

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut Supérieur de Philosophie

LV.L. 17968

Criticisme et Dualisme
dans la
Philosophie de Karl R. Popper

TOME 2

Dissertation présentée par
Jean-François Malherbe
en vue de l'obtention
du grade de
Docteur en Philosophie

1975

Troisième partie :

LA "THEORIE CRITIQUE" ET LES LIMITES DU RATIONALISME DE POPPER.

CHAPITRE VI : LA CRITIQUE POPPERIENNE DES DOCTRINES HISTORICISTES.

1. Ce chapitre sert en quelque sorte de transition entre la première partie de notre travail qui est consacré à l'examen de l'épistémologie de Popper, et la seconde dans laquelle nous discuterons sa philosophie politique dans ses rapports avec la science. Il est consacré à l'exposé de la critique très sévère que Popper a faite des doctrines sociales, politiques et historiques de deux des plus grands penseurs de l'histoire occidentale. Notre but n'est pas ici de discuter la valeur des interprétations poppériennes de Platon et de Marx, car ces deux sujets méritent chacun qu'on leur consacre de longues recherches qui dépassent le cadre de ce travail. Nous voulons simplement faire apparaître les caractères propres et l'originalité profonde de la philosophie politique de Popper à travers l'interprétation qu'il a donnée des oeuvres de ces deux philosophes.

2. Notre but est donc de mettre au jour l'unité profonde de la pensée de Popper. Cette unité est de l'ordre de la méthode à un double titre. Tout d'abord, parce que c'est au plan des méthodes de la science et de l'action politique que Popper propose d'évaluer les philosophies de Platon et de Marx; ensuite parce que ces évaluations feront apparaître, davantage encore que les chapitres précédents, l'importance de la thèse de l'unité de la méthode dans la philosophie de Popper. Platon et Marx trouveront ici des réfutations méthodologiques décisives, et la méthode des essais et des erreurs se trouvera étendue au domaine de l'action politique.

I. L'historicisme réactionnaire de Platon selon Popper.^{1°}

3. C'est sans doute dans la philosophie d'Héraclite qu'apparaît pour la première fois une théorie liant le phénomène universel du changement à l'action de forces cachées qui dirigent la destinée des hommes dans le cosmos.^{2°} Mais c'est Platon qui, le premier, érigea ces doctrines historicistes en philosophie politique. La théorie platonicienne de l'Etat idéal et des moyens à mettre en oeuvre pour y parvenir découle de sa théorie des idées et de sa science des constitutions politiques. C'est pourquoi, nous examinerons rapidement ces deux

points avant d'aborder sa philosophie politique proprement dite.

4. La théorie platonicienne des Idées propose une solution au problème du changement : comment justifier à la fois que toute chose est sujette au changement, à la corruption et à la dégénérescence, et qu'à travers toutes ces figures, c'est une même chose qui se modifie. Platon propose de préserver l'unité et la multiplicité inhérentes à tout changement en disant qu'à toute chose changeante correspond une chose parfaite immuable : l'Idée dont la chose changeante n'est qu'une imitation. Cette théorie de Platon permet en même temps de résoudre le problème de la multiplicité simultanée de choses identiques : différentes choses du monde périssables peuvent être des imitations d'une même Idée. Platon assure ainsi un fondement à la science qui aura pour but de chercher l'unité à travers la multiplicité spatio-temporelle des choses du monde, et d'atteindre ainsi à la connaissance éternelle des formes des choses et des lois du cosmos.
5. Non seulement la théorie des Idées ouvre la voie à la connaissance et à la contemplation, mais elle fonde en même temps une théorie de l'histoire et une philosophie de l'action politique. Pour Platon en effet, la loi fondamentale du développement historique est un cas particulier de la loi du cosmos : tout changement social est corruption et décadence parce que tout changement en général est dégénérescence par rapport à l'Idée ou à la Forme originale. Toute chose est engendrée et destinée à dégénérer;³ C'est pourquoi le seul moyen de tendre vers l'Idée de toute chose, est d'arrêter son changement et de revenir à l'origine, à la vraie nature, à l'essence originale, de la chose non-dégénérée. Pour Platon, tout effort vers l'Etat idéal est donc une lutte pour le Bien, c'est-à-dire contre le changement social qui n'est jamais que corruption et décadence. Les Formes et les Idées ne sont pas seulement immuables, indestructibles et incorruptibles, mais aussi parfaites, vraies, réelles et bonnes. Dans *La République*, Platon décrit le Bien comme "ce qui préserve et est utile" et le Mal comme "ce qui détruit et corrompt".⁴ Bref, Platon enseigne que "le changement est mauvais, tandis que la permanence est divine".⁵
6. Selon *La République*, la forme primitive et originale de la société, l'Etat idéal, est la royauté du plus sage et du plus divin des hommes. C'est le règne crétois et lacédémonien qui, de tous les régimes politiques connus de

Platon, s'approchait le plus de cette perfection. Mais l'histoire politique est une suite de dégénérescences de plus en plus graves : la royauté patriarcale s'est corrompue et a donné naissance successivement à la timocratie, à l'oligarchie, à la démocratie, et enfin à la tyrannie qui est "la quatrième et dernière maladie d'un Etat".⁶ Ces quatre formes de société dégénérée sont en même temps les principales espèces de gouvernements observées par Platon. Celui-ci explique le passage d'une forme de société à l'autre par des révolutions politiques rendues possibles par les dissensions qui finissent par diviser les classes dirigeantes.⁷ Ce sont donc les luttes internes fomentées par l'intérêt personnel, surtout économique⁸ qui constituent les forces principales du changement social. Ainsi l'histoire politique est-elle pour Platon l'histoire de la décadence sociale, ou pour ainsi dire l'histoire d'une maladie, d'une dégénérescence. C'est pourquoi, il conçoit l'homme d'Etat sur le modèle du médecin.

7. La loi sociologique selon laquelle tout changement social est dû à des dissensions dans la classe dirigeante,⁹ et l'observation que les intérêts économiques sont la principale cause de discorde¹⁰ forment la base de l'interprétation platonicienne de l'histoire, et de son analyse des conditions nécessaires pour arrêter le changement politique. L'unité de la classe dirigeante sera assurée par une éducation spéciale à laquelle ses membres seront soumis, et surtout par l'élimination des intérêts économiques. La règle du communautarisme de la classe dirigeante est donc une conséquence de la conception platonicienne du changement social. L'abolition de la propriété privée ne se limite pas aux richesses en métal précieux, mais elle s'étend aux femmes et aux enfants¹¹ et entraîne ainsi l'abolition de la famille. De plus, la procréation des enfants, leur sélection et leur éducation seront réglées de manière à préserver l'homogénéité et la distinction de la classe dirigeante.¹² La Cité idéale de Platon est donc conçue dans son ensemble et dans tous ses détails de manière à éviter sa propre transformation.

8. Dans une telle perspective, la Cité est donc supérieure à chacun de ses citoyens,¹³ et cela correspond bien à la nature de l'homme telle que Platon la conçoit. Chaque homme est tributaire de ses semblables puisque la satisfaction de ses besoins n'est possible que si d'autres hommes entretiennent avec lui le

commerce de biens et de services indispensables à la survie de tous. "Le principe de la fondation d'un groupe social réside dans le fait que chacun de ses membres, loin de se suffire à lui-même, a besoin d'un grand nombre d'autres gens".¹⁴ C'est l'auto-suffisance de l'Etat idéal qui lui confère la dignité d'individu parfait; et le citoyen individuel n'est qu'une copie imparfaite de l'Etat. Par conséquent, il y a autant de tempéraments d'homme qu'il y a d'espèces de constitution politique.¹⁵

9. Un des plus grands problèmes de la théorie sociale de Platon consiste à expliquer comment l'Etat originel a pu se laisser détruire par la décadence. L'une de ses tentatives d'explication les plus cohérentes consiste à imputer la dégénérescence de l'Etat idéal à l'insuffisance de la formation des premiers dirigeants : ceux-ci ignoraient les secrets de l'eugénique, ils n'étaient pas des philosophes rompus à la pratique des nombres et de la dialectique, et n'ont pu "garder pure la race des gardiens".¹⁶ On pourrait donc avec Popper caractériser la philosophie politique de Platon comme une combinaison ingénieuse de pessimisme historiciste et d'optimisme ontologique qui conduit à une théorie mathématique pseudo-rationnelle de la procréation et de l'éducation.¹⁷

10. Le problème de la justice est l'objet principal de *La République*. Platon l'y définit comme ce qui est dans l'intérêt de l'Etat idéal.¹⁸ Ce qui est juste est ce qui favorise le retour à l'Etat idéal; tandis que ce qui est injuste favorise le changement social, la corruption. La société la plus juste est donc une société où tout changement est devenu impossible, où chaque homme et chaque chose réalisent ce à quoi sa nature le prédispose le mieux originellement.¹⁹ L'Etat est juste dans la mesure où chacun de ses membres, chacune de ses classes, et partant l'Etat lui-même, accomplit la tâche qui est proprement la sienne.²⁰ Bref, "l'Etat est juste si les dirigeants dirigent, si les travailleurs travaillent et si les esclaves se soumettent".²¹ Pour Platon, la justice n'est donc pas une qualité des relations entre individus, mais une propriété de l'Etat stable fondé sur les privilèges naturels, le collectivisme et la destination de l'individu à la préservation de l'Etat. La justice platonicienne, ainsi que la politique qu'elle sous-tend sont des doctrines totalitaires, c'est-à-dire des doctrines selon lesquelles *tout* est au service de l'Etat.

11. Le problème fondamental de la politique platonicienne se résume dans la question : "Qui va gouverner l'Etat ?". Platon adopte implicitement la doctrine de la souveraineté selon laquelle celui qui dirige n'est pas contrôlé. Il élimine en effet sans en parler la question du contrôle démocratique et se concentre sur la personne du dirigeant. La réponse de Platon à la question : "Qui va gouverner l'Etat ?" est bien connue : seul le philosophe rompu à la pratique des nombres et de la dialectique sera suffisamment divin et sage pour remplir cette fonction.²² Lui seul en effet s'attache exclusivement à "la réalité qui ignore les oscillations de la génération et de la corruption".²³
12. Ainsi, le problème politique principal se trouve-t-il dans l'éducation : comment choisir et éduquer les futurs philosophes-rois ? Ce sont les éducateurs qui tiennent les clefs du pouvoir; c'est la raison pour laquelle le philosophe-roi sera l'Educateur par excellence qui initiera aux mystères des Nombres de la procréation, de l'éducation et de la dialectique. Les institutions pédagogiques de Platon sont toutes destinées à sélectionner les sujets les plus aptes à la conservation de l'Etat. Puisque la philosophie comme toutes les grandes choses comporte des risques pour l'Etat,²⁴ seuls seront admis à l'initiation dialectique la plus haute, ceux que la force de l'âge a quittés²⁵ et qui sont devenus assez sages pour rester dogmatiques malgré leurs nouvelles connaissances critiques. Seuls des hommes aussi divins et sages pourront avoir connaissance des mystères de l'arithmétique eugénique qui leur permettra de fonder et de maintenir un Etat juste.
13. Dans l'interprétation que Popper en a donnée, la théorie politique de Platon semble donc bien se caractériser par ses aspects historiciste (tout est fondé sur une loi historique de la corruption), totalitaire (tout est au service de l'Etat) et réactionnaire (toutes les forces positives tendent au retour à l'Etat idéal dont l'Etat présent est une forme dégénérée). Et les critiques que Popper adresse à Platon apparaissent clairement dans son interprétation de la philosophie politique de *La République*. Popper s'oppose à l'historicisme de Platon, à son totalitarisme et à son conservatisme. Les raisons logiques de l'anti-historicisme de Popper ont été exposées au chapitre IV et consistent essentiellement à nier l'existence de lois de l'histoire permettant de diriger le développement des changements sociaux, c'est-à-dire dans le cas de Platon de tenter de les arrêter, et même de les renverser.

14. Mais l'anti-historicisme de Popper a aussi des raisons politiques : ce sont également les conséquences totalitaristes de l'historicisme qu'il condamne. Le totalitarisme de Platon repose sur des institutions destinées à annihiler toute initiative personnelle des citoyens, à supprimer tout esprit critique et à favoriser ainsi la souveraineté incontestée du philosophe-roi. L'autoritarisme de Platon présuppose la répression systématique de toute émancipation individuelle. Popper condamne la répression au nom de la liberté acquise précisément grâce à l'émancipation du tribalisme patriarcal primitif auquel Platon veut revenir. Pour Popper, le conservatisme de Platon n'est que l'expression du désir de retourner à l'harmonie de l'inconscience primitive. Il n'y a pas d'Etat idéal; et s'il y en avait un, il ne serait sûrement pas derrière nous. Bref, Popper s'oppose à Platon au nom de la lutte entreprise par l'homme pour s'affranchir des contraintes et atteindre la liberté. Il s'oppose donc à Platon au nom de Périclès et de Socrate. La démocratie et l'esprit critique sont les bases de la raison. Le totalitarisme et le dogmatisme sont les bases des autoritarismes que Popper qualifie d'irrationnels.
15. Popper montre d'ailleurs de manière fort pénétrante comment Platon trahit l'enseignement de Socrate tout en se réclamant de son autorité lorsqu'il expose ses propres vues. La grande idée socratique qu'il est possible de raisonner avec un esclave et qu'il existe un lien entre les hommes, une médiation appelée "raison" qui fonde la possibilité d'une entente universelle, est une idée profondément égalitaire et libérale. Par contre, la conception platonicienne du monopole dont jouit une classe dirigeante dans les privilèges de l'éducation et de la censure est totalitaire et autoritaire. L'idéal du philosophe décrit par Platon dans une forme littéraire qui fait de Socrate son porte-parole, n'est plus celui d'un modeste chercheur de vérité mais bien d'un propriétaire prétentieux. Le contraste entre Socrate et Platon est un contraste entre deux mondes : le monde d'un rationaliste et d'un individualiste d'une part, et d'autre part celui d'un totalitariste et d'un demi-dieu.²⁶ Popper estime en effet que derrière la souveraineté absolue du philosophe-roi se cache la recherche du pouvoir qu'a entreprise Platon. "Le magnifique portrait du souverain est un auto-portrait".²⁷

16. Popper se réclame donc du rationalisme critique de Socrate, de son individualisme et de son libéralisme. Il admire également Périclès qui fut un des premiers à affirmer les principes du libéralisme démocratique. "Nous considérons un homme qui ne prend pas intérêt aux affaires de l'Etat non pas comme un être inoffensif, mais comme un être inutile; et quoique quelques uns seulement puissent mettre sur pied une politique d'Etat, nous sommes tous capables de l'évaluer".²⁸ Finalement Popper s'oppose à la politique platonicienne à partir de sa foi en l'esprit critique : Aucune autorité ne demeure incontestée. Cet optimisme de Popper est l'un des points communs à sa théorie de la connaissance et à sa philosophie politique : toute source de connaissance doit être critiquée et "aucun pouvoir politique n'est resté sans critique, et aussi longtemps que les hommes resteront humains (aussi longtemps que le *Meilleur des mondes* n'est pas matérialisé²⁹), il ne peut exister aucun pouvoir politique absolu et illimité".³⁰ A la politique platonicienne, Popper opposera une philosophie de l'histoire ouverte, et une théorie de l'amélioration des institutions de contrôle démocratique du pouvoir. Nous examinerons ces conceptions dans la seconde partie de ce chapitre car auparavant, nous devons brièvement exposer l'interprétation que Popper a donné du marxisme. Nous verrons qu'elle prend la forme d'une réfutation de ce que Popper appelle l'historicisme progressiste de Marx.

II. L'historicisme progressiste de Marx selon Popper.

17. "Marx a fait un honnête effort, contrairement aux hégéliens de droite, pour appliquer des méthodes rationnelles aux problèmes les plus urgents de la vie sociale", le marxisme est "un mouvement vraiment humanitaire, mais aussi la forme la plus dangereuse de l'historicisme".³¹ L'attitude de Popper vis-à-vis du marxisme est donc partagée : il reconnaît la valeur de ses analyses de la société du dix-neuvième siècle, mais il réfute la philosophie marxiste de l'histoire. Avant d'examiner les raisons que Popper avance pour justifier ce jugement, esquissons les grandes lignes du matérialisme historique de Marx, telles que Popper les développe dans *La société ouverte et ses ennemis*.
18. Ce n'est pas la conscience qui détermine l'existence, mais plutôt l'existence qui détermine la conscience; ainsi les hommes sont-ils les produits de la

vie sociale et des institutions plutôt que leurs créateurs. Ce principe de base fonde l'autonomie de la sociologie par rapport à la psychologie car si Marx considère que le profit et l'intérêt de classe sont des catégories importantes pour expliquer le cours de l'histoire, il voit en elles des effets et non des causes de la vie sociale. Si toute période historique doit être comprise comme un produit des développements économiques antérieurs, c'est parce que le marxisme repose sur un dualisme pratique plutôt que sur un monisme matérialiste radical³² : Pour Marx, l'esprit est une autre forme de la matière. La matière est l'élément fondamental, mais l'esprit existe. La matière est déterminée, l'esprit est libre. L'homme n'est donc libre que dans les limites que lui assigne son métabolisme, c'est-à-dire ses échanges de matière avec la nature. C'est pourquoi, la réduction de la journée de travail est une des conditions nécessaires de la liberté. Marx pensait que la liberté est le but du développement historique mais que nous ne pourrions jamais nous émanciper entièrement des nécessités du métabolisme.

19. Le monde des idées ne peut être traité scientifiquement selon Marx que si l'on considère les conditions de la vie économique, les initiateurs de ces idées et ceux qui les ont adoptées. Tout système d'idées est idéologie. Les idées doivent être traitées comme des superstructures enracinées dans l'infrastructure économique, c'est-à-dire comme les instruments d'une domination exercée par la classe dirigeante sur la classe travaillante.

20. La science historique marxiste a pour but la mise au jour des lois qui régissent les échanges de matière entre les hommes, et finalement entre les hommes et la nature, c'est-à-dire les lois du développement des moyens et des conditions de la production. La vie sociale n'a donc d'importance que dans la mesure où elle est liée au procès de production, et la doctrine de la lutte des classes est une conséquence du matérialisme historique car la conscience de classe est déterminée par la position de ceux qui la partagent dans le système de la production. C'est en s'efforçant de se libérer de leur métabolisme naturel que certains individus ont imposé à d'autres d'effectuer le travail qu'ils auraient dû faire, et en ont fait des esclaves. Les maîtres et les esclaves prennent conscience de leur position dans le procès de production parce que le

maître doit lutter pour le maintien de ses privilèges tandis que l'esclave s'efforce de les acquérir. Le réseau social dans lequel sont enchaînées les classes et qui les force à la lutte l'une contre l'autre est ce que Marx appelle la structure économique de la société, ou le système social.

