elle se proposait de réaliser* »⁴³⁷. Sur le plan éthique, ajoutons que la méthode poppérienne, au contraire de l'autre, reconnaît l'homme dans sa dignité, en le responsabilisant, c'est-à-dire en en faisant le moteur et le fondement de l'action politique.

⁴³⁷ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, IX, *Op. cit.*, p. 131.

III. Un libéralisme social

Le libéralisme de Popper défend l'homme dans sa dignité. Pour Popper, en effet, l'homme est une créature unique parce que, en tant qu'être de raison, il est responsable de ses actes autant que de ses choix ; il est de ce fait l'organisateur de la vie en société. C'est cette position particulière de l'homme au sein de la société, dans la philosophie de Popper, qui inspire à Jean Baudouin le commentaire suivant :

L'individu privilégié par Popper a plusieurs visages : c'est « l'individu connaissant » qui par ses conjectures s'efforce de mieux connaître le monde qui l'entoure, c'est « l'individu communicant » qui grâce à l'entremise d'un langage clair et précis converse avec ses semblables et écoute leurs objections, c'est « l'individu agissant » qui tente d'améliorer patiemment l'ordre des choses et accepte de corriger ses premières démarches.⁴³⁸

Cette description du rapport de l'homme à la société chez Popper nous invite à méditer l'importance que la notion d'erreur revêt pour lui. Car, en congédiant l'idéal d'une connaissance et d'un ordre social garantis par une autorité suprahumaine, Popper a montré que la quête de la vérité, comme l'organisation de la vie en société, dépend entièrement de la capacité de l'homme à imaginer des solutions aux problèmes existentiels et moraux auxquels il est confronté, mais d'une façon qui tienne compte en même temps de sa faillibilité. C'est pourquoi l'éthique poppérienne de la responsabilité est une exhortation à la modestie intellectuelle, à la probité et à la tolérance. Elle nous invite à assumer de notre responsabilité individuelle et collective du monde, à prendre conscience de notre perfectibilité, c'est-à-dire de notre capacité à corriger nos erreurs.

Ainsi Popper apparaît-il comme un optimiste de la théorie de la connaissance et de la théorie politique. Il se présente volontiers, en effet, comme l'héritier d'une tradition humaniste qui remonte à Xénophane, dont il aime à rappeler les termes de la

⁴³⁸ Baudouin (Jean), *La Philosophie politique de Karl Popper*, *Op. cit.*, p. 52.

théorie de la connaissance sous la forme d'une injonction à la responsabilité faite à l'homme :

Les dieux n'ont pas révélé toutes choses aux hommes dès le commencement, écrit Xénophane ; mais, en cherchant, ceux-ci trouvent avec le temps ce qui est le meilleur.⁴³⁹

Xénophane était un sceptique et un humaniste, parce qu'il ne croyait pas en la vérité révélée, et parce qu'il avait confiance en l'homme, qui seul a la charge de trouver ce qui est « *le meilleur* » pour lui-même. Cette citation est intéressante, dans la mesure où elle donne de l'homme une image d'organisateur patient de son environnement, dans un double rôle d'explorateur et de bâtisseur : il découvre le monde parce que les dieux ne lui ont pas donné toutes choses ; puis il le construit à sa façon, « *avec le temps* », c'est-à-dire par touches successives, en visant à chaque fois « *le meilleur* », pour lui-même et pour la société.

Popper s'inscrit donc dans cette tradition qui place l'homme au cœur de la vie en société. Car, si notre environnement social a un sens, c'est l'homme qui le lui confère. C'est lui qui cherche à percer les mystères de la vie ; c'est lui qui cherche à pacifier les relations avec ses semblables ; et c'est lui enfin qui organise le chaos ambiant comme il lui plaît. Tout cela en fait un être unique. Ainsi, convaincu de notre responsabilité, Popper nous exhorte à l'assumer envers et contre toutes les formes de totalitarisme. Car pour lui, notre liberté et notre humanité sont à ce prix.

La seconde valeur qui fonde l'éthique de la responsabilité chez Popper est le principe de la dignité de la personne humaine. Dans la continuité de la morale kantienne, en effet, Popper fait de la sauvegarde de la personne humaine une obligation morale de tout premier ordre, en la posant comme la pierre angulaire de la construction sociale. C'est le sens de son double combat, contre l'utilitarisme et contre les totalitarismes.

⁴³⁹ Xénophane, Sille 18, in Voilquin (Jean), *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris : GF-Flammarion, 1964, p. 64.

D'abord, contre l'utilitarisme. Il s'agit de lutter contre toute attitude ou pensée qui sacrifie l'être humain à certains principes ou à une vision idéalisée de la réalité. En ligne de mire de la critique poppérienne, l'esthétisme platonicien. Selon Platon, en effet :

[...] Une cité ne connaîtra jamais autrement le bonheur si l'esquisse n'en a été tracée par ces artisans peintres [les philosophes] qui travaillent selon le modèle divin [...] Ils prendraient la cité et le caractère des êtres humains comme une tablette à esquisser, [...] et en premier lieu, ils la nettoieraient, ce qui déjà n'est pas facile. Mais tu vois [Socrate s'adressant à Adimante] dès lors qu'ils seraient, ce faisant, très différents des autres, du simple fait de refuser de s'engager à rédiger des lois pour une cité – ou pour un particulier – avant de l'avoir reçue propre, ou d'avoir opéré ce nettoyage eux-mêmes.⁴⁴⁰

Pour Karl Popper, l'utilitarisme est dangereux parce que, contrairement à la recommandation de Kant, l'être humain n'y est pas considéré comme une fin en soi, de sorte que les lois édictées visent la réalisation d'un idéal de société, y compris au détriment des volontés particulières, ainsi que le rappelle Platon dans l'extrait du *Politique* qui va suivre :

[...] Parmi les constitutions, celle qui sera uniquement et au plus haut point la constitution droite, ce sera celle dans laquelle on pourra trouver des dirigeants doués d'une science véritable et non pas simplement d'un semblant de science, qu'ils exercent leur autorité en s'appuyant ou non sur des lois, avec ou sans l'agrément de ceux qu'ils gouvernent [...]. Que ces dirigeants tuent ou exilent certains de ceux sur lesquels s'exerce leur autorité pour purger la cité en vue de son bien, qu'ils envoient des gens en colonie comme des essaims d'abeilles pour la faire plus petite, ou qu'ils fassent venir des gens de l'étranger en faisant d'eux des citoyens pour la faire grossir, tant qu'ils font appel à la science et à la justice pour assurer la sauvegarde de la cité et pour de mauvaise la rendre meilleure dans la mesure du possible, il nous faudra dire que c'est cette constitution, définie en de pareils termes, qui pour nous est la seule correcte.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Platon, *La République*, 500e-501a, *Op. cit.*, p. 340

⁴⁴¹ Platon, *Le Politique*, *Le Politique*, 293 c-e ; prés., trad. et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau ; Paris : Flammarion, 2003, pp. 165-166.

Il est manifeste que dans une démarche utopiste telle que l'esthétisme platonicien, la notion de dignité de la personne humaine représente une catégorie mineure, comparée au bien du groupe qu'il faut réaliser. Nous sommes ici aux antipodes de l'impératif catégorique de Kant et de la nécessité de voir en chaque individu une fin – « *et non pas simplement un moyen* » –, comme il disait. Popper rejette donc l'utopisme, qu'il trouve dangereux en plus d'être inefficace. Car non seulement cette idée d'un monde parfait à réaliser conduit à la violence – à cause des oppositions multiples qui entravent inmanquablement le travail de « *l'artiste* » et dont il faudra se débarrasser coûte que coûte –, mais elle s'avère également être un leurre du fait de l'incompatibilité du « *programme* » avec la réalité spatio-temporelle et psychologique de la société, mais que l'esthète n'a pas prise en compte dans sa contemplation.

L'anti-utilitarisme de Popper marque donc sa volonté de replacer l'homme au centre de ses propres préoccupations, en posant la liberté individuelle comme un principe de base de la vie en société. Popper estime qu'aucune société ne peut procurer le bonheur à ses ressortissants, et que toute entreprise de planification globale, à l'instar des exemples que nous avons cités, est vouée à l'échec. Il propose donc, fidèle à son criticisme, un système d'interventions limitées, car celui-ci présenterait le double avantage d'engager des réformes graduelles – qui seules minimisent les risques qu'une réforme peut faire courir à la société – et de préserver le droit de chacun à la liberté de choix et de décision. L'auteur de la *Société ouverte* pense que la politique n'est pas la science de la recherche du bonheur dans la cité – parce que nul ne sait ce qu'est le bonheur pour autrui –, mais celle de l'élimination de la souffrance, la science de la résolution des problèmes. Car, selon lui :

Un combat systématique contre la souffrance, l'injustice et la guerre a [...] plus de chances d'avoir l'appui des masses qu'un combat pour une société idéale difficilement imaginable [...] Les projets de transformation par interventions successives et limitées sont d'une appréciation relativement facile, puisqu'ils ne portent que sur une question ou sur une institution à la fois, comme, par exemple, la sécurité sociale, les tribunaux d'arbitrage, une politique de lutte contre la récession, l'enseignement, etc. Aussi les erreurs commises sont-elles

plus réparables et le programme a-t-il plus de chances d'être réalisé démocratiquement, par un appel à la raison.⁴⁴²

Pour Popper, le bonheur est individuel, même si sa quête se fait dans le cadre d'une société plurielle : la société ouverte. D'où l'impérieuse nécessité pour une communauté politique de garantir la liberté à tous ses ressortissants, sans distinction de classe, de race, de condition ni de religion. Ce libéralisme s'appuie donc sur la puissance publique, qui seule peut réfréner – parce que cet attribut est inscrit dans son code génétique – la prédation du loup humain sur ses semblables. Ainsi, pour la sauvegarde de la personne humaine, Popper choisit l'Etat minimal à l'Etat autoritaire :

Il nous faut un Etat, écrit-il, un Etat de droit, aussi bien dans le sens kantien du terme, c'est-à-dire dans lequel les droits de l'homme sont une réalité, que dans l'autre sens, kantien également, d'institution créant et sanctionnant le droit – juridique – qui limite notre liberté, bien entendu le moins possible et de la façon la plus juste qui soit. En outre, il doit être le moins autoritaire possible.⁴⁴³

Le combat poppérien pour la sauvegarde de la personne humaine est, ensuite, un combat contre les systèmes despotiques : l'Etat « *doit être le moins autoritaire possible* », sous-entendu qu'il est autoritaire d'une certaine façon, et que cet « autoritarisme » est même nécessaire. Il s'agit donc de voir à quelles conditions la puissance publique peut concilier l'exercice de sa puissance et la préservation des libertés individuelles. Popper pense que :

La tâche fondamentale qui incombe à l'Etat – ce que nous exigeons de lui avant tout – est de reconnaître notre droit à la liberté et à la vie et, si nécessaire, de nous aider à défendre notre liberté et notre vie (et tout ce qui s'ensuit) comme un droit.⁴⁴⁴

Chez Popper, la critique des systèmes despotiques n'est pas prétexte à l'antiétatisme. Sa conception de l'Etat est, au contraire, très proche des théories du

⁴⁴² Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome I, chap. IX, *Op. cit.*, p. 131.

⁴⁴³ Popper (Karl Popper), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 114.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 115.

contrat, puisqu'il y voit la personne morale susceptible de nous aider à défendre notre liberté et notre vie. Pour lui, si les droits de l'homme peuvent devenir un jour une réalité, ce ne peut être qu'au sein de l'Etat, dans la mesure où il figure la seule institution qui puisse nous protéger de toute agression. De ce point de vue, l'Etat est à la fois paternaliste – mais pas autoritaire – et égalitaire.

Un Etat paternaliste doit être un Etat protecteur *a minima*, c'est-à-dire un Etat qui assure toutes les conditions de sécurité et d'épanouissement de ses ressortissants, mais qui en même temps respecte leur liberté. C'est un Etat dont les institutions servent les citoyens plutôt que de les opprimer. Aussi l'Etat paternaliste poppérien est-il un moyen terme idéal entre l'ultralibéralisme et le totalitarisme. Contre l'ultralibéralisme – qui prône à la suite de John Stuart Mill le droit des individus à être heureux ou malheureux et qui condamne toute intervention de l'Etat au nom de la liberté individuelle –, Popper oppose que la liberté absolue ne profite qu'aux plus forts, qui ne manqueront pas d'écraser les faibles : tel est le « *paradoxe de la liberté* ». Et à charge des systèmes despotiques, Popper considère que notre conscience doit nous interdire de sacrifier les hommes à nos caprices ou à nos idéaux. De ce fait, l'Etat doit être égalitaire, c'est-à-dire juste, la justice pouvant être défini comme :

Une répartition égale des charges de la citoyenneté, c'est-à-dire des restrictions de liberté nécessaires à la vie sociale ; l'égalité en droit des citoyens, avec la condition, bien entendu, que les lois ne favorisent ni ne défavorisent aucun individu, groupe ou classe ; l'impartialité des tribunaux ; et, enfin, une répartition égale des avantages (et pas uniquement des charges) que l'appartenance à un Etat peut procurer à un citoyen.⁴⁴⁵

Avec le principe de liberté et le principe d'autonomie, Popper pose les valeurs cardinales qui permettent à l'homme de s'affirmer comme une conscience agissante, dans le cadre d'une société ouverte. Il s'affirme ainsi comme un défenseur des libertés, au double sens où, au nom de la sacralité de l'individu, tout en rejetant la domination de la puissance publique, il attend néanmoins de l'Etat en même temps la protection

⁴⁴⁵ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome I, chap. VI, *Op. cit.*, p. 81.

des plus fragiles. Il s'oppose ainsi, par exemple, au libéralisme intégral de Hayek, classique, c'est-à-dire non-interventionniste. Paradoxalement, Popper et Hayek rejettent le constructivisme, et la critique que ce dernier fait du collectivisme est très voisine de l'antiesthétisme de Popper. Ce qui les différencie, c'est précisément la dimension « sociale » du libéralisme poppérien. Hayek prétend que le corps social est, parce que fondamentalement complexe, imprévisible ; ce qui voue à l'échec tout programme de planification, de sorte que l'ordre apparent, dans quelque organisation que ce soit, est en réalité un « ordre spontané » issu d'un processus d'évolution naturel. Ainsi, selon lui :

[...] L'ordre entier de la société, et même ce que nous appelons culture, est le produit d'efforts individuels qui n'ont jamais eu un tel but, mais ont été canalisés à cette fin par des institutions, des pratiques et des règles qui n'ont jamais été délibérément inventées, mais dont le succès a assuré la survie et le développement.⁴⁴⁶

Or, Popper considère nous pouvons agir sur la société, mais de façon négative, par la diminution de la souffrance et la lutte pour de nouveaux droits par exemple. D'après lui, il s'agit bien d'une forme de constructivisme, indirect, c'est-à-dire un interventionnisme *a minima*.

⁴⁴⁶ Hayek (Friedrich A. von), *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Trad. de l'anglais et préface par Christophe Piton ; Paris, Belles Lettres, 2008, p. 253.

Chapitre V

Un idéal de société libérale : l'Etat démocratique

Avec le concept de rationalisme critique, Popper défend l'idée que la participation de la raison à la constitution du savoir s'opère négativement, par la recherche et l'élimination consciente de l'erreur contenue dans nos théories – qui sont, rappelons-le, nos tentatives de description de la réalité –, et non pas positivement, par la découverte de vérités sûres certaines. Car, selon lui, notre faillibilité caractéristique et à la complexité radicale de la nature nous empêchent d'envisager la vérité dans les termes d'une certitude définitive. En revanche, il prétend que c'est dans le mouvement de recherche, de découverte et d'élimination de l'erreur que se construit patiemment, c'est-à-dire au coup par coup, notre connaissance du réel. Ainsi, contre le fixisme des théories de la connaissance de la philosophie classique, il affirme le caractère dynamique et constructif de la connaissance axé sur un usage critique de la raison.

Selon Popper, les valeurs véhiculées par le rationalisme critique, à savoir la remise en cause permanente, la modestie et la soumission de nos idées à une critique sans complaisance, montrent que cette méthodologie n'est pas seulement utile à la théorie de la connaissance, mais qu'elle peut et doit être étendue à tous nos domaines

d'activité. De fait, le criticisme lui paraît supérieur aux autres méthodologies par ses résultats et par sa morale propre, de sorte que son adoption procède d'un choix à la fois d'efficacité et moral. D'abord, un choix d'efficacité parce que, incapables que nous sommes de saisir intuitivement et isolément l'univers dans sa totalité, nous sommes contraints à la coopération intersubjective pour bâtir une vérité objectivement valable par touches successives. Puis, un choix moral guidé par le refus de la violence, considérant que nous n'avons pas le droit d'imposer nos idées par la force, au risque de devoir nous battre pour les faire accepter aux autres. Dans le domaine de l'action, ces valeurs se traduisent par la recherche permanente de compromis, la tolérance et le pacifisme. Popper montre ainsi que le rationalisme critique comporte des implications politiques en ce sens qu'il suppose l'existence d'un type de rationalité qui, parce que non-certaine d'elle-même, s'appuie sur la conscience de la responsabilité de chacun pour bâtir une société de l'intercompréhension et du débat constructif, c'est-à-dire une « *société ouverte* », et qui peut avoir le visage de l'« *Etat démocratique* » au niveau macropolitique.

Dès lors, il est permis de dire que le rationalisme critique nous rapproche de la démocratie comme aspiration à la liberté, et non pas – c'est important de le souligner – comme souveraineté populaire. Nous verrons ainsi que Popper en fait la cause de toute revendication démocratique et l'instrument de la fondation de la société libérale. Dans la mesure où, d'une part, la société libérale est une pure invention humaine qui repose sur des conventions librement conclues entre des individus qui manifestent un intérêt à vivre ensemble **en toute liberté**, ce qui suppose un usage critique de la raison pour établir des normes dédiées ; et où, d'autre part, en tant que société conventionnelle, la société libérale est une société impersonnelle qui, comme telle, exècre la domination et le pouvoir absolu. Nous montrerons donc que le criticisme poppérien favorise l'instauration d'une société de droit, et qu'il ouvre sur une approche contractualiste du pouvoir.

I. Criticisme, développement intellectuel et esprit démocratique

La leçon politique du poppérisme est le postulat d'un lien de causalité entre rationalisme critique et démocratie à un double sens. D'une part, l'état d'âme démocratique témoigne d'une transformation qualitative de la société en termes de développement intellectuel, conséquence de l'instauration d'une tradition de la discussion critique. D'autre part, il résulte de ce développement intellectuel une nouvelle conscience d'eux-mêmes des individus et de leur rapport à la société grâce à laquelle ceux-ci prennent la mesure de leur responsabilité pleine et entière à l'égard de leur existence et de la société.

Ainsi Popper présente-t-il la rationalité critique comme l'acte de naissance de l'humanité véritable, en ce sens que son essor marque chez l'homme le passage de celui-ci de la mentalité magique – dans laquelle l'action est fortement entravée par la crainte irrationnelle d'offenser de prétendues puissances surnaturelles tenues pour responsables de la vie et de tout ce qui s'y rapporte –, à la mentalité logique – expression de la liberté et de la responsabilité du sujet. C'est pourquoi, dans le concept de « *rationalisme critique* », le qualificatif « *critique* » est essentiel, parce qu'il dénote l'importance d'un examen conscient rigoureux des productions de l'esprit, nécessaire pour que la raison accomplisse son œuvre de décodage de l'univers avec chance de succès. Dans ce contexte, la critique est réputée apporter à la raison l'élément décisif en l'absence duquel l'homme semble condamné à s'inscrire de façon irréversible dans un rapport religieux de vénération irraisonnée de la nature. Ainsi, si l'homme est naturellement doué de raison, Popper estime que celle-ci ne donne la pleine mesure de ses capacités qu'inscrite dans un processus d'autodéveloppement, parce que le développement de la raison participe de la transcendance de l'esprit et est, de ce fait, la condition de l'affirmation de l'homme en tant qu'individu responsable de ses décisions propres ; parce qu'en revanche, l'inertie de la raison maintient l'homme dans la minorité au sens que Kant donnait à ce mot.

Par conséquent, le rationalisme critique se pose comme l'antithèse d'une forme primitive de rationalisme, à savoir un rationalisme non-critique caractérisé par la prégnance du magique, et que l'auteur de la *Société ouverte* présente comme le lieu commun des sociétés primitives. Mais, pour Popper, cette attitude est parfaitement compréhensible, parce qu'en l'absence d'autres repères, les hommes des premières sociétés n'ont d'autres références que les réalités du sens commun, qu'ils s'approprient passivement. Tout au plus se posent-ils, selon lui, le problème de l'origine de ces réalités que, dans un contexte d'angoisse existentielle et d'émerveillement devant l'immensité et la complexité de l'univers, ils attribuent à des divinités. Tel est, de son point de vue, le fondement du sentiment religieux qui rythme la vie des sociétés tribales.

Toutefois, pour compréhensible qu'elle soit, cette attitude lui paraît en même temps être responsable du repliement sur elles-mêmes des sociétés tribales, dans la mesure où l'explication par le magique est difficilement compatible avec l'idéal d'un monde ouvert dans lequel la quête de la vérité, comme l'organisation de la société, procède d'un usage critique de la raison, et relève en conséquence de la seule responsabilité humaine. Le fait est, selon Popper, que l'obsession de l'origine des phénomènes, caractéristique de la pensée primitive, déplace aussi bien le problème de la connaissance que le problème politique du terrain de l'investigation permanente qui doit être le leur à celui de la croyance. Du coup, plutôt que de soutenir l'émancipation de l'homme, la rationalité non-critique le maintient au contraire dans l'ignorance et l'irresponsabilité, puisqu'elle l'amène à attribuer une même origine surnaturelle à tous les phénomènes tant naturels que conventionnels. Popper s'explique ainsi l'état d'arrêt des sociétés primitives par leur rapport à cette rationalité naïve et balbutiante, et dénonce dans lesdites sociétés la permanence du tabou comme la manifestation de l'irresponsabilité politique de l'homme : « *Dans un cadre où les tabous déterminent tous les aspects de l'existence, écrit-il, les problèmes sont rares et ne sont jamais des*

problèmes moraux [...], car les prescriptions magiques échappent à tout examen [critique] »⁴⁴⁷.

Popper entend ainsi montrer qu'une société fondée sur des « *prescriptions magiques* » est autre chose qu'une société démocratique ; car, l'homme n'y est pas conscient d'en être l'unique responsable, au sens où, en l'occurrence, il ne regarde pas la société comme tendue vers l'ouverture, c'est-à-dire vers une amélioration raisonnée et croissante des conditions sociales. Certes, reconnaît-il, il arrive parfois que la responsabilité du groupe, qui figure la forme primitive de ce que les sociétés modernes appellent « *responsabilité personnelle* », y soit engagée ; reste, cependant, que celle-ci ne répond à aucun devoir moral en termes d'impératif catégorique des individus, mais qu'elle renvoie là encore à des concepts magiques – comme la nécessité d'apaiser la colère des dieux –, qui appelleront à leur tour d'autres solutions tout aussi magiques – comme des sacrifices ou la prescription de nouveaux tabous. D'où la thèse défendue par Popper que la rationalité non-critique inhibe le développement intellectuel et influence négativement, par ricochet, notre perception du monde ainsi que de la place que nous y occupons.

C'est sous cet éclairage qu'il convient de lire la critique poppérienne de la tradition classique⁴⁴⁸, qui fait apparaître qu'en dépit d'oppositions internes et d'une volonté affichée de sortir de la dictature de la pensée magique, cette tradition ne serait pas parvenue à cerner le véritable enjeu que portait, selon notre auteur, la découverte de la pensée rationnelle, à savoir, la contribution au développement intellectuel des individus par une attitude de doute méthodologique nécessaire pour stimuler leur curiosité, leur inventivité et leur responsabilité. Au fond, Popper estime que les philosophies essentialistes et instrumentalistes seraient restées prisonnières de la rationalité non-critique, à cause de leur croyance en la véracité *a priori* d'un ordre soit des essences, soit de la Nature et que, pour cette raison, elles ne seraient que des

⁴⁴⁷ Popper (Karl R.), *La société ouverte et ses ennemis*, tome 1, *Op. cit.*, p. 141.

⁴⁴⁸ Cf. chapitre premier de la présente dissertation.

hypostases du tribalisme. A cet égard, l'évolution de la pensée européenne fournit un exemple assez parlant de la longue marche de l'esprit humain vers son autonomie. Du point de vue de Karl Popper, cette évolution pour le moins difficile témoigne des hésitations de la raison à s'affranchir définitivement des pesanteurs de la superstition. D'où, le constat que :

La révolution historiciste, à l'instar de la plupart des révolutions touchant la sphère des idées, semble avoir eu peu d'incidence sur la structure essentiellement théiste et autoritariste de la pensée européenne.⁴⁴⁹

Cette impression est renforcée par le fait que :

La révolution naturaliste – contre Dieu – qui l'avait précédée, avait substitué au terme « Dieu » celui de « Nature ». Mais presque toutes les autres composantes étaient demeurées inchangées. La théologie, science du divin, a fait place à la science de la nature, les lois naturelles sont venues remplacer les lois divines, la volonté et la puissance de la nature (les forces naturelles) se sont substituées à la volonté et à la puissance divines ; enfin, plus tardivement, les desseins et le jugement de Dieu ont fait place à la sélection naturelle. Le déterminisme théologique a cédé le pas au déterminisme naturaliste : la toute-puissance et l'omniscience de Dieu ont été remplacées par la toute-puissance de la nature et l'omniscience du savoir scientifique.⁴⁵⁰

Cette critique pointe l'incomplétude des révolutions successives intervenues dans le domaine des idées. Popper considère, en effet, que celles-ci n'avaient fait que remplacer Dieu par de nouvelles figures tutélaires de la pensée que sont les Essences, la Nature ou l'Histoire ; tandis qu'une révolution aboutie eût consisté à renoncer jusques et y compris à la structure même de l'état d'esprit prélogique, c'est-à-dire au théisme et l'autoritarisme caractéristiques. Et il en a découlé, regrette-t-il, la création de « religions laïques », qui prennent la forme d'idéologies dans les sociétés modernes, mais qui, on l'aura compris, ne résolvent ni le problème de la connaissance ni le problème politique. Dans ces conditions, le basculement vers la rationalité

⁴⁴⁹ Popper (Karl R.), *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 504.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

critique constitue un espoir de progrès pour l'humanité. Il représente l'abandon de la rationalité incantatoire et son remplacement par un savoir objectif ; mais il représente surtout la lutte pour la liberté, c'est-à-dire la haine de l'autoritarisme qu'incarne, pour le citoyen britannique, l'esprit démocratique.

Popper postule donc l'existence d'un lien causal entre le basculement vers la rationalité critique et la montée de l'esprit démocratique ; car, bien que cette relation ne soit pas forcément vérifiable, beaucoup d'éléments le laissent penser. Il observe d'abord que l'esprit démocratique s'accompagne toujours d'une volonté de se soustraire à l'autoritarisme. En ce sens, le principe sous-jacent à toutes les révolutions politiques raisonnées est la nécessité d'un changement des normes sociales dans le but de les rendre plus conformes au besoin de liberté des individus. Il observe ensuite que la conscience du droit à l'autonomie est une conséquence nécessaire du développement intellectuel, lequel procède lui-même de l'institution d'une tradition de la discussion critique. Il observe enfin que, dans l'histoire de l'humanité, l'institution d'une telle tradition a partie liée avec la création et le développement de l'institution éditoriale, au sens où celle-ci témoigne de l'existence d'un environnement qui permette l'instruction, la diffusion de nouvelles idées, ainsi que la possibilité d'en débattre librement. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer le rayonnement de l'Athènes de Thucydide, qui exerça sur les intellectuels de tous horizons un « *attrait irrésistible* », et c'est ainsi que peut se comprendre également l'avènement de la démocratie dans cette ville, quoique, encore une fois, la relation de l'un à l'autre événement n'est pas vérifiable.

Ainsi, quand Popper affirme que « *la merveille que fut l'Athènes du Ve siècle av. J.-C. sur le plan culturel s'explique en grande partie [...] par la création du marché aux livres, laquelle explique également la démocratie athénienne* »⁴⁵¹, il n'en veut pour seule preuve, si l'on peut dire, que cet enchaînement extraordinaire d'événements qui rappelle son analyse du concept d'émergence⁴⁵², entre l'existence

⁴⁵¹ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, op. cit., p 97.

⁴⁵² Cf. le chapitre III, section 2 de la présente dissertation.

d'un environnement culturel prospère, d'une part, et d'autre part, l'installation progressive au sein de la société d'un climat de revendication croissante de nouveaux droits. D'autant que, vingt siècles plus tard, « *curieusement* », un fait social analogue – « *l'invention de Gutenberg et le grand élargissement du marché du livre qu'elle entraîna* »⁴⁵³ – fut à l'origine d'une triple révolution culturelle, sociale et politique dans l'Europe du tournant de la Renaissance, à savoir, l'humanisme. Car, poursuit-il :

Avec la revitalisation de la littérature antique, tous les arts prospérèrent. Une nouvelle science naturelle naquit, et en Angleterre, la Réforme mena à deux révolutions : celle de 1648-1649, sanglante, et celle de 1688, pacifique, qui marqua le début de l'évolution régulière du parlement anglais vers la démocratie. Dans ce cas, conclut-il, le lien est clairement visible.⁴⁵⁴

Ces deux exemples permettent à Popper de soutenir que le basculement vers la rationalité critique accompagne l'évolution régulière de l'humanité vers son autonomie. Et il semble établi que ce basculement ait beaucoup à voir avec l'instruction, dans la mesure où la circulation de nouvelles idées et, avec elle, la possibilité d'en débattre librement, confère aux individus une nouvelle conscience d'eux-mêmes leur permettant de rompre progressivement avec la mentalité prélogique. C'est sur ce terrain qu'émerge et que se développe la démocratie comme dispositif de défense des libertés, parce qu'elle suppose au préalable, de la part des individus, une conscience de l'étendue de leurs droits.

⁴⁵³ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle, op. cit.*, p 98.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 98-99.

II. La démocratie et sa logique

A la lumière de ce qui précède, il est permis de dire que le rationalisme critique porte en lui les germes de la démocratie. C'est, en tout cas, la thèse défendue par Popper, qui entend par société démocratique une société libre de droit.

II.1. Un concept problématique

Le concept de démocratie, forgé à partir à partir de deux mots grecs désignant deux réalités sociétales différentes – le peuple et le pouvoir – pose, selon Popper, de gros problèmes. Le plus emblématique d'entre eux est sans doute celui lié à l'interprétation, ou à la compréhension, de la réalité que recouvre le mot « *démocratie* ». En son étymologie, en effet, la démocratie signifie « *pouvoir du peuple* » ; « *ce qui fait, dit Popper, que beaucoup de gens croient que ce terme [« pouvoir »] est essentiel à la théorie des formes d'Etat que nous définissons aujourd'hui [...] comme des démocraties* »⁴⁵⁵. Et l'on conclut assez facilement de la démocratie à la dictature du peuple, c'est-à-dire à l'anarchie. Popper impute la responsabilité de ce raccourci à Platon, dont l'opposition à l'idée d'un gouvernement démocratique était connue.

Les Grecs avaient imaginé différentes formes possibles de gouvernement en fonction des qualités morales des gouvernants. Ils pensaient que l'administration de la cité pouvait être exercée soit par un homme seul vertueux, soit par un petit groupe d'hommes vertueux, soit enfin par un grand nombre d'hommes vertueux. Ainsi, en fonction de la structure du pouvoir, on pouvait parler de monarchie, d'aristocratie ou de république, qui pouvaient dégénérer respectivement en tyrannie, en oligarchie ou en démocratie, lorsque les intérêts particuliers des gouvernants finissaient par primer l'intérêt général. On a, à travers cette typologie, une première condamnation de la démocratie.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 102.

Mais Platon va plus loin, puisque, contrairement à d'autres, il ne croit pas que la masse puisse diriger les affaires publiques. Aussi sa typologie des formes gouvernementales ne compte que cinq régimes politiques, sans la république, parce qu'il considérerait le gouvernement du plus grand nombre comme mauvais par principe. Platon avance quelques arguments pour cela. Première, il estime qu'il y a toujours un grand nombre d'hommes peu vertueux dans une masse d'individus, ce qui exclut toute possibilité d'un gouvernement démocratique vertueux. Deuxièmement, sans doute traumatisé par l'expérience du jugement de Socrate, il pense que l'un des dangers les plus pressants qu'encourt un gouvernement démocratique est la démagogie de certains de ses membres, et leur volonté, par conséquent, d'exercer une influence pernicieuse sur la majorité. Troisièmement, il pose le problème du manque de compétence du plus grand nombre ; car, de son point de vue, la participation aux affaires publiques requiert à la fois compréhension des enjeux et capacité à imaginer une politique à long terme. Finalement, Platon rejette la démocratie parce qu'elle lui paraît favoriser l'instabilité de la cité, mais aussi la médiocrité.

Ces critiques sont recevables, car, pour Popper, les problèmes que pose la démocratie sont nombreux. Il y en a eu au début⁴⁵⁶, et il y a en a encore aujourd'hui. Cependant, il estime que l'on condamne la démocratie pour de mauvaises raisons, en particulier parce qu'on la définit relativement à son étymologie grecque, mais aussi en raison de la problématique qui sous-tend la typologie des formes gouvernementales chez les Grecs ; ce que confirme la critique platonicienne. En effet, Platon semble partir de la question « *Qui doit gouverner ?* » pour appeler au gouvernement du plus compétent. Or, Popper estime que cette question est inconsistante non seulement pour la théorie de la démocratie, mais plus largement pour la théorie du gouvernement ; dans la mesure où elle réduit le problème institutionnel qu'est le phénomène de la gouvernance à un problème de personnes. Il ne faudrait pas s'étonner dès lors, poursuit-il, de la dégénérescence des formes gouvernementales considérées comme

⁴⁵⁶ Dans ses « Observations sur la théorie et la pratiques de la démocratie », Popper consacre une section (§3) aux "Succès et méfaits de la démocratie athénienne" et montre ainsi que la démocratie peut se rendre coupables d'épouvantables erreurs (in *La Leçon de ce siècle, op. cit.*, pp. 99-102).

bonnes en des formes clonées corrompues, puisqu'elles tiennent leur « *bonté* » des seules qualités morales des gouvernants. Mais il est bien connu que le pouvoir corrompt s'il n'est pas contrôlé. C'est pourquoi, Popper préconise que toute politique à long terme soit institutionnelle, et le phénomène de la gouvernance ne doit pas échapper à cette règle. On passerait alors du « *Qui doit gouverner ?* », c'est-à-dire « *Qui doit avoir les commandes de l'Etat ?* » au « *Comment gouverner ?* », autrement dit : « *Comment administrer l'espace public de manière efficiente ?* ».

A cette question, dit Popper, la démocratie répond non pas qu'il faut un gouvernement du peuple, mais qu'il faut une plus grande implication des citoyens aux délibérations publiques. Telle est, selon lui, l'essence de la démocratie : « *La démocratie, écrit-il, ne fut jamais le pouvoir du peuple, elle ne peut pas et ne doit pas l'être* »⁴⁵⁷. Cette orientation de la problématique de la gouvernance permet de resituer le débat au niveau institutionnel. D'une part, parce que le peuple est une somme d'individualités aux intérêts divergents dont le nombre ne permet pas de l'envisager sous l'angle de la gouvernance ; et d'autre part, parce que ce qui intéresse ces individualités, c'est l'exigence que le pouvoir n'entrave pas l'expression de leurs libertés. Comme le montre Eric Weil, ces difficultés rendent le concept de démocratie d'un abord extrêmement difficile :

Le terme de *démocratie*, écrit-il, est d'un emploi tellement difficile qu'il vaudrait presque mieux renoncer à son emploi. Pris dans son sens étymologique, il ne recouvre aucune réalité: le *peuple*, opposé aux institutions sociales et politiques qui lui donnent une structure et la possibilité de réfléchir et d'agir, n'existe pas en tant qu'unité et, à plus forte raison, ne décide de rien. La décision, la réflexion, l'action sont l'affaire des institutions – et c'est à ces institutions que le terme de démocratie, dans l'acception indiquée et qui n'est pas celle des seuls philologues, oppose le concours d'une *représentation* du peuple, non

⁴⁵⁷ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de la démocratie », in *La Leçon de ce siècle*, op. cit., p. 102.

du *peuple* (même dans une démocratie directe, c'est une partie qui représente le peuple).⁴⁵⁸

Il faut donc comprendre que le plus important, dans le terme de démocratie, c'est le principe de la participation citoyenne aux délibérations publiques. Cette participation revêt, selon Popper, un double intérêt. D'abord, elle renforce l'appartenance à la communauté par l'exercice de certains droits, par exemple le droit de vote ou le droit d'éligibilité. Ensuite, elle permet de contrôler l'action gouvernementale ; en ce sens, la participation s'entend plutôt comme le refus de la dictature que comme l'exercice réel de l'autorité. Popper estime ainsi qu'on se méprend lorsqu'on définit la démocratie comme une souveraineté populaire ; car, outre le fait que cette expression ne signifie rien, il faut rappeler que le principe de la démocratie tel qu'exposé par les Athéniens eux-mêmes dès l'origine est très éloigné aussi bien des soupçons d'anarchie de Platon que de la théorie de la souveraineté. Le texte de Thucydide qui suit est éloquent à ce titre :

La constitution qui nous régit n'a rien à envier à celles de nos voisins. Loin d'imiter les autres peuples, nous leur offrons plutôt un exemple. Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie. Mais si, en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi, c'est en fonction du rang que chacun occupe dans l'estime publique que nous choisissons les magistrats de la cité, les citoyens étant désignés selon leur mérite plutôt qu'à tour de rôle. D'un autre côté, quand un homme sans fortune peut rendre quelque service à l'Etat, l'obscurité de sa situation ne constitue pas pour lui un obstacle. Nous nous gouvernons dans un esprit de liberté et cette même liberté se retrouve dans nos rapports quotidiens, d'où la méfiance est absente. Notre voisin se passe-t-il quelque fantaisie, nous ne lui en tenons pas rigueur et nous lui épargnons ces marques de réprobation qui, si elles ne causent aucun dommage matériel, sont pourtant fort pénibles à voir. Mais, si nous sommes tolérants dans les relations particulières, dans la vie publique, nous évitons très scrupuleusement d'enfreindre les règles établies. Nous obéissons aux magistrats qui se succèdent à la tête de la cité, comme nous obéissons aux lois, à celles surtout qui assurent la protection des victimes de l'injustice et à ces lois

⁴⁵⁸ Weil (Eric), *Philosophie politique*, note 1, Paris : J. Vrin, 1996, pp. 172-173.

non écrites qui attirent sur ceux qui les transgressent le mépris général.⁴⁵⁹

Il apparaît clairement à la lecture de ce texte que ce n'est pas le pouvoir suprême que vise la démocratie, mais une administration équilibrée de la cité. Administration équilibrée, parce qu'elle suppose la primauté de la loi, que les gouvernants n'incarnent pas, mais dont ils veillent à l'application seulement. Administration équilibrée aussi, parce que la démocratie promeut l'expression des libertés individuelles, dans la stricte mesure où elles ne transgressent pas la loi. Administration équilibrée enfin, parce que, nous l'avons déjà dit, la démocratie incite à la participation citoyenne. Selon Hérodote⁴⁶⁰, les réformes de Clisthène avaient pour but d'atteindre l'isonomie, et l'on perçoit bien dans la nouvelle organisation politique à Athènes à partir de 508 av. J.-C., une évolution non seulement dans le sens d'une plus large implication des citoyens à la gestion de la chose publique, matérialisée par la volonté d'instituer des conseils représentatifs de « *citoyens capables* », mais aussi, à travers la réforme agraire, vers une plus grande justice sociale. Ainsi, pour parer à la confusion qui entoure le concept de démocratie, il peut être utile de méditer ce mot d'Alain qui en résume bien l'esprit : « *Ce qui importe [en démocratie], écrit-il, ce n'est pas l'origine des pouvoirs, c'est le contrôle continu et efficace que les gouvernés exercent sur les gouvernants.* »⁴⁶¹ Et c'est aussi le principe qui guide le raisonnement de Karl Popper.

⁴⁵⁹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 37 : « L'oraison funèbre de Périclès » (suite) ; préf. de Pierre Vidal-Naquet ; éd. et trad. de Denis Roussel, Paris : Gallimard, 2000, pp. 153-154.

⁴⁶⁰ Hérodote, *Histoires*, V, 66, texte traduit par Ph.-E. Legrand ; introduction de A. Dain, Paris : Les Belles Lettres, 1968, p. 107.

⁴⁶¹ Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Paris : Gallimard, 1985, p. 214.