21. Ce n'est qu'avec les changements qui interviennent dans les conditions de production que change le système social puisque ce sont ces conditions qui déterminent le mode de domination des esclaves par les maîtres. Le système social est donc indépendant de la bonne volonté individuelle. Et puisque le système social entraîne l'homme à agir selon les intérêts de sa classe sociale, le seul moyen de changer l'homme est de changer le système social et donc les conditions de production. Les idées sont de simples instruments de la conscience de classe qui servent à maintenir la cohésion des groupes sociaux; ce sont des idéologies, c'est-à-dire des ensembles théoriques non scientifiques qui s'avèrent inefficaces dans la transformation des conditions sociales de la production, mais puissants s'il s'agit de les maintenir. Les classes sociales opposées, le prolétariat et la bourgeoisie, sont toutes deux indispensables à l'avènement de la société socialiste. Chacune contribue à sa manière (déterminée par sa place dans le système social) à l'avènement des conditions nécessaires à la révolution.
22. Pour Marx, le système légal est une superstructure comme les autres, déterminée par le système social, et l'Etat n'est qu'un élément parmi les moyens mis en oeuvre par la classe dirigeante pour servir son propre combat. C'est pourquoi, toute politique d'Etat est impuissante face au changement social. La seule chose que puissent faire les hommes politiques est de jouer leur rôle dans la lutte des classes qui prépare la révolution. Aucune conciliation véritable n'est possible qui ménagerait les intérêts des deux classes; la dictature que la classe dominante exerce sur la classe dominée est donc inévitable. Selon Marx, toute politique, toute action sociale est donc condamnée à n'être jamais qu'un ensemble de pratiques qui visent à accélérer l'accouchement de la société socialiste, autrement dit, une "obstétrique"³³ de la révolution.
23. Les écrits de Marx contiennent une éthique implicite qui tente de jeter un pont entre le déterminisme historique et l'action dans l'histoire. Pourquoi

aider les opprimés ? Certainement pas par choix éthique véritable puisque les idées morales sont des armes utilisées dans la lutte des classes et que l'on opte nécessairement pour la morale de ses intérêts de classe. C'est un choix *scientifique* qui fonde la décision que peut prendre un bourgeois de servir la cause prolétarienne. Cette décision n'est pas sentimentale ni caritative, mais scientifique et rationnelle et consiste à ne pas offrir de vaine résistance au développement des lois de l'histoire. Ainsi, au contraire de Platon pour qui l'action juste consistait à vouloir arrêter tout changement social, pour Marx, l'action socialiste consiste à accélérer l'avènement de la révolution.

24. Selon Marx, tout système social particulier finit par être détruit simplement parce qu'il engendre les forces qui produisent le système social de la période historique suivante. Les forces qui détruiront le capitalisme doivent être cherchées dans la transformation des moyens de production. Dans *Le Capital*, Marx élabore une analyse des forces économiques fondamentales du capitalisme et de leur influence sur la lutte des classes. Cette analyse se développe en trois étapes. Tout d'abord, l'analyse des méthodes de production capitalistes permet à Marx de mettre au jour une tendance générale à l'accroissement de la productivité du travail qui a pour conséquence l'accroissement des biens disponibles et donc de la richesse de la classe dirigeante, et corrélativement, la diminution de la quantité de travail nécessaire à la production, c'est-à-dire l'augmentation du chômage et partant de la misère du prolétariat. L'écart qui se creuse ainsi toujours davantage entre la bourgeoisie et la classe dominée finit, en une seconde étape, par provoquer une tension telle dans la lutte des classes qu'éclate la révolution. Enfin, dans un troisième temps, la victoire du prolétariat conduit à la société sans classe qui forme l'utopie du socialisme.

25. Selon Popper, la théorie politique de Marx semble bien se caractériser par ses aspects historiciste (la loi fondamentale de l'histoire : le développement politique est déterminé par le développement économique des moyens de production), totalitaire (tout est au service de la lutte des classes, qui est une lutte économique), et progressiste (toutes les forces positives tendent à favoriser le changement social, c'est-à-dire l'avènement de la révolution socialiste). Et l'on peut déjà deviner une partie des critiques que Popper lui adresse :

il réfutera la loi historique qui fonde l'action marxiste et la forme totalitaire de la société socialiste; mais avant de passer à l'exposé des arguments anti-marxistes de Popper, examinons les aspects positifs qu'il retient des analyses marxistes.

26. Les analyses marxistes de la société du dix-neuvième siècle contiennent un grand nombre d'enseignements importants. Tout d'abord, Marx fut l'un des premiers à souligner et à défendre l'autonomie des sciences sociales par rapport à la psychologie. Son matérialisme économique fait en effet passer au second plan les concepts de motivation et de pulsion. L'anti-psychologisme de Popper en méthodologie des sciences rejoint donc celui de Marx. Popper considère la psychologie comme l'une des sciences sociales, mais pas comme la base des autres sciences sociales,³⁴ c'est pourquoi il estime que la mise en question du psychologisme en sociologie est peut-être la plus grande réalisation du marxisme.³⁵
27. L'insistance de Marx sur la dimension économique de la vie sociale et sur l'importance des moyens de production économiques dans la vie politique, malgré les exagérations auxquelles elle a donné lieu, a ouvert la voie à une meilleure intelligence des rapports entre l'économie et la société.³⁶ Et ses analyses du fonctionnement des institutions du dix-neuvième siècle industriel sont un modèle d'une admirable lucidité³⁷ : l'idée que le libéralisme, la démocratie et le système juridique du dix-neuvième siècle puissent être interprétés comme des moyens dont use la dictature bourgeoise peut difficilement être réfutée.³⁸ Popper retiendra des analyses de Marx l'importance de l'élément économique dans la vie institutionnelle, mais il opposera à l'obstétrique politique du marxisme une théorie de l'action politique constructive.
28. Enfin, Popper estime que la grande différence qui oppose Marx à Platon est que celui-ci est un réactionnaire tandis que l'autre est un progressiste. Marx croyait vraiment à la libération de l'homme et à la société ouverte. C'est son historicisme qui l'empêche de dépasser le totalitarisme. Popper salue en Marx un des plus grands penseurs de la vie sociale et considère que ses doctrines ont ouvert la voie à un accroissement de notre responsabilité face à l'histoire. Marx partage cependant avec Platon une même croyance en un destin historique qu'il veut accélérer alors que Platon voulait l'arrêter et le renverser :

c'est pourquoi l'humanisme de Marx est plus dangereux peut-être que le conservatisme réactionnaire de Platon car il est plus séduisant.

29. C'est sans doute en raison de ce plus grand danger que Popper a consacré tant d'efforts à la réfutation, non seulement de l'historicisme en général, mais en particulier de la théorie marxiste de l'histoire, c'est-à-dire à la doctrine économique de l'avènement du socialisme. Nous avons signalé brièvement les trois étapes par lesquelles passe, selon Marx, la transformation de la société capitaliste en la société sans classe du socialisme. Popper a analysé chacune de ces étapes et montre que dans aucun des trois cas, les conclusions du raisonnement de Marx ne découlent de ses prémisses. Pour donner plus de force à sa réfutation, Popper analyse les trois arguments en commençant par le dernier, en considérant fictivement les conclusions des arguments antérieurs comme assurées.
30. L'issue de la troisième étape, qui conduit à l'avènement de la société sans classe du socialisme, est déduite par Marx des prémisses suivantes : a) Le développement du capitalisme a conduit à l'élimination de toutes les classes sociales à l'exception de deux : la bourgeoisie peu nombreuse et un innombrable prolétariat. Et b) L'accroissement de la misère du prolétariat le conduit à se révolter contre ses exploiters. Les conclusions que Marx infère de ces prémisses sont au nombre de deux : a) Le prolétariat doit gagner la révolution; et b) les ouvriers, en éliminant la bourgeoisie, établissent une société sans classe puisqu'une seule classe demeure après la révolution. Popper fait remarquer que la première conclusion est valide car les travailleurs peuvent détruire la classe bourgeoise sans mettre en danger leur propre existence, mais que la seconde ne découle pas nécessairement des prémisses, au contraire. En effet, si la victoire des travailleurs conduit à l'élimination de la bourgeoisie, il en résulte bien une société qui ne comprend plus qu'une classe; mais cette société perd sa conscience de classe en même temps que son ennemi. Dès lors, la solidarité ouvrière sera détruite car les chefs de la révolution tâcheront d'utiliser l'idéologie révolutionnaire pour assurer leur pouvoir. Cette trahison ressuscite la conscience de classe des révolutionnaires dupés, mais également la lutte des classes.³⁹ Popper ne prétend pas qu'une société sans classe est impossible en soi, il montre seulement que la thèse de l'avènement inéluctable de cette société contredit les principes mêmes de l'analyse marxiste et que par

conséquent, on ne peut la fonder sur elle.

31. La seconde étape de la prophétie marxiste part du fait que le capitalisme conduit à un accroissement de la richesse de la bourgeoisie en même temps que de la misère du prolétariat pour conclure a) que la tension entre ces deux classes devient telle que toute classe intermédiaire disparaît, et b) que cette tension ne peut être surmontée et conduit donc à la révolution. Aucune des deux conclusions cependant ne semble pouvoir être déduite de la prémisse.
- a) La bourgeoisie visée par Marx est composée de capitalistes industriels, tandis que le prolétariat réunit les travailleurs industriels. Les ouvriers agricoles et les propriétaires terriens peuvent éventuellement rejoindre respectivement les classes prolétarienne et bourgeoise, mais où Marx place-t-il donc les petits propriétaires terriens qui exploitent eux-mêmes leurs propres biens ? Ceux-ci forment une espèce de classe moyenne qui n'est solidaire ni des ouvriers ni des capitalistes industriels. Leur petit nombre dans certains pays rend peut-être leur existence insignifiante, mais en Chine par exemple, la révolution a été terrienne et non industrielle. De plus, la bourgeoisie industrielle peut fomentier la division parmi les membres du prolétariat en créant une classe moyenne privilégiée à l'intérieur de la classe des exploités (les employés, les cadres, ...). Il n'est donc pas sûr du tout que l'accroissement de la misère et de la richesse sépare nécessairement les agents sociaux seulement en deux classes opposées.
- b) Ce que Marx appelle la révolution, c'est une période de transition de la lutte des classes qui s'étend jusqu'à la victoire de la classe laborieuse. Dès lors, sa conclusion ne suit pas de ses prémisses puisqu'il utilise comme argument une description. C'est pourquoi Popper prétend que l'avènement de la révolution ne suit pas nécessairement l'accroissement de la richesse de la bourgeoisie et de la misère du prolétariat.⁴⁰
32. Enfin, la première étape du raisonnement prophétique de Marx consiste à inférer la loi économique de l'accroissement de la richesse et de la misère des lois économiques de la compétition capitaliste et de l'accumulation des moyens de production. En effet, selon toute l'analyse du *Capital*, l'accumulation capitaliste finit par devenir suicidaire. Toute cette question tourne autour de la théorie du chômage en régime capitaliste puisque ce sont les ouvriers

non-employés qui exercent sur ceux qui peuvent travailler une pression qui favorise l'exploitation du prolétariat par le capital par l'intermédiaire de la fluctuation du prix de la main-d'oeuvre. Mais la théorie marxiste de la pression que la population inemployée exerce sur la population employée suppose l'existence d'un libre marché des forces de travail. Marx croyait que la situation sociale de son temps ne pouvait être modifiée que par la révolution, mais il n'avait pas compris le rôle que pouvaient jouer les associations de travailleurs. Celles-ci, en fait, sont parvenues à faire réglementer, au moins partiellement, le marché de l'emploi.⁴¹ C'est grâce au mouvement ouvrier, probablement dynamisé dans une grande mesure par les analyses marxistes, que la richesse de la bourgeoisie capitaliste n'a plus pour corollaire nécessaire la misère grandissante du prolétariat.

33. "L'épouvantable description que Marx a faite de l'économie de son temps n'est que trop vraie, mais sa loi selon laquelle la misère grandit avec l'accumulation ne vaut pas".⁴² Les prophéties historiques de Marx ont été réfutées par les faits, c'est-à-dire par le succès du mouvement syndical, qui sans aboutir à une révolution est parvenu, en grande partie grâce aux analyses marxistes, à améliorer considérablement le sort du prolétariat. La théorie scientifique de Marx, élaborée pour rendre compte de la vie sociale de son temps, est donc réfutée par l'histoire. Dans son état original, c'est-à-dire telle que la présente *Le Capital*, cette théorie répond au critère de démarcation de Popper puisque ses prédictions étaient falsifiables. Cette théorie peut toujours être considérée comme scientifique, mais elle a été réfutée et est devenue fausse. A la question de savoir si le marxisme est une théorie scientifique, Popper répond que la théorie économique originale de Marx est scientifique mais fausse. Il ajoute cependant que les formes postérieures de cette théorie sont devenues métaphysiques car des hypothèses auxiliaires "ad hoc" lui ont été ajoutées qui l'ont rendue infalsifiable. Marx est le premier à avoir introduit dans sa théorie une telle hypothèse. Celle-ci était basée sur l'exploitation coloniale et permettait d'"expliquer" pourquoi les lois fondamentales de l'économie dégagées par le marxisme avaient été réfutées par les faits de l'histoire.

34. Le plus grand reproche adressé par Popper à Marx concerne donc son historicisme : c'est parce qu'il rend l'étude de la société tributaire des lois

de l'histoire que Marx n'est pas parvenu à élaborer une théorie sociologique qui permettrait une action sociale effective. Le second reproche que lui fait Popper concerne son "économisme". Marx considère que les idées, les normes, le droit sont des éléments de l'idéologie et que celle-ci n'est qu'un produit culturel (super-structurel) de l'infrastructure économique qui régit les rapports sociaux. Popper apprécie l'anti-psychologisme de Marx, mais fait remarquer qu'il est excessif en ce sens qu'il réduit en quelque sorte la culture à l'économie. Or, observe Popper, c'est une interaction qui lie la culture aux conditions économiques, et pas simplement une dépendance unilatérale. En effet, certaines idées qui constituent l'ensemble de nos connaissances sont plus fondamentales que les moyens de production matériels les plus complexes puisqu'il nous est possible, s'ils étaient détruits, de reconstruire nos moyens de production à l'aide de nos connaissances scientifiques et techniques, tandis que nous ne pourrions même pas nous servir de ces moyens si nous venions à perdre ces connaissances. De plus, Popper estime que dans certaines circonstances, les idées peuvent révolutionner les conditions économiques d'une nation au lieu d'être forgées par elles. Certains pays ont en effet connu un développement économique remarquable grâce à l'application rationnelle de certaines doctrines économiques; c'est-à-dire grâce à une volonté guidée par une politique d'intervention de l'Etat. Il est intéressant de remarquer d'ailleurs que la Russie et la Chine sont peut-être les deux exemples les plus frappants de telles réalisations planifiées.⁴³ Nous devons reprendre cette question de l'interaction des conditions matérielles et des idées dans le chapitre suivant, à la section consacrée à la théorie poppérienne de la culture.

35.

La conjecture la plus audacieuse de Marx a échoué, mais elle n'a pas été tentée en vain car elle nous a ouvert les yeux de bien des manières. Marx a engendré une nouvelle lignée de critiques sociaux (nous examinerons les théories de certains d'entre eux dans le chapitre VIII) qui permettront peut-être un jour à l'homme de faire encore de grands pas en avant vers la liberté. Cependant Marx a induit beaucoup de gens à croire que la prophétie historique est la bonne manière d'aborder les problèmes sociaux; ses vastes recherches économiques n'effleurent même pas l'idée d'une philosophie politique économique constructive.

"Comme le reconnaît Lénine, on peut difficilement trouver dans l'oeuvre de Marx un seul mot sur l'économie du socialisme".⁴⁴ La critique positive que Popper fait de Platon, mais surtout de Marx, consistera à faire à cet égard des propositions constructives.

III. La rationalité de l'action sociale.

36. Aveuglé par ses doctrines historicistes, Marx refusait de considérer comme valable l'idée d'une technologie sociale. Quoique son intérêt pour les sciences sociales ait été fondamentalement dirigé par des préoccupations pratiques, et qu'il ait vu dans ces sciences un moyen de promouvoir le progrès de l'homme, Marx n'a jamais prétendu donner la moindre indication au sujet de ce que pourrait être une économie socialiste.⁴⁵ Il a été même jusqu'à ridiculiser un disciple de Comte qui l'avait critiqué sur ce point, en déniant la pertinence "des recettes de cuisine pour la cuisson du futur".⁴⁶ Marx voyait sa mission comme la libération du socialisme par rapport à ses aspects sentimentaux, moralistes et visionnaires; il voulait faire accéder le socialisme à un stade scientifique en le libérant de son utopisme;⁴⁷ et il voyait en toute technologie sociale une entreprise utopiste. En effet, la seule chose que l'on puisse faire est d'amoindrir les douleurs de l'accouchement socialiste, et les planifications sociales ou économiques ne peuvent être autre chose qu'une arme de la classe dominante pour maintenir sa domination. Marx a donc interdit toute technologie sociale et ses disciples russes se trouvèrent très peu préparés à élaborer les plans de relèvement de la Russie.⁴⁸ Faire accéder le socialisme à un stade scientifique n'est possible, pensait Marx, que si on base la sociologie sur les lois de l'histoire, et si on s'en sert pour prédire les développements sociaux futurs. Pour Marx, la technologie sociale est impossible car c'est une chaîne de dépendance causale qui nous lie à la réalité économique, et nos idées n'ont donc aucune influence sur le cours de l'histoire.⁴⁹ Ainsi, la condamnation marxiste de la technologie sociale est-elle fondée sur l'historicisme et l'économisme de Marx. Ces deux points sont d'ailleurs étroitement liés puisque la méthode prophétique du marxisme dépend de la supposition que les influences idéologiques ne doivent pas être traitées comme des éléments indépendants, mais comme des superstructures réductibles aux conditions économiques qui sont les seules susceptibles d'une analyse scientifique.⁵⁰

37. Nous avons vu que Popper refuse à la fois l'historicisme et l'économisme de Marx. Les raisons que nous avons données jusqu'ici se complètent par la conviction poppérienne de la valeur de la *technologie sociale*. Ce concept a déjà été introduit dans le chapitre IV à propos de la question des lois sociologiques; la présente section est destinée à examiner le rôle de ce concept dans la philosophie de Popper, et à mettre en lumière son importance; elle servira en même temps d'introduction à la philosophie politique qui sera examinée au chapitre VII.
38. Popper refuse le psychologisme en sociologie comme en épistémologie, mais il refuse également l'économisme de Marx qui est une espèce d'anti-psychologisme excessif. "Il faut admettre que la structure de notre environnement social est construite par l'homme (*man-made*) au moins dans une certaine mesure; en ce sens que les institutions et les traditions ne sont les fruits ni du travail de Dieu ni de la Nature, mais les résultats d'actions et de décisions humaines, et qu'elles sont modifiables par les actions et les décisions humaines".⁵¹ Cette citation exprime le présupposé "réaliste" qui fonde toute la philosophie politique de Popper. Il ne faut pas cependant exagérer l'importance de ces "décisions humaines"; Popper reconnaît lui-même que peu d'institutions sont le fruit de décisions conscientes et d'actions volontaires; il va même jusqu'à dire que celles qui sont nées de nos décisions sont pour la plupart "les conséquences indirectes, involontaires et indésirées de ces actions".⁵² Cette constatation est importante car elle va permettre à Popper de distinguer entre deux espèces de technologies sociales : les technologies utopistes (telle celle de Platon) et les technologies opportunistes ou fragmentaires (telle la sienne propre).
39. Le rôle que Popper assigne à la technologie sociale est de prévoir les conséquences non-voulues de nos actions sociales, tout particulièrement dans le domaine de la modification des institutions. Cette technologie devra donc se baser sur les résultats des sciences sociales explicatives. La tâche de ces dernières ne consiste pas, contrairement à ce que croient les historicistes, à prédire le cours futur de l'histoire, mais à découvrir et à expliquer "les difficultés qui barrent la route à l'action sociale", c'est-à-dire à étudier "l'in-

docilité, l'élasticité ou la fragilité de la substance sociale, sa résistance à nos essais de la façonner et de l'utiliser".⁵³ C'est donc l'application des méthodes rationnelles de la science qui permet l'action sociale rationnelle. Ainsi, la possibilité de l'action sociale rationnelle est-elle un des fruits les plus intéressants de la thèse poppérienne de l'unité de la méthode scientifique. La tâche des sciences sociales est de jeter les bases d'une technologie qui permettra le développement d'une socio-technique efficace.