II.2. Inconséquence de la conception souverainiste de la démocratie

Nous venons de voir que Popper effectue un déplacement de la problématique de la gouvernance du « *Qui doit gouverner ?* » au « *Comment gouverner ?* », en dénonçant l'inconsistance de la première question. Car, selon lui, il est impossible de juger de la compétence *a priori* d'un aspirant au gouvernement : « [...] *l'histoire nous apprend que [les gouvernants] sont rarement des hommes supérieurs, bien au contraire* »⁴⁶², écrit-il. Qui plus est, en mettant l'accent sur les individus, on laisse de côté l'exigence d'encadrement que requiert l'exercice du pouvoir. Le risque est alors grand que de la gouvernance, c'est-à-dire de l'administration de l'Etat, on ne bascule vers la dictature, à savoir, vers une confiscation de l'espace public. Comment éviter ce risque ? Pour donner suite à cette préoccupation, les Grecs avaient opté pour une délégation de l'autorité à leurs concitoyens les plus intègres. Mais cette solution, que Popper taxe d'inconsistance autant que la problématique qui la sous-tend, n'a jamais empêché la corruption des gouvernants ainsi cooptés. De plus, il observe que la solution des Grecs n'est certainement envisageable que pour de petits Etats comme les Cités grecques antiques, où tous les citoyens se connaissaient bien, mais qu'à plus large échelle, elle est tout simplement « *dérisoire* », voire dangereuse pour la cohésion sociale, puisqu'elle insinue que certains citoyens devraient être disqualifiés de la magistrature en raison de leur immoralité supposée. Or, d'après Popper :

[...] D'un point de vue moral, il est extrêmement immoral de considérer que ses adversaires politiques sont moralement mauvais (et que son propre parti est bon). Cela, poursuit-il, conduit à la haine, qui est toujours mauvaise, et amène à mettre l'accent sur le pouvoir au lieu de se pencher sur sa limitation.⁴⁶³

Voilà donc que d'inconsistante, la solution des Grecs se révèlent finalement imprudente, parce qu'elle donne à croire que le pouvoir peut être la propriété d'une personne ou d'un groupe de personnes.

⁴⁶² Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, VII, *Op. cit.*, p. 105.

⁴⁶³ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de la démocratie », in *La Leçon de ce siècle*, *op. cit.*, p. 104.

Cette critique vise, plus largement, l'approche jusnaturaliste du pouvoir, qui repose, nous dit Popper, sur le principe de la légitimité à l'incarnation de la souveraineté – peu importe que cette légitimité émane du Cosmos, de Dieu ou de la Raison. Or, comme il le montre dans sa critique de l'erreur de Platon, la question de savoir « *Qui est légitime à exercer le pouvoir ?* » ou, plus exactement, « *Qui est légitime à incarner la souveraineté ?* », a pour enjeu l'attribution du monopole de la dictature, puisque le souverain ainsi compris exerce à l'égard du peuple un pouvoir discrétionnaire et, par conséquent, totalitaire : pouvoir de gouverner, pouvoir de légiférer, mais aussi pouvoirs de juger et d'informer. D'après Popper, cette appréciation de la souveraineté est contraire à la pratique de l'Etat de droit dans lequel l'acte de gouverner consiste en une délégation temporaire de l'autorité, ainsi qu'à une stricte limitation du pouvoir. Popper entend ainsi dénoncer la tendance à l'autoritarisme du principe de souveraineté, y compris dans son versant démocratique.

La caractéristique essentielle des démocraties est d'être des formes représentatives de gouvernement. Cela signifie que les peuples confient l'exercice des charges publiques à des représentants choisis par eux pour une durée limitée, de préférence sur la base de programmes d'action raisonnables. Cette pratique revêt un double intérêt, fonctionnel et politique.

Sur le plan fonctionnel, la représentation offre une alternative intéressante à la démocratie directe, en ce sens qu'elle facilite la gouvernance en déléguant la responsabilité à quelques individus, à charge pour eux de prendre des décisions pour le bien de tous et, surtout, de rendre les comptes à la communauté. En effet, il y a tant de problèmes à gérer au sein d'une communauté politique – des problèmes qui pour certains requièrent une expertise avérée – qu'on ne peut raisonnablement pas s'attendre à ce que chaque citoyen donne son avis sur tout. Mais si cela devait arriver, nul doute que la société serait ingouvernable, soit parce que la multiplicité des opinions ralentirait le fonctionnement du corps politique, soit au contraire parce que les plus forts ne manqueraient pas d'imposer leur *diktat*.

Sur le plan politique, le mécanisme de la représentation est un moyen terme acceptable entre le respect de la nature impersonnelle du pouvoir politique et la nécessité de son occupation à des fins de gouvernance, c'est-à-dire de fonctionnement de la communauté. En ce sens, la représentativité accompagne nécessairement le processus démocratique, en tant que moyen éprouvé d'éviter la confiscation du pouvoir.

Or, que se passe-t-il lorsque le mécanisme de la représentation est perçu comme un processus de transfert de la souveraineté aux élus, et non pas comme une simple délégation du pouvoir ? Ce problème est posé par le développement de l'idée d'une souveraineté populaire. Popper montre que celle-ci a quelque chose de déviant ; car, en plus de la tentation du communautarisme, elle entretient une forme de superstition autour de la règle démocratique du vote majoritaire.

En effet, dans l'optique de la théorie souverainiste de la démocratie, le principe de légitimité s'entend comme une revendication de l'autorité. Mais Popper montre que cette revendication revêt un fondement subjectif. Ainsi, si quelqu'un disait, par exemple : « *Je suis légitime à gouverner parce que je suis de sang royal, de race ou d'intelligence supérieure, plus riche, plus sage* », ou pour toute autre raison en rapport avec son identité ou ses qualités supposées ou réelles, un autre pourrait fort bien lui opposer des arguments contraires et en même temps faire valoir sa propre légitimité à gouverner. En matière de gouvernance donc, Popper en conclut que la légitimité, lorsqu'elle n'est pas fondée sur une éthique du bien-vivre ensemble, est toujours un sentiment personnel ou de classe, qui fait le lit de la violence en raison de l'impossibilité de trancher entre plusieurs légitimités rivales. Rien ne serait alors pire, poursuit-il, que de lier le fonctionnement de la démocratie à une vision légitimiste de la représentation. Car la loi de la majorité, qui est de rigueur en démocratie, n'a de valeur que dans la stricte mesure où elle n'ouvre pas sur une forme de conscience absolue du droit à gouverner.

Prenons, pour bien comprendre la différence entre les deux types de légitimité, le cas d'Hitler, qui est arrivé au pouvoir à la faveur d'un vote majoritaire

porté sur son parti. Popper montre que ce premier vote fut démocratique, contrairement à celui de la loi sur les pleins pouvoirs qu'il fit adopter par la suite pour son compte personnel ; d'une part, parce que ce dernier était contraint à la différence du premier ; et de l'autre, parce que ce second vote matérialisait la conscience de la légitimité exclusive qu'il avait de lui-même à prétendre au commandement. Ce vote de la loi sur les pleins pouvoirs symbolisait donc, à en croire Popper, la perception par Hitler du principe de légitimité comme légitimation par le peuple allemand, dont il se sentait au demeurant le représentant naturel, de son droit exclusif à commander.

Cet exemple nous montre les glissements possibles du principe de légitimité. Popper attire ainsi notre attention sur le fait que les démocraties modernes ne sont pas à l'abri de telles dérives lorsque, inconsciemment ou en parfaite connaissance de cause, nous faisons de la question « *Quid doit gouverner ?* » l'enjeu fondamental de la politique. Le problème est donc toujours le même chez Popper, celui du « *comment ?* » de la gouvernance, auquel, manifestement, le principe de légitimité ne constitue pas une des réponses raisonnables. En effet, Popper considère que lorsqu'on aborde la question de la représentation avec les armes du principe de légitimité, l'on se préoccupe moins de la gouvernance pour les défis qu'elle représente pour la communauté que de l'identité des dirigeants, alors même que ce parti-pris identitaire s'avère, politiquement, complètement superfétatoire, voire dangereux, parce qu'elle transforme la loi du vote majoritaire en une lutte partisane pour la suprématie.

Dès lors, la défense de sa communauté ou de son idéologie devient l'un des enjeux – sinon l'unique enjeu – des élections, parce que le mécanisme de la représentation est perçu comme une opposition structurelle ou idéologique entre bons et méchants, c'est-à-dire entre rivaux au sens le plus fort, et non pas comme un moyen éprouvé de travailler efficacement pour le bien de tous. C'est ce que montre l'enquête de Seymour Lipset et Stein Rokkan relative à la structure des partis politiques

européens⁴⁶⁴, laquelle témoigne d'une segmentation sociologique très marquée. En effet, d'après les deux politologues, la triple révolution amorcée en Europe depuis le XVe siècle – révolutions nationale, industrielle et internationale – a cristallisé les enjeux de gouvernance autour des clivages socioculturels et historiques. Et ce sont donc ces clivages « *naturels* » qu'on retrouve dans le programme génétique des partis.

Révolution nationale	<ul style="list-style-type: none"> • Centre • Ville • Etat (Partis jacobins, Partis laïcs)	≠ ≠ ≠	<ul style="list-style-type: none"> • Périphérie • Campagne • Eglise (Partis régionaux, Démocraties chrétiennes, Partis autonomistes, Partis agrairiens)
Révolution industrielle	<ul style="list-style-type: none"> • Prolétariat • Ouvriers (Partis de gauche)	≠ ≠	<ul style="list-style-type: none"> • Bourgeoisie (Partis de droite)
Révolution internationale	<ul style="list-style-type: none"> • Nation (Partis nationalistes, Partis jacobins)	≠ ≠	<ul style="list-style-type: none"> • Monde (Partis sociaux-démocrates)

Tableau 10 : Alignement des partis politiques européens sur les clivages socioculturels et historiques⁴⁶⁵

Le tableau 8 présente ainsi la structure des partis et la réalité du jeu politique en Europe. On remarque le communautarisme des forces politiques, en tout cas leur clivage idéologique bien marqué, signe que la politique est restée un instrument de domination dans l'imaginaire populaire, ce qui fait que les partis sont moins des laboratoires à idées que des groupes de pression, quasiment au même titre que des syndicats, des associations ou des lobbies. Cette automaticité entre représentation sociale et représentation politique n'a pas encore complètement disparu. Elle est l'une des clefs de la crise de la représentativité en démocratie, que l'on peut expliquer par

⁴⁶⁴ Lipset (Seymour M.), Rokkan (Stein), *Structures de clivages, systèmes de partis et alignement des électeurs : une introduction*, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 2008, 109 pages.

⁴⁶⁵ Tableau réalisé par nos soins par souci de clarté.

l'anachronisme des curseurs idéologiques des partis politiques au regard des attentes des populations.

Donc, ce que tente de montrer Popper, c'est qu'à cause de leur soumission à l'idéologie, les représentants du peuple assument en réalité une double représentation, l'une directe et revendiquée, qui est celle du segment de la société auquel chacun se sent appartenir, et qui est déclinée dans l'appartenance à un parti ; et l'autre indirecte voire subie, qui est la représentation de la société globale. Dans cette configuration, chaque élu pense d'abord à défendre les intérêts de son groupe, chaque parti les siens propres, et l'idée d'un programme politique transversal proposant des solutions concrètes aux urgences de la société est précisément contrariée par cette double représentation.

L'interprétation légitimiste de la démocratie a donc pour conséquence, dans le sillage des clivages sociologiques et idéologiques, la prolifération des partis politiques. Chaque parti, se sentant plus légitime que les autres à représenter un groupe particulier de citoyens, cherche à accéder au pouvoir non seulement pour agir en direction de ce groupe, mais plus largement le cas échéant pour construire la société nouvelle à l'image de son groupe. Et il s'en suit une lutte pour le pouvoir ; car, plutôt que d'établir une liste des priorités pour l'action desquelles l'on se porte candidat au gouvernement, on porte plutôt le regard uniquement sur la mise en pratique de la doctrine du parti. Tel est, selon Popper, le fondement des appels incessants des petits partis à la représentation proportionnelle, un système de gouvernement auquel il est particulièrement hostile.

Le principe de la représentation proportionnelle est, selon Popper, porté par ceux qui pensent que les assemblées doivent refléter les différentes sensibilités du peuple. Suivant cette logique, explique-t-il :

Chaque groupe d'opinion, chaque parti, y compris les petits, doit être représenté pour que la représentation parlementaire soit un miroir du

peuple et que l'idée de gouvernement par le peuple se réalise autant que possible⁴⁶⁶

Dès lors, poursuit-il, certains estiment que même les associations apolitiques – associations diverses de défense des droits des citoyens – pourraient faire élire des représentants au sein d'assemblées législatives, afin, disent-ils, de peser sur les décisions collectives. Popper relève que dans les cas les plus extrêmes, la volonté de réaliser la souveraineté populaire va jusqu'à la préconisation d'un modèle de participation citoyenne dans lequel les populations seraient amenées à voter elles-mêmes les décisions, selon un système de débats télévisés interactifs. Or, pour le théoricien de la société ouverte, qui défend une conception de la démocratie comme tribunal populaire :

[...] Il est sans utilité que les opinions de la population se reflètent proportionnellement au niveau de ses représentants, et encore moins au niveau du gouvernement. [Car] cela aboutirait à une déresponsabilisation du gouvernement, parce que le miroir ne peut pas être responsable vis-à-vis de l'original.⁴⁶⁷

Le principe de la représentation proportionnelle pose donc, selon Popper, les deux difficultés ci-après. Premièrement, il favorise la constitution de gouvernements de coalition, ce qui a pour conséquence de diluer voire de masquer la responsabilité des gouvernants, laquelle mérite au contraire d'être clairement engagée pour préserver la sincérité des élections. Deuxièmement, la proportionnelle rend impossible, dans certains cas, l'alternance ; car il suffit qu'un grand parti sache négocier des accords avec les petits pour continuer de gouverner indépendamment de la volonté du peuple exprimée par un vote. Or, cette négociation signifie qu'on abandonne, parfois au prix d'un reniement des valeurs de la démocratie, au moins une partie de son programme de gouvernement. La démocratie israélienne nous en fournit d'ailleurs un exemple assez éloquent.

⁴⁶⁶ Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 134.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 135.

Popper condamne donc la prolifération des partis, qualifiée d'attitude d'évitement de la discussion critique et de comportement antidémocratique, qui pousse certains à bâtir leurs paroisses à l'écart des autres pour y prêcher **leur** bonne nouvelle sans risquer d'être contredits. Tandis qu'en démocratie, le plus important est que les représentants du peuple puissent mener des combats d'avant-garde ; ce qui peut et doit se faire à l'intérieur d'un nombre très limité de partis, où des courants de pensée vont inmanquablement émerger au détriment d'autres courants, en fonction de la conjoncture socioéconomique et des problèmes que rencontrent les habitants. D'où l'idée que :

En fin de compte, il nous faudra remplacer l'horrible système des partis, qui fait que les élus [...] sont tout d'abord dépendants d'un parti, et ne sont là qu'en second lieu pour mettre leurs cellules grises au service de la population. [...] Ce système, dit-il, doit être éliminé et il nous faut revenir, si possible, à un Etat dans lequel les élus disent au Parlement : je suis votre représentant et je n'appartiens à aucun parti. Il faut rétablir ce type de représentation, qui a existé ici [en Angleterre] et dans d'autres pays.⁴⁶⁸

Toutefois, on peut légitimement se demander si la démocratie elle-même pourrait survivre à la dissolution du système des partis. Popper semble ici se retrouver devant la même impasse que Moisei Ostrogorski déplorant le dévoiement des partis politiques⁴⁶⁹. En leur principe, en effet, les partis sont indispensables au fonctionnement de la démocratie, car jouant un rôle à la fois logistique et didactique. Logistique, parce qu'ils fournissent à la démocratie de la manière pour son fonctionnement : ils canalisent les mécontentements des populations et essaient de répondre à leurs aspirations en élaborant des programmes politiques à leur intention, ils sélectionnent aussi les candidats, occupent le pouvoir à travers ceux-ci ou en contestent l'exercice le cas échéant ; bref, ce sont les partis qui assurent l'animation du débat politique en démocratie. Et un rôle didactique, parce que l'animation du débat

⁴⁶⁸ Popper (Karl R.), « Les questions politiques à l'ordre du jour, l'Etat de droit et les enfants » (Entretien avec Giancarlo Bosetti), in *La Leçon de ce siècle, Op. cit.*, p. 74.

⁴⁶⁹ Ostrogorski (M.), *La Démocratie et les partis politiques*, Paris, Fayard, 1993, 764 pages.

politique a pour effet, normalement, la structuration de l'opinion publique, autrement dit, la formation des populations à la conscience politique. Or, dans le même temps, la cristallisation des partis autour des seuls enjeux de pouvoir représente, pour le fonctionnement harmonieux de la démocratie, une contrariété qui, si l'on n'y prend garde, risque de menacer jusqu'à l'existence même de la démocratie.

Ainsi, pris dans ce dilemme, comme Ostrogorski avant lui, entre le rôle moteur des partis et leur inclination naturelle vers la corruption, Popper propose une solution de sortie de crise qui passe par la moralisation des partis politiques dans les termes d'une injonction à la prise de conscience citoyenne :

Nous devons mettre de côté nos aspirations individuelles et nous concentrer sur ce que doivent être les aspirations de tous, et non sur celles d'un segment particulier de la société. Mais surtout, nous devrions nous demander s'il y a [...] des *underlogs* (les défavorisés), ces personnes qui vivent réellement dans des conditions difficiles et qui ont besoin d'être aidées.⁴⁷⁰

C'est, selon lui, notre seule chance de sauver la démocratie, et cet effort de moralisation de la vie politique doit nous amener à livrer un combat sur deux fronts : contre le nombrilisme des partis et contre cette bureaucratisation des élites que dénoncent, entre autres, Robert Michels et Cornélius Castoriadis⁴⁷¹. En ce sens, une des solutions possibles pourrait être de lutter contre la prolifération des partis par l'institution du bipartisme. Bien entendu, le bipartisme ne constitue pas une solution au problème de la bureaucratisation, problème qui en appelle plutôt à notre éthique

⁴⁷⁰ Popper (Karl R.), « Les questions politiques à l'ordre du jour, l'Etat de droit et les enfants » (Entretien avec Giancarlo Bosetti), in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 74.

⁴⁷¹ Popper refuse la tentation de « la démocratie radicale » de Castoriadis (cf. la critique qu'il fait de la démocratie directe, in « *Observations sur la théorie et la pratique de la démocratie* », §4), et essaie de tempérer le fatalisme de Michels (cf. sa « *loi d'airain de la démocratie* »). La démocratie signifie que l'humanité prend en main sa destinée ; là-dessus, il approuve la perspective castoriadienne du projet d'autonomie. Mais en même, il reconnaît avec Michels que toute organisation – et la vie en société en est une – tend naturellement vers l'oligarchisation ; ce qui ne veut pas dire que nous soyons totalement impuissants, nous autres les humains, sinon à l'empêcher – et par conséquent à imaginer autrement la démocratie sans retomber dans le fantasme de la souveraineté populaire –, du moins à la réguler. Car c'est le sens même du projet d'autonomie que de réinventer sans cesse la démocratie, c'est-à-dire de lutter contre toutes les formes d'hétéronomie.

républicaine et qui relève de l'éducation à la citoyenneté. En revanche, le bipartisme présente l'avantage de répondre à la double exigence de la confrontation des idées – le rationalisme critique – et de la responsabilité gouvernementale. L'idée ici est donc que les partis fassent un traitement non-idéologique, c'est-à-dire criticiste, des problèmes de la société, et que se dégagent au moment des élections, d'une part, une majorité claire et nette qui sera responsable devant le peuple, et de l'autre, une opposition agissante, au regard de la pertinence des solutions proposées par les uns comme par les autres. Ainsi la critique poppérienne des partis politiques porte-t-elle moins sur leur intérêt pour la démocratie – qui est reconnu – que sur ce qui fait les rend problématiques et qui, en conséquence, affaiblit aussi la démocratie.

Une autre conséquence de la vision souverainiste de la démocratie consiste en ce que le citoyen britannique désigne comme « *la superstition autoritaire et relativiste selon laquelle le peuple (ou la majorité) ne peut avoir tort ni agir injustement* »⁴⁷². Car, ceux qui entendent représenter le peuple dans les conditions que nous venons de décrire, que ce soit pour former un gouvernement majoritaire ou simplement pour donner une photographie parfaite de la diversité sociologique et idéologique, n'utilisent le vote que pour exploiter toutes les possibilités qu'il leur offre d'imposer leur vérité. Forcément, une telle vérité n'est pas objective mais tendancieuse ; elle n'est pas consensuelle mais univoque et absolue. Ainsi, si les partisans de la souveraineté populaire considèrent la gouvernance comme une nécessité, ce n'est pas parce qu'elle permet la pacification des relations humaines, mais parce qu'elle doit permettre, d'après eux, la domination de leurs idéologies sur les autres. Par conséquent, la logique impersonnelle du pouvoir leur est étrangère, de même que sa confiscation se révèle être leur seule motivation. Ainsi, c'est souvent pour de mauvaises raisons que la plupart des démocraties refusent la proportionnelle pour le renouvellement de leurs assemblées législatives : en réalité, c'est parce que les grands partis qui, comme les petits, défendent des lignes idéologiques irréconciliables, ne veulent pas perdre leur hégémonie. Or, l'opposition à la représentation proportionnelle,

⁴⁷² Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 135.

comme d'ailleurs celle au vote majoritaire quand celui-ci est susceptible de légitimer une dictature, devrait être sous-tendue par le fait de considérer que le corps des élus exerce la souveraineté mais ne l'incarne pas, et que le travail des représentants est d'agir en toute objectivité au nom du peuple, et non pas de défendre les intérêts corporatistes d'une caste. Ainsi y a-t-il, dans la doctrine de la souveraineté, des limites du point de vue de l'exercice du pouvoir, que Popper nous enjoint de dépasser.

L'idée sous-jacente au principe de souveraineté est donc que l'élection confère les pleins pouvoirs aux élus. En effet, l'élection est perçue comme la validation avant terme de l'action du candidat à la seule foi de son projet de gouvernement, c'est-à-dire comme la consécration d'un homme et de ses idées qui n'appelle de ce fait aucune entrave à son action à la tête de l'Etat. Il en résulte chez les représentants du peuple le sentiment d'avoir carte blanche dans leurs décisions, ce que bon nombre de politiques traduisent par ces mots : « *L'élection au suffrage universel est la rencontre d'un homme (ou d'une femme) avec le peuple* ». Cela signifie pour ces dirigeants politiques que la confiance placée en eux par la population en les élisant vaut acception de la politique qu'ils vont mener ; ils estiment qu'ils ont obtenu du peuple via l'élection, et pour la durée de leur mandat – voire plus –, la légitimité d'agir en son nom, et que les décisions prises dans ces conditions ne peuvent être que souveraines. Au fond, selon cette approche de la démocratie, les choix du peuple sont forcément bons toutes les fois qu'il se prononce pour ou contre un candidat lors d'une élection, et la politique menée par l'élu ne peut être que juste.

Mais, d'après Popper, cette conception du suffrage universel est fautive. Car, s'il est vrai que l'élection confère la légitimité à agir au nom du peuple, celle-ci ne présuppose ni que les promesses de campagne seront tenues, ni que la politique qui sera menée par l'élu sera bonne pour la communauté. De plus, note-t-il, le peuple n'est pas toujours en capacité d'évaluer un projet de société, parce que les enjeux politiques sont si complexes pour l'Etat que très peu de personnes sont susceptibles d'effectuer une telle opération. L'élection des représentants est une marque de confiance soit pour un projet innovant, soit pour un candidat qui a réussi une première mandature et que

l'on souhaite encourager par cet acte. Donc, pour la population, l'élection est un choix qui se veut objectif au regard des forces en présence, mais aussi au regard de critères qui peuvent être extrapolitiques comme le charisme, l'apathie ou la bonne moralité.

Ainsi, à rebours de l'opinion courante établissant l'identité de l'élection avec le principe d'un « *pouvoir positif de désignation* » en démocratie, l'auteur de la *Société ouverte* pense que le pouvoir conféré par le vote est un « *pouvoir négatif* » et doit le rester. Ce pouvoir négatif, c'est « *la menace de destitution* ». Car, l'idée d'un pouvoir de désignation donne le sentiment à l'élu de la légitimation *a priori* de son programme, en plus de l'incarnation de la souveraineté populaire. Or, dit Popper, non seulement l'idée d'une souveraineté populaire est un leurre – parce que le peuple ne gouverne jamais, ce dont il ne tarde d'ailleurs pas à s'apercevoir –, mais en plus le sentiment de désignation – désignation du meilleur, du plus sage, en l'occurrence – a toujours servi de prétexte à la dictature. La vérité, c'est que nous sommes incapables de savoir si un programme politique est bon avant de l'avoir expérimenté. De ce point de vue, notre choix par le vote comporte toujours une grande part d'aléatoire ; mais il doit aussi être possible aux citoyens de retirer leur confiance au gouvernement en cas de nécessité. C'est pourquoi l'élection mérite d'être perçue comme un tribunal populaire, comme la possibilité offerte aux citoyens de se prononcer sur la pertinence des programmes politiques à échéance définie, que ce soit pour accorder leur confiance aux politiques ou pour les sanctionner d'une mauvaise gouvernance. En ce sens, écrit Popper :

Nous pouvons juger un gouvernement ou une politique après coup et alors, peut-être, lui apporter notre caution et donc réélire ce gouvernement. Nous pouvons aussi accorder notre confiance d'avance ; mais dans ce cas, nous ne savons rien, nous ne pouvons rien savoir, nous ne connaissons pas le gouvernement. Nous ne pouvons donc pas supposer qu'il n'abusera pas de notre confiance.⁴⁷³

La prudence dont fait montre Popper sur ce passage est caractéristique de sa philosophie. Car, s'il croit en des idéaux – la vérité, la morale, le bien, la paix, etc. –, il

⁴⁷³ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle, Op. cit.*, p. 108.

ne les croit ni atteignables ni susceptibles d'être incarnés dans une idéologie particulière. Nos idéaux sont des objectifs à atteindre par un travail constant d'essai de solutions et de correction d'erreurs, en politique comme en science, qui requiert la collaboration de toutes les intelligences. Ceux qui gouvernent sont supposés porter des idées novatrices, parce que culturellement, socialement, économiquement, intellectuellement, ils sont censés avoir quelque chose de plus que les autres, et l'on présume qu'ils sont compétents pour traduire en actes les aspirations communes à la liberté et à la dignité. Mais dire que ceux qui gouvernent ont quelque chose de plus que les autres ne signifie pas que les gouvernants n'ont pas de compte à rendre au peuple ; cela signifie simplement que, dans l'optique d'une gouvernance équilibrée, il est souhaitable que le pouvoir soit exercé par les meilleurs au sens socratique du terme, autrement dit, « *par les plus sages ou les plus pénétrés du sentiment de la justice, mais d'une justice égalitaire* »⁴⁷⁴. Le peuple ne peut pas gouverner, par incompetence ou par impossibilité pratique de porter une population entière au pouvoir ; mais le peuple peut contrôler l'action des gouvernants, ce qui n'est possible que si ceux-ci sont assez sages pour convenir qu'ils peuvent apprendre de plus petits qu'eux. Explication de Popper :

Les idées, notamment les idées nouvelles, ne peuvent être l'œuvre que d'individus isolés, même si elles peuvent être clarifiées et améliorées en collaboration avec quelques autres. Mais ensuite, beaucoup de gens peuvent voir – surtout s'ils ont pu faire l'expérience de ce à quoi elles ont mené – si elles étaient bonnes ou mauvaises. Et cette évaluation, ces décisions par oui ou par non, peuvent être du ressort d'un plus large électorat.⁴⁷⁵

Popper le reconnaît lui-même : la nécessité de confier le pouvoir aux meilleurs se heurte à deux écueils. Le premier est qu'on ne peut pas savoir d'avance si les gens qu'on choisit sont réellement les mieux indiqués pour conduire les affaires de l'Etat. En la matière, l'instruction ne suffit pas à justifier un choix. Ce qui importe, en revanche, c'est la conscience de la responsabilité des gouvernants, c'est-à-dire, comme

⁴⁷⁴ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, VII, *Op. cit.*, p. 109.

⁴⁷⁵ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 109.

dirait Socrate, la conscience de notre ignorance infinie ; sauf qu'aucun électeur n'est en mesure de déceler chez les prétendants au pouvoir leur sens civique avant toute expérience de gouvernement. D'où la résignation de Popper :

Il me paraît donc raisonnable, écrit-il, de se préparer systématiquement à ce que le pouvoir soit exercé par le moins bon, tout en s'efforçant évidemment de le confier au meilleur.⁴⁷⁶

Ce qui plaide pour la mise en place d'un système de contrebalancement des pouvoirs. La seconde difficulté a trait à l'ambivalence du critère de choix, qui revêt un caractère intellectualiste. Car, nul ne peut nier que la capacité de se remettre en cause est intimement liée à l'instruction ou à l'éducation. Donc, lorsqu'on parle des « *plus sages* » ou des « *meilleurs* », on parle d'abord des « *meilleurs* » du point de vue de l'éducation, à condition que cette éducation ne soit pas une stérile accumulation des savoirs, mais qu'elle favorise chez les citoyens le développement du sens critique. Comme l'affirme Patrice Canivez, « *l'éducation du jugement politique est, fondamentalement, une éducation à la discussion* »⁴⁷⁷.

Par conséquent, si l'élection n'est pas un adoubement, si elle ne donne pas les pleins pouvoirs à l'élu, les actes politiques ne peuvent donc pas être souverains. Popper répète que la seule chose qui soit souveraine, c'est la loi. Quant au gouvernant, il doit se contenter de gérer la chose publique de manière équilibrée et juste, précisément parce qu'il est élu pour la gestion de ce bien commun qu'est l'Etat. C'est pour cette raison, dit-il, que des dispositions constitutionnelles, législatives et institutionnelles doivent être prises pour limiter le pouvoir des représentants du peuple, afin que leur action à la tête de l'Etat soit la plus équitable possible. Par exemple, en démocratie, tout citoyen peut saisir les institutions dédiées sinon pour contester, du moins pour vérifier la régularité des décisions prises par les politiques. De même, les différentes institutions sont créées pour jouer un rôle de contrepoids les unes les autres, toujours dans le souci d'éviter la confiscation du pouvoir par un individu ou une caste.

⁴⁷⁶ Popper (Karl R.), *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, VII, *Op. cit.*, p. 105.

⁴⁷⁷ Canivez (Patrice), *Eduquer le citoyen ?*, *Op. cit.*, p. 110.

C'est pourquoi, avec le concept d'Etat de droit, la démocratie cherche à instituer non pas la suprématie du peuple, mais un contrôle institutionnel et citoyen des dirigeants.

Donc, la démocratie reconnaît au peuple le droit de se tromper dans le choix de ses représentants, mais prévoit aussi de pouvoir limiter l'influence de ces derniers. C'est, selon Popper, ce qui rend la démocratie si différente de la tyrannie :

Nous sommes tous susceptibles de nous tromper, ce qui signifie que le peuple l'est aussi, comme n'importe quel autre groupe d'êtres humains. Et si je suis favorable à l'idée qu'un peuple doit pouvoir révoquer son gouvernement, c'est seulement parce que je ne connais pas de meilleure méthode pour éviter la tyrannie.⁴⁷⁸

Ce qui se joue dans la critique poppérienne de l'approche souverainiste de la démocratie, c'est la démonstration que le pouvoir ne peut pas être la propriété d'un individu ni celle d'un groupe, et que la représentation signifie autre chose que l'incarnation de la souveraineté : elle est une délégation de l'autorité à des fins de gouvernance, c'est-à-dire de gestion concertée de l'espace public.

*

En définitive, l'infiltration de la démocratie par la doctrine de la souveraineté est, pour Karl Popper, une regrettable erreur liée à notre perception de la notion de souveraineté. A son sujet, en effet, nous commettrions la double méprise de considérer, d'une part, qu'elle est un pouvoir sans limites, et d'autre part, qu'elle peut être la propriété d'un homme ou celle d'un groupe. Ainsi, en démocratie, les représentants du peuple nous paraissent-ils incarner la souveraineté en vertu de la légitimité qu'ils tirent de l'élection, parce que nous confondons un problème purement politique – la gouvernance de la Cité – avec un problème juridique, à savoir, la caractérisation de l'Etat au regard du droit.

⁴⁷⁸ Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, Op. cit., p. 136.

Nous avons analysé avec Popper les conséquences politiques d'une telle posture. Nous avons ainsi montré avec la doctrine du rationalisme critique que non seulement le droit, c'est-à-dire la conscience du juste et du bien, transcende l'Etat et s'impose à lui, mais qu'en plus la souveraineté, qui n'est pas l'omnipotence dans la mesure où l'Etat lui-même est soumis à des restrictions, n'est pas transmissible aux gouvernants. De ce point de vue, en laissant croire que le problème de la représentativité est le problème du « *Qui doit gouverner ?* » et non pas du « *Comment gouverner ?* », la doctrine de la souveraineté est responsable de ce que Louis Le Fur a décrit comme « *une confusion entre l'Etat personne morale, seul possesseur [...] de la souveraineté, et les organes du pouvoir chargés d'exercer ce pouvoir au nom de l'Etat* »⁴⁷⁹. L'attrait de la démocratie, c'est précisément que nous puissions défendre nos droits contre l'arbitraire, un travail que nos représentants sont appelés mener à bien dans l'intérêt de l'Etat et le respect du droit. Ce qu'entend montrer Popper, *in fine*, c'est que la légitimité que les gouvernants tirent du peuple ne doit pas être une légitimité à l'exercice de la dictature par une caste ; car celle-ci est au contraire une légitimité à exercer les charges de l'Etat, qui est contrainte par une éthique de la responsabilité.

II.3. Un principe : la suprématie de la loi

En fin de compte, la démocratie s'entend d'une organisation de la société qui pose le droit en son fondement dans le but de respecter la pluralité des libertés. Comme telle, elle constitue une tentative de réponse à la double difficulté de la nécessité de l'Etat et de la préservation – et, par suite, de la protection – des libertés individuelles. Car, comme l'affirme Thucydide dans le texte précité, la coexistence des deux espaces public et privé n'est pas seulement possible, elle est même souhaitable, parce que, dira Popper, elle est pour la société la condition et la preuve de son ouverture :

⁴⁷⁹ Le Fur (Louis), *Etat fédéral et confédération d'Etats*, Paris, Ed. Panthéon-Assas, 2000, p. 419.

[...] Une des caractéristiques, à mes yeux, d'une société ouverte, écrit-il, c'est qu'elle favorise, outre une forme démocratique de gouvernement, la liberté d'association, et qu'elle protège et même encourage la formation de sous-sociétés libres, qui défendent chacune des opinions et des croyances différentes.⁴⁸⁰

D'après Popper, la réussite du projet démocratique prouve, contre Hobbes, que la puissance publique peut être soumise à des contraintes d'équité sans rien perdre de son intérêt pour la communauté. C'était l'idée de Kant, qui voulait d'un Etat suffisamment puissant pour garantir à chacun la plus grande liberté possible⁴⁸¹. La démocratie entend ainsi non seulement réduire la sphère du public au strict minimum, mais surtout élargir l'espace privé au maximum de ses possibilités. Elle constitue, de ce point de vue, une réponse éthique au problème de la violence que, pour le autoritariste, seule peut contenir l'émergence du Léviathan. Ici, pouvoir et domination vont de pair, parce que la puissance illimitée du corps politique figure le seul espoir de mettre de l'ordre dans le chaos naturel des relations interhumaines. C'est en ce sens que Max Weber opère un déplacement de la violence physique de l'anarchie d'une société naturelle vers l'Etat, qui seul a vocation à en détenir le monopole, parce que lui seul en a la légitimité⁴⁸².

Mais d'après Popper, c'est précisément ce absolutiste que dénonce le projet démocratique, parce qu'il politise y compris les espaces privés qui, du coup, finissent par perdre leur autonomie au bénéfice de l'Etat totalitaire. Or, ce qu'a montré Kant dans sa critique de l'Etat paternel hobbesien⁴⁸³, c'est, nous dit-il, que le risque d'un

⁴⁸⁰ Popper (Karl R.), *La Connaissance objective*, op. cit., p. 323.

⁴⁸¹ Cf. entre autres écrits de Kant, *Critique de la raison pure*, *Projet de paix perpétuelle* et la *Métaphysique des mœurs*.

⁴⁸² Cf. Weber (Max), *Le Savant et le politique*.

⁴⁸³ En effet, Kant prétend que la théorie de Hobbes est handicapée par sa non-prise en compte des « *purs principes de la raison* » dans sa présentation de l'acte d'association. Ces principes, au nombre de trois, sont les suivants : « 1- La liberté de chaque membre de la société, comme homme ; 2- L'égalité de chacun d'eux avec tout autre, comme sujet ; 3- L'indépendance de chaque membre du corps commun, comme citoyen ». Ainsi : « *Nul ne peut me contraindre à être heureux à sa manière [...] ; mais il est permis à chacun de chercher son bonheur par le chemin qui lui semble bon à lui, pourvu qu'il ne nuise pas à cette liberté qu'ont les autres de poursuivre une fin semblable [...]. Un gouvernement fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple [...], c'est-à-dire un gouvernement paternel (imperium paterna) [...] est le plus grand despotisme qu'on puisse*

Etat qui repose sur le principe de la toute-puissance, au nom de la protection de nos vies, est qu'il devienne lui-même si obligeant au point de nous enlever ce que nous avons de plus précieux, à savoir, notre dignité. Ainsi, nous dit encore Popper, la force de l'idée d'Etat chez Kant, qui permet de comprendre son rejet de l'Etat paternel⁴⁸⁴ tout en donnant plus de clarté à l'idéal démocratique, c'est sa caractérisation comme personne morale dont la tâche essentielle est de respecter et de garantir nos droits. Par conséquent, la nécessité de protéger nos vies ne doit pas être affaire de bienveillance de la puissance publique, elle doit plutôt être liée à la revendication de nos droits que sous-entend, normalement, l'existence d'une communauté politique.

Mais le projet démocratique dénonce surtout la banalisation de la violence à travers sa légitimation par l'approche autoritariste du . Car, en partant de l'hypothèse que la politique a pour enjeu la liberté, son rapprochement avec le principe de la toute-puissance de l'Etat a quelque chose de déviant aussi bien pour la théorie que pour la pratique de la politique : il ruine l'idéal de liberté et vide tout simplement la politique de sa raison d'être. Ainsi Hannah Arendt soutiendra-t-elle, contre Max Weber, que la violence est, non pas la manifestation la plus évidente du politique, mais au contraire le signe de sa désagrégation, cette remarque étant renforcée par une double observation. D'abord par l'émergence des régimes totalitaires, dans lesquels le droit à la liberté est purement et simplement renié à l'homme :

De ce point de vue, dit Arendt, c'est-à-dire entre autres à partir de conditions spécifiquement modernes, émerge le doute concernant la compatibilité de la politique et de la liberté, la question de savoir si la liberté ne commence pas précisément là où cesse la politique, en sorte qu'il n'y a précisément plus de liberté là où le politique ne trouve nulle part sa fin et ses limites.⁴⁸⁵

concevoir [...] » (Cf. *Théorie et pratique*, II, traduction, introduction par Jean-Michel Muglioni ; Paris : Hatier, 1990, p.48.

⁴⁸⁴ Popper trouve néanmoins « *excessif* » le jugement kantien de l'Etat paternel s'il ne repose que sur le principe de la bienveillance, moins dangereux que celui de la terreur propre aux régimes totalitaires.

⁴⁸⁵ Arendt (Hannah), *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi et commenté par Ursula Ludz, trad. de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Ed. du Seuil, 1995, p. 48.

La seconde observation est une conséquence de ce qu'Arendt appelle « *le monopole d'Etat* », à savoir la posture de toute-puissance de l'Etat moderne qui, bien plus que de constituer une entrave à la liberté, menace aujourd'hui jusqu'à la vie elle-même. Et pour Arendt :

La question qui surgit ici rend toute politique suspecte, elle fait apparaître comme douteuse la compatibilité de la politique et du maintien de la vie dans les conditions modernes, et elle espère secrètement que les hommes se rendront à la raison et se débarrasseront d'une manière ou d'une autre de la politique avant qu'elle ne les fasse tous périr.⁴⁸⁶

Finalement, avec la violence comme aiguillon, on peut raisonnablement se demander si la politique a encore un sens. Sans aller jusqu'à en préconiser la fin, Arendt montre à travers cette analyse l'urgence d'un retour de la politique à ses fondamentaux, qui ne sont pas dans l'expression de la violence sous toutes ses formes, mais au contraire dans la protection de l'individu. En effet, selon elle :

La tâche et la fin de la politique consistent à garantir la vie au sens le plus large. Elle permet à l'individu de poursuivre ses objectifs en toute tranquillité et en paix ; c'est-à-dire sans être importuné par la politique – peu importe la question de savoir dans quelle sphère de vie se situent ces objectifs que la politique est censée garantir : il peut s'agir, au sens de l'Antiquité, de permettre à un petit nombre de s'occuper de philosophie ou bien encore, au sens moderne, de garantir à la multitude la vie, un gagne-pain et un minimum de bonheur.⁴⁸⁷

Deux choses, dans cette approche de la politique. D'abord, il est entendu que la violence est pour la politique la manifestation d'un dévoiement, c'est-à-dire d'une évolution vers la mauvaise direction ; parce que la problématique posée par la politique est celle du comment, sinon de l'éradication, du moins de l'atténuation de la violence. En effet, comment rendre l'existence moins dangereuse qu'elle ne l'est en réalité ? Tel est, selon Arendt – et Popper y souscrit sans conteste – le problème essentiel de la politique. A l'évidence, ce problème ne semble pas pouvoir trouver sa

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, pp. 54-55.

solution dans la pratique moderne de la politique, à cause de la priorité – pour ne pas dire l'exclusivité – accordée à l'objectif de la toute-puissance du corps politique, plutôt qu'à celui de la protection de la vie.