40. Les sciences sociales peuvent donc servir de base à l'intervention politique de l'Etat dans les affaires économiques. Le sociotechnicien peut dessiner les plans pour construire de nouvelles institutions rendues nécessaires par les situations économiques nouvelles, ou pour réformer d'anciennes institutions afin qu'elles permettent une meilleure marche du système social. Marx avait raison de dire que l'histoire ne peut pas être planifiée; ses objections contre la sociotechnique sont valables mais leurs motifs historicistes et économistes ne le sont pas. On ne peut ni prédire, ni planifier l'histoire, mais les institutions sociales peuvent être planifiées, et elles doivent l'être. Bien entendu, la sociotechnique n'est qu'un moyen dont l'usage doit être soumis à une fin. C'est la politique qui doit déterminer les buts des sociotechniciens. C'est le pouvoir de l'Etat, contrôlé démocratiquement qui doit assigner aux réformes leurs buts. L'importance du contrôle démocratique est grande car la technologie incontrôlée renforce le pouvoir de l'Etat et met la liberté individuelle en grand danger.⁵⁴ Nous reviendrons sur cette question au chapitre VII.

41. "Ce n'est que grâce à la planification pas à pas de nos institutions en vue de sauvegarder la liberté, et tout spécialement la liberté par rapport à l'exploitation, que nous pouvons espérer de parvenir à un monde meilleur".⁵⁵ Popper assigne clairement ses buts à la sociotechnique dont il montre la possibilité; mais cette question fera l'objet du prochain chapitre consacré à l'examen des liens entre institution, politique et liberté. Cependant, la phrase de Popper qui vient d'être citée indique déjà la caractéristique qui distinguera la technologie sociale scientifique (ou rationnelle) de la technologie sociale utopiste (ou irrationnelle). La première procède pas à pas, elle est opportuniste ou fragmentaire tandis que l'autre est inconditionnelle et totalitariste.

42. Avant de préciser davantage cette distinction, examinons comment Popper décrit la tâche du sociotechnicien (*social engineer*). Celui-ci ne se préoccupe pas des lois de l'histoire, ni de la destinée de l'homme. Il croit que l'homme maîtrise sa propre destinée au moins dans une certaine mesure, "car il est capable d'influencer l'histoire en fonction de certains buts, de la même manière qu'il a changé la face de la terre par l'application des sciences de la nature. Il croit que les buts de l'histoire sont choisis par l'homme et non pas qu'ils lui sont imposés par les lois naturelles du développement historique. Il s'oppose donc aux historicistes qui croient que notre action politique n'est possible et rationnelle que si le cours de l'histoire est préalablement décrit. Le sociotechnicien pense qu'une base scientifique peut fonder la politique; cette base consiste à ses yeux dans les informations factuelles nécessaires à la construction ou à la modification des institutions sociales en fonction des buts que nous nous assignons. Une telle science nous montre dans quel sens agir pour obtenir tel ou tel effet, ou plus précisément ce qu'il ne faut en tout cas pas faire si c'est ce but là que nous voulons obtenir. Les lois de la technologie sociale ont donc la forme de prohibitions dérivées des lois sociologiques."⁵⁶
43. Le sociotechnicien ne s'intéresse pas à l'origine des institutions, ni aux intentions de leurs fondateurs car il arrive souvent d'une part que celles-ci n'aient pas été construites consciemment, ou d'autre part qu'elles aient provoqué des résultats très différents des intentions de leurs constructeurs. Les questions qu'il pose sont plutôt de ce genre-ci : "Si tel et tel sont nos buts, cette institution est-elle bien conçue et organisée pour les réaliser ?".⁵⁷ Il s'intéresse donc davantage à systématiser les erreurs institutionnelles passées pour en tirer les leçons qui lui permettront de ne pas les reproduire. Popper prend deux exemples pour illustrer l'approche sociotechnique d'un problème social (c'est-à-dire institutionnel au sens le plus large) : celui des compagnies d'assurances, et celui des forces de police.
44. Le sociotechnicien ne se préoccupe guère de savoir si les assurances tiennent leur origine d'un désir des assureurs de réaliser de bonnes affaires aux dépens de leur clientèle, ou de réaliser la mission historique de servir

le bonheur commun. Mais il peut critiquer l'organisation et la conception de certaines compagnies d'assurances en montrant comment elles pourraient soit accroître leurs profits, soit accroître la qualité et la quantité des services qu'elles rendent au public; il peut encore suggérer des réformes organisationnelles qui pourraient rendre ces institutions plus efficaces dans les efforts qu'elles tentent pour mieux atteindre leur but.

45. Certains historicistes décrivent les forces de police comme un instrument d'oppression dont se sert la classe dirigeante, et d'autres comme un instrument de protection de la liberté individuelle et de la sécurité. Le sociotechnicien quant à lui peut suggérer des mesures qui rendraient ces forces de police plus efficaces dans leur fonction répressive comme dans leur fonction de protection. Bien entendu, en tant que citoyen, le sociotechnicien décide de servir tel ou tel but politique (et s'il ne décide pas, il accepte ceux de la classe dominante) et peut donc refuser de mettre ses connaissances technologiques au service de buts qu'il réproouve, mais en tant que technicien, son affaire propre consiste à trouver des moyens adéquats pour atteindre des fins prédéterminées; il distinguera donc très soigneusement les questions de finalité qui sont des questions politiques, des questions techniques qui sont des questions de fait. Nous reviendrons sur cette distinction poppérienne des faits et des normes dans le prochain chapitre, car nous nous contentons pour le moment de préciser avec Popper les caractères propres à l'approche technique des problèmes.⁵⁸

46. On peut donc dire en général que le sociotechnicien aborde les institutions de manière rationnelle lorsqu'il les considère comme des moyens mis en oeuvre en vue d'une fin, et qu'il les juge à leur efficience par rapport à ces fins. Le sociotechnicien de Popper se différencie donc très nettement de l'historiciste qui considère que les fins sont imposées par les lois de l'histoire, mais il s'en rapproche peut-être lorsqu'il oublie de critiquer les buts auxquels il asservit ses connaissances technologiques, c'est-à-dire lorsqu'il ne s'efforce pas de discerner la valeur des fins dont il tâche de favoriser l'obtention. D'une certaine manière, l'homme de la science normale de Kuhn est un technicien qui borne l'exercice de son esprit critique à sa routine quotidienne de produc-

tion des moyens par rapport aux fins. Nous verrons dans le chapitre VIII que cette restriction du champ de l'esprit critique est propre à notre société contemporaine, et qu'elle pose sans doute un des problèmes politiques fondamentaux de notre époque.

47. C'est une autre déviation de l'esprit technicien que Popper dénonce quand il critique les sociotechniques utopistes dont la politique platonicienne est pour ainsi dire le paradigme. Popper décrit l'approche du sociotechnicien utopiste en l'opposant à une approche plus rationnelle qu'il appelle opportuniste ou fragmentaire (*piecemeal*). La manière d'aborder les problèmes qui est propre aux techniciens utopistes (et aux politiques qui dirigent leur action), dit-il, se caractérise par ses aspects totalitaires et pseudo-rationnels.

48. Le technicien utopiste fait le raisonnement suivant : Toute action rationnelle doit avoir un but, et elle n'est rationnelle que dans la mesure où elle poursuit consciemment ce but en réglant tous ses moyens selon lui. Le choix du but est donc la première chose qui doit être faite si l'on veut agir rationnellement. Il est de plus très important de distinguer clairement le but ultime de notre action des différents buts partiels qu'elle poursuit et qui sont comme des étapes sur le chemin du but ultime. Si l'on néglige cette distinction, il n'est plus possible de dire si la poursuite d'un but secondaire est de nature à promouvoir le but final ou à nous en écarter, et par conséquent, la rationalité de notre action n'est plus assurée. Il faut donc d'abord déterminer avec précision le but ultime de notre action (c'est-à-dire dans le domaine politique, la nature de l'Etat idéal) avant d'entreprendre quoi que ce soit qui prétende à la rationalité, car ce n'est qu'à cette condition que peut s'exercer l'esprit critique qui fonde la rationalité de notre action.⁵⁹ Popper reconnaît que ce raisonnement est séduisant, mais il y repère plusieurs difficultés qui en montrent la vanité. Avant de les exposer, examinons l'approche rationnelle proposée par Popper en concurrence avec l'approche utopiste.

49. Popper estime que l'approche utopiste n'est pas fondée d'un point de vue méthodologique sur des arguments solides; c'est pourquoi il lui oppose une approche mieux fondée, qu'il appelle l'approche fragmentaire. Celle-ci se caractérise par ses aspects opportunistes, réalistes et rationnels. L'homme politi-

que qui adopte cette approche des problèmes institutionnels peut avoir, bien entendu, une utopie sociale présente à l'esprit lorsqu'il imagine les moyens de son action, mais il sait que cette utopie est hors de portée et n'en fait donc pas le principe régulateur de son action. Considérant qu'"il n'y a pas de méthode institutionnelle pour rendre les hommes heureux",⁶⁰ il tentera de diminuer ou de supprimer le malheur là où il existe. Par conséquent, le sociotechnicien opportuniste adoptera des méthodes propres à détecter et à combattre les plus grands maux de la société, plutôt qu'à élaborer et à faire advenir les biens ultimes les plus élevés. Cette différence n'est pas simplement de vocabulaire; c'est une différence méthodologique capitale.

50. Cette différence est exactement celle qui sépare une méthode qui peut être appliquée à tout moment, d'une méthode dont l'adoption devient facilement un moyen de postposer continuellement l'action alors que les conditions lui sont favorables. C'est aussi la différence entre la seule méthode qui ait jamais porté des fruits, et une attitude qui a souvent engendré l'intolérance, la violence et la tyrannie à la place de la raison. En effet, les partisans d'une utopie n'accepteront de se mettre au travail que lorsqu'ils seront sûrs que leurs efforts ne les éloigneront pas de leur idéal, et risquent toujours de vouloir imposer leurs vues par la violence faute de pouvoir le faire à l'aide d'arguments rationnels et grâce aux fruits que l'application de leur méthode a engendrés. Il est toujours possible en effet de s'accorder dans une lutte pour porter remède à une situation déplorable, mais il est également toujours possible de s'opposer à l'action des autres sous prétexte qu'elle ne s'accorde pas avec l'utopie que l'on veut promouvoir. Une lutte systématique contre la souffrance, l'injustice et la guerre est propre à rallier un grand nombre de gens, quelles que soient leurs utopies personnelles, pour autant qu'ils aient compris que celles-ci sont démobilisatrices et mauvaises conseillères; par contre, la lutte pour la réalisation d'un idéal précis ne rassemblera jamais que des gens qui espèrent promouvoir par cet engagement leurs intérêts personnels.

51. Le sociotechnicien a besoin de buts précis pour mettre en oeuvre ses connaissances, mais ce but peut toujours être négatif : supprimer tel ou tel mal, tel ou tel inconvénient. Il n'est donc pas nécessaire que le sociotechni-

cien s'attache à réaliser tel ou tel idéal positif. Au contraire, la forme logique du savoir qu'il détient indique que son action aura toujours la forme d'essais susceptibles de réfutation. De même que la construction de nos théories se fait pas à pas à l'aide de perpétuelles mises en question et de perpétuelles inventions de solutions, ainsi, la construction de la société telle que la conçoit Popper, suit-elle la même méthode rationnelle. Il n'est jamais possible de justifier une proposition scientifique, mais on peut la réfuter, et justifier dans une certaine mesure l'adoption (provisoire) de telle théorie plutôt que de telle autre; de même, il n'est jamais possible de justifier une action dans le domaine social, mais il est possible d'éliminer petit à petit les inconvénients de nos institutions afin de les rendre plus aptes à servir l'homme. De même que la science s'éloigne pas à pas de l'erreur, la société s'éloigne pas à pas du mal. La vérité, comme le bien sont hors d'atteinte et insaisissables, mais nous pouvons reculer les limites de nos malheurs comme les limites de notre ignorance en appliquant rationnellement notre esprit critique à la situation présente de la société comme de nos théories.

52. On pourrait peut-être exprimer la profonde unité de la pensée de Popper en disant que les empiristes logiques sont comme les utopistes de la connaissance vraie, tandis que les rationalistes critiques sont à la fois les plus modestes des hommes (ils sont prompts à reconnaître leurs erreurs) et les plus efficaces (ils sont prompts à inventer de nouvelles possibilités). Tant dans le domaine de la connaissance que dans le domaine de l'action, une seule méthode s'avère rationnelle : la méthode des essais et des erreurs, la méthode des conjectures hardies et des réfutations impitoyables, c'est-à-dire le rationalisme critique.

53. De même que l'ingénieur mécanicien, le sociotechnicien ne peut élaborer des plans d'institution ou de machine que sur la base des théories qu'il a à sa disposition et qui ont été élaborées par l'élimination progressive des erreurs que contenaient ses plans antérieurs. Plus on a fait et repéré d'erreurs, plus on jouit de moyens puissants pour mener à bien l'action que l'on entreprend, pour autant que l'on soit disposé à ne plus recommencer ses erreurs. Si les sciences de la nature et les technologies qu'elles fondent sont si puissantes par rapport aux sciences sociales et à la sociotechnique, c'est parce que peu

de théoriciens de la société ont reconnu le bien fondé de la méthode des essais et des erreurs alors que la plupart des chercheurs l'ont adoptée (souvent sans le savoir) dans le domaine des sciences de la nature.⁶¹

54. Les conceptions de Popper sur les méthodes de l'action sociale permettent de mieux saisir la portée des critiques qu'il adresse à Platon et à Marx. Platon préconise une politique purement utopiste lorsqu'il prétend mettre à la tête de l'Etat un philosophe-roi. Il est très probable que Platon cherchait avant toute chose à établir le bonheur des citoyens,⁶² mais la thérapie politico-médicale qu'il propose est profondément inefficace et erronée parce qu'il a voulu réaliser les conditions du bonheur au lieu de s'attaquer aux racines du malheur. Il considérerait en effet que le bonheur des citoyens se réaliserait si l'Etat idéal pouvait être ressuscité, c'est-à-dire s'il était possible d'arrêter tout changement social et de retourner à la royauté patriarcale. Ainsi, il fit de son mieux pour combattre le changement social, et loin d'obtenir la réalisation de ses espoirs, il ne fit que rendre plus pénible la situation de ses concitoyens, ne fût-ce qu'en faisant apparaître la distance énorme qui séparerait leur condition actuelle de ce qui avait dû être celle de leurs ancêtres dans l'Etat originaire.
55. Loin d'accepter le pessimisme de Platon qui voyait dans chaque changement social un signe de dégénérescence, Marx croyait au progrès social dans l'histoire. Sa critique des utopies et des idéologies l'a cependant écarté de la méthode rationnelle de l'action sociale parce qu'il fondait ses jugements sur des doctrines historicistes et économistes. C'est le double déterminisme inhérent à l'historicisme économiste qui a permis à Marx d'attirer l'attention sur la dimension socio-économique fondamentale de l'existence humaine, mais c'est également lui qui l'a écarté de l'élaboration d'une politique sociale et politique économique rationnelle et efficiente.
56. Le chapitre suivant est destiné à préciser la philosophie politique rationaliste de Karl Popper qui n'a pu être exposée jusqu'ici qu'en opposition aux doctrines historicistes qu'il a dénoncées.

CHAPITRE VII : SOCIÉTÉ ET RATIONALITÉ SELON POPPER.

I. L'autonomie de l'éthique.

1. Les chapitres précédents nous ont permis d'exposer la conception de Popper selon laquelle la tâche essentielle des sciences sociales n'est pas de prophétiser les développements de l'histoire future, mais de découvrir et d'expliquer les conséquences inattendues de nos actions politiques. Les sciences sociales deviennent ainsi l'étude de la "substance sociale" et de ses résistances multiples à notre action. C'est donc grâce à elles que les hommes peuvent devenir les créateurs conscients d'une société ouverte, en prenant eux-mêmes la responsabilité de leur sort historique.¹ Les régularités de la vie en société s'expriment donc dans des lois sociologiques qui sont les "lois naturelles de la vie sociale".² Par ces termes, Popper désigne des lois telles que celles des théories économiques modernes, par exemple, les lois de la théorie du commerce international. Les lois sociologiques sont donc liées au fonctionnement des institutions sociales; elles jouent dans la vie en société un rôle semblable à celui du principe du levier en mécanique. En effet, les institutions comme les leviers sont indispensables si nous voulons réaliser des choses qui dépassent la force de nos muscles. "Comme les machines, les institutions multiplient notre pouvoir pour le bien et le mal".³ Comme les machines, elles requièrent donc le contrôle d'une personne qui comprenne leur fonctionnement et leur destination. La construction et l'utilisation de nos machines institutionnelles exigent donc une bonne connaissance des régularités sociales qui imposent leurs limites à nos possibilités de modeler la substance sociale à notre gré.
2. Les institutions elles-mêmes peuvent être décrites comme des lois puisqu'elles prescrivent les procédures à suivre pour atteindre tel but dans telles et telles circonstances. Il ne faut cependant pas confondre les lois sociales qui sont du domaine institutionnel ou juridique avec les lois sociologiques qui sont les lois naturelles de la vie sociale. Les unes sont normatives, tandis que les autres sont empiriques. Les lois sociales sont toujours susceptibles de prendre une forme positive : "pour faire tomber un gouvernement, il faut employer telle procédure", tandis que les lois sociologiques prennent, comme toutes les

lois scientifiques, la forme de prohibitions : on ne sait pas ce qu'il faut faire pour diminuer le chômage, mais on sait qu'un certain nombre de mesures sont inaptes à produire cet effet. C'est le dualisme des décisions et des faits, des propositions normatives et des propositions nomologiques, du droit institutionnel et des sciences sociales qui fonde aux yeux de Popper l'autonomie de l'éthique. C'est parce que certaines décisions doivent être prises en vue d'atteindre tel but dans telles et telles circonstances au moyen de tels et tels instruments (mécaniques ou institutionnels) que la discussion critique occupe une place si importante dans notre vie. C'est parce que la science met à notre disposition des moyens d'action puissants que la discussion des finalités de nos actions est devenue un problème de plus en plus difficile.⁴

3. L'autonomie de l'éthique est fondée sur la distinction entre les normes et les décisions d'une part, et les faits d'autre part. Si en effet, aucune décision ne peut être déduite d'un énoncé de fait, il faut que nos décisions se fondent sur d'autres énoncés : ceux qui expriment les lois de l'action. Ainsi, "nos décisions doivent être compatibles avec les lois naturelles si elles veulent obtenir un effet; car si elles s'opposaient à ces lois, elles ne pourraient même pas être mises en oeuvre".⁵ Certaines décisions peuvent être rejetées parce qu'elles ne tiennent pas compte des lois scientifiques et sont donc impossibles à exécuter; mais cela n'entraîne pas que des décisions puissent être logiquement déduites des lois de la nature ou des lois naturelles de la vie sociale. Cette doctrine qui défend l'irréductibilité des décisions aux faits est décrite par Popper sous le nom de *dualisme critique*. Bien entendu, une décision est un fait si on la considère comme un acte de la vie, mais le contenu de cet acte (l'auto-imputation qu'il implique) n'est pas un fait. "La prise de décision, l'adoption d'une norme ou d'une règle est un fait. Mais la norme ou la règle qui a été adoptée n'est pas un fait".⁶

4. S'il est impossible de dériver une proposition énonçant une norme, une décision, ou un projet politique (*a proposal for a policy*) d'une proposition énonçant un fait, c'est que le domaine des normes, des décisions et des projets est autonome par rapport au domaine des faits. Mais si les normes ne se fondent pas sur les faits, si l'éthique (individuelle et politique) ne repose pas sur

la science, quel fondement pourra justifier nos actions ? Si les énoncés de normes, les propositions normatives, sont des constructions humaines, ne sont-elles pas nécessairement arbitraires ? Toute convention n'est-elle pas arbitraire ? Il faut admettre, bien entendu, que si les normes sont des conventions, elles comprennent nécessairement des éléments arbitraires, mais toute convention n'est pas nécessairement entièrement arbitraire. Nous avons déjà montré dans le chapitre sur le conventionalisme critique de Popper en épistémologie qu'il est possible de prendre des décisions sans pour autant être dogmatique ni entrer dans des régressions infinies. En éthique comme en épistémologie, Popper estime que des conventions valables peuvent être élaborées si leurs auteurs les ont soumises à une discussion critique exigeante. De même qu'en épistémologie, aucune décision, aucune convention n'est jamais définitive car les règles de notre action personnelle, tout comme les lois institutionnelles sont toujours provisoires. Elles doivent être évaluées en fonction des buts que nous poursuivons.

5. Toute norme personnelle ou institutionnelle est un essai de réalisation d'un projet fondamental qui guide l'action. Ce projet fondamental n'est pas une utopie, c'est plutôt la négation déterminée⁷ des injustices et des misères actuelles. Le projet éthique fondamental de Popper, c'est de lutter contre toutes les formes d'injustice, de misère, de souffrance et d'exploitation.⁸ Son épistémologie, sa philosophie des sciences et sa critique politique des totalitarismes lui permettent de formuler des conjectures politiques partielles plus précises, mais aussi par nature plus discutables. Le projet d'élaborer une science des lois naturelles de la vie en société permettant de fonder une technologie sociale et une sociotechnique est la proposition politique la plus remarquable de Popper.
6. Pour Popper, le rôle du sociotechnicien est donc d'élaborer des structures institutionnelles, ou de mener à bien des réformes institutionnelles à l'aide des lois naturelles de la vie en société. Il s'agit donc de construire des cadres juridiques (des lois normatives) en tenant compte des contraintes que nous imposent les résistances de la "substance sociale". Mais quel but poursuit donc ce technicien ? Ce problème de la finalité de l'action sociale est un problème politique. Nous avons déjà signalé les impasses de l'utopisme, et exposé l'idée

poppérienne de remplacer la lutte pour le bien suprême par une lutte contre les maux actuels. L'idéal social de Popper est donc la diminution la plus rapide et la plus grande possible de la souffrance et de la misère. Cet idéal n'est pas une utopie car il engage immédiatement dans des luttes concrètes et précises. Le but que Popper propose aux sociotechniciens est d'élaborer des institutions sociales telles que cette lutte soit rendue possible, c'est-à-dire telles que le pouvoir politique ne puisse jamais impunément maintenir des situations moralement inadmissibles.

II. La finalité de la sociotechnique.

7. D'un point de vue politique général, le but que devrait poursuivre le sociotechnicien serait donc, selon Popper, de "développer des institutions qui sauvegardent la liberté de critique, c'est-à-dire la liberté de pensée"⁹ sans laquelle les situations injustes et intolérables ne pourraient pas être dénoncées dans le but qu'il leur soit porté remède. La raison comme la science se développe grâce à la critique. C'est pourquoi la possibilité du rationalisme est finalement liée à l'existence d'institutions sociales destinées à protéger la liberté. Ainsi la base éthique de la science est-elle la même que celle de la société : science et société requièrent pour leur propre développement rationnel de telles institutions.¹⁰ Les institutions sont donc conçues par Popper comme les instruments, comme les leviers de la promotion rationnelle de notre vie en société. Ces instruments seront donc élaborés en fonction des buts auxquels ils sont ordonnés, et des obstacles naturels de la vie sociale qu'ils sont destinés à surmonter. Ainsi l'action sociale est-elle la mise en oeuvre des sciences sociales objectives au service d'une politique rationnelle.

8. Le problème fondamental de la philosophie politique consiste apparemment à déterminer qui doit gouverner l'Etat. Platon et Marx ont apporté chacun leur réponse à cette question : le philosophe-roi et le prolétariat. Nous avons vu les raisons pour lesquelles Popper ne peut pas admettre ces réponses; il nous reste à examiner celle qu'il y apporte. La thèse de Popper est que la question "Qui doit gouverner ?" n'est pas bien posée et doit être considérablement modifiée si l'on veut pouvoir y répondre de manière satisfaisante. En effet, même

ceux qui sont d'accord pour faire de cette question le point central de toute philosophie politique admettent que les dirigeants politiques ne sont pas souvent assez "bons" ou "sages" pour mériter la confiance de leurs semblables, et qu'il est très difficile de mettre sur pied un gouvernement dont la valeur morale et l'efficacité soient assurées. Face à cette situation, Popper propose d'affronter le problème en considérant d'emblée la possibilité d'un mauvais gouvernement. Cette attitude qui consiste à "éviter le pire en espérant le mieux"¹¹ modifie radicalement la manière d'aborder le problème de la politique car elle invite à remplacer la question "Qui doit gouverner ?" par une question nouvelle : "Comment pouvons-nous organiser les institutions politiques de manière à empêcher des dirigeants mauvais ou incompetents de faire trop de dégâts ?".¹²

9. Il faut donc admettre que la structure de notre environnement social est au moins en partie un produit de l'homme. Les institutions et les traditions ne sont ni l'oeuvre de Dieu, ni celle de la nature, mais le résultat de l'action humaine. C'est pourquoi elles sont modifiables par l'homme.¹³ Ainsi, le sociotechnicien a-t-il pour rôle de concevoir la construction de nouvelles institutions, ou la transformation de celles qui existent. Il peut même déterminer la méthode et les moyens qu'il faut mettre en oeuvre pour réaliser ces changements.¹⁴

10. Ceux qui croient que l'ancienne question est fondamentale acceptent implicitement que le pouvoir politique est incontrôlé, que celui ou ceux qui le détiennent peuvent faire ce qu'ils veulent. Ils supposent donc que le pouvoir politique est souverain, c'est-à-dire pratiquement incontesté. Mais cette supposition est tout à fait irréaliste car aucun pouvoir politique n'est jamais resté incontesté puisque tout exercice du pouvoir suppose que l'on ait les moyens de l'exercer, ce qui n'est possible qu'avec l'aide d'autres personnes. Aussi longtemps qu'aucun homme ne pourra accumuler dans ses propres mains suffisamment de puissance physique pour dominer tous les autres, il dépendra d'autres hommes pour assurer sa domination. "Même le tyran le plus puissant dépend de sa police secrète".¹⁵ Cette dépendance signifie que son pouvoir, si grand soit-il, est toujours plus ou moins contrôlé par des groupes auxquels il doit faire des concessions. Il y a toujours d'autres forces politiques dont un tyran doit tenir compte. Ceci montre que même les cas extrêmes de souveraineté ne sont jamais

des cas de pure souveraineté et qu'il existe toujours différents pouvoirs en présence dans une société, même s'ils sont inégaux.

11. Nous aurons à revenir sur cette question dans la section suivante, mais il faut indiquer dès maintenant que ce projet politique "réformiste" n'est pas nécessairement lié au projet éthique fondamental de Popper. Il estime que son projet politique est lié à son projet éthique par la rationalité critique qui en fonde la validité. Mais on pourrait très bien accepter son projet éthique fondamental tout en faisant des propositions politiques très différentes des siennes. De plus, nous avons vu dans le chapitre précédent que la technologie sociale en tant que telle n'est ni bonne ni mauvaise. Si nos institutions sont des "machines qui multiplient notre pouvoir pour le bien et le mal",¹⁶ la sociotechnique prend l'orientation politique des projets sociaux qu'elle sert, mais la technologie sociale, et a fortiori la science sociale sont neutres politiquement comme l'est un marteau qui peut servir à crucifier un homme comme à construire des logements pour des misérables.
12. Le sociotechnicien, comme l'homme de science sociale est partisan car c'est en grande partie de lui que dépend l'utilisation de son savoir et l'orientation des recherches qui produiront de nouveaux savoir-faire. Il dépend en tout cas de lui de tenter d'accroître son contrôle sur ces aspects de la vie politique. La science en tant que savoir-faire disponible est neutre, ce sont les hommes de science qui sont partisans dans l'orientation qu'ils donnent à la production de savoir-faire nouveaux (il n'est pas indifférent d'un point de vue moral de disposer d'un savoir-envoyer-un-homme-sur-la-lune ou d'un savoir-nourrir-les-peuples-affamés) et dans les projets politiques auxquels ils souscrivent pour permettre le financement de leurs recherches. Le problème éthique de la science n'est donc pas une question concernant nos savoir-faire en tant que tels, mais une question concernant le rôle social de ceux-ci. La science n'est donc pas partisane; ce sont les hommes de science qui le sont, souvent sans le savoir.

III. Les cadres institutionnels de l'action personnelle.

13. La vie sociale n'est cependant pas faite uniquement d'institutions. Celles-ci ne sont en effet que des cadres qui restreignent nos actions afin de

les harmoniser entre elles, c'est-à-dire de les rationaliser. L'essentiel de la vie en société, c'est l'action personnelle menée de manière critique dans un cadre institutionnel toujours provisoire parce qu'améliorable.

14. La philosophie politique de Popper est à la fois institutionaliste et individualiste. Le terme "individualisme" s'oppose à "collectivisme" aussi bien qu'à "altruisme", mais Popper ne l'utilise qu'en opposition à "collectivisme" et réserve le terme "égoïsme" pour désigner l'attitude opposée à l'"altruisme".¹⁷ Ces quatre termes désignent certaines attitudes politiques. Le collectivisme requiert que l'individu soit entièrement soumis à l'intérêt de l'Etat, ou de la totalité; telle était l'attitude de Platon. Le collectivisme n'est lié ni à l'égoïsme ni à l'altruisme car des collectivités peuvent se caractériser par l'une ou l'autre de ces attitudes. Réciproquement, un individualiste peut être altruiste ou égoïste. Selon Platon, la seule alternative au collectivisme est l'égoïsme; mais Popper estime que ce jugement n'est pas fondé car un anti-collectiviste peut être altruiste, c'est-à-dire prêt à faire des sacrifices pour d'autres individus. L'identification platonicienne de l'individualisme et de l'égoïsme est une arme puissante contre l'individualisme car en défendant le collectivisme, Platon faisait appel au sentiment commun, de l'insuffisance de l'individu : il faut être plusieurs pour être. Pourquoi Platon s'attaquait-il à l'individualisme ? Sans doute, estime Popper, parce qu'il voyait (à juste titre) dans l'émancipation de l'individu la révolution spirituelle qui avait conduit à l'éclatement de la société tribale originaire, et qu'il considérait (fort malheureusement) que seul le retour à l'état originaire permettrait de résoudre le problème de la corruption sociale. L'anti-individualisme de Platon est donc lié à sa théorie de la souveraineté du philosophe-roi. C'est pourquoi Popper les récuse tous deux¹⁸ et estime que c'est l'individualisme joint à l'altruisme qui a formé la base de notre civilisation occidentale.¹⁹ Cette attitude est recommandée par les Ecritures aussi bien que par Socrate ou Kant, et a soutenu toute la pensée du développement moral de l'homme.

15. La pensée philosophique de Popper repose sur une distinction radicale entre les personnes et les institutions. Les institutions sont des moyens mis au service de fins; les personnes sont les agents qui utilisent ces moyens, mais

elles sont également les fins de la mise en oeuvre de ces moyens. L'articulation des personnes et des institutions se structure de la manière suivante dans la philosophie de Popper : les problèmes politiques urgents requièrent des solutions personnelles tandis que les questions politiques de longue haleine exigent des solutions institutionnelles.²⁰ Le problème du contrôle des dirigeants, par exemple, est une question institutionnelle tandis que le problème du chômage des ouvriers d'une entreprise déclarée en faillite requiert l'initiative personnelle des dirigeants à l'intérieur du cadre institutionnel élaboré pour régler les interventions de l'Etat dans les affaires économiques. Cependant, le problème du contrôle du pouvoir économique de l'Etat est lui aussi une question institutionnelle.

16. Il y a donc en quelque sorte deux procédures entièrement différentes qui peuvent caractériser l'intervention dans les affaires publiques : la première est de forger un cadre légal d'institutions destinées à protéger les individus faibles de l'exploitation des plus forts; la seconde est d'intervenir pour réaliser les intentions du législateur lorsque le cadre légal ne permet pas de régler la situation concrète. Il est clair que du point de vue du contrôle démocratique, la première méthode est préférable puisqu'elle limite l'élément arbitraire inhérent à tout pouvoir. Cependant, la seconde procédure est nécessaire car toujours de nouvelles situations se présentent qui transcendent les cadres juridiques établis.

17. Du point de vue de la sociotechnique, cette différence est capitale. Seule en effet la première méthode permet de faire des ajustements à la lumière de la discussion et de l'expérience. Seule la méthode institutionnelle rend possible l'application de la méthode des essais et des erreurs à nos actions politiques.²¹ Seule l'approche institutionnelle des problèmes nous permet d'analyser ce que nous faisons effectivement lorsque nous intervenons ici ou là avec un certain but en tête, et de mettre à profit la (re-)connaissance de nos erreurs passées dans nos interventions futures. L'approche institutionnelle des problèmes politiques est donc la seule approche rationnelle. En effet, l'approche personnelle introduit dans la vie sociale toujours davantage d'éléments imprévisibles et arbitraires si elle n'est pas systématiquement contrôlée et éva-

luée institutionnellement. L'usage du pouvoir discrétionnaire accroît très rapidement l'irrationalité du système politique; c'est pourquoi tout pouvoir personnel doit être contrôlé. En philosophie politique, le personnalisme pur est tout aussi impossible que l'institutionnalisme pur. La construction des institutions implique en effet des décisions personnelles importantes et de plus, le fonctionnement des institutions les meilleures dépend toujours dans une mesure considérable des qualités des personnes qui les mettent en oeuvre.

IV. Les conditions du contrôle démocratique.

18. Cette distinction entre les aspects personnels et institutionnels des situations sociales est souvent mal comprise par les critiques de la démocratie. La plupart de ceux qui sont insatisfaits des institutions démocratiques mettent en évidence le fait que celles-ci n'empêchent pas l'Etat ni les hommes politiques de manquer parfois gravement aux règles morales les plus élémentaires. Cependant, ces auteurs ne comprennent pas ce qu'il est possible d'attendre des institutions démocratiques, et ne parviennent pas à élaborer des alternatives valables pour remplacer ce qu'ils dénoncent. En fait, la démocratie n'a pas pour rôle d'empêcher toutes les malhonnêtetés, mais bien de fournir un cadre institutionnel pour la réforme des institutions politiques. La démocratie rend possible la réforme des institutions sans qu'il soit nécessaire d'user de violence; elle rend possible l'usage de la raison dans la conception de nouvelles institutions et la modification des anciennes. La question de la moralité des citoyens et des dirigeants est en grande partie une question personnelle (dans la mesure où il ne faut pas mettre en question l'institution pédagogique en tant que telle). Ceux qui critiquent l'idée de démocratie en se basant sur des arguments moraux oublient de distinguer les problèmes personnels des problèmes institutionnels.

19. Cependant, l'idée de démocratie défendue par Popper doit être précisée afin que nous puissions mieux saisir encore l'articulation des aspects personnels et institutionnels de la vie politique. A l'encontre de Marx, Popper est convaincu que le socialisme scientifique n'est pas l'alternative qu'il faut opposer au capitalisme. Il propose en effet de chercher une troisième voie dans la direction d'un capitalisme *restreint* par l'intervention politique d'un Etat contrôlé démocratiquement.²² L'accès à cette troisième voie suppose deux conditions :

la première est que l'Etat soit suffisamment puissant pour pouvoir imposer sa politique au développement économique; la seconde est que le pouvoir de l'Etat soit effectivement contrôlé démocratiquement. Nous étudierons ultérieurement la première condition car elle semble largement tributaire de la seconde.

20. Du point de vue du contrôle du pouvoir, l'on peut distinguer deux types principaux de gouvernement. On peut faire démissionner certains gouvernements sans effusion de sang, par exemple à l'aide d'élections générales; tandis que d'autres ne peuvent être renversés que par une révolution réussie. Dans le premier cas, les institutions sociales fournissent aux citoyens les moyens de révoquer leurs dirigeants, et les traditions sociales garantissent que ces institutions résisteront longtemps aux tentatives de corruption auxquelles pourraient les soumettre les dirigeants. Les gouvernements du premier type sont généralement appelés démocratiques, les autres tyranniques ou dictatoriaux.²³ Après avoir clarifié cette distinction, Popper propose de caractériser la politique propre à un régime démocratique comme "le projet de créer, développer et protéger des institutions politiques propres à écarter la tyrannie".²⁴ Ce principe n'implique pas le désir de développer des institutions qui garantiraient la sagesse des politiques que pourrait adopter un gouvernement démocratique, mais la conviction qu'une politique médiocre dans un état démocratique est préférable à la soumission à une tyrannie, fût-elle sage et bienveillante. La théorie de la démocratie proposée par Popper n'est donc pas basée sur le principe que la majorité doit gouverner, car il existe des majorités tyranniques. Les diverses méthodes du contrôle démocratique sont plutôt considérées comme des essais plus ou moins bien réussis, et toujours améliorables, de sauvegarder la société de toute forme totalitaire de pouvoir.

21. Toutes les théories de la souveraineté, qu'elles prônent celle du philosophe, du prolétariat, ou de la majorité sont paradoxales, estime Popper.²⁵ Il illustre cette affirmation d'un exemple. Nous pourrions, écrit-il, choisir pour souverain le plus sage ou le meilleur des hommes. Mais celui-ci, dans sa sagesse pourrait peut-être décider que c'est la majorité qui doit gouverner; et celle-ci à son tour pourrait prendre la responsabilité de remettre son pouvoir dans les mains d'un seul homme.