La seconde remarque, qui est une conséquence de la première, permet d'envisager la politique comme devant s'astreindre à une autolimitation. Car, si sa justification s'entend de la nécessité de protéger la vie au sens large, elle en devient elle-même une menace lorsqu'elle outrepassé cet objectif. Arendt précise que la communauté politique a été pensée pour permettre à l'homme de « *poursuivre ses objectifs en toute tranquillité et en paix* », ce qui confère à la politique une fonction libératrice, c'est-à-dire le contraire de ce à quoi peut donner lieu l'existence d'un Etat paternel au sens de la critique kantienne.

Ainsi y a-t-il, entre Hobbes et Weber, d'une part, et de l'autre, Kant, Arendt ou Popper, une différence de perception évidente du rôle de la politique, dont on voit les conséquences dans les formes sécuritaire et libérale de l'Etat moderne. Pour les premiers, la sécurité seule justifie l'existence de l'Etat ; tandis que les seconds préfèrent mettre l'accent plutôt sur la garantie des droits humains qui, de leur point de vue, paraît idéalement répondre aussi bien au besoin de sécurité qu'à l'exigence de liberté des individus. C'est ainsi qu'aux dires Karl Popper :

Cette tâche [faire respecter et garantir nos droits] resterait déterminante, même si, contrairement à ce que pense Hobbes, tous les hommes avaient une conduite angélique les uns envers les autres. En effet, poursuit-il, même dans ce cas, les plus faibles n'auraient aucun droit contre les plus forts, envers qui ils devraient être reconnaissants de leur tolérance.⁴⁸⁸

Ce constat plaide pour la mise en place de l'Etat de droit. En effet, la critique poppérienne rend indispensable le recours à la démocratie par haine de la tyrannie sous toutes ses formes. Il s'agit d'abord, bien sûr, de la tyrannie des individus sur d'autres

⁴⁸⁸ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, op. cit., p. 113.

individus dans le cadre d'une société sans loi. Mais il s'agit aussi, ensuite, d'empêcher que l'Etat ne devienne lui-même tyrannique en imposant un régime dictatorial aux populations. Dans un cas comme dans l'autre, Popper dénonce une carence du droit, celui-ci pouvant être totalement absent, ou simplement insuffisant.

Aussi le droit revêt-il, dans la logique libérale défendue ici, une double vertu. D'une part, il répare les inégalités naturelles entre les individus par l'introduction d'un élément d'équité, à savoir la loi, dans leurs relations. On peut dire à cet effet de la loi qu'elle institue une égalité en droit, c'est-à-dire une égalité conventionnelle, et qu'elle soumet la société à un principe de justice objective – le principe de légalité – qui permette cette égalité. D'autre part, et en conséquence, le droit est créateur de personnalités juridiques – physiques ou morales – et, à ce titre, il nous confère des droits, mais il nous contraint aussi à des devoirs, de sorte que la liberté de chacun puisse être renforcée. Ainsi, en tant que personne morale, même l'Etat doit être soumis à la loi, ce qui met à mal le principe de la toute-puissance de la puissance publique.

Dès lors, on comprend que l'essentiel, dans le concept d'Etat de droit en tant que forme d'Etat soumise au règne de la loi, c'est la justesse de la loi, c'est-à-dire la capacité de celle-ci à être non-tyrannique et utile sinon à tout le monde, à tout le moins au plus grand nombre. Pour y parvenir, deux conditions sont nécessaires.

La première condition est que le droit prenne appui sur la réalité sociale afin de la corriger. C'est, pour notre auteur, la seule façon de produire une loi qui soit réellement utile, c'est-à-dire à la fois juste, non-tyrannique et libératrice. Cela veut dire que Popper assigne une dimension humaine au droit. D'abord, parce qu'il considère l'homme comme la mesure du juste et de l'injuste – fonction qu'il dénie à la Transcendance : Transcendance du Cosmos, de Dieu ou de la Raison –, contrairement aux théories du droit naturel. Il en fait ainsi le seul responsable du contenu de la loi⁴⁸⁹.

⁴⁸⁹ Pour autant, Popper ne cède donc pas à la tentation du relativisme juridique ; il propose simplement que la loi soit une coproduction intersubjective inspirée par des valeurs morales objectives. Autrement dit, au lieu d'élaborer, comme Kant, un principe universel du droit sur le modèle de

Dimension humaine, ensuite, parce qu'il s'agit de penser le droit relativement à son bénéfice potentiel pour l'homme et pour la société ; ce qui suggère de ne pas l'envisager comme une éthique autonome, c'est-à-dire comme une discipline pouvant exister indépendamment de la réalité sociale, et dont la mise en pratique semblerait ne procéder que de la décision personnelle de chaque conscience de se soumettre librement à un principe universel du droit. Cette seconde critique s'adresse directement à Kant et à son déontologisme moniste construit sur le modèle de l'impératif catégorique pour la doctrine de la vertu, et que le philosophe de Königsberg formule ainsi qu'il suit : « *Toute action est juste qui peut faire coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout autre selon une loi universelle, ou dont la maxime permet cette coexistence* »⁴⁹⁰.

Ici, comme en théorie de la connaissance, Popper n'est que partiellement d'accord avec Kant. Partiellement seulement, parce qu'il comprend sa démarche et, pour l'essentiel, il la partage, notamment sa double critique du jusnaturalisme et du positivisme juridique⁴⁹¹. A la première doctrine, qui déduit le droit de la morale, Kant oppose que le droit serait parfaitement inutile si tel était le cas, tandis qu'il insiste quant à lui sur la dimension autoritaire du droit dans le respect des règles du vivre-ensemble. Puis il rejette le positivisme juridique, parce qu'il le considère comme maintenant l'homme dans la minorité, du fait de la délégation de la prérogative de la production et du respect de la loi à une autorité extérieure reconnue à la fois comme compétente et bienveillante. Or, ce que veut Kant, c'est atteindre un « *principe d'universabilité* » du droit tel que la coexistence des libertés au sein d'un espace public soit possible sans reposer exclusivement sur la menace de la coercition

l'impératif catégorique pour la doctrine de la vertu, il prétend qu'il est possible de parvenir à l'énoncé de lois justes, et donc utiles, élaborées intersubjectivement à partir de catégories logiques objectives, telles la liberté, la justice, la responsabilité, l'équité, dont chacun perçoit intuitivement le contenu, mais dont on ne se réfère que comme cadres de réflexion pour une action efficiente.

⁴⁹⁰ Kant (Emmanuel), *La Métaphysique des mœurs*, Tome 2 : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu ; Première partie : Principes métaphysiques de la Doctrine du droit, §C ; traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut ; Paris : Flammarion, 1994, p.17.

⁴⁹¹ On peut se référer ici à l'analyse qu'en fait Simone Goyard-Fabre dans son livre consacré à la *Philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin, 1996, notamment aux pages 55 à 60.

physique. Ainsi Goyard-Fabre écrira-t-elle à propos de la doctrine du droit de Kant que :

Ce qui, selon lui [Kant], est important, n'est pas que le droit s'enracine dans la nature rationnelle de l'homme, mais qu'il trouve sa fondation exclusivement dans le caractère pur et *a priori* de principes rationnels universels. La doctrine kantienne du droit, conclut-elle, s'enracinera tout entière dans *l'apriorisme d'une rationalité pure*.⁴⁹²

Or, c'est précisément sur cet apriorisme que Popper émet quelques réserves. D'abord, il observe que si le droit s'enracinait, ainsi que le préconise Kant, sur des principes *a priori*, il manquerait tout simplement à son but, en ce sens qu'il cesserait d'être un outil de correction des inégalités ou des imperfections de la vie en société. Ensuite, il remarque que l'énoncé d'un principe universel du droit, *a priori*, a pour effet d'échapper au paternalisme de l'Etat. Mais est-ce possible ? Est-ce même souhaitable ? Popper répond par la négative : « [...] *Je crois néanmoins, écrit-il, que tout Etat a une composante autoritaire, voire plusieurs, et que ces composantes sont déterminantes* »⁴⁹³. Car, la vocation de l'Etat est de reconnaître notre droit à la liberté et à la vie, mais aussi de nous aider à le défendre le cas échéant. Popper distingue ainsi deux sortes de paternalisme, l'un nécessaire – qui consiste dans cette bienveillance où l'Etat nous aide à défendre notre liberté et notre vie comme un droit –, et l'autre dangereux lorsque, au contraire, l'Etat devient lui-même un problème et pour notre liberté et pour notre vie. C'est la raison pour laquelle Popper ne souscrit que modérément à la critique kantienne de l'utilitarisme⁴⁹⁴, considérant la bienveillance de l'Etat comme indispensable dans des situations particulières y compris contre notre propre volonté⁴⁹⁵. Finalement, en voulant rendre à l'homme sa liberté sans en référer à

⁴⁹² Goyard-Fabre (Simone), *La Philosophie du droit de Kant*, Paris : J. Vrin, 1996, p. 41.

⁴⁹³ Popper (Kar R.), « Observations sur la théorie et la pratique de la démocratie », in *La Leçon de ce siècle*, op. cit., p. 114.

⁴⁹⁴ John J. C. Smart note que la doctrine juridique de Popper relève d'un utilitarisme négatif, parce que l'auteur de la Société ouverte privilégie, dans la posture déterminante de l'Etat, l'objectif de la diminution de la souffrance à celui de la réalisation du bonheur (cf. son article « L'utilitarisme négatif », in *Utilitarisme : le pour et le contre*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1997, pp. 30-31).

⁴⁹⁵ Nous renvoyons ici à la conception poppérienne de l'Etat minimal. Cf. « Observations sur la théorie et la pratique de la démocratie », in *La Leçon de ce siècle*, op. cit., pp. 114-121.

la figure autoritaire de l'Etat, Kant ne parvient, selon Popper, ni à se libérer réellement du naturalisme quand il postule que la nécessité du droit répond à un principe universel, ni à éviter véritablement le positivisme quand il soutient l'autonomie du droit.

Popper montre ainsi, au détour de sa critique de la doctrine kantienne, que le droit ne peut pas n'être que formel, parce qu'un formalisme pur en la matière est tout simplement sans intérêt pour l'objectif de normalisation des relations sociales que Kant lui conférait. On retrouve ici le même type de critique que Carl Schmitt avait formulé l'endroit du positivisme juridique de Hans Kelsen, à savoir l'impossible auto-fondement du droit⁴⁹⁶. Le droit a besoin de l'Etat pour devenir effectif, et l'Etat a besoin du droit pour être juste. Mais ce processus s'inscrit dans la durée, dans l'histoire comme dirait Hegel, par des rectifications successives de situations de problème. De fait, il n'est pas nécessaire de fonder le droit dans des principes rationnels purs, puisqu'il nous est impossible de parvenir à l'énoncé d'un corpus législatif parfait. Nous devons donc nous contenter de solutions partielles, de lois imparfaites tout en travaillant à les rendre justes. Popper écrit que « *le droit qui se concrétise dans l'Etat et ses lois est œuvre humaine, et donc faillible, et il est appliqué par des êtres humains faillibles* »⁴⁹⁷. Telle est la situation malheureuse dans laquelle nous nous trouvons, mais qui témoigne également de notre responsabilité pleine et entière d'affirmer ou de ne pas affirmer notre humanité, de tendre ou de ne pas tendre vers le cosmopolitisme.

L'autre condition qui préside à l'élaboration de lois justes est la critique rationnelle, c'est-à-dire la nécessité de placer la discussion critique au cœur de nos projets législatifs. Puisque, dans l'optique poppérienne, le droit procède d'une volonté commune de diminuer la souffrance, il importe de définir les priorités et de discuter les

⁴⁹⁶ Cf. Kervégan (Jean-François), « La critique schmittienne du normalisme kelsénien », in *La Querelle des normes, Cahier de philosophie politique et juridique*, n° 27, Centre de publication de l'Université de Caen, 1995, pp. 57-68.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 115.

solutions envisagées au regard l'intérêt général. Popper aurait donc pu dire, suivant la maxime de Kant que : « *Sera considérée comme juste toute disposition législative qui permettra de diminuer la souffrance, et qui ne sera tyrannique elle-même* ».

En définitive, la démocratie réalise le rêve d'un Etat de droit. Or, comme l'a montré Jacques Chevallier, il y a Etat de droit quand il y a conjonction de trois conditions à l'intérieur de l'espace public, à savoir, le pluralisme des libertés, l'égalité des individus devant la loi, et enfin la circonscription des missions de la puissance publique à la stricte nécessité⁴⁹⁸. Ce sont ces trois objectifs que Popper essaie d'atteindre dans sa théorie de la démocratie.

*
* *
*

Toute communauté politique est engagée dans une quête d'équilibre entre l'expression des volontés individuelles et la promotion du bien commun. En clair, il s'agit de voir comment, pour des raisons de sécurité et d'épanouissement personnel, l'homme peut concilier son intérêt pour la communauté avec son exigence de liberté. Cela montre l'extrême complexité des relations humaines, qui reposent sur une contradiction fondatrice entre individualisme et désir d'association. Cela montre surtout que la politique comme art du vivre-ensemble n'accepte aucun relâchement d'effort dans ce travail de construction de la société qui place, on l'aura compris, l'homme en son centre.

Placer l'homme au centre de la politique, c'est admettre qu'en matière d'édification de la société, rien n'est joué d'avance, et que tout dépend de notre capacité d'adaptation pour nous rendre la vie moins pénible, en l'occurrence par la quête de solutions pratiques à nos problèmes. Aussi la politique se veut-elle une science humaine à double titre ; d'abord en tant qu'art dédié à l'organisation et au gouvernement de la société ; et ensuite comme production exclusive de l'esprit

⁴⁹⁸ Chevallier (Jacques), *L'Etat de droit*, Paris : Montchrestien-Lextenso Editions, 2010, 158 pages.

humain, conformément au besoin de liberté et de solidarité inhérent à chaque homme. On peut donc présenter la politique comme un processus de civilisation, puisque les transformations successives de la société manifestent notre volonté de progresser vers la vérité et le bien, c'est-à-dire vers une connaissance de plus en plus maîtrisée et vers de moins en moins de violence.

Ainsi, à travers sa critique de la philosophie politique classique, Popper entend dénoncer le déterminisme des philosophies de l'histoire, à savoir l'idée que l'homme ne ferait qu'accompagner l'histoire universelle en marche, un processus inéluctable dont il ne serait au demeurant qu'un simple rouage. Cela signifie que la contribution humaine à l'évolution du monde n'est décisive que pour autant qu'elle participe de la réalisation d'une prophétie. Or, une telle posture est humainement et moralement inacceptable. D'une part, parce qu'elle prive l'homme de son humanité en le déresponsabilisant, en le réduisant à n'être qu'un moyen en vue d'une fin supérieure. Et d'autre part, parce que la nécessité d'accomplir une prophétie a pour conséquence mécanique un défaut d'estime pour la personne humaine susceptible de favoriser l'émergence de systèmes politiques « *totalistes* ». Malheureusement, Popper constate que les habitudes politiques héritées du siècle dernier restent très largement marquées par l'influence des doctrines historicistes, un état de fait qu'il pose comme une menace constante pour la démocratie. C'est pourquoi, l'usage de la métaphore de la « *révolution copernicienne* » traduit sa conviction qu'il y a urgence à ce que la politique opère un changement de perspective si elle entend jouer pleinement son rôle d'aiguillon de la civilisation.

En conséquence, il propose que le nouvel ordre politique soit démocratique, c'est-à-dire à la fois pluraliste, problématiste et éthique. Pluraliste d'abord, parce que la construction d'une société de respect mutuel et de paix perpétuelle passe nécessairement par la reconnaissance et l'acceptation de la diversité des opinions de ses membres, ce qui implique définition de règles d'association susceptibles de garantir en même temps l'ordre social et les libertés individuelles. Problématiste ensuite, parce que l'Etat de droit ne se construit pas d'en haut, dans une volonté de

régir la société à partir de théories toutes faites ; il requiert au contraire que nous soyons attentifs à la souffrance de nos semblables et que nous contribuions à la réduire par le dialogue, en ayant toujours en tête que la recherche du bien commun doit être consubstantielle du droit de chacun à l'autodétermination. Et éthique enfin, parce que la morale sociale doit devenir une morale vivante, c'est-à-dire une morale qui accompagne les évolutions de la société comme une prise de conscience citoyenne de la valeur inestimable de la vie humaine. Popper propose ainsi de construire la société autour des valeurs de la démocratie considérée par lui comme l'idéal-type de société ouverte.

Cette vision de la démocratie écarte d'emblée sa perception comme gouvernement du peuple souverain, au sens de sa définition par Abraham Lincoln de « *gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple* ». Car, Popper considère que cette conception de la démocratie procède d'une équivoque verbale due à sa racine grecque, et qu'elle est doublement erronée et dangereuse. Elle est erronée, d'abord, parce que la souveraineté est l'attribut essentiel et exclusif de l'Etat, mais certainement pas la propriété d'un individu ou d'un groupe, fût-ce de manière temporaire. Mais elle est erronée aussi, parce que la souveraineté comme *summum imperium* est ici identifiée à l'omnipotence, ce qui se trouve être en porte-à-faux avec l'impératif de l'Etat de droit qui sous-tend la notion de démocratie. Et elle est dangereuse, enfin, parce que la croyance en la possibilité de l'incarnation de la souveraineté par un individu ou un groupe peut avoir pour effet l'instauration de la dictature, en raison précisément de la confusion de la souveraineté avec le principe d'un Etat aux pouvoirs sans limites.

Ainsi l'idée d'une « *souveraineté populaire* » rapportée habituellement à la notion de démocratie est-elle incorrecte, tout simplement parce que l'Etat seul est souverain. Mais au-delà de cette remarque, d'un point de vue pratique, le présupposé véhiculé par notion de « *souveraineté populaire* », selon lequel le peuple délègue le pouvoir à ses représentants par le biais des élections, peut paraître relever d'une forme d'escroquerie politico-intellectuelle. Car dans les faits, le peuple, que l'on ne saurait

qualifier de souverain eu égard à ce que nous venons de dire, non seulement ne peut pas déléguer une puissance qu'il ne possède pas, mais en plus ne gouverne pas en réalité. Chaque citoyen se rend compte tôt ou tard de cette situation, chacun constate que sa voix ne pèse pas grand-chose, voire rien du tout, dans la décision publique et, surtout, tout le monde a le sentiment que la gouvernance est assumée par une caste agissant prétendument au nom du peuple, mais qui en fait ne délibère ni sur ses conseils ni sur ses recommandations. Tout se passe donc comme si l'exercice du pouvoir rendait les hommes politiques sourds et aveugles aux *desiderata* de la population, si bien que s'installe une crise de la représentativité entre le peuple et la classe politique, inévitable, en raison du décalage entre la modestie de l'offre de politiques publiques et l'immensité des problèmes à résoudre. Ce que montre Popper, c'est que la vertu des élections, dans les Etats où elles sont crédibles et que nous qualifions de démocratiques, n'est pas d'être une fabrique de dictateurs, mais de constituer au contraire un rempart contre la dictature. En d'autres termes, les élections permettent de résoudre pacifiquement la crise de la représentativité par la possibilité offerte au peuple de provoquer une alternance politique, c'est-à-dire de remplacer des représentants dont la politique aura été jugée défailante ou contraire au droit par d'autres représentants invités à essayer un autre modèle de société. C'est pourquoi, Popper affirme que :

Les démocraties ne sont [...] pas des souverainetés populaires, elles sont avant tout des institutions dotées de moyens de se défendre contre la dictature. Elles ne confèrent pas un pouvoir de type dictatorial, une accumulation de pouvoir, mais elles s'efforcent de limiter l'autorité de l'Etat. Il est essentiel qu'une démocratie, prise dans ce sens, offre la possibilité de se débarrasser du gouvernement sans effusion de sang lorsque celui-ci enfreint ses droits et ses devoirs, mais aussi lorsque nous jugeons sa politique mauvaise ou erronée.⁴⁹⁹

La théorie poppérienne de la démocratie se résume donc en deux idées fortes et corrélées. Premièrement, la démocratie n'est pas une souveraineté populaire, en

⁴⁹⁹ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle, Op. cit.*, p.106.

dépit de la structure du mot. Deuxièmement, la démocratie concourt à la pacification des relations humaines par le droit positif, lui-même étant le produit de la discussion critique.