22. Les démocraties ne peuvent donc pas être caractérisées par la règle de la majorité, quoique l'institution des élections générales soient de la plus haute importance. Dans une démocratie, le pouvoir dirigeant doit être limité; c'est pourquoi le critère de la démocratie est celui-ci : le gouvernement doit pouvoir être renversé sans effusion de sang.²⁶ Donc, si les hommes qui sont au pouvoir ne sauvegardent pas les institutions qui assurent aux minorités la possibilité de travailler à des changements institutionnels pacifiques, c'est que leur autorité est tyrannique. Par conséquent, le seul type de changement institutionnel que ne peut pas tolérer une institution démocratique, ce sont les changements qui mettraient en danger son caractère démocratique.

23. On voit donc bien que le problème central des institutions démocratiques est de rester ouvertes aux critiques rationnelles. Cette difficulté est beaucoup plus grande qu'on ne l'imagine habituellement. En effet, il ne suffit pas que la constitution d'un Etat soit en mesure de permettre le renversement du gouvernement à l'aide de procédures légales, il faut de plus que les citoyens soient capables d'exercer leur esprit critique. Cela requiert deux conditions. La première est que "le cadre légal puisse être connu et compris par le citoyen individuel; et qu'il soit conçu pour être ainsi intelligible";²⁷ la seconde est que "les citoyens considèrent le gouvernement des affaires publiques comme leur affaire et non pas comme celle des seuls dirigeants".²⁸

24. Ces deux conditions ne sont réalisées que si la tradition critique qui anime le meilleur de notre civilisation occidentale depuis l'époque des Grecs se maintient et se développe. On pourrait en effet objecter à Popper que les institutions peuvent toujours servir des intérêts diamétralement opposés à ceux qu'elles sont destinées à promouvoir; mais cette objection ne vaut qu'en l'absence d'une tradition critique qui mettra les personnes dans un cadre tel que l'ambiguïté inévitable des institutions sera levée. Le problème fondamental est celui du développement de la tradition critique, et non pas celui de l'ambiguïté des institutions. Popper a d'ailleurs avoué dans sa controverse avec Kuhn que l'abandon de l'esprit critique que laisse présager le développement de la science normale constitue un grand danger non seulement pour la science, mais également pour la société. Sa théorie de la démocratie et de ses conditions renforce

encore l'importance que nous avons accordée à cette remarque. La seconde condition nécessaire pour qu'une troisième voie puisse être ouverte entre le capitalisme et le communisme marxiste concerne le pouvoir de l'Etat. Si l'Etat est contrôlé démocratiquement, mais qu'il n'a pas le pouvoir d'imposer sa politique au développement économique de la société, à quoi bon le contrôler ?

V. L'intervention de l'Etat dans les affaires économiques.

25. Marx prétendait que toute politique, tout cadre légal ou toute institution est intrinsèquement impuissante face au développement économique, et que seule une révolution sociale s'harmonisant avec les lignes de ce développement peut changer la situation sociale propre au capitalisme. Nous avons déjà indiqué dans les critiques formulées par Popper à l'égard des doctrines historicistes et économistes de Marx, et nous avons annoncé que Popper oppose à ce pessimisme politique un optimisme réformateur ouvrant la voie à un capitalisme socialisé, ou si l'on préfère, à un socialisme restreint.

26. Popper accorde que les injustices inhérentes au système capitaliste décrit par Marx sont réelles et qu'il faut les combattre. C'est pourquoi il considère en quelque sorte que le développement du capitalisme doit être contrôlé par l'Etat. La possibilité même de la liberté réside en effet dans un certain contrôle. Cette proposition semble paradoxale, mais elle décrit une situation réelle : la liberté, si elle n'est pas limitée, se détruit elle-même. Considérons par exemple le cas de la force physique. Une doctrine de la liberté illimitée impliquerait qu'un homme qui serait plus fort que ses voisins pourrait leur confisquer leur liberté en les contraignant à le servir. Si l'on accepte la liberté illimitée pour tous les individus, certains en sont du même coup privés. C'est pourquoi il faut limiter la liberté de tous pour que tous soient libres. L'Etat doit veiller à ce que personne ne soit à la merci d'aucun autre, et que tous aient le droit d'être protégés par l'Etat.

27. Ces considérations s'appliquent au domaine des affaires économiques; non seulement l'Etat doit protéger le citoyen individuel des violences physiques qui pourraient l'asservir, mais il doit également contrôler l'usage du pouvoir économique afin que nul n'en puisse abuser. Le paradoxe de la liberté illimitée

vaut pour la liberté économique. Un Etat qui limiterait son contrôle de la liberté individuelle à la suppression de la violence physique laisserait libre cours à l'exploitation des économiquement faibles par les puissances économiques. Le remède à cette situation est politique²⁹ : construire des institutions sociales s'appuyant sur le pouvoir de l'Etat pour protéger les faibles de l'exploitation des forts.

28. Cette solution entraîne évidemment l'abandon d'une des conditions essentielles du développement capitaliste analysé par Marx; le système capitaliste pur est en effet basé sur le principe du laissez-faire économique, ou si l'on préfère, sur le principe de non-intervention. Or, si l'on veut sauvegarder vraiment la liberté du citoyen, la politique de la liberté économique sans limite doit être remplacée par l'intervention de l'Etat. Toutefois, l'Etat doit restreindre ses interventions au minimum nécessaire pour garantir cette liberté; l'intervention excessive de l'Etat finirait nécessairement par créer un capitalisme d'Etat qui risquerait de nuire à la liberté individuelle. Au capitalisme pur du dix-neuvième siècle a succédé un capitalisme restreint, contrôlé au moins dans une certaine mesure par l'Etat. Le système économique décrit et critiqué par Marx a cessé d'exister et est remplacé par différents systèmes d'intervention de l'Etat qui vont bien plus loin que la simple protection de la propriété privée et des contrats entre agents économiques.

29. Selon Marx, le pouvoir social réel réside dans l'évolution des moyens de production; le pouvoir inhérent au système des relations de classe n'est qu'un épiphénomène du pouvoir technologique, et le pouvoir politique est le moins influent de tous. Selon la conception de Popper, c'est l'inverse : c'est le pouvoir politique qui est considéré comme le pouvoir social fondamental auxquels devraient être soumis les pouvoirs économiques et technologiques. La doctrine de Popper implique une immense extension du champ des activités politiques; du point de vue légal, le pouvoir politique peut contrôler le pouvoir économique car nous pouvons, estime Popper, régler la société économique comme nous l'entendons grâce à des dispositions légales adéquates. "Nous pouvons, par exemple, élaborer un programme politique rationnel pour la protection de l'économiquement faible. Nous pouvons légiférer pour limiter l'exploitation. Nous pouvons limiter la journée de travail; mais nous pouvons faire bien plus encore. Grâce

à la loi, nous pouvons assurer les travailleurs (ou mieux encore tous les citoyens) contre l'invalidité, le chômage, la vieillesse. De cette manière, nous pouvons rendre impossibles les formes d'exploitation basées sur la position économique désespérée des travailleurs qui doivent donner leur travail en échange de leur vie. Et lorsque nous sommes capables de garantir par la loi la viabilité à tous ceux qui veulent travailler (...) alors la protection de la liberté du citoyen par rapport à l'intimidation économique approchera de sa réalisation complète".³⁰ De ce point de vue, le pouvoir politique constitue la clef de la protection économique. Le pouvoir économique ne doit jamais avoir la possibilité de dominer le pouvoir politique; si c'est nécessaire, accorde Popper, il faut qu'il soit combattu et mis à la raison par le pouvoir politique.

30. La démocratie, c'est-à-dire le droit des citoyens à juger et à renverser leur gouvernement, est le seul moyen par lequel nous puissions nous protéger contre les abus du pouvoir politique; c'est le contrôle du dirigeant par le citoyen. Et puisque le pouvoir politique peut contrôler le pouvoir économique, la démocratie politique est également le seul moyen de soumettre le pouvoir économique au contrôle du citoyen.

31. Le pouvoir politique est supérieur au pouvoir économique parce que si le pouvoir politique ne protégeait pas la propriété privée à l'aide des lois épaulées par des sanctions physiques (amendes, emprisonnements, ...), la richesse économique ne serait pas une forme de pouvoir. En définitive, le problème politique capital de la société est celui du contrôle du pouvoir physique³¹ qui assure sa force au pouvoir judiciaire. Mais Popper ne semble pas considérer que cette question exige un traitement particulier. Il pense sans doute que les armées étant constituées de citoyens, ceux-ci n'accepteront pas de servir d'autres intérêts que ceux de la démocratie dont leur force garantit la survie. Cette solution nous paraît satisfaisante uniquement dans la mesure où les citoyens sont aptes à juger et à critiquer toutes les formes de pouvoir incontrôlé qui peuvent déterminer le développement de la vie sociale. Popper semble très conscient du fait que les deux conditions de la troisième voie qu'il propose (l'esprit critique des citoyens concernés par les affaires publiques et la possibilité du contrôle politique du pouvoir économique), se ramènent finalement à une seule :

"Nous devons comprendre avant tout qu'une technologie sociale de cette sorte est notre affaire, que nous en avons le pouvoir, et que nous ne devons pas attendre des bouleversements économiques miraculeux qui produiraient à notre place un monde économique nouveau (...)." ³²

32. Ce n'est donc que grâce au contrôle démocratique que l'intervention de l'Etat pourra être limitée à ce qui est réellement nécessaire pour protéger la liberté du citoyen. Le pouvoir politique doit contrôler le pouvoir économique et le pouvoir physique; mais il peut lui-même devenir une forme de pouvoir totalitaire s'il n'est pas contrôlé.

VI. Le fondement éthique de la société ouverte.

33. Popper oppose aux conceptions platonicienne et marxiste de la société qu'il qualifie de philosophies de la "société fermée", l'idée ou plus exactement le projet d'une "société ouverte". Le tribalisme patriarcal de Platon et le collectivisme révolutionnaire de Marx sont des formes de société close parce qu'ils nient l'importance fondamentale des responsabilités personnelles de chaque citoyen face à l'édification d'une société rationnelle. C'est la négation de l'esprit critique individuel et la croyance en un destin historique inévitable qui caractérise les philosophies de la société close; c'est la confrontation des individus avec des décisions personnelles qui marque l'entrée dans une société ouverte. ³³ La transition historique entre une société close et une société ouverte commence avec la reconnaissance du caractère humain (relatif) des institutions sociales qui ouvrent la voie à leur modification en fonction de projets politiques déterminés. ³⁴

34. C'est donc le modelage conscient des institutions sociales que permet une science sociale empirique libérée de ses prétentions historicistes, qui ouvre la voie à l'avènement d'une société ouverte. Seul l'esprit critique hérité des Sophistes et surtout de Socrate permet de fonder un tel savoir-faire social qui confère à l'homme la possibilité de prendre une plus grande responsabilité dans la construction de son propre destin. ³⁵ Seule la distinction critique de la nature et de la culture, des faits et des normes, des contraintes et des projets permet le développement d'une technologie sociale indispensable à la construction d'une société ouverte. ³⁶

35. Les inventeurs de la société ouverte furent les Grecs Périclès, Protagoras et Socrate. Ils furent parmi les premiers à vouloir faire prendre en mains le destin des hommes par les hommes. L'attitude critique de Socrate est bien connue. Son apologie nous montre clairement les principes de sa critique démocratique des dirigeants de la démocratie athénienne. Protagoras avait également voulu démythifier le caractère magique et divin des institutions et des lois : si l'homme est à la mesure de toutes choses, c'est aussi qu'il peut les transformer. Enfin, Périclès fut le premier à énoncer clairement le principe du contrôle démocratique : "Quoique ceux qui peuvent créer une politique soient rares, tous nous sommes capables d'en juger".³⁷

36. L'idée d'une société démocratique, pluraliste et critique est donc aussi vieille que la philosophie occidentale; cependant, elle n'est pas encore admise car, explique Popper, "notre civilisation est encore dans son enfance"³⁸ et "elle ne s'est pas encore rétablie du choc de sa naissance"³⁹, c'est-à-dire de la transition de la société tribale à la société critique. Pour Popper, Socrate reste le grand accoucheur de notre société critique,⁴⁰ même si son disciple le plus célèbre a tenté un inutile retour à l'équilibre du sein maternel.⁴¹ "Il n'y a pas de retour possible à un stade naturel harmonieux. Si nous retournons en arrière, nous devons aller jusqu'au bout et retourner à l'état sauvage. (...) Nous pouvons retourner à l'état sauvage, mais si nous voulons rester humains, il n'y a qu'un seul chemin : celui de la société ouverte".⁴² Marx a été l'un des premiers à reprendre l'idée critique, mais l'héritage hégélien l'a conduit à une philosophie de l'histoire déterministe. N'était son historicisme hégélien, pense Popper, Marx eût été le grand pédagogue de la société ouverte. Son mérite reste grand cependant car il a donné à l'esprit critique un nouvel élan en analysant avec force et pénétration les conditions économiques du progrès social. Peut-être revient-il à Popper d'avoir importé l'esprit critique propre à la démarche scientifique dans le domaine politique. C'est en tout cas dans une politisation toujours plus critique et plus constructive que se trouve la clef du progrès social.

37. Une société ouverte se caractérise donc par la liberté d'élaborer des projets politiques et de les discuter de manière critique d'une part, et par

l'existence d'autre part d'institutions protégeant cette liberté critique, c'est-à-dire garantissant aux faibles et aux pauvres un soutien efficace contre les abus éventuels du fort et du riche.⁴³ La société ouverte est donc à la fois un idéal et une réalité. C'est un idéal en tant que négation déterminée des situations d'injustice de la société actuelle et une réalité car notre société n'est plus une société fermée. Nous avons dépassé le stade du tribalisme patriarcal, nous sommes entrés dans l'ère démocratique, mais nous avons encore beaucoup à faire avant que nos sociétés soient entièrement démocratiques. "Il y a, évidemment, des degrés d'ouverture (...) car même dans une démocratie, le chemin vers une société largement ouverte et pluraliste peut rester long; c'est un processus graduel; et il est toujours sujet à quelque retour en arrière".⁴⁴

38. Une société fermée est gouvernée par la violence; une société ouverte est réglée par la raison. Celle-ci cependant n'est pas une autorité à laquelle il faut se soumettre; elle est plutôt la faculté humaine qui fonde l'esprit critique; c'est la capacité d'argumenter, de reconnaître ses torts, de convaincre. Popper reconnaît que cette attitude raisonnable est difficile à acquérir, et que relativement peu nombreux sont ceux qui y atteignent. Mais il estime que nous devons choisir entre la raison et la violence. "La raison est la seule alternative à l'usage de la violence, et je considère comme criminel l'usage de la force ou de la violence là où il peut être évité".⁴⁵ C'est précisément le radicalisme critique dans les domaines scientifiques et politiques qui nous permet d'éliminer la violence dans la conduite des affaires publiques. C'est le démantèlement des théories totalitaires par la critique subversive la plus sévère qui fonde la liberté nécessaire à la construction d'une société ouverte.

39. Finalement, le projet politique de Popper repose donc sur une espèce d'axiome pratique fondé par la libre décision personnelle d'adopter ou de rejeter le principe de rationalité. "Le rationaliste évalue des arguments, des théories et des épreuves empiriques. Mais il ne lui est pas possible de justifier sa propre décision en faveur du rationalisme à l'aide d'arguments ou de l'expérience". Malgré que ce problème puisse faire l'objet d'un débat rationnel, sa solution requiert une décision en faveur de la foi en la raison et de la valeur des vies humaines".⁴⁶ Cette décision est morale car elle influence toute notre attitude face aux autres et face aux problèmes de la vie sociale.

40.

La foi en la raison est intimement liée, estime Popper, - et c'est son principal argument en faveur de l'adhésion qu'il y apporte - à la foi en l'unité rationnelle des hommes. Le plus grand message que Socrate nous a laissé est sans doute qu'"il est possible de raisonner même avec un esclave". Il est évident que les individus humains sont inégaux à bien des égards. Mais cela n'est pas un argument contre l'exigence morale que tous soient traités de la même façon et jouissent de droits égaux. "L'égalité devant la loi n'est pas un fait, mais une exigence politique fondée sur une décision morale. La supériorité engendre des devoirs plutôt que des droits".⁴⁷ La foi en la raison de tous implique la tolérance en même temps que la critique radicale de toute autorité arbitraire.

41.

L'histoire sociale n'a donc pas de signification en elle-même. Il n'y a rien à découvrir dans l'histoire qui puisse guider notre action. L'histoire ne répond à aucun projet prédéterminé que nous devrions nous efforcer de dévoiler et auquel nous devrions nous conformer. Les faits ne peuvent jamais décider pour nous, ni les faits naturels, ni les faits historiques.⁴⁸ Cependant, nous pouvons interpréter les faits à partir du point de vue de notre lutte pour la société ouverte : "Quoique l'histoire n'ait pas de signification, nous pouvons lui en donner une"⁴⁹ car c'est nous qui introduisons nos projets dans l'histoire et qui lui créons son sens. L'historicisme est précisément un essai pour surmonter le dualisme des faits et des décisions, estime Popper. L'histoire passée est à interpréter en fonction de nos projets politiques. L'histoire à venir est à construire en fonction des mêmes projets. La destinée historique de l'homme repose dans les mains de l'homme. "Nous devons devenir les artisans de notre destin".⁵⁰

VII. La culture, médiatrice du changement social.

42.

Si les conditions de la démocratie sont la possibilité constitutionnelle de renverser les gouvernements et l'"exercice de l'esprit critique des citoyens dans les affaires publiques", il est clair que pour devenir les artisans de notre destin, nous avons besoin d'une culture dont la dimension politique soit largement reconnue et mise à profit. Qu'en est-il de la philosophie de la culture élaborée par Karl Popper ?

43.

Nous avons déjà signalé que Popper distingue trois principaux aspects dans ce que nous appelons habituellement le monde. Traditionnellement, la philosophie distingue le monde des objets physiques du monde des idées, des sentiments, de la mémoire, de l'esprit. Nous appelons le premier monde "objectif" et le second "subjectif". Popper modifie considérablement cette distinction en la complétant par un troisième terme. Il distingue un *monde matériel* (qu'il appelle le "monde 1" ou le "premier monde") qui comprend tous les aspects de la matière et de l'énergie; un *monde privé* ("monde 2" ou "deuxième monde") formé des expériences conscientes; et un *monde culturel* ("monde 3" ou "troisième monde") qui est le domaine des connaissances "objectives".⁵¹ Le monde matériel comprend toutes les formes organiques et inorganiques de la matière et de l'énergie, même nos propres corps et nos cerveaux. Le monde privé rassemble non seulement nos expériences perceptives immédiates, mais aussi nos mémoires, nos imaginations, nos pensées et nos projets d'action. Enfin, le monde culturel contient les contenus objectifs de nos pensées, c'est-à-dire les systèmes théoriques, les problèmes, les situations problématiques, les argumentations, les arguments critiques, mais aussi les idées, les arts, la science, les institutions, les langues, l'éthique, dans la mesure où ceux-ci sont "encodés" dans des objets du monde matériel tels les cerveaux, les livres, les machines, les films, les disques, les bandes magnétiques, les ordinateurs, les peintures, les signes, etc. Tous les habitants de ce monde culturel sont des produits des esprits humains, mais dès qu'ils sont créés et exprimés d'une quelconque manière, ils acquièrent une existence autonome.⁵²

44.