A l'analyse, il apparaît donc que le terme « *démocratie* » contient deux degrés de compréhension qu'il est utile de distinguer l'un de l'autre. Il a, bien entendu, un sens littéral, que nous traduisons par l'expression « *souveraineté populaire* ». Mais ce sens est juridiquement et politiquement impossible à admettre parce que, comme le montre Louis Le Fur précité, aucun démembrement de l'Etat ne peut s'arroger le principe de souveraineté, qui reste la qualité exclusive de l'Etat. D'un autre côté, tout le monde se rend bien compte que le peuple n'exerce aucun ascendant sur le gouvernement, alors que l'idée d'une délégation de la souveraineté du peuple à ses représentants signifierait qu'il lui soit possible aussi de la recouvrer quand il lui plaît. Or, l'expérience montre que jamais peuple n'a disposé de l'autorité de l'Etat à sa guise, ni dans les formes démocratiques d'Etat, ni non plus et à plus forte raison dans les régimes dictatoriaux. Popper nous enjoint ainsi d'admettre un autre sens du concept de démocratie, figuré celui-là, mais qui soit conforme à son origine grecque. La question est donc la suivante : A quel type de gouvernance les Athéniens voulaient-ils parvenir avec l'adoption de la démocratie ?

Popper fait une remarque qui n'est pas superflue. Il constate que les Grecs avaient créé différentes formes possibles de gouvernement – cinq au total – en fonction de la valeur morale des dirigeants. Ils créèrent donc la monarchie, ou le gouvernement d'un homme seul bon, et son contraire la tyrannie, ou le gouvernement d'un homme seul mauvais ; puis l'aristocratie, ou le gouvernement de quelques hommes bons, et son contraire l'oligarchie, c'est-à-dire le gouvernement de quelques hommes mauvais ; et enfin la démocratie, ou le gouvernement du peuple, du plus grand nombre. On le voit, la démocratie est la seule forme de gouvernement, dans cette liste, qui n'ait pas d'antithèse. Comment interpréter cette situation ? Doit-on considérer la démocratie comme un moyen terme entre le bon et le mauvais gouvernement, auquel cas, en effet, toute contradiction en serait insensée ? Une chose est sûre aux yeux de Popper, c'est

que dès l'origine, l'évaluation de la démocratie pose problème. Selon qu'on en a une bonne ou une mauvaise opinion, elle est perçue comme bonne ou comme mauvaise dans l'absolu. Ainsi Platon, dont la doctrine de la justice postule l'ignorance et la malice infinies de la masse, juge-t-il défavorablement la démocratie parce que, selon lui, il est irresponsable de confier l'exercice du pouvoir suprême à des ignorants. Platon répond ainsi à la problématique centrale de sa philosophie politique, à savoir, « *Qui doit gouverner la Cité pour lui montrer la voie de la justice ?* ». Or, d'après Popper, il n'est pas sûr que dans l'Athènes de Périclès, cette problématique fût la préoccupation des partisans de la démocratie. En atteste, selon lui, la pratique de l'ostracisme, dont « *la fonction [...] était précisément de ne pas permettre la montée au pouvoir d'un dictateur populiste* »⁵⁰⁰. Pour Popper, la démocratie n'était donc pas une souveraineté populaire, comme le dit Platon et contrairement à l'opinion courante ; dès son origine grecque, sa seule justification lui semble être la haine de l'autoritarisme.

D'un autre côté, il prétend que la doctrine de Platon semble occulter une chose fondamentale, c'est que l'intérêt des Grecs pour l'étude de formes possibles de gouvernement n'avait visiblement pas pour but de disqualifier ou, au contraire, de qualifier telle ou telle frange de la population à la magistrature suprême, mais de comparer différents régimes politiques sur la base de considérations morales. Popper estime donc qu'en lieu et place du « *Qui doit gouverner ?* », question qui ne peut ouvrir que sur des considérations identitaires, Platon aurait dû respecter la logique au fondement de la construction politique de ses compatriotes. Ce qui le conduit à poser le problème dans les termes suivants :

1. Y a-t-il des formes de gouvernement qui, pour des raisons morales, sont répréhensibles ?⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, Op. cit., p. 133.

⁵⁰¹ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, Op. cit., p.105.

2. Y a-t-il des formes de gouvernement qui nous permettent de nous défaire d'un gouvernement mauvais, ou seulement incompetent, qui cause du tort au pays ?⁵⁰²

Si l'on répond par l'affirmative à ces deux questions, on s'aperçoit que la démocratie s'accommode de toute forme de gouvernement, à la seule condition que le peuple ait la possibilité de s'en défaire s'il cause du tort au pays, par incompetence ou par irrespect du droit. Au cœur du débat démocratique se trouve donc, de l'avis de Popper, non pas la question de l'affirmation du peuple comme autorité suprême, mais celle de la limitation du pouvoir de l'Etat. Et pour lui, les Athéniens avaient bien conscience de ce que l'intérêt de la démocratie résidait dans la possibilité qu'elle leur offrait de porter un jugement sur le gouvernement, de dire si tel gouvernement ou tel autre était bon ou mauvais au regard de la morale. C'est, pense-t-il, le sens de la célèbre phrase de Périclès qui énonce que : « *Bien que rares soient les gens capables de concevoir un projet politique, nous sommes néanmoins tous à même de le juger* »⁵⁰³. C'est pourquoi, si l'élection témoigne d'un quelconque pouvoir du peuple, Popper considère que « *la menace de destitution* » en constitue l'élément le plus important, en comparaison d'un autre élément de facture secondaire, à savoir, « *le pouvoir de désignation du gouvernement* ». En effet, parce que la démocratie n'est pas une souveraineté populaire, sa valeur de vérité réside plus dans la possibilité pour le peuple d'exercer son pouvoir négatif – la menace de destitution donc –, que dans sa capacité à désigner des représentants. D'après Popper :

C'est bien cela que devrait être [...] le jour des élections : non pas le jour où l'on légitime le nouveau gouvernement, mais le jour où l'on se prononce sur l'ancien. Le jour où le gouvernement doit rendre compte de ses actes.⁵⁰⁴

D'où l'idée que, dans l'Athènes de Périclès, la démocratie était une tentative pour établir une forme d'administration de l'Etat qui prévienne la tyrannie et empêche

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ Citée dans divers textes par Popper, notamment dans « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 133.

⁵⁰⁴ Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 133.

les gouvernements d'être inamovibles, c'est-à-dire une tentative pour à éviter que l'on ne soit obligé de recourir à la violence pour provoquer l'alternance politique.

Popper définit donc la démocratie comme une procédure de lutte contre la dictature. Le problème est simple. Toute forme de gouvernement est bon *a priori*, à condition que les dirigeants conduisent les affaires publiques avec équité, mais elle est en même temps susceptible de verser dans la dictature. Ainsi la forme ne préjuge-t-elle pas de la bonté ou de la malice d'un gouvernement. En revanche, un gouvernement sera bon ou sera mauvais selon que les gouvernants seront eux-mêmes bons ou mauvais. L'éthique gouvernementale repose ici, de ce point de vue, sur une grande part d'aléatoire. Comme l'a montré Machiavel⁵⁰⁵, la bonne gouvernance reste indissociable du facteur chance – en plus des qualités intrinsèques du prince, et qui en font un être exceptionnel –, à savoir la chance pour un Etat d'avoir à sa tête à un moment donné un individu ou un groupe d'individus, selon les régimes, qui réunissent en eux toutes les qualités indispensables à un exercice équilibré du pouvoir, c'est-à-dire tout simplement des personnes de bonne moralité, pour reprendre le critère d'évaluation des Grecs que Popper fait sien. La bonne gouvernance apparaît donc comme une gageure, tant est grande la probabilité que les gouvernants soient mauvais, en raison de la méchanceté naturelle de l'homme. Au fond, la méfiance de Platon à l'égard de la démocratie traduit sa crainte que, les hommes étant enclins au mal, lorsqu'ils sont invités à décider pour la communauté, ne décident toujours à mauvais escient, et finissent par ériger la tyrannie en mode de gouvernement. Mais pour Popper, Platon n'a pas vu la fonction de la démocratie était de rendre la perspective d'avoir des gouvernements vertueux plus probable que l'établissement de gouvernements dictatoriaux, par tout un ensemble de mesures destinées à limiter le pouvoir de l'Etat. Aussi la question se pose-t-elle de savoir comment on peut obtenir de façon pérenne des gouvernements bons, ou à la limite moins mauvais, c'est-à-dire des gouvernements pour lesquels le respect du principe d'équité ne dépende pas que de

⁵⁰⁵ Cf. Machiavel (Nicolas), *Le Prince*, chap. 6.

la bonne moralité des gouvernants ? Telle doit être la question fondamentale de la démocratie, selon Popper.

La démocratie repose donc sur un principe éthique, sur l'idée que la dictature est moralement mauvaise pour l'homme. La dictature est mauvaise parce qu'elle porte atteinte aux droits fondamentaux de l'individu, comme le droit à l'autodétermination. Les régimes dictatoriaux privent les hommes de leur responsabilité morale d'hommes et les rendent complices de leurs propres forfaitures. En un mot, la dictature bafoue l'homme dans sa dignité. Et c'est en cela qu'elles suscitent des révolutions.

Par conséquent, un trait essentiel de la démocratie dans la pensée poppérienne est qu'elle n'est ni une idéologie ni un régime politique. La démocratie n'est pas un régime politique parce qu'elle ne se donne pas pour rôle de camper un type particulier de gouvernement parmi ceux que nous connaissons. Popper énonce ainsi un principe de transversalité de la démocratie. En d'autres termes, le modèle absolu de démocratie n'est à pas rechercher dans la forme constitutionnelle des Etats – forme républicaine ou monarchique –, mais dans la manière dont les constitutions traduisent la perception du pouvoir politique par les peuples. Plus précisément, la démocratie s'accorde de toute forme d'Etat qui respecte le caractère impersonnel du pouvoir politique et la transcendance du droit comme des préalables à la liberté et à la sécurité des individus. En pratique, cela signifie qu'une république autoritaire n'est pas plus « ouverte » qu'une monarchie parlementaire si elle est dominée par une idéologie, une religion, un individu ou un groupe de personnes.

Mais Popper affirme également que la démocratie n'est pas une idéologie, qu'elle ne doit pas être fondée sur une vision partisane de la réalité politique susceptible de compromettre la logique de l'Etat de droit, c'est-à-dire le pluralisme d'opinions. Selon lui, la démocratie permet la confrontation de points de vue contradictoires dans l'intérêt de la communauté. Elle se pose comme une alternative au monolithisme, en ce sens qu'elle organise la vie collective autour des valeurs de responsabilité, de concorde et de tolérance mutuelle, contre le discours de la haine, de la division et de l'intolérance. La démocratie garantit la liberté de conscience et

d'opinion, considérant que nos différences nous fortifient, et que la mise en évidence de nos faiblesses respectives, plutôt que de nous affaiblir, participe au contraire du progrès moral, intellectuel, culturel, social et politique de nos sociétés. Ainsi, au lieu de nous enfermer dans des luttes idéologiques pour le pouvoir, inutiles pour la société mais surtout dangereuses pour l'homme, la démocratie nous interpelle quant au sens profond de notre engagement politique, à savoir, la lutte contre les inégalités, qui est une affaire à la fois politique d'administration équilibrée de l'Etat, et juridique d'établissement de l'Etat de droit. Autrement dit, à la question : « *Qui doit gouverner ?* », dont Popper montre qu'elle est propice à l'instauration de la dictature, l'ordre démocratique, substitue selon lui les suivantes : « *Y a-t-il des défavorisés ?* », « *Qui sont-ils ?* », « *Comment pouvons-nous garantir leurs droits ?* ».

Pour Popper, le traitement de ces questions exige que nous les abordions débarrassés de nos œillères idéologiques, dans le sens où notre volonté de réduire les injustices sociales, pour être pertinente, ne doit être prétexte ni à désignation intempestive de coupables, ni à domination idéologique d'une frange de la population sur le reste. Sur le plan politique, la démocratie s'attache à limiter le pouvoir de l'Etat. Certes, cela signifie que le pouvoir doit être suffisamment éclaté pour des besoins d'équilibre institutionnel et d'efficacité administrative ; mais il s'agit aussi, là encore d'éviter, autant que possible la confiscation du pouvoir, de lutter contre la corruption et de dynamiser l'ensemble du corps politique par l'affectation aux démembrements de l'Etat d'affaires non régaliennes. Libéral, Popper montre la relation qu'il y a entre démocratie et développement économique et humain, en ce sens que la décentralisation rend l'action politique plus efficace dès lors qu'est abolie la relation d'autorité verticale d'un centre unique de décisions sur le reste du territoire, et où, par conséquent, l'autonomie des territoires rend les élus de ces territoires responsables devant leurs électeurs de la politique qu'ils y mènent. Ainsi, en plus de la concurrence induite entre les territoires, la multiplication des lieux de décision présente la vertu de rapprocher le peuple de ses élus, qui peuvent ainsi, sur des territoires relativement réduits – communes, comtés, régions, *Länder*, etc. –, mieux percevoir les problèmes spécifiques de chaque territoire et y apporter des solutions adaptées.

Sur le plan juridique maintenant, Popper estime que démocratie permet la substitution du sentiment de légitimité à l'exercice du pouvoir, qui conduit à la dictature, par l'institution du droit. La question n'est donc plus de savoir qui est fondé à gouverner, c'est-à-dire à exercer la dictature, mais de savoir comment rendre possible le rêve d'un Etat qui protège les individus et crée les conditions d'un environnement où chacun puisse se réaliser. De fait, il s'agit de mettre hors-jeu tous les comportements attentatoires à l'intégrité physique et morale des personnes par l'introduction d'un élément éthique, au sens kantien, dans la construction de la société. En pratique, cela voudrait dire que tout homme a des droits et des devoirs, et que le rôle de l'Etat consiste, d'une part, à lui garantir la totale jouissance de sa liberté et à le protéger contre les menaces extérieures, et d'autre part, à lui rappeler ses obligations vis-à-vis de la communauté. D'où la nécessité d'une justice indépendante du pouvoir politique. Conçu et élaboré de cette manière, le droit n'est pas le produit d'un rapport vertical des individus à une autorité suprême qui n'y serait pas soumise elle-même, mais le produit de notre conscience plurielle et de notre volonté d'aller vers davantage de justice sociale. Notre désir de justice, indissociable de la sorte de la haine de la violence, favorise ainsi le règlement des conflits par la discussion critique, et la construction d'une société dont les règles de vie – les lois – sont coproduites par et pour l'ensemble des citoyens, et appliquées par des juges indépendants. Il n'y a donc pas de démocratie sans Etat de droit.

Ainsi, à la base du concept d'Etat de droit se trouvent deux idées complémentaires et d'égale importance. Premièrement, la limitation liberté, parce que « *la liberté absolue est une absurdité* »⁵⁰⁶ et une entorse au principe de responsabilité ; car, « *il ne peut y avoir de liberté sans responsabilité* »⁵⁰⁷. Deuxièmement, la protection de la liberté par une instance supérieure, en l'occurrence la loi. La loi garantit la liberté de chacun et n'intervient que lorsque l'exigence de la responsabilité n'est pas au rendez-vous de l'exercice de la liberté, de sorte que « *si personne*

⁵⁰⁶ Popper (Karl R.), « Observations sur la théorie et la pratique de l'Etat démocratique », in *La Leçon de ce siècle*, Op. cit., p. 72.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 70.

n'aspirait jamais à tuer, nous n'en aurions pas besoin »⁵⁰⁸. Il faut donc comprendre la loi comme un « *élément d'interposition* »⁵⁰⁹ contre la violence.

Identifier les défavorisés, les protéger, et concevoir des politiques publiques justes grâce au débat contradictoire, en somme travailler à l'édification d'une société de droit, ouverte, où chacun puisse être reconnu dans sa dignité comme une conscience libre et agissante, tel est le sens du projet démocratique selon Karl Popper. La démocratie pose ainsi un certain nombre d'exigences morales comme autant d'objectifs à atteindre sur le chemin de la concorde sociale.

En premier lieu, la démocratie requiert que nous définissions des priorités pour la société et, surtout, que nous y apportions des solutions viables, à travers notre volonté commune de lutter contre les inégalités sociales, et en dehors de tout parti pris idéologique. Ainsi, quand nous nous demandons : « *Qui sont les défavorisés de notre société ?* » et « *Comment pouvons-nous les aider ?* », nous devons éviter de diviser la population en supposant que la protection des uns passe nécessairement par le reniement des droits des autres. Nous devons surtout nous garder de considérer que le problème des inégalités est une affaire de classes sociales, et que la protection des défavorisés doit conduire à une lutte pour le pouvoir. La vérité, c'est que nous sommes tous potentiellement des défavorisés de nos sociétés respectives, quand nous sommes au chômage, quand « *l'ascenseur social est en panne* », quand nous ne pouvons pas nous soigner, quand nous sommes handicapés, quand la justice est un instrument de la dictature, quand notre pouvoir d'achat baisse et que le coût de la vie augmente, quand nous sommes en situation de minorité ethnique, sociale ou culturelle, etc. Pour Popper, ce n'est donc pas en désignant des coupables pour chacun de ces maux que nous pouvons améliorer les choses, ce n'est pas non plus en créant des partis politiques spécifiques à chaque catégorie de défavorisés, mais c'est par la collaboration de toutes les intelligences que nous pouvons arriver à des compromis

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁰⁹ *Ibidem.*

acceptables pour tout le monde. Pour le dire autrement, c'est notre effort commun d'identification et de protection des défavorisés qui doit nous rapprocher de l'idéal de paix pour lequel nous vivons dans une communauté politique en nous battant pour l'instauration et la consolidation de la démocratie.

On peut donc définir comme seconde exigence d'importance de la démocratie, dans la pensée poppérienne, notre devoir de la protéger contre des idéologies farfelues, dont la démocratie représente précisément un terreau de développement favorable du fait de la liberté d'expression qu'elle garantit : « *Notre liberté nous permet de tout dire, y compris d'insulter le monde libre, de le présenter comme un monde mauvais* »⁵¹⁰, déplore Popper, qui estime que nous avons une grande responsabilité à l'égard de la démocratie. C'est, d'abord, la responsabilité de protéger ce monde libre qui nous permet d'exprimer nos opinions en toute confiance ; c'est, ensuite, la responsabilité de défendre le monde libre vis-à-vis du péril que constitue la dictature pour l'humanité ; et c'est, enfin, la responsabilité de dire la vérité au sujet de la démocratie, c'est-à-dire de reconnaître qu'elle constitue un bien inestimable, au moins pour la possibilité qu'elle nous offre de rêver en toute liberté notre avenir tant individuel que collectif.

Par conséquent, Popper conçoit la démocratie comme un modèle coopératif et non clivant d'organisation de la société. Elle encourage le règlement des conflits et des difficultés liées à la vie en société par la discussion critique, et s'oppose par principe à la suffisance intellectuelle qu'inspirent les doctrines fondées sur la révélation et les certitudes définitives. Selon lui, le principe de la lutte contre les inégalités doit concerner tous les citoyens indistinctement. C'est un principe moral d'équilibre des rapports sociaux qui nous met face à nos responsabilités, considérant que la recherche de la justice sociale est une exhortation à la moralisation de la gouvernance qui ne doit souffrir aucun *a priori* ni sectarisme.

⁵¹⁰ Popper (Karl R.), « Liberté et responsabilité intellectuelle », in *La Leçon de ce siècle*, *Op. cit.*, p. 144.

En résumé, si la démocratie protège les droits fondamentaux, Popper montre qu'elle n'est pas le règne de l'anarchie que certains craignent. D'après lui, cette crainte du désordre que provoquerait la démocratie traduit une méconnaissance des valeurs portées par la forme démocratique de société, due notamment à la racine du mot. C'est pourquoi, il propose de concevoir la démocratie comme un modèle de société dont le principe est de lutter contre la violence tant politique qu'interhumaine, avec la volonté assumée d'« *élargir au maximum la liberté de chacun dans les limites qu'impose la liberté des autres* »⁵¹¹, ce qui suppose à un certain niveau l'intervention de la puissance publique de droit limitée. Il en résulte une conception évolutive, voire méliorative de la société. Comme disait Popper, « *la lutte pour l'Etat de droit n'est terminée nulle part* »⁵¹².

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 73.

⁵¹² *Ibid.*, p. 64.

Conclusion

Universalité de la démarche critique

Popper prétend que la démarche critique peut influencer avantageusement le progrès des sciences sociales. Son constat est que la démarche scientifique a consisté, jusqu'à un passé très récent, en une quête de la Vérité entendue comme une réalité dont la mise en exergue des sources, origines ou essences, devait en garantir l'indubitabilité. Aussi la connaissance figurait-elle une accumulation de certitudes auxquelles l'investigation philosophique apportait un fondement rationnel. Mais il relève la double difficulté posée par une telle approche de la connaissance : une difficulté d'ordre gnoséologique d'abord, qui réside dans une conception statique de la science dont la conséquence inéluctable réside dans l'édification d'une société figée, hostile au progrès ; et une difficulté d'ordre éthique ensuite, qui est le problème de la violence induite par le caractère sacré de la vérité. Le sort de Galilée est exemplaire à ce titre, puisqu'il est caractéristique à la fois de l'obscurantisme de l'ancienne vision de la science, et de son pendant naturel, à savoir la violence.

De fait, l'intervention de Karl Popper est d'abord une invite à la réflexion sur le statut de la raison. En effet, le théoricien du rationalisme critique se demande si, comme le prétend la science classique, la raison a vocation à servir de faire-valoir à nos intuitions

ou impressions, ou si, comme il en fait la démonstration, son rôle ne s'inscrit pas plutôt dans une logique de quête du savoir qui pose la Vérité comme un horizon. Dans le premier cas, la raison est instrumentalisée pour fonder des dogmes, à savoir, des vérités indépassables, et donc des vérités absolues. Dans le second, la raison accompagne la croissance du savoir, non pas simplement d'un point de vue quantitatif, mais surtout qualitativement, dans un processus cathartique de remise en cause permanente des théories. Il en résulte une conception radicalement différente de l'homme de science, que la philosophie classique présente comme un savant, c'est-à-dire un fier possesseur de la vérité et une véritable autorité dans son domaine, mais qui devient, dans la science contemporaine, un chercheur inlassable de la vérité, un esprit alerte, toujours prompt à revisiter les résultats de ses propres recherches ou à les soumettre à la critique de ses pairs.

Mais l'intervention de Popper présente une autre vertu, qui est de proposer une méthode d'investigation différente de celle en vigueur dans la science classique. Car celle-ci procède d'un raisonnement par induction, c'est-à-dire qu'elle établit des lois par généralisation à partir de cas particuliers. Il observe ainsi que la méthode inductive commence par « *isoler* » la vérité, pour ensuite juger de la véracité ou de la fausseté de situations ultérieures à l'aune de celle-ci. C'est pourquoi il existe, pour chaque situation, une vérité qui peut être découverte une fois pour toutes, et qui permet par suite de juger de la valeur de vérité de situations analogues.

Or, Popper dénonce la faiblesse d'un tel raisonnement qui, selon lui, est caractéristique d'une logique qui marche sur la tête. En effet, il ne considère pas la recherche scientifique comme une simple vérification de théories à partir de certaines références, mais au contraire comme une volonté constante de les améliorer, inspirée à l'homme de science par l'insatisfaction de ses propres résultats au regard des enjeux. Ainsi, pour lui, la Vérité n'est-elle pas une réalité comme une autre, que la raison permettrait de découvrir une fois pour toutes ; elle est, au contraire, un but que les théories permettent d'approcher les unes mieux que les autres. De ce point de vue, le rationalisme critique prône un falsificationnisme méthodologique, c'est-à-dire une

attitude de doute constructif vis-à-vis des théories, qui encourage non seulement à les exposer à la critique la plus sévère, mais aussi à faire en permanence un effort d'inventivité de solutions originales susceptibles de mieux incarner les buts recherchés. Telle est, selon Popper, la logique véritable de la science, celle qui a permis de tous temps à l'humanité de réaliser des progrès prodigieux dans le domaine de connaissance. Il nomme ainsi « *révolution copernicienne* » ce passage d'une science docte à une science qui cherche, une attitude qui, estime-t-il, doit valoir aussi bien pour les sciences naturelles que pour les sciences sociales. Et pour lui, cela suppose que même en politique, où bien souvent la volonté de puissance et le besoin de stabilité l'emportent sur toute autre considération, la méthode critique peut aider à faire évoluer les mentalités, notamment en centrant le débat politique autour de l'indispensable conciliation de l'efficacité politique avec la justice sociale.

Bibliographie

I. L'œuvre de Karl Popper

- *A la recherche d'un monde meilleur*, trad. de l'allemand et annoté par Jean-Luc Evard, Préface de Jean Baudouin, Paris : Éditions du Rocher, 2000, 364 pages.
- *Des Sources de la connaissance et de l'ignorance*, trad. par Michel-Irène et Marc B. de Launay, Paris : Payot et Rivages, 1998, 157 pages.
- *La Connaissance objective*, trad. intégrale et préface par Jean-Jacques Rosat, Paris : Flammarion, 1991, 578 pages.
- *Toute vie est résolution de problèmes : questions autour de la connaissance de la nature*, trad. de l'allemand par Claude Duverney, Arles (France) : Actes sud, 1997, 166 pages.
- *État paternaliste ou État minimal : remarques théoriques et pratiques sur la gestion de l'État démocratique*, trad. de l'allemand par Corinne Verdand-Moser ; Préface de André Verdand, Vevey (Suisse) : Éditions de l'Aire, 1997, 76 pages.
- *La Leçon de ce siècle : entretien avec Giancarlo Bosetti*, Paris : 10/18, 1996, 145 pages.
- *La Télévision : un danger pour la démocratie*, Trad. par Claude Orsini ; introd. de Giancarlo Bosetti, Paris : Anatolia Editions, 1995, 92 pages.
- *Un Univers de propensions : deux études sur la causalité et l'évolution*, Trad. de l'anglais et présenté par Alain Boyer, Combas (France) : Editions de l'Eclat, 1992.
- *Le Réalisme et la science*, Edition établie et annotée par W.W. Bartley III, Trad. par Alain Boyer et Daniel Andler, Paris : Hermann, éditeurs des sciences et des arts, 1990, 427 pages.
- *Les Deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, texte établi par Troels Eggers Hansen à partir de manuscrits des années 1930-1933, Trad. de l'allemand par Christian Bonnet, Paris : Hermann, 1990, 468 pages.
- *L'Avenir est ouvert : Entretien d'Altenberg*, (Collab. Karl Lorenz), trad. de l'allemand par Jeanne Etoré, Paris : Flammarion, 1990, 175 pages.

- *La Logique de la découverte scientifique*, trad. de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Préface de Jacques Monod, Paris : Payot, 1989 (5^e édition), 1973, 480 pages.
- *La Quête inachevée : Autobiographie intellectuelle*, trad. de l'anglais par Renée Bouveresse, Paris : Calmann-Lévy, 1989, 350 pages.
- *Misère de l'historicisme*, trad. d'Hervé Rousseau, révisé et augmenté par Renée Bouveresse à la demande de Sir Karl Popper, Paris : Presses Pocket, 1988, 214 pages.
- *Conjectures et réfutations : La croissance du savoir scientifique*, trad. de l'anglais par Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris : Payot, 1985, 610 pages.
- *L'Univers irrésolu : Plaidoyer pour l'indéterminisme*, trad. de Renée Bouveresse, établie et annoté par W.W. Bartley III, Paris : Hermann, 1984, 159 pages.
- *La Société ouverte et ses ennemis*, Tome 1 : *L'ascendant de Platon*, trad. de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris : Seuil, 1979, 256 pages.
- *La Société ouverte et ses ennemis*, Tome 2 : *Hegel et Marx*, trad. de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris : Seuil, 1979, 254 pages.

II. Les commentateurs de Karl Popper

- Baudouin (Jean), *Karl Popper*, Paris : PUF, 1989, 127 pages.
 - *La Philosophie politique de Karl Popper*, Paris : PUF, 1994, 242 pages.
- Bouveresse (Renée) et Barreau (Hervé) (dir.), *Karl Popper, science et philosophie*, Paris : J. Vrin, 1991, 363 pages.
- Bouveresse (Renée), *Karl Popper, ou le rationalisme critique*, Paris : J. Vrin, 1986, 199 pages.
- Boyer (Alain), *Karl Raimund Popper, une épistémologie laïque ?*, Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1978, 119 pages.
 - *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1994, 288 pages.
- Brudny (Michelle-Irène), *Karl Popper, un philosophe heureux*, Paris : Ed. Grasset et Fasquelle, 2002, 254 pages.

- Chalmers (Alain Francis), *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences* : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Trad. de l'anglais par Michel Biezunski, Paris : La Découverte, 1987, 238 pages.
- Malherbe (Jean-François), *La Philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Namur (Belgique) : Presses Universitaires de Namur, 1976, 313 pages.
- Malolo Dissakè (Emmanuel), *Karl Popper : langage, falsificationnisme et science objective*, Paris : PUF, 2004, 126 pages.
- Ruelland (Jacques G.), *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl Raimund Popper*, Paris : PUF, 1991, 248 pages.
- Verdan (André), *Karl Popper ou la connaissance sans certitude*, Lausanne (Suisse) : Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 1991, 145 pages.

III. Autres ouvrages

- Adorno (Theodor Wiesengrund) et al., *De Vienne à Francfort. La Querelle des sciences sociales*, Trad. de l'allemand par C. Bastyns et al., Bruxelles : Editions Complexes, 1979, 279 pages.
- Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Paris : Gallimard, 1985, 371 pages.
- Arendt (Hannah), *Les Origines du totalitarisme*, Vol. III : *Le système totalitaire*, Trad. de Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris : Gallimard, 1972, 313 pages.
 - *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi et commenté par Ursula Ludz, trad. de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, Paris : Ed. du Seuil, 1995, 216 pages.
- Aristote, *Métaphysique*, tome 1 (Livres A-Z) et tome 2 (Livres H-N), trad. et notes par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1991, 309+314 pages
 - *Ethique à Nicomaque*, traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire ; revue par Alfredo Gomez-Muller ; préface et notes d'Alfredo Gomez-Muller, Paris : LGF, 1992, 447 pages.
 - *La Politique*, traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1995, 595 pages.

- *Topiques*, tome 1, Livres I-IV, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris : Belles Lettres, 2003, 290 pages.
- Aron (Raymond), *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, Paris : Librairie générale française, 1997, 328 pages.
- Bachelard (Gaston), *La Formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance* ; Paris : J. Vrin, 2004, 305 pages.
 - *Le Rationalisme appliqué* ; Paris : PUF, 2004, 2015 pages.
 - *Le Nouvel esprit scientifique* ; Paris : PUF, 2009, 183 pages.
- Barbier (Maurice), *La Pensée politique de Karl Marx*, Paris : L'Harmattan, 1992, 447 pages.
 - *Le Mal politique : Les Critiques du pouvoir et de l'État*, Paris : L'Harmattan, 1997, 179 pages.
 - *La Laïcité*, Paris, Paris : L'Harmattan, 1998, 310 pages.
- Bayada (Bernadette) et al., *Conflit, mettre hors-jeu la violence*, Paris : Ed. Chronique sociale, 2000, 140 pages.
- Bergson (Henri), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, intro., notes, chronologie et bibliographie par Bruno Karsenti, Paris : Flammarion, 2012, 446 pages.
- Calame (Pierre), Freyss (Jean) Collab., Garandeau (Valéry), *La Démocratie en miettes : pour une révolution de la gouvernance*, Paris : Descartes & Cie, 2003, 331 pages.
- Canivez (Patrice), *Éduquer le citoyen ?*, Paris : Hâtier, 1995, 159 pages.
 - *Qu'est-ce que la nation ?*, Paris : J. Vrin, 2004, 126 pages.
- Carnap (Rudolf), *La construction logique du monde*, introd. de Élisabeth Schwartz ; trad. de Thierry Rivain ; revue par Élisabeth Schwartz, Paris : J. Vrin, 2002, 370 pages.
- Castoriadis (Cornélius), *La Création humaine*, Tome I: *D'Homère à Héraclite*; Tome 2: *Ce qui fait la Grèce*, Paris : Éditions du Seuil, 2004, 354 pages.
- Chevallier (Jacques), *L'Etat de droit*, Paris : Montchrestien-Lextenso Editions, 2010, 158 pages.

- Collovald (Annie) & Courty (Guillaume), *Les Grands problèmes politiques contemporains*, Paris : L'Etudiant, 2007, 166 pages.
- Comte (Auguste), *Cours de philosophie positive*, [1] Philosophie première: leçons 1 à 45 / Présentation et notes par Michel Serres, François Dagonet, Allal Sinaceur – [2] Physique sociale: leçons 46 à 60 / Présentation et notes par Jean-Paul Enthoven, Paris : Herman, 1975, 2 vol (882, 797 pages).
 - *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Présentation et notes par Angèles Kremer-Marietti, Paris; Budapest; Turin : L'Harmattan, 2001, 170 pages.
 - *Discours sur l'esprit positif: Ordre et progrès*, Paris : J. Vrin, 2003, 254 pages.
 - *Science et politique: Les conclusions générales du Cours de philosophie positive*, Présentation et notes par Michel Bourdeau, Paris : Pocket, 2003, 370 pages.
 - *Catéchisme positif*, édition établie et présentée par Frédéric Dupin, Paris : Ed. du Sandre, DL 2009, 410 pages.
- Constant (Benjamin), *Ecrits politiques* ; textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet ; Paris : Gallimard, 1997, 870 pages.
- Darwin (Charles), *L'Origine des espèces : au moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris : Flammarion, 1992, 604 pages.
- Descartes (René), *Choix de lettres*, Introduction et commentaire par Eric Brauns, Paris : Hatier, 1988, 79 pages.
 - *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et notes par Jacques Brunschwig ; préface, dossier et glossaire par Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris : LGF, 2002, 255 pages.
 - *Discours de la méthode*, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Laurence Renault, Paris : Flammarion, 2000, 189 pages.
 - *Méditations métaphysiques*, Texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss, Paris : P.U.F., 2004, 315 pages.

- Duhem (Pierre), *La Théorie physique : son objet, sa structure*, Paris : J. Vrin, 1989, XIV-524 pages.
- Einstein (Albert), *Physique, philosophie, politique*, Textes choisis et commentés par Françoise Balibar, Paris : Seuil, 2000, 481 pages.
 - *L'Évolution des idées en physique : des premiers concepts aux théories de la relativité et des quanta*, Trad. de l'anglais par Maurice Solovine, Paris : Flammarion, 1983, 329 pages.
- Elias (Norbert), *Du temps*, trad. de l'allemand par Michèle Hulin, Paris : Pocket, 1999, 253 pages.
 - *La Société des individus*, Trad. de l'allemand par Jeanne Etoré, Paris : Pocket, 2004, 301 pages.
- Ellul (Jacques), *La Pensée marxiste*, Paris : Editions de la Table Ronde, 2003, 254 pages.
- Encel (Frédéric), *La Géopolitique de l'apocalypse*, Paris : Flammarion, 2002, 212 pages.
- Ferry (Luc), *Philosophie politique, Tome II: Le Système des philosophies de l'histoire*, Paris : PUF, 1984, 245 pages.
- Feyerabend (Paul), *Une Connaissance sans fondements*, introd., trad., notes, biblio. Et index par Emmanuel Malolo Dissakè, Chennevières-sur-Marne (France) : Dianoïa, 1999, 127 pages.
 - *Contre la méthode : esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Trad. de l'anglais par Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris : Editions du Seuil, 1988, 349 pages.
- Frege (Gottlob), *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris : Ed. du Seuil, 1994, 233 pages.
- Fukuyama (Francis), *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Trad. par Denis-Armand Canal, Paris : Flammarion, 1992, 452 pages.
- Gilson (Etienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris : J. Vrin, 1998, VIII-446 pages.
- Goyard-Fabre (Simone), *La Philosophie du droit de Kant*, Paris : J. Vrin, 1996, 292 pages.

- *L'Etat : figure moderne du politique*, Paris : A. Colin, 1999, 186 pages.
- Habermas (Jürgen), *Connaissance et intérêt*, traduit de l'allemand par Gérard Cléménçon ; postface traduite par Jean-Marie Brohm ; préface de Jean-René Ladmiral, Paris : Gallimard, 1979, 386 pages.
 - *Théorie de l'agir communicationnel*. Vol. 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, trad. de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Paris : Fayard, 1987, 448 pages.
 - *Théorie de l'agir communicationnel*. Vol. 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. de l'allemand par Jean-Schlegel, Paris : Fayard, 1987, 480 pages.
 - *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris : B. Grasset, 2003, 87 pages.
 - *Idéalisations et communication. Agir communicationnel et usage de la raison*, Trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Paris : Fayard, 2006, 109 pages.
- Hayek (Friedrich A. von), *La Route de la servitude*, trad. de G. Blumberg, Paris : PUF, 1993, 176 pages.
 - *Essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Belles Lettres, 2007, 525 pages.
 - *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Belles Lettres, 2008, 460 pages.
- Hegel (G.W. Friedrich), *Propédeutique philosophique*, traduit et présenté par Maurice de Gandillac, Genève : Denoel/Gonthier, 1964, 205 pages.
 - *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler, Paris : Gallimard, 1970, 552 pages.
 - *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, bilingue français-allemand, traduction, présentation et vade-mecum par Jean-Pierre Lefebvre, Paris : GF-Flammarion, 1996, 245 pages.
 - *La Raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, Trad. et prés. par Kostas Papaioannou, Paris : 10/18, 2003, 312 pages.

- *Principes de la philosophie du droit*, texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan, Paris : PUF, 2003, V II-500 pages.
- *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction par J. Gibelin, Paris : J. Vrin, 1979, 349 pages.
- Hérodote, *Histoires*, V, texte traduit par Ph.-E. Legrand ; introduction de A. Dain, Paris : Les Belles Lettres, 1968, 147 pages.
- Hésiode, *Les travaux et les jours*, précédé de *Le Bouclier d'Héraclès*, traduit du grec par Leconte de Lisle ; édité par Yves Germain, Clermont-Ferrand : Ed. Paleo, 2007, 100 pages.
- Hume (David), *Enquête sur l'entendement humain*, trad. et prés. par Disier Deleule, Paris : LGF, 1999, 318 pages.
- Kant (Emmanuel), *Fondement de la métaphysique des mœurs*, II, traduction nouvelle avec introduction et notes par Victor Delbos, Paris : Delagrave, 1985, 210 pages.
 - *Théorie et pratique*, traduction, introduction par Jean-Michel Muglioni, Paris : Hatier, 1990, 78 pages.
 - Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, Paris : J. Vrin, 1993, 185 pages
 - *Métaphysique des mœurs*, Tomes 1 & 2 ; traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut ; Paris : Flammarion, 1994, 203 + 411 pages.
 - *Projet de paix perpétuelle : esquisse philosophique*, texte allemand traduit par J. Gibelin, Paris : J. Vrin, 2002, 136 pages.
 - *Critique de la raison pratique*, trad., introd. et notes par Jean-Pierre Fussler ; index établi par Michaël Foessel, Paris : Flammarion, 2003, 473 pages.
 - *Critique de la raison pure*, index analytique établi par Patrick Savidan, Trad., prés. Et notes par Alain Renaut, Paris : Flammarion, 2006, 749 pages.
 - *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ?* et autres textes ; introduction, notes, bibliographie et

- chronologie par Françoise Proust ; traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust ; Paris : Flammarion, 2006, 206 pages.
- Koyré (Alexandre), *Introduction à la lecture de Platon*, Paris : Gallimard, 1991, 229 pages.
 - Kuhn (Thomas), *La Structure des révolutions scientifiques*, Trad. par Laure Meyer, Paris : Flammarion, 1983, 284 pages.
 - Lakatos (Imre), *Preuves et réfutations : essai sur la logique de la découverte mathématique* ; textes présentés par John Worall et Élie Zahar ; traduction de Nicolas Balacheff et Jean-Marie Laborde, Paris : Hermann, 1984, XXIV-218 pages.
 - Laplace (Pierre-Simon de), *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, préf. de René Thom ; postf. de Bernard Bru, Paris : C. Bourgois, 1986, 313 pages.
 - Laughlin (Robert B.), *Un Univers différent*, Préface, Paris : Fayard, 2005, 312 pages.
 - Lefort (Claude), *L'Invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris : Fayard, 1994, 331 pages.
 - Le Fur (Louis), *Etat fédéral et confédération d'Etats*, Paris : Ed. Panthéon-Assas, 2000, xvii, 839 pages.
 - Lenoir (Norbert), *La Démocratie et son histoire*, Paris : PUF, 2006, 247 pages.
 - Lipset (Seymour M.) & Rokkan (Stein), *Structures de clivages, systèmes de partis et alignement des électeurs: une introduction*, Bruxelles : Ed. De l'Université de Bruxelles, 2008, 109 pages.
 - Losurdo (Domenico), *Hegel et la catastrophe allemande*, traduit de l'italien par Charles Alunni, Paris : Albin Michel, 1994, 232 pages.
 - Machiavel (Nicolas), *Le Prince*, Trad., chronologie, intro., biblio., notes et index par Yves Lévy, Paris : Flammarion, 1992, 220 pages.
 - Mandel (Ernest), *Introduction au marxisme*, Paris : La brèche, 1983, 207 pages.
 - Marx (Karl), *Le Capital: Critique de l'économie politique*, traduction de Joseph Roy, Paris : Éditions sociales, 1977.
 - *Misère de la philosophie*, Présenté par Jean Kessler, Paris : Ed. Payot et Rivages, 1996, 218 pages.