Popper propose, sous la forme d'expériences en pensée, deux arguments en faveur de l'existence autonome du monde culturel. Supposons tout d'abord que toutes nos machines, nos outils et nos institutions soient détruits, ainsi que toutes nos connaissances subjectives, y compris nos connaissances sur le fonctionnement et l'emploi de nos machines, outils, et institutions; mais que nos bibliothèques soient préservées, ainsi que notre capacité d'apprendre. Il est clair qu'une telle situation serait très pénible mais elle ne nous empêcherait pas de parvenir à reconstruire après beaucoup d'efforts l'entièreté de nos machines, de nos outils et de nos institutions. Supposons maintenant de la même manière que toutes nos machines, tous nos outils et toutes nos institutions

soient détruits, ainsi que toutes nos connaissances, mais que nos bibliothèques soient également détruites. Nos capacités d'apprentissage à partir des livres et autres supports matériels pour l'encodage de nos théories et de nos connaissances seraient cette fois-ci entièrement inutiles. Il nous serait absolument impossible de reconstruire notre civilisation car nous ne pourrions plus remettre en oeuvre nos théories anciennes puisqu'il faudrait les réinventer toutes;⁵³ et notre civilisation ne réapparaîtrait qu'après de nouveaux millénaires d'évolution. S'il en est bien ainsi, c'est que le monde culturel jouit d'une autonomie assez grande par rapport au monde matériel (divers codes peuvent être imaginés) et au monde privé (les processus subjectifs de la pensée créent les objets du monde culturel, mais une fois créés, elle ne peut plus les détruire). L'autonomie du monde culturel n'est cependant que relative puisque la création de ces objets dépend des processus psychiques appartenant au monde privé, et de l'existence d'au moins une matérialisation codée de ces objets de pensée.

45. Cette théorie de Popper peut sembler assez étrange, mais il ne faut pas s'arrêter à son vocabulaire : "mon terme 'le troisième monde' est simplement une affaire de facilité";⁵⁴ il faut la juger à sa fertilité, c'est-à-dire à sa capacité de clarifier certains problèmes, de nous faire découvrir de nouvelles questions, et de promouvoir l'unité de notre pensée. De ce point de vue, la théorie de la culture objective est peut-être une des conjectures les plus originales que Popper ait imaginées dans toute sa carrière. Elle permet en effet de renforcer profondément l'unité de sa pensée tout en découvrant de nouveaux horizons de questions. On pourrait peut-être, pour la commodité de l'exposé, diviser en trois secteurs les applications de cette théorie : le domaine épistémologique, le domaine anthropologique et le domaine proprement culturel.

46. C'est au premier de ces trois secteurs que Popper s'est le plus intéressé jusqu'ici (si l'on peut se permettre de restreindre son jugement à la partie publiée de son oeuvre). Jusqu'ici, estime-t-il, les épistémologues se sont bornés à étudier la structure du monde privé et la nature de ses interactions avec le monde matériel.⁵⁵ Ce n'est que récemment (avec Frege) qu'un certain souci s'est fait jour de considérer les connaissances humaines non plus comme les résultats subjectifs de processus psychiques, mais comme les contenus objectifs de certains systèmes linguistiques ou d'autres systèmes d'encodage existant en-

dehors des processus privés de la pensée. En se contentant d'étudier les mondes matériel et privé et leurs rapports, les philosophes traditionnels ont limité le champ de l'épistémologie à l'étude des rapports sujet-objet, et se sont ainsi défendu l'accès à une théorie de la connaissance scientifique, et surtout à une théorie du progrès des connaissances scientifiques. Car la succession des conjectures et des réfutations, c'est-à-dire la succession des situations problématiques, des conjectures, des éliminations d'erreurs, etc. (... $\rightarrow P_1 \rightarrow HH \rightarrow EE \rightarrow P_2 \rightarrow \dots$) est indépendante de la prétention que quiconque peut avoir de connaître ceci ou cela. Ce qui est en jeu, ce ne sont pas des connaissances subjectives, mais des idées à propos desquelles on peut discuter et prendre des décisions parce qu'elles ont été objectivement énoncées dans un langage, et sont devenues ainsi indépendantes de la subjectivité qui les a conçues. Bref, la connaissance scientifique est "une connaissance sans sujet connaissant".⁵⁶ Bien entendu, il faut des sujets pour concevoir des idées et des arguments, mais une fois qu'ils sont exprimés dans le langage, ils deviennent publics et ne dépendent plus de la subjectivité dont ils tiennent leur origine.

47. Ce qui est intéressant pour l'épistémologie, c'est l'étude des problèmes scientifiques, des conjectures, des hypothèses, des théories, des discussions, des arguments et donc des revues et des livres, des expériences et de leur évaluation en laboratoire. L'étude de ce monde culturel de la connaissance objective permet de distinguer clairement ce qui relève de la croyance subjective des savants et ce qui relève de la connaissance objective produite par les professions scientifiques. "Les hommes de science agissent sur la base d'estimations ou de croyances subjectives concernant ce qui est susceptible de provoquer de nouveaux développements dans le monde culturel de la connaissance objective".⁵⁷ On voit bien que l'anti-psychologisme de Popper trouve ici une expression plus pénétrante encore que lorsqu'il se manifestait dans le conventionalisme critique.

48. Popper fait encore remarquer que sa théorie de l'existence autonome du monde culturel permet non seulement de dépasser les limites où s'enferme l'épistémologie traditionnelle, mais peut également apporter bien des clarifications dans les problèmes d'anthropologie philosophique.⁵⁸ C'est en effet très largement par leurs interactions avec le monde culturel que les psychologies individuelles prennent conscience d'elles-mêmes et peuvent se développer jusqu'à être

capables de participer à l'accroissement, à l'unification et à l'approfondissement de la culture. En effet, presque toutes nos connaissances subjectives dépendent du monde culturel, c'est-à-dire de théories objectivement formulées. Notre connaissance de nous-mêmes par exemple, est largement tributaire de théories appartenant au monde culturel : notre conviction de nous réveiller après nous être endormis est liée à nos théories du temps, à nos théories du corps (qui continue d'exister même pendant le sommeil et l'inconscience) etc. Brian Magee signale à ce propos que l'application de la théorie du monde culturel au problème des rapports de l'âme et du corps fait l'objet de l'un des livres non publiés de Popper.⁵⁹

49. Enfin, la théorie du monde culturel permet d'analyser un autre grand problème philosophique : celui du changement social. C'est en effet à cause du caractère objectif des créations humaines du monde culturel, et des relations que les hommes entretiennent avec celles-ci que peuvent évoluer non seulement les idées, les connaissances et les sciences, mais aussi le langage, l'éthique, les institutions et les projets politiques. La nature même des objets du monde culturel fait qu'ils sont ouverts à la critique permanente. La culture est toujours remise en question en fonction des situations nouvelles que nous rencontrons et des projets nouveaux que nous voulons réaliser. La théorie de Popper permet donc d'expliquer la rationalité du changement (tant social qu'épistémologique ou scientifique) sans faire appel à aucune destinée historique ni à aucun élan vital qui en dynamise le processus.⁶⁰ Popper lui-même ne semble pas s'être fort intéressé aux aspects politiques que sa théorie de la culture comporte; restant fidèle à ses premiers intérêts, il concentre davantage ses recherches sur les aspects épistémiques de la culture. La théorie de la culture de Popper est davantage celle d'une culture pour la vérité que d'une culture pour l'action. Cette orientation "aléthiste" est une conséquence du logicisme dont souffre le point de vue poppérien. Il y a dans toute la pensée de Popper une priorité de fait de la dimension du savoir sur celle de l'agir. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question dans les prochains chapitres. Néanmoins, il nous paraît que sa théorie du monde de la culture malgré l'état peu systématique et fort fragmentaire dans lequel elle se trouve pour le moment (si on la compare à sa théorie de la croissance scientifique ou à sa théorie de la société ouverte), a jeté les bases de nouveaux développements du poppérianisme.

VIII. L'absence de conscience politique des hommes de science.

50. Popper a consacré quelques articles aux problèmes des responsabilités sociales (ou morales) des hommes de science. Nous avons déjà eu l'occasion de les citer dans l'une des sections de ce chapitre, mais il est nécessaire d'y revenir pour déterminer avec plus de précision la manière dont Popper pose ce problème.
51. Dans un premier article,⁶¹ Popper résume comme suit ses vues sur les responsabilités des hommes de science : "La tâche la plus importante d'un homme de science est de faire du bon travail dans son secteur particulier. La seconde tâche est d'éviter le danger de la spécialisation étroite : un homme de science qui ne s'intéresse pas activement à d'autres domaines scientifiques que le sien s'exclut lui-même de la participation à l'émancipation par la connaissance qui est la tâche culturelle de la science. La troisième tâche est d'aider les autres à comprendre leur secteur et leur travail. C'est une tâche difficile car elle implique une réduction considérable de l'usage du jargon scientifique. Mais ce devrait être une fierté d'apprendre à toujours parler le plus simplement et le plus clairement possible et d'écarter comme la peste toute prétention à la propriété de connaissances qui seraient trop profondes pour être exprimées clairement et simplement". Comme nous l'avons déjà dit, Popper considère cette dernière tâche comme la responsabilité la plus pesante car la survie d'une société ouverte et de la démocratie lui est liée. En effet, "la démocratie périra si la science devient la propriété exclusive d'un petit nombre de spécialistes".⁶²
52. Popper semble donc lier la survie de la démocratie à l'expropriation des richesses culturelles de la technocratie, c'est-à-dire au problème politique du partage du savoir, mais il n'aborde pas lui-même cette question. Dans son second article⁶³ sur le problème des responsabilités sociales des hommes de science, il adopte la même attitude et ne se demande pas quelles seraient les conditions de la prise de responsabilités effective par les hommes de science.
53. Après s'être demandé si les hommes de science ont des responsabilités différentes des autres citoyens, et avoir répondu que "Chacun a une responsabilité spéciale dans le secteur dans lequel il a un pouvoir et des connaissances spéciales",⁶⁴ Popper constate que l'homme de la rue et le politicien n'en connais-

sant pas assez pour évaluer les conséquences des découvertes scientifiques et qu'il incombe donc aux savants de prévoir les éventuels dangers de leurs découvertes et d'attirer l'attention sur les mesures à prendre pour les écarter. Cependant Popper reconnaît que les savants sont souvent trop occupés, ou trop "irresponsables" (*thoughtless*) pour se préoccuper des conséquences inattendues des progrès technologiques, et ne prennent donc que très rarement leurs responsabilités sociales au sérieux,⁶⁵ mais il se contente de déplorer cette situation sans proposer de remèdes. Sans doute partage-t-il sur ce point l'intellectualisme moral de Socrate qui croyait qu'il suffit de savoir ce qui est bien pour agir selon la sagesse. Non seulement la seule connaissance n'a jamais engendré la vertu, mais le problème de l'absence de conscience politique des hommes de science est un problème politique - Popper ne l'aborde pas. Probablement parce qu'il s'intéresse davantage à d'autres aspects de la vie scientifique.

54. Popper ne se pose pas la question de savoir pourquoi les hommes de science restreignent l'application de leur esprit critique au champ de leurs activités professionnelles. Pourtant, il est très conscient des dangers de la technologie aveugle, c'est-à-dire du développement de nos outils sans perspective sur la finalité de ce développement : "Je pense qu'en fait, la plupart des hommes de science, en tout cas la plupart des hommes de science créatifs, portent en très haute estime l'indépendance de pensée et la critique. La plupart d'entre eux détestent l'idée d'une société manipulée par les ingénieurs et les mass-media. La plupart d'entre eux seraient d'accord pour dire que les dangers inhérents à ces technologies sont comparables à ceux du totalitarisme. Cependant, quoique nous ayons construit la bombe atomique pour combattre le totalitarisme, peu d'entre nous considèrent que c'est notre affaire d'imaginer les moyens de combattre les dangers de la manipulation des masses. Pourtant, il n'y a aucun doute, à mes yeux, que beaucoup de choses puissent et doivent être faites dans cette direction, sans censure ni aucune autre restriction semblable de la liberté".⁶⁶ Ce petit texte exprime bien le paradoxe fondamental de la pensée de Popper : alors qu'il a lui-même développé une remarquable philosophie politique fondée sur la liberté critique qui constitue la rationalité de l'humanité, lorsqu'il se trouve face à une situation concrète où l'esprit critique s'est engourdi alors que c'est précisément là qu'il devrait être le plus vigilant, il se contente de

soulever une question, de signaler le problème au passage, mais contrairement à son habitude, il n'attaque pas le mal à la racine, et passe à d'autres considérations.

55. Ce paradoxe nous semble une conséquence de l'attitude logiciste générale que Popper adopte face à tous les problèmes. Ce qui l'intéresse, ce sont les questions de principe, et non pas les questions de fait. C'est pourquoi il se contente de signaler des problèmes concrets lorsqu'il a préalablement élaboré leur solution de *principe*. Pour Popper, les problèmes posés par l'aspect totalitaire des développements récents de la technologie, sont déjà résolus en principe : il suffirait que des hommes soient suffisamment libres pour se dégager des carcans de la pensée dominante, dénoncer les problèmes, et proposer la création d'institutions nouvelles pour contrôler démocratiquement la politique scientifique et les entreprises scientifiques. Le problème est résolu en principe parce qu'il est posé en principe. Il n'est pas du tout résolu en fait parce que Popper ne le pose pas au niveau pratique : ces faits relèvent de la praxéologie politique, mais pas de la pensée formelle des principes.

56. Les problèmes éthiques posés par la science sont donc ceux que posent le développement et l'utilisation de nos instruments de transformation du monde et de la société. Le problème éthique principal posé par la science est donc celui du contrôle démocratique de la politique scientifique et des projets sociaux que servent les experts scientifiques. Ce contrôle ne pourra s'effectuer que s'il est réglé par des institutions adéquates, et si les citoyens sont aptes à juger critiquement ces politiques et ces projets. Popper est très conscient de l'importance de ce problème du contrôle démocratique des activités scientifiques. Il écrit en effet : "Une démocratie, c'est-à-dire une forme de gouvernement destinée à protéger une société ouverte, ne peut pas se développer si la science devient la propriété exclusive d'un nombre restreint de spécialistes".⁶⁷

57. Puisque le contrôle démocratique de la politique scientifique et des projets sociaux auxquels l'utilisation des savoir-faire scientifiques sont ordonnés (tant dans le domaine "naturel" que dans le domaine "institutionnel") dépend des possibilités critiques des citoyens en ce domaine, il devient clair

que l'un des problèmes politiques essentiels posés par les sciences est celui de la vulgarisation scientifique, ou, comme l'a appelé Roqueplo, celui du "partage du savoir".⁶⁸ Ici encore, Popper est très clair : une des tâches les plus importantes d'un homme de science est d'"aider les autres à comprendre son domaine et son travail".⁶⁹ "Cette tâche est difficile car elle implique que nous réduisions notre jargon scientifique à un minimum", mais "elle est peut-être la plus grande car elle est intimement liée à la survie de la démocratie".⁷⁰

58. Cependant, les idées de Popper sur la vulgarisation scientifique sont trop liées à sa théorie des buts de la science pour être utilisables au plan politique, là où se pose en fait le véritable problème du partage du savoir. La conception poppérienne de la culture et du rôle culturel de la science est telle qu'elle s'écarte de l'analyse et de la dénonciation de la forme totalitaire technocratique qu'a prise récemment notre société. Nous reviendrons sur cette question dans les prochains chapitres.

59. A la fin du chapitre V, nous avons déjà mis en lumière certaines limites du logicisme poppérien. Nous les retrouvons ici sous une autre forme. L'imperméabilité du rationalisme poppérien par rapport aux questions de fait l'enferme dans une pensée des principes qui se révèle, si on la compare à celle des empiristes logiques, très féconde, mais qui manifeste ses limites lorsqu'il s'agit de se poser la question de savoir pourquoi la réalité n'obéit pas toujours aux principes. Le rationalisme poppérien, précisément parce qu'il est critique, a permis de dépasser les positions intenable de l'empirisme logique, de dénoncer les mythes historicistes des philosophies politiques totalitaires, et de jeter les bases d'une théorie de l'action sociale, mais il ne permet pas d'attaquer à la racine le phénomène de l'engourdissement de la critique.

60. Nous reviendrons sur ces questions dans les derniers chapitres de ce travail car nous voudrions auparavant examiner un courant philosophique "critique" lui aussi, qui prétend aller plus loin que Popper dans l'élaboration d'une philosophie politique de la société technologique avancée. Il s'agit de la "théorie critique" de l'Ecole de Francfort. Nous consacrerons les chapitres VIII et IX de ce travail à confronter les doctrines de Popper à celles des auteurs rattachés à l'Ecole de Francfort, et tout spécialement de Jürgen Habermas.

CHAPITRE VIII : LE DUALISME DE L'AGIR ET DU SAVOIR DANS LA PENSÉE DE POPPER.

I. La controverse entre Popper et l'Ecole de Francfort.

1. Au congrès de sociologie de Tübingen en 1961, une opposition très nette est apparue entre la "théorie critique" de l'Ecole de Francfort et le "rationalisme critique" de Karl Popper. Cette opposition s'est développée par la suite dans de nombreuses discussions qui aboutirent, à notre avis, à une critique très radicale des positions de Popper. Dans cette controverse, il nous semble que Popper a le dessous; car finalement il ne répond pas aux critiques les plus pénétrantes que lui adressent ses adversaires. Cependant, il n'est pas toujours sûr que ceux-ci aient perçu la portée exacte de certaines parties de sa philosophie. Ils sont par exemple nettement enclins à ne pas voir dans la pensée de Popper ce qui le rapproche de leurs propres positions. Dans ce chapitre, nous voudrions examiner les résultats de cette controverse, et en dégager la signification. Nous ne reprendrons donc pas toutes les étapes de ces discussions car un tel examen exigerait des développements qui excèdent les limites que nous avons assignées à ce travail. Cependant, nous voudrions brièvement situer le contexte intellectuel de l'opposition entre la "théorie critique" et le "rationalisme critique" avant d'examiner en détail sa signification pour notre sujet.
2. La controverse qui nous occupe s'est développée dans une série de textes dont il vaut la peine de décrire l'enchaînement. Tout d'abord, Popper a exprimé l'ensemble de ses thèses sur la méthode de la sociologie dans un texte auquel nous avons déjà fait allusion lors de l'exposé de sa théorie de l'unité de la méthode.¹ Il s'agit de *La logique des sciences sociales*.² Dans une série de vingt-sept thèses qui résument l'essentiel de sa méthodologie des sciences, et qu'il commente, Popper expose sa théorie, maintenant bien connue, de la sociologie comme discipline scientifique rationnelle devant servir de base à l'élaboration d'une sociotechnique fragmentaire. Un des points sur lequel il insiste le plus est sa théorie de l'objectivité scientifique, fondée sur le conventionalisme critique. Il développe surtout l'idée que l'objectivité scientifique ne consiste pas en l'élimination des intérêts des hommes de science, qui sont nécessaires à la construction de la théorie et de sa critique. En effet, c'est plutôt la critique in-

tersubjective qui constitue l'objectivité scientifique à partir des intérêts des hommes de science, grâce à des conventions critiques.