- Mill (John Stuart), *L'Utilitarisme*, trad., chronologie, préface et notes par Georges Tanesse, Paris : Flammarion, 1988, 181 pages.
 - *De la liberté*, Trad. de l'anglais par Laurence Lenglet à partir de la traduction de Dupond White ; préface de Pierre Bouretz, Paris : Gallimard, 1990, 242 pages.
 - *Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, 2 tomes en 1 volume, traduit sur la 6^e éd. anglaise par Louis Peisse ; [introduction à l'édition de 1988, Marc Dominicy], Bruxelles : P. Mardaga, 1988, 8-xxiv-544 pages et xii-571 pages.
- Miquel (Paul-Antoine), *Comment penser le désordre ?*, Paris : Fayard, 2000, 317 pages.
 - *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris : J. Vrin, 2007, 128 pages.
- Mises (Ludwig von), *Le Chaos du planisme*, Trad. de J.-P. Hamilius, Jr., Paris : Ed. Génin, 1956, 136 pages.
- Molière, *Le Bourgeois gentilhomme*, présentation, notes et dossier par Claire Joubaire, Paris : Flammarion, 2010, 193 pages.
- Montesquieu (Charles-Louis de Secondat), *De l'Esprit des lois*, I, Paris : Gallimard, 1995, 604 pages.
 - *De l'Esprit des lois*, II, Paris : Gallimard, 1995, 1627 pages.
 - *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chronologie et préf. par Jean Ehrard, Paris : Garnier-Flammarion, 1998, 188 pages.
- Moreau Defarges (Philippe), *La Gouvernance*, Paris : PUF, « Que sais-je ? », 2003, 127 pages.
- Morin (Edgard), *La méthode*, tome VI : « Ethique », Paris : Le Seuil, 2004, 240 pages.
 - *Une Politique de civilisation* (en collaboration avec Sami Naïr), Paris : Ed. Arléa, 2004, 250 pages.
- Nozick (Robert), *Anarchie, Etat et Utopie*, Trad. par Evelyne d'Auzac de Lamartine, rév. Par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris : PUF, 1988, 442 pages.
- Ostrogorski (Moisei), *La Démocratie et les partis politiques*, préface de Pierre Avril, Paris : Fayard, 1993, 764 pages

-
- Peirce (Charles Sanders), *A la recherche d'une méthode*, trad. et éd. de Michel Balat et Janice Deledalle-Rhodes ; sous la dir. de Gérard Deledalle, Perpignan : Presses universitaires de Perpignan, 1993, 375 pages.
 - Pelras (Samuel), *La Démocratie libérale en procès*, Paris ; Budapest ; Kinshasa [etc.] : L'Harmattan, DL 2006, 261 pages.
 - Platon, *Œuvres complètes*, tomes 1, 2, 3 et 5, traduction, notices et des notes par E. Chambry, Paris : Librairie Garnier Frères, 1963, 594 + 572 + 488 + 588 pages.
 - *Ménon*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, Paris : GF-Flammarion, 1991, 350 pages.
 - *Le Politique*, prés., trad. et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau ; Paris : Flammarion, 2003, 316 pages.
 - *La République*, traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris : Flammarion, 2004, 801 pages.
 - *Les Lois*, Livres VII à XII ; Trad. inédite, introd. et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau ; Paris : GF-Flammarion, 2006, 426 pages.
 - *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson ; [traducteurs du grec, Luc Brisson, Monique Canto-Sperber, Nestor Luis Cordero et al.] Paris : Flammarion, 2008, 2204 pages.
 - Pradeau (Jean-François), *Platon et la cité*, Paris : PUF, 1997, 126 pages.
 - Quine (Willard Van Orman), *La poursuite de la vérité*, trad. de l'anglais par Maurice Clavelin, Paris : Ed. du Seuil, 1993, 153 pages.
 - *Le mot et la chose*, trad. de l'américain par Joseph Dopp et Paul Gochet ; avant-propos de Paul Goche, Paris : Flammarion, 1999, 399 pages.
 - *La Philosophie de la logique*, traduit de l'américain par Jean Largeault ; introduction par Denis Bonnay et Sandra Laugier, Paris : Aubier, 2008, XXXI-158 pages.
 - Rabelais (François), *Pantagruel*, éd. établie, annotée et préfacée par Guy Demerson ; texte original établi par Michel Renaud, avec une translation de Guy Demerson ; textes latins établis, présentés annotés, et traduits par Geneviève Demerson ; Paris : Ed. du Seuil, 1996, 347 pages.

- Rawls (John), *La Justice comme équité : une reformulation de la Théorie de la justice*, Trad. par Bertrand Guillaume, Paris : Éditions de La Découverte, 2003, 286 pages.
 - *Le Libéralisme politique*, Trad. par Catherine Audard, Paris : PUF, 2001, 450 pages.
 - *Justice et démocratie*, Intro., prés. et glossaire de Catherine Audard, Paris : Éditions du Seuil, 2000, 385 pages.
- Revel (Jean-François), *Pourquoi des Philosophes ?*, suivi de *La Cabale des dévots*, et précédé de *La Philosophie depuis 1960*, Paris : Robert Laffont, 1976, 476 pages.
 - *Comment les démocraties finissent*, Paris : Grasset, 1983, 332 pages.
- Robin (Léon), *Platon*, Paris : PUF, 1997, VI-272 pages.
- Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, intro., commentaire et notes par Gérard Mairet, Paris : LGF, 1996, 224 pages.
- Russell (Bertrand), *La Connaissance humaine : sa portée et ses limites*, Trad. par Nadine Lavand, Paris : J.Vrin, 2002, 561 pages.
- Schotte (Jean-Claude), *La Raison éclatée : pour une dissection de la connaissance*, Bruxelles ; Paris : De Boeck Université, 1997, XXII-350 pages.
 - *La Science des philosophes : Une histoire critique de la théorie de la connaissance*, Bruxelles ; Paris : De Boeck Université, 1998, 232 pages.
- Selleri (Franco), *Le Grand débat de la théorie quantique*, Trad. de Françoise et Philippe Guéret, Préface de Karl Popper, Paris : Flammarion, 1986, 230 pages.
- Smart (John J. C.) & Williams (Bernard), *Utilitarisme : le pour et le contre*, Genève : Ed. Lohor et Fides, 1997, 144 pages.
- Tarski (Alfred), *Logique, sémantique, mathématique : 1923-1944...* Tome premier, Paris : A. Colin, 1972, VI-276 pages.
- Terrel (Jean), *Les Théories du pacte social : Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris : Ed. du Seuil, 2001, 423 pages.
- Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, préf. de Pierre Vidal-Naquet ; éd. et trad. de Denis Roussel, Paris : Gallimard, 2000, 900 pages.

- Tocqueville (Charles Alexis de), *De la Démocratie en Amérique*, Paris : Flammarion, 2010, 301 pages.
- Voilquin (Jean), *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris : GF-Flammarion, 1964, 253 pages.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris : GF-Flammarion, 1964, 380 pages.
- Weber (Max), *Le Savant et le politique*, trad. de l'allemand par Julien Freund ; préface de Raymond Aron, Paris : 10/18, 2002, 224 pages.
- Weil (Eric), *Hegel et L'État: cinq conférences*, Paris : J. Vrin, 1994, 116 pages.
- *Philosophie politique*, Paris : J. Vrin, 1996, 261 pages.
- Whitehead (Alfred North), *Procès et réalité: essai de cosmologie*, trad. de l'anglais par Daniel Charles, Maurice Elie, Michel Fuchs et al., Paris : Gallimard, 1995, 579 pages.
- Wittgenstein (Ludwig), *Tractatus logico-philosophicus*, traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger ; introduction par Bertrand Russell, Paris : Gallimard, 2001, 121 pages.

IV. Les articles

- Aubenque (Pierre), « Aristote », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 2, pp. 959-972.
- Hessel (Stéphane), « La gouvernance mondiale est un besoin vital », in *La Croix*, le 25 février 2010.
- Kervégan (Jean-François), « La critique schmittienne du normalisme kelsénien », in *La Querelle des normes, Cahier de philosophie politique et juridique*, n° 27, Centre de publication de l'Université de Caen, 1995, pp. 57-68.

Index nominum

A

Alain, 191, 273, 295, 316, 317, 318, 323
Arendt H., 210, 291, 292, 293, 318
Aristote, 47, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 83, 113,
164, 318, 328, 337
Aubenque P., 68, 328
Augustin St., 95

B

Bachelard G., 31, 105, 319
Bacon F., 56, 101, 106, 167
Baudouin J., 143, 230, 231, 254, 316, 317, 321
Berkeley G., 35, 97, 99
Bernard J., 58, 317
Bouveresse R., 31, 32, 72, 146, 168, 207, 242, 317
Brahe T., 120
Brauns E., 77, 320
Brisson L., 219, 256, 326
Brouzengaris P., 92
Brudny de Launay M.-I., 47
Brunschwig J., 74, 319, 320

C

Canivez P., 25, 177, 179, 287, 319
Canto-Sperber M., 55, 326
Carnap R., 73, 155, 198, 319
Castoriadis C., 282, 319
Chambry E., 49, 53, 54, 326
Chevallier J., 298, 319

Constant B., 219, 320
Copernic N., 96, 108, 119, 120, 135, 215

D

d'Einstein A., 95, 123, 142
Descartes R., 35, 37, 47, 56, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 83, 89, 95, 106, 167, 169, 171, 197, 319, 320,
337
Devaux P., 37, 317
Duhem P., 91, 92, 321

E

Eccles J., 146, 147
Edison Th., 134
Evard J.-L., 143, 316

F

Frege G., 44, 321
Fukuyama F., 189, 229, 321

G

Galilée G., 96, 97, 313
Gilson E., 97, 321
Gomez-Muller A., 64, 318
Goyard-Fabre S., 295, 296, 321

H

Habermas J., 164, 165, 210, 322

Hayek F., 260, 322
Hegel G. W. F., 11, 47, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 220, 221, 222, 223, 297, 317, 322, 323,
324, 328, 337
Héraclite, 48, 49, 52, 319
Hérodote, 273, 323
Hésiode, 49, 323
Hippocrate, 21, 22
Hobbes Th., 290, 293
Homère, 49, 50, 64, 142, 240, 319
Hume D., 30, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 153, 154,
155, 158, 323, 335

I

Imbert C., 44, 321

J

Josué, 96

K

Kant E., 20, 30, 35, 83, 84, 85, 100, 115, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 131, 132,
133, 134, 135, 153, 155, 156, 158, 159, 163, 164,
165, 191, 192, 193, 210, 215, 216, 217, 218, 219,
224, 225, 229, 238, 239, 256, 257, 263, 290, 291,
293, 294, 295, 296, 297, 298, 321, 323, 335
Kelsen H., 297
Kepler J., 117, 118, 119, 120, 124, 201
Kervégan J.-F., 84, 297, 323, 328

L

Lakatos I., 198, 318, 324
Laplace P. S., 182, 183, 184, 190, 324
Laughlin R., 200, 324
Le Fur L., 289, 302, 324

Leroux G., 50, 326
Lincoln A., 300
Lipset S., 277, 278, 324
Locke J., 35

M

Machiavel N., 23, 24, 25, 305, 324
Malebranche N., 96
Marx K., 220, 223, 224, 236, 237, 240, 317, 319, 324
Michels R., 282
Mill J. S., 98, 99, 259, 325
Molière, 94, 325
Monod J., 37, 58, 317
Muglioni J.-M., 291, 323

N

Newton I., 117, 118, 119, 120, 123, 132, 136, 142,
182, 184, 190, 193, 194, 195

O

Ong-Van-Cung K. S., 74, 320
Osiander A., 96
Ostrogorski M., 281, 282, 325

P

Parménide, 48, 49, 115
Peirce C. S., 193, 194, 326
Périclès, 251, 273, 303, 304, 305
Platon, 36, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
72, 75, 83, 119, 218, 219, 234, 235, 245, 256, 269,
270, 272, 275, 303, 305, 317, 324, 326, 327, 337
Poincaré H., 175, 185
Popper K. R., 1, 15, 16, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 69, 70,

- 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135,
 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,
 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,
 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176,
 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198,
 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 210,
 211, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222,
 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232,
 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,
 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,
 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,
 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283,
 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293,
 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,
 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314,
 315, 316, 317, 318, 327, 335, 344
- Pradeau J.-F., 219, 256, 326
 Protagoras, 49, 50, 52, 231
 Pythagore, 55
- R**
- Rabelais F., 17, 19, 20, 326
 Renaut A., 191, 295, 323
 Rokkan S., 277, 278, 324
 Rosat J.-J., 35, 169, 316
 Rousseau J.J., 207, 209, 210, 211, 214, 219, 317, 327
- S**
- Saint-Hilaire J. B., 64, 318
 Schlick S., 157
 Schmitt C, 297
 Smart J. J. C., 296, 327
 Socrate, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 65, 68,
 210, 235, 239, 247, 250, 255, 256, 270, 287, 328
 Spinoza B., 35
- T**
- Tarski A., 36, 327
 Thomas d'Aquin St., 95
 Thucydide, 251, 267, 272, 273, 289, 327
 Thyssen-Rutten N., 37, 317
 Tricot J., 65, 318
- V**
- Verdan A., 134, 163, 316, 318
 Vinci L. de, 243
 Voltaire, 238, 328
- W**
- Waismann F., 157
 Weber M., 290, 291, 293, 328
 Weil E., 271, 272, 328
 Whitehead A. N., 64, 328
 Wittgenstein L., 73, 98, 154, 155, 159, 160, 328
- X**
- Xénophane, 239, 254, 255

Index illustrationum

I. Figures

Figure 1 : Représentation du temps historique	188
Figure 2 : Représentation d'une prédiction possible	188
Figure 3 : Processus de la décision politique.....	252

II . Tableaux

Tableau 1 : Expression comparée de l'instrumentalisme linguistique de Popper et de l'essentialisme.....	72
Tableau 2 : Traduction poppérienne du langage subjectif de Hume en langage objectif.....	126
Tableau 3 : Reformulation poppérienne du problème logique de Hume.....	128
Tableau 4 : Reformulation poppérienne du problème psychologique de Hume	130
Tableau 5 : L'opposition entre science et métaphysique chez Kant.....	133
Tableau 6 : La distinction entre science et non-science chez Popper.....	135
Tableau 7 : La logique de la connaissance selon le sens commun	136
Tableau 8 : La logique de la découverte scientifique	140
Tableau 9 : Statut des énoncés scientifiques et métaphysiques selon Popper	163
Tableau 10 : Alignement des partis politiques européens sur les clivages socioculturels et historiques.....	278

Table des matières

Dédicace.....	5
Remerciements.....	7
Sommaire.....	11
Résumé.....	15
Abstract.....	16
Exergue.....	17
AVANT-PROPOS.....	19
<i>Une culture de la discussion critique, pour le progrès scientifique et moral.....</i>	<i>19</i>
INTRODUCTION.....	27
<i>Vers une théorie évolutionniste de la société.....</i>	<i>27</i>
UNE CONCEPTION REALISTE DE LA CONNAISSANCE.....	33
CHAPITRE PREMIER.....	41
LE RATIONALISME CRITIQUE A LA LUMIERE DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE.....	41
I. EN FINIR AVEC LES PHILOSOPHIES DE LA RAISON SUFFISANTE.....	47
<i>I.1. La connaissance comme quête des explications ultimes.....</i>	<i>47</i>
I.1.1. La quête de l'universel chez Platon et Aristote.....	48
§1. Platon, ou la conversion de l'âme.....	48
§2. Aristote, ou l'abstraction de l'intelligible.....	65
I.1.2. Descartes et les limites du doute méthodique.....	74
<i>I.2. Une vision ternaire du développement de la connaissance : Hegel.....</i>	<i>80</i>
II. REGARD CRITIQUE SUR L'APPROCHE INSTRUMENTALISTE DE LA SCIENCE.....	91
<i>II.1. Un scepticisme antirationaliste d'origine religieuse.....</i>	<i>95</i>
<i>II.2. Misère de l'instrumentalisme.....</i>	<i>98</i>
III. LE RATIONALISME CRITIQUE : UN OPTIMISME EPISTEMOLOGIQUE MODERE.....	104
<i>III.1. Une vision modérément optimiste de la science.....</i>	<i>105</i>

III.2. <i>L'idée d'explication satisfaisante</i>	108
CHAPITRE II	113
CONNAISSANCE OBJECTIVE ET PROGRES DANS LA SCIENCE.....	113
I. LA DYNAMIQUE DE LA SCIENCE.....	114
I.1. <i>Critique de l'inductivisme</i>	115
I.2. <i>La démarche scientifique</i>	136
II. LE PROBLEME DE LA DEMARCATION.....	151
II.1. <i>Le filtre de l'expérience</i>	152
II.2. <i>La falsifiabilité comme critère</i>	153
III. L'OBJECTIVITE EN SCIENCE.....	167
CHAPITRE III	173
UN MONDE COMPLEXE ET EMERGENT.....	173
I. INDETERMINISME ET IMPREDICTIBILITE DE LA NATURE.....	174
II. PLURALISME ET OUVERTURE DU MONDE.....	196
UNE DEFENSE DU LIBERALISME.....	205
CHAPITRE IV	213
I. UNE ETHIQUE DE L'OUVERTURE.....	215
I.1. <i>La suprématie de la liberté</i>	215
I.2. <i>La responsabilité individuelle</i>	230
II. LA SOCIETE OUVERTE, UNE QUETE SANS FIN.....	242
II.1. <i>Critique de l'utopisme</i>	242
II.2. <i>La logique situationnelle comme méthode</i>	248
III. UN LIBERALISME SOCIAL.....	254
CHAPITRE V	261
UN IDEAL DE SOCIETE LIBERALE : L'ÉTAT DEMOCRATIQUE.....	261
I. CRITICISME, DEVELOPPEMENT INTELLECTUEL ET ESPRIT DEMOCRATIQUE.....	263
II. LA DEMOCRATIE ET SA LOGIQUE.....	269
II.1. <i>Un concept problématique</i>	269
II.2. <i>Inconséquence de la conception souverainiste de la démocratie</i>	274
II.3. <i>Un principe : la suprématie de la loi</i>	289

CONCLUSION	313
UNIVERSALITE DE LA DEMARCHE CRITIQUE	313
BIBLIOGRAPHIE	317
INDEX NOMINUM	331
<i>INDEX ILLUSTRATIONUM</i>	335
TABLE DES MATIERES	337

L'intérêt de l'humanité pour la connaissance se joue sur deux fronts : celui de la réduction de l'ignorance, et celui de l'action tant individuelle que collective. Aussi la manière dont nous acquérons le savoir est-elle essentielle, parce qu'elle préjuge aussi bien de notre perception du monde que de notre conscience de nous-mêmes et de la société. Car si, avec la raison comme alliée, l'homme se découvre des potentialités illimitées, nous aurions pourtant tort de passer outre une stricte réalité, celle de notre ignorance infinie, celle, au fond, de notre incapacité à cerner, de façon sûre et certaine, quoi que ce soit de ce monde complexe et en évolution constante qui nous accueille. C'est pourquoi, pour Karl Popper, toute rationalité véritable doit être critique, c'est-à-dire pluraliste et débattante, seule façon de considérer objectivement l'écart qui nous sépare de la vérité et, par suite, d'agir avec prudence et discernement, dans l'intérêt de la science comme dans celui de la collectivité.



Our interest for knowledge is based on two essential principles: the first one aims at reducing ignorance while the second one emphasizes individual and collective actions. So, the way we acquire knowledge is essential as it foresees at the same time our perception of the world as well as our being aware of our existence and that of the society as a whole. indeed, if the Man uses reason his ally, he will discover unlimited potentialities, then we will be mistaken in not taking in consideration this strict reality of our unlimited ignorance, the one that, in reality, and from the bottom of our not being able to certainly and surely encircle anything in this fast-growing world that dwells us. That is why for Karl Popper, any real rationality has to be critical, it means pluralist and debating. That is the only way to separate the gap between us and the truth, and then, lead us to act with caution and discernment in the interest of science and in the interest of the community.