3. C'est Théodor Adorno qui avait accepté le rôle de "contradicteur" des conceptions de Popper lors du congrès de Tübingen. Dans un texte intitulé *A propos de la logique des sciences sociales*,³ il commence par reconnaître qu'il n'a guère d'antithèses à opposer aux thèses de Popper, mais il explique cependant qu'il a de la logique une conception plus large que celle de Popper. Adorno regrette que Popper s'en tienne à une 'critique immanente' de la sociologie,⁴ et il tente d'esquisser les grandes lignes d'une méthode pour une sociologie qui serait en même temps une critique de la société. Nous reviendrons sur ce point dans la section de ce chapitre consacrée à la comparaison de la théorie traditionnelle et de la théorie critique.
4. Jürgen Habermas est intervenu dans ce débat avec un texte qui a pour titre *Théorie analytique de la science et dialectique*⁵ et qui se présente comme "un complément à la controverse entre Popper et Adorno". Dans ce texte, très important, Habermas élabore toute une critique dialectique des théories néo-positivistes de la science. On pourrait peut-être résumer cette critique par ces mots de Habermas lui-même : "l'exigence que la théorie soit, dans sa construction et dans sa structure conceptuelle conforme à son objet, et que la méthode valorise cet objet selon son poids propre, dépasse toute théorie de la représentation et ne peut être satisfaite que dialectiquement. L'appareil scientifique ne déchiffre en effet un objet, dont la structure est toujours déjà comprise, que lorsque le choix de ses propres catégories ne lui est pas extérieur. Ce cercle ne peut être brisé par aucune doctrine de l'accès empirique immédiat à l'objet, il doit être approfondi en relation avec une herméneutique naturelle du monde de la vie sociale".⁶ La principale critique adressée par Habermas à l'empirisme logique (auquel il semble rattacher Popper) est donc que celui-ci, faute d'accepter la discussion critique des catégories "a priori" de la science - qui sont socialement déterminées - ne parvient pas à proposer une méthodologie scientifique qui soit à la hauteur de l'enjeu social que comportent les sciences.
5. Hans Albert, un disciple de Popper, a pris la défense de ce dernier dans un texte intitulé *Le mythe de la raison totale*.⁷ Il s'attaque surtout à Habermas

auquel il reproche principalement d'avoir déformé entièrement les positions de Popper au sujet du rôle méthodologique de l'expérience, de la solution du problème des énoncés de base, de la relation des énoncés empiriques et des énoncés méthodologiques, et enfin de la distinction des faits et des normes. Il semble que cette polémique entre Albert et Habermas repose sur un profond malentendu que l'on pourrait clarifier en disant que Albert reproche à Habermas d'avoir fait de Popper un empiriste logique naïf alors que Popper lui-même, comme nous l'avons vu, a critiqué vivement les dogmes néo-positivistes. En fait, Albert semble avoir raison car la critique de Habermas porte davantage sur l'empirisme logique proprement dit (auquel il rattache erronément Popper) qu'au rationalisme critique lui-même. Il y a donc eu confusion sur l'objet du débat.

6. Dans un second texte intitulé *Contre un rationalisme mélangé de positivisme*,⁸ Jürgen Habermas répond aux critiques de Albert en s'attaquant, directement cette fois, au rationalisme critique de Popper, qu'il semble connaître nettement mieux que dans son premier texte, et qu'il n'assimile plus au positivisme logique. Dans ce texte, qui manifeste une intelligence très pénétrante de l'oeuvre de Popper, Habermas est parvenu, à la fois à clarifier ses propres positions, et à formuler à l'égard du rationalisme critique des objections vraiment décisives auxquelles à notre connaissance, Popper n'a toujours pas répondu. Ce chapitre est consacré à l'examen de la portée de ces critiques de Habermas. Cependant, avant de procéder avec Habermas à un discernement critique des éléments idéologiques qui restreignent la philosophie de Popper à une critique immanente de la science, il est nécessaire d'esquisser les grandes lignes de la problématique qui est à l'origine des positions de Habermas.

II. Les grands thèmes de l'Ecole de Francfort.

7. Jürgen Habermas est l'héritier de toute une tradition critique qui s'enracine dans le mouvement de l'Aufklärung.⁹ C'est en effet à l'époque des lumières qu'a été instaurée pour la première fois une "critique de l'idéologie". Spinoza le premier en esquaissa les grandes lignes en formant une herméneutique critique qui rejetait les méthodes d'interprétation traditionnelles de l'orthodoxie d'alors. La théorie de l'Ecole de Francfort se présente à bon droit comme une "nouvelle" théorie critique. Ses protagonistes, tout en rejetant les aspects spéculatifs et

positivistes de l'Aufklärung, entendent en effet pousser jusqu'à leurs dernières conséquences les intentions qui l'animaient : substituer la liberté et la rationalité aux aliénations qui caractérisent la tradition.

8. Les fondateurs de l'Ecole de Francfort sont Max Horkheimer et Theodor Adorno. Le philosophe le plus connu qui appartient à la tradition de la théorie critique est sans doute Herbert Marcuse. Il n'est pas inutile de présenter les thèses principales défendues par ces auteurs avant d'examiner les critiques de Habermas contre le rationalisme critique de Popper, puisque celles-ci sont tributaires de la tradition dans laquelle elles se sont développées. Il semble, du point de vue de notre sujet, que l'on puisse synthétiser les orientations essentielles de cette tradition à l'aide de deux thèses complémentaires.

9. La première thèse, défendue essentiellement par Max Horkheimer et Theodor Adorno, consiste à lier la domination de la nature par l'homme à la répression de l'homme par l'homme. On pourrait l'exprimer comme suit : la domination de la nature par l'homme n'est possible que grâce aux lois que l'homme impose à lui-même et aux autres. Pour survivre et pour satisfaire à ses besoins vitaux, l'homme cherche à dominer la nature; mais pour acquérir et conserver cette maîtrise, il est contraint de s'imposer des règles disciplinaires qui finissent par asservir la nature en lui plus qu'il ne la maîtrise hors de lui. Ce sujet, maître de la nature, devient ainsi son esclave car la nature dont il fait partie, et qui en fait ne lui est pas extérieure, reste irréconciliée en lui.¹⁰ La maîtrise humaine de la nature n'est possible que grâce à un ascétisme rigoureux auquel l'individu doit se soumettre pour survivre. Cet ascétisme culmine dans la division sociale du travail qui transforme l'homme en simple instrument de la domination qu'il exerce. Et c'est parce que l'homme ne devient maître de la nature qu'en se niant lui-même en tant qu'être naturel, qu'il s'agit pour Adorno et Horkheimer de rompre avec la raison dominatrice pour ressusciter le moment critique de l'Aufklärung, et de dénoncer dans la domination de classe, "le principe général de la domination humaine dont le caractère contradictoire et répressif rend impossible, non seulement la liberté individuelle, mais une raison humaine réconciliée avec la nature, une raison autonome séparée de la domination aveugle".¹¹

10. La seconde thèse est très liée à la première dont elle est pour ainsi dire une forme plus moderne. Elle consiste à affirmer que l'originalité la plus

remarquable de notre société industrielle avancée réside dans l'utilisation de la technologie comme moyen de cohésion sociale. C'est en s'appuyant sur cette thèse que Herbert Marcuse a dénoncé le caractère politique foncièrement totalitaire de la rationalité technologique.¹² Malgré que de vastes secteurs de notre société mondiale ne soient pas encore touchés par cette tendance, on peut reconnaître avec Marcuse que l'uniformisation économico-technique qui manipule les besoins individuels au nom d'un faux intérêt social, est la manifestation la plus récente de la répression que s'impose l'homme technologique dans sa conquête de la maîtrise de la nature. L'appareil de production de notre société technologique tend à devenir totalitaire parce qu'"il détermine en même temps que les activités, les attitudes et les aptitudes qu'implique la vie sociale, les aspirations et les besoins individuels"¹³ en supprimant ainsi l'opposition entre la vie privée et la vie publique, entre les besoins sociaux et les besoins individuels. La technologie actuelle est devenue l'instrument de formes de contrôle et de cohésion sociale à la fois nouvelles, plus efficaces et plus agréables. La rationalité technologique est devenue la rationalité politique suprême de la domination totalitaire de l'homme par l'homme.

11. Face à cette situation nouvelle, se pose le problème de la critique et de la construction de l'avenir. Le concept de libération est en effet devenu aussi problématique que le concept d'aliénation. Comment des individus qui s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et dans laquelle ils trouvent réalisation et satisfaction, pourront-ils prendre conscience de leur aliénation ? Le problème politique de notre époque est devenu celui de trouver des moyens de réveiller la conscience critique des citoyens du "meilleur des mondes". La technologie actuelle fournit le potentiel d'une "nouvelle liberté pour l'homme";¹⁴ il suffirait de restaurer la discussion authentique des fins de la rationalité instrumentale pour que puisse s'instaurer une nouvelle existence ouverte à l'homme réconcilié en lui-même avec la nature. Mais comment instaurer une critique qui puisse transcender les possibilités récupératrices de l'administration totale qui est la nôtre ? Comment dépasser une critique condamnée à l'immanence ? La puissance physique de la machinerie totalitaire est plus grande que celle de chaque individu et plus grande que celle de chaque groupe; elle n'est cependant que la puissance de l'homme accumulée et projetée. C'est pourquoi le sens politique

de l'instrument technologique peut être inversé. Mais comment créer les conditions de ce renversement ?

12.

La faiblesse de la théorie critique, dans la version que lui a donné Marcuse autant que dans les versions antérieures de Horkheimer et Adorno, réside dans le conflit qu'elle ne parvient pas à dépasser, et qui oppose sa volonté de renversement total et son incapacité d'imaginer autre chose que des catégories particulières. Pour Adorno, le sujet individuel ne résiste pas à sa liquidation par le système général de la société manipulée que par la création d'oeuvres d'art intransformables par l'industrie culturelle en produits commercialisés : ce n'est que par la libération radicale par rapport aux clichés de l'art commercialisé que l'artiste parvient à des productions inconciliables avec ce qui est éprouvé comme agréable, beau (et donc consommable) par le public manipulé par la publicité. Pour Marcuse, le dépassement de la réalité établie par la domination technologique n'est pensable qu'à l'aide des catégories individuelles de la psychanalyse freudienne.¹⁵ Il s'agit dans *Eros et Civilisation* de déduire l'hypothèse d'une civilisation non répressive de la théorie freudienne des instincts : Marcuse définit la rationalité de la nouvelle société en termes de gratification individuelle : "Est raisonnable ce qui garantit l'ordre de la gratification".¹⁶

13.

Jürgen Habermas a hérité de toute cette problématique. Il est pleinement conscient de l'acuité des dénonciations qu'elle a développées, mais il en connaît également les limites qu'il parvient d'ailleurs à dépasser dans une certaine mesure. Sa pensée semble s'être développée dans deux directions complémentaires : il s'est tout d'abord attaché à critiquer la "nouvelle idéologie" que constitue la théorie critique de ses prédécesseurs qui la concevaient comme une protestation impuissante et résignée contre la nouvelle forme totalitaire de la société. Il estime en effet qu'une théorie critique coupée de toute pratique politique effective dissout sa force critique dans son impuissance politique. Dans sa philosophie, la relation entre la théorie et la praxis occupe une place centrale;¹⁷ Habermas s'efforce en effet de restaurer la théorie critique dans son intention positive d'être la conscience d'un combat politique en vue d'émanciper l'humanité des relations de domination qu'elle a développées au cours de l'histoire.

14.

La seconde orientation prise par ses recherches concerne davantage notre préoccupation : Habermas a en effet développé toute une critique du positivisme

scientifique en qui il voit une légitimation idéologique de la raison instrumentale dont la mise en oeuvre est à l'origine de la forme totalitaire de notre société technologique. Cette critique se donne pour but de délivrer la rationalité authentique de l'éclipse à laquelle la rationalité instrumentale la soumet; elle se présente donc comme une théorie de l'action réciproque des intérêts et de la connaissance, qui surmonte le dualisme idéologique du savoir et de l'agir.

III. La condamnation du logicisme épistémologique.

15. Reprenant donc l'idée que la raison a perdu son autonomie critique en devenant le pur instrument de la société unidimensionnelle, Habermas dénonce dans le "rationalisme critique" de Karl Popper un rationalisme étrié qui loin de combattre le totalitarisme nouveau le renforce en développant une idéologie de la recherche scientifique de la vérité. Cette critique vise à ré susciter l'esprit critique politique du sujet (connaissant-agissant) dont Popper déplore la disparition sans pouvoir ni l'expliquer ni la combattre. En exagérant à peine, on pourrait dire que Habermas dénonce dans le "rationalisme critique" de Popper une philosophie qui privilégie la raison comme instrument de la conservation de soi alors qu'il n'y a plus de soi à conserver. Les critiques de Habermas portent sur trois points essentiels de la pensée de Popper : la doctrine des énoncés de base comme fruits de conventions critiques, la doctrine de la logique formelle comme organon de la critique, et enfin la doctrine de la séparation des normes et des faits comme fondement de l'autonomie de l'éthique. Les critiques développées par Habermas à l'égard de ces trois doctrines de Popper aboutiront à des mises en question radicales. Le falsificationnisme (dans la forme aléthiste que Popper lui a donnée, du moins), le logicisme et l'aléthisme de Popper seront finalement considérés comme les traits fondamentaux d'une idéologie des sciences réactionnaire et par conséquent rejetés comme purement idéologiques.
16. Dans le chapitre III consacré au conventionalisme critique, nous avons exposé la proposition faite par Popper pour dépasser les difficultés des doctrines néo-positivistes au sujet du statut des énoncés fondamentaux des sciences empiriques. La solution poppérienne consiste à fonder la valeur provisoirement accordée à un énoncé de base sur une décision critique à laquelle parviennent les chercheurs d'une même discipline. Mais Popper ne s'est jamais préoccupé d'analyser ces déci-

sions plus avant, ni d'examiner la nature des arguments qui les fondent. Dans le chapitre V, nous avons signalé que la théorie des matrices disciplinaires permet dans une certaine mesure d'élucider le statut et la nature des arguments qui fondent ces décisions, mais nous n'avons pas approfondi cette question. Dans son article *Contre un rationalisme mélangé de positivisme*, Habermas ré-examine cette question dans une perspective très éclairante.

17. Popper fonde le rejet ou l'acceptation des énoncés de base sur des décisions dont il n'analyse pas les critères car ceux-ci sont institutionnels (c'est-à-dire : appartiennent à l'ordre des faits) et non pas logiques. Dans la perspective de Popper, les décisions prises à l'égard des énoncés de base ne sont pas susceptibles d'une analyse logique car elles appartiennent à l'ordre des faits. L'analyse de ces décisions relève donc de la psychologie ou de la sociologie, qui sont des sciences empiriques, mais pas de la méthodologie qui est une science des principes.

18. Habermas fait remarquer que le dualisme kantien des questions de fait et des questions de droit, qu'il reprend, écarte Popper de l'analyse critique d'un phénomène essentiel de tout processus de connaissance : le phénomène de *précompréhension*. Habermas montre qu'un système de catégories, ou un système d'énoncés exprimant des lois ne se laissent pas appliquer à un état de fait sans que l'on se soit préalablement accordé sur la nature de cet état de fait à la lumière de ce système lui-même. Car la structure d'un fait doit toujours être cherchée dans le système catégoriel lui-même plutôt que dans les phénomènes.¹⁸

19. Bien entendu, Popper est conscient de la présence inévitable d'une certaine circularité dans tout processus de connaissance, et c'est précisément ce qui le distingue des empiristes logiques; mais il n'analyse pas correctement ce cercle. Pour Popper, la circularité inhérente à toute connaissance est la conséquence du fait que toute connaissance nouvelle est modification de connaissances préalables sur la base de faits nouveaux qui mettent en question certains aspects de ces connaissances préalables. Popper considère par conséquent qu'il n'y a jamais de fait pur puisque tout fait est abordé dans la perspective de la connaissance préalable. Il n'y a pas de fait sans connaissance préalable parce que les faits nouveaux sont connus au travers des biais de la connaissance préalable. En

présence d'un fait qui la met en question, on modifie conjecturalement la connaissance préalable en s'éloignant ainsi d'un pas de l'erreur. Popper décrit ce processus fondamental à l'aide du schéma connu :

$$\dots P_n \rightarrow H_n \rightarrow EE \rightarrow P_{n+1} \rightarrow \dots$$

Dans la conception de Popper, il est possible qu'un fait mette une théorie en question malgré qu'il n'y ait jamais de faits sans théorie préalable car Popper estime que certains faits sont indépendants de la théorie à laquelle ils sont ordonnés. Dans *La logique de la découverte scientifique*, la thèse de l'indépendance de certains faits à l'égard des théories qu'ils peuvent falsifier ou corroborer n'est pas explicite, mais elle est impliquée par la règle qui interdit les modifications ad hoc des hypothèses en vue d'éviter leur falsification. Nous avons vu que par après, Popper a pris davantage conscience de l'importance de cette thèse; lorsqu'il aborde le problème des buts de la science dans *La Connaissance objective*, il montre clairement qu'une des conditions nécessaires d'une explication satisfaisante est que l'*explicans* soit testable indépendamment de l'*explicandum*. Ce point de l'épistémologie de Popper est l'un des plus délicats. Nous pensons avec Habermas que la thèse de l'indépendance des falsificateurs virtuels à l'égard des hypothèses qu'ils sont destinés à tester n'est pas défendable, et partant que la méthodologie poppérienne doit être considérablement modifiée. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre X consacré à l'esquisse d'une "praxéologie critique"

20. Habermas estime que cette analyse n'est pas correcte parce que - dit-il - les faits ne sont pas indépendants des théories qui les étudient; au contraire, ils sont construits par celles-ci. Les faits sont toujours les produits de la mise en oeuvre des théories.¹⁹ Pour Habermas, le cercle des faits et des théories est herméneutique : c'est le système catégoriel de la théorie qui détermine les règles de la constitution des faits. Ce que Popper entend par connaissance préalable, c'est une attente plus ou moins consciente, plus ou moins thématifiée, qui est déterminée par l'état antérieur des connaissances; c'est une question plutôt qu'une détermination qui lie la théorie et les faits dans la conception de Popper. Mais Habermas montre que la "connaissance préalable" non seulement éclaire, mais détermine véritablement les faits qu'elle aborde et que, par conséquent, ceux-ci ne sont jamais indépendants des théories.

21. Dans le chapitre IV,²⁰ nous avons expliqué l'importance de l'indépendance des tests par rapport aux théories qu'ils sont destinés à éprouver. En effet, si les résultats des tests sont dépendants de la théorie, il n'y a plus de falsification possible pour aucune théorie, du moins au sens où Popper entend ce mot. C'est bien la conséquence que tire Habermas de ses critiques : c'est toute la théorie de la falsification qui s'écroule avec la mise au jour de la dépendance des faits par rapport aux théories. En effet, si tous les faits exprimés dans les propositions de base sont dépendants de la théorie, il n'y a plus de tests cruciaux, et toutes les modifications de la théorie deviennent des modifications "ad hoc" destinées simplement à en renforcer la cohérence. C'est donc toute la méthodologie de Popper qui est mise en question.
22. Habermas ne se contente pas de critiquer le fait que Popper mette à la base de sa méthodologie une distinction qui l'écarte des vrais problèmes. Il propose une autre approche de ces questions qui nous semble plus conforme à la nature réelle des processus de recherche scientifique que l'approche formaliste de Popper. Celui-ci fonde sa méthodologie sur la distinction des questions de fait et des questions de droit parce qu'il est persuadé que seules les questions de droit sont susceptibles d'argumentations décisives. C'est donc parce qu'il prétend rester dans le domaine de la rationalité stricte que Popper limite le champ de la méthodologie aux questions de droit. Habermas met cette distinction en question. Il ne nie pas bien entendu que celle-ci soit en elle-même éclairante, mais il refuse d'enfermer la critique des sciences dans la pure méthodologie. Si des évaluations empiriques entrent en compte dans les décisions d'accepter ou de rejeter des énoncés de base, c'est que l'épistémologie ne peut pas s'enfermer dans les pures questions de droit. C'est donc plus précisément la séparation des questions de droit et des questions de fait que conteste Habermas.
23. Aussi, Habermas montre-t-il que l'attitude logiciste en épistémologie, c'est-à-dire l'attitude qui consiste à réduire la critique des sciences à une méthodologie formaliste en excluant du champ épistémologique toutes les questions empiriques au profit des seules questions de droit, conduit, si elle est tenue jusqu'au bout, à son propre effondrement puisqu'elle ne permet pas d'élaborer une théorie valable du choix entre des hypothèses scientifiques compétitives, ni des processus réels du progrès des connaissances scientifiques. En effet, si aucune

théorie n'est falsifiable, le concept de degré de corroboration n'a plus de sens, et c'est l'ensemble de la logique des sciences poppériennes qui est mis en question.

24. L'approche que propose Habermas pour résoudre cette question de la valeur des décisions concernant les énoncés de base s'inspire de la théorie herméneutique : "La précompréhension implicite des règles du jeu qui guident la discussion des chercheurs lorsqu'ils décident de l'acceptation de propositions de base renvoie à une dimension dans laquelle l'élaboration rationnelle n'est plus possible qu'à l'aide d'une démarche herméneutique".²¹ La théorie proposée par Habermas implique l'élaboration critique de certaines conceptions pragmatistes dont le développement suppose acquis les résultats des autres critiques qu'il adresse à la pensée de Popper. C'est pourquoi nous reportons leur examen aux chapitres IX et X.

IV. Théorie traditionnelle et théorie critique selon Horkheimer.^{22*}

25. Un des grands soucis des membres de l'Ecole de Francfort, et tout spécialement de Max Horkheimer et de Jürgen Habermas, est de combattre toute forme de critique qui réduit l'argumentation à la pure déduction formelle. Dans une de ses études les plus importantes, Horkheimer analyse longuement un type de théorie de la science qu'il appelle "théorie traditionnelle" et qui se fonde précisément sur la réduction de toute critique à la pure déduction formelle; il lui oppose un autre type de théorie qui élargit la critique à d'autres types d'argumentation, notamment herméneutiques. Ce type de "théorie critique" possède l'avantage de permettre d'aborder de front le problème politique de l'absence de conscience critique chez les hommes de science dans les affaires sociales. Avant d'examiner si les théories de Popper sont traditionnelles ou critiques au sens de l'Ecole de Francfort, il convient de préciser davantage ces concepts.

26. Il semble admis que dans la recherche telle qu'elle est habituellement pratiquée, la théorie soit un ensemble de propositions interdépendantes et logiquement compatibles (non-contradictaires) se rapportant à un domaine de connaissance déterminé; la cohérence de la théorie est garantie par le fait que de quelques propositions de la théorie sont déduites logiquement toutes les autres. La

validité par rapport au réel de la théorie ainsi conçue consiste en ce que les propositions déduites de ces principes coïncident avec des propositions empiriques se rapportant à des événements, des données de fait. Si au contraire, des contradictions apparaissent entre l'expérience et la théorie, l'une ou l'autre doit être révisée : ou bien l'observation a été mal faite, ou bien ce sont les principes théoriques qui recèlent quelque erreur. C'est pourquoi la théorie n'est jamais, au regard des faits, qu'une simple hypothèse; il faut se tenir prêt à la modifier lorsque le traitement de l'information fait apparaître des incompatibilités.²³ Mais le fait qu'une découverte provoque la refonte d'opinions établies ne s'explique jamais exclusivement par des considérations de pure logique. Comme on suppose l'indépendance des faits à l'égard de la théorie, on peut toujours échauffer des hypothèses de secours qui permettraient d'éviter de modifier la théorie dans son ensemble. C'est pourquoi le fait que des opinions nouvelles parviennent à s'imposer s'inscrit toujours dans le contexte d'une situation historique concrète, même si le savant n'est personnellement déterminé que par des motivations scientifiques. Les théories de Popper ne nient pas cela explicitement, mais il fait moins référence aux données sociologiques de la situation qu'au génie, ou bien au hasard, lorsqu'il examine les facteurs déterminants de nature extrascientifique.²⁴

27. L'influence du matériau empirique sur la théorie n'est pas seulement un processus immanent à la science; c'est aussi un processus social. Il en va de même pour l'application de la théorie au matériau empirique. Car "En fin de compte, ce n'est pas dans la tête des savants que s'établit la relation entre les hypothèses et les données de fait, mais dans l'industrie".²⁵ Le savant et sa science sont en effet intégrés à l'appareil social, et les résultats positifs du travail scientifique sont un facteur d'auto-conservation et de reproduction permanente de l'ordre établi. Et peu importe l'interprétation que la science peut élaborer d'elle-même à ce sujet : du point de vue social, la science doit seulement correspondre à son "concept", c'est-à-dire fabriquer de la théorie, dans le sens qui vient d'être exposé. "Dans la division du travail telle que l'organise la société, le savant a pour tâche d'intégrer les faits dans des ordonnances conceptuelles et de maintenir celles-ci dans un état tel que lui-même ainsi que tous

ceux qui sont appelés à s'en servir soient en mesure de dominer un secteur aussi vaste que possible de la réalité".²⁶ A l'intérieur de la science elle-même, l'expérimentation a pour sens de produire les faits de façon à les faire correspondre au mieux, en toutes circonstances, à l'état présent de la théorie. C'est pourquoi le seul critère méthodologique de vérité dont on dispose à l'égard des théories est leur congruence avec les faits qu'elles produisent; ce seul critère méthodologique est insuffisant puisqu'il peut exister des ensembles cohérents qui ne sont pas des théories empiriques; c'est pourquoi il est nécessaire de faire appel à la dimension sociale de la science pour parvenir à traiter ce problème. La valeur d'une théorie réside en effet d'un point de vue social dans l'étendue et la profondeur des possibilités de domination de la réalité qu'elle offre aux autres secteurs de la division du travail. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre X.

28. La conception traditionnelle de la théorie est abstraite de l'activité scientifique, telle qu'elle s'accomplit dans le cadre de la division du travail. Cette conception correspond à l'idéologie propre des savants qui se fonde sur la dualité du penser et de l'être, de l'entendement et de la perception, des normes et des faits. C'est pourquoi elle ne fait pas apparaître la fonction réelle de la science dans la société. Négligeant ce que la théorie signifie dans la théorie des hommes, elle ne considère que son sens dans le secteur particulier de la division du travail où elle est produite. Jamais la conception traditionnelle ne fait apparaître les conditions historiques déterminées de la production scientifique; c'est pourquoi elle est inapte à réconcilier le savant avec lui-même dans sa double vie sociale.²⁷

29. Mais si l'on adopte le point de vue de la théorie critique, il en va tout autrement car la dichotomie de l'individu et de la société, "en vertu de laquelle l'individu accepte comme naturelles les limites assignées a priori à son activité"²⁸ apparaît alors comme relative. La théorie critique conçoit en effet la division du travail telle qu'elle existe, c'est-à-dire l'organisation du travail social déterminée mécaniquement par la somme de toutes les activités individuelles, comme une résultante qui est fonction de la praxis humaine, et qui peut donc être modifiée méthodiquement par la mise en oeuvre de décisions conformes aux

exigences de la raison politique. La théorie critique fonde une conception de la société qui permet de soumettre la raison purement instrumentale qui a produit l'actuelle division du travail dans le but inavoué de l'autoconservation sociale par la répression ascétique de l'individu, à la raison politique qui est discussion libre des fins et ajustement critique des moyens aux fins librement déterminées.

30. La pensée traditionnelle considère la genèse des phénomènes complexes constituant une situation déterminée aussi bien que l'utilisation pratique des systèmes conceptuels dans lesquels on les intègre, et par conséquent son propre rôle dans la praxis, comme des facteurs qui lui sont extrinsèques. Ce désaisissement qui s'exprime dans la terminologie philosophique par le dualisme des valeurs et de la méthode, de l'agir et du savoir, etc., évite au "savant" d'éprouver les contradictions que nous avons indiquées, et donne à son travail le cadre solide dont il a besoin. La solidité de ce cadre est telle que toute pensée qui le refuse paraît privée de fondement. Considérée du point de vue positiviste, la critique des idéologies apparaît comme "un pur jeu intellectuel privé de toute direction, un mélange de poésie abstraite et d'expression d'états d'âme, sans prise sur la réalité".²⁹ C'est pourquoi la pierre de touche de toute critique des idéologies est l'efficacité de la praxis politique qu'elle fonde. Ce n'est que par la mise en lumière systématique des contradictions sociales que la lutte idéologique échappe au piège de la critique immanente.

31. La raison d'être de la théorie critique est d'effectuer un véritable dépassement de la tension qu'éprouve le savant sans parvenir à l'unifier, entre sa vie "de savant" dans laquelle il considère la réalité sociale et ses produits comme des données extérieures à son activité, et sa vie "de citoyen" dans laquelle il assume la réalité sociale "en lisant ou en écrivant des articles politiques, en adhérant à des partis ou à des organisations de bienfaisance, en participant aux élections".³⁰

32. "C'est à l'existence de l'attitude critique, ... qu'est aujourd'hui suspendu l'avenir de l'humanité",³¹ Une science qui, s'imaginant être autonome, considère qu'il n'est nullement de son ressort de modeler la praxis dont elle fait partie et qu'elle sert, et s'accommode de la dichotomie entre la pensée et l'ac-

tion, s'est déjà, de ce seul fait, détournée des vraies valeurs humaines. La caractéristique de la pensée critique est de déterminer elle-même ce qu'elle doit faire et qui elle doit servir, non seulement en détails, mais aussi dans la totalité d'un engagement. Sa nature propre l'invite donc à promouvoir le changement dans l'histoire, et à établir parmi les hommes l'état de justice.³²

33. La théorie au sens traditionnel, telle qu'elle est encore à l'oeuvre dans tous les domaines de la science spécialisée, ordonne l'expérience à partir d'une problématique corollaire de la reproduction de la vie à l'intérieur de la société dans son état présent. Tandis que la théorie critique prend pour objets les hommes en tant que producteurs de la totalité des formes que revêt leur vie dans l'histoire sociale.³³ Alors que l'élaboration des théories au sens traditionnel constitue, dans la société telle qu'elle est, une profession bien définie par rapport à d'autres professions, - scientifiques ou non - et peut fort bien se passer de rien savoir elle-même des finalités et des tendances dans lesquelles elle est impliquée, la théorie critique, en constituant ses catégories et tout au long des différentes phases de son développement, s'oriente très consciemment en fonction de ce que représente pour les hommes l'organisation de leurs activités selon la raison, et sa tâche propre est précisément d'élucider et de légitimer cet intérêt. Car ce qui compte pour elle, ce ne sont pas seulement les buts définis par l'organisation de la vie telle qu'elle est, ce sont plutôt les hommes, avec toutes leurs possibilités.

V. Le rationalisme de Popper est-il "critique" au sens de Horkheimer ?

34. C'est sur l'arrière-fond de cette problématique, déjà posée par Horkheimer en 1939 que Jürgen Habermas pose la question de savoir si la théorie poppérienne est une théorie traditionnelle ou une théorie critique. Ce qui différencie la tradition de la critique, c'est l'acceptation de la dichotomie des faits et des normes, de l'être et de la pensée, de la science et de l'éthique. La réponse à la question posée semble donc se dessiner immédiatement : Popper acceptant ce dualisme, sa théorie n'est pas critique au sens où l'Ecole de Francfort entend ce terme; et si l'on accepte cette acception du terme, Popper qualifie à tort sa pensée de rationalisme "critique". Mais la situation n'est pas si simple que cela.

Un autre trait essentiel distingue en effet la théorie critique de la théorie traditionnelle : le type d'argumentation critique qui y est reconnu. Et sur ce point, il n'est pas évident du tout que Popper puisse être rangé directement parmi les auteurs traditionnels.

35. En effet, Popper semble considérer implicitement deux types d'argumentation comme valables : les *argumentations déductives* régies par la logique formelle, et les *argumentations évaluatives* régies par l'analyse des situations.³⁴ Les argumentations déductives sont utilisées pour critiquer les théories sur la base des énoncés fondamentaux de la science, et pour mettre en lumière les contradictions internes des théories et les rapports logiques entretenus par des théories voisines. Toute la théorie méthodologique de Popper fonctionne à l'aide de telles argumentations déductives. En effet, l'application à des théories scientifiques des concepts de corroboration, de falsification, incompatibilité, inclusion, disjonction qui permettent selon Popper, de sélectionner nos théories parmi toutes celles que nous avons élaborées, ne requiert pas d'autres argumentations que celles de la logique formelle des relations entre propositions.
36. Cependant, nous avons vu dans le chapitre III que toute la méthodologie de Popper se fonde sur des conventions critiques (ou des décisions) qui doivent être jugées à leur fécondité, c'est-à-dire à leur possibilité de résoudre les problèmes qu'elles sont destinées à élucider. "La valeur d'un point de vue, écrit Popper, réside dans sa fertilité, c'est-à-dire dans son pouvoir d'éclairer la situation qu'il considère, d'en mettre de nouveaux éléments au jour, et de nous aider à articuler l'ensemble de ces éléments de manière unifiée."³⁵ Les argumentations qui fondent la valeur de ces décisions ne sont jamais formellement décisives (c'est pourquoi Popper considère certaines théories méthodologiques concurrentes de la sienne comme irréfutables), mais elles peuvent renforcer ou affaiblir la valeur de ces décisions (c'est pourquoi Popper considère que sa méthodologie est meilleure que ses concurrentes). Ces argumentations évaluatives se fondent sur une analyse de la situation problématique³⁶ que la convention proposée est destinée à surmonter, et évaluent cette proposition à sa capacité de répondre effectivement à sa destination. C'est ce qui a fait dire à Habermas que toute la méthodologie de Popper constitue la justification critique des décisions qui la fondent.³⁷

37. Les argumentations déductives se fondent sur la logique formelle des propositions. Les argumentations évaluatives sur la logique des situations. On pourrait se poser la question de savoir si la logique des situations est réductible à la logique formelle car si c'était le cas, il n'y aurait plus lieu de distinguer les argumentations évaluatives des argumentations déductives puisque celles-là seraient traduisibles en celles-ci. Mais il semble que cela ne soit pas le cas. Popper en expose d'ailleurs lui-même la raison : il ne faut se résigner à utiliser des argumentations évaluatives que lorsqu'aucune réfutation formelle n'est possible. De plus, ce que Popper appelle la logique des situations n'est pas à proprement parler une logique. C'est plutôt un type de description de situation; il emploie d'ailleurs également le terme d'analyse des situations. Les évaluations se fondent donc sur des descriptions de situations, et il est clair qu'une situation peut être décrite de bien des manières, et qu'il correspond à chaque théorie une description de la situation qui permet de mettre particulièrement bien en lumière sa valeur propre. Les argumentations évaluatives sont donc foncièrement différentes des argumentations déductives.
38. Quoique leur statut soit moins valorisé que celui des argumentations déductives, les argumentations évaluatives jouent un très grand rôle dans la philosophie de Popper. C'est en effet sur de telles argumentations qu'il fonde, comme nous l'avons vu, sa méthodologie des sciences. C'est également des discussions évaluatives qui doivent permettre aux praticiens de l'action sociale, ou de la réforme institutionnelle permanente de s'accorder sur les projets qu'ils s'efforcent de réaliser. Enfin, la théorie poppérienne du choix entre des philosophies différentes fait également appel à ce type d'argumentation. Cette théorie de Popper est à cet égard vraiment éclairante.
39. Partant de la conséquence de son critère de démarcation qui implique que toutes les théories philosophiques soient irréfutables, Popper pose la question de savoir s'il est néanmoins possible de distinguer les théories philosophiques vraies des fausses.³⁸ Avant d'y répondre, il rappelle que les théories purement formelles de la logique ou des mathématiques peuvent être critiquées par des procédures purement formelles à l'aide de la loi de non-contradiction, tandis qu'il est nécessaire pour pouvoir appliquer cette même loi dans la critique des théories empiriques de s'accorder sur les énoncés de base que l'on considère comme satis-

faisante. Dès que des énoncés de base sont admis, la critique des théories empiriques procède de la même manière que la critique des mathématiques. Pour ce qui concerne les théories philosophiques (y compris la théorie poppérienne de la méthode des sciences empiriques), la critique ne peut être que raisonnable et non plus purement rationnelle, car elles sont par nature irréfutables.³⁹ L'irréfutabilité est un obstacle insurmontable à la discussion rationnelle, mais pas à la critique raisonnable. Dans la mesure où elles sont rationnelles, les théories philosophiques (c'est-à-dire non contradictoires), sont destinées à résoudre certains problèmes, tout comme les théories empiriques.⁴⁰ "Si nous considérons une théorie comme une proposition de solution pour un ensemble de problèmes, alors la théorie elle-même conduit immédiatement à une discussion critique même si elle est non empirique et donc irréfutable. Car nous pouvons poser des questions telles que : résout-elle le problème ?, le résout-elle mieux qu'une autre ?, a-t-elle peut-être simplement éliminé la difficulté ?, est-elle féconde ?, contredit-elle d'autres théories philosophiques nécessaires pour résoudre d'autres problèmes ?".⁴¹ Des questions de cette sorte montrent qu'une discussion critique est possible, même au sujet de théories irréfutables. De la même manière, et à l'aide de questions semblables, la discussion critique des projets politiques est également possible.

40. La question qui se pose maintenant est de savoir si la théorie de Popper est critique au sens où Horkheimer et Habermas entendent ce mot. Il est manifeste que la théorie de Popper n'est pas réductible au concept de "théorie traditionnelle" puisqu'elle accorde une importance fondamentale à un type de critique non déductif : les argumentations évaluatives. Popper n'est donc pas *directement* assimilable aux auteurs traditionnels de la philosophie bourgeoise critiquée par l'Ecole de Francfort. *Cependant*, les argumentations évaluatives dont Popper fait consciemment usage permettent-elles, dans la forme qu'il leur donne, de développer une théorie critique du rôle social des savants dont nous avons vu que l'Ecole de Francfort fait le critère ultime de la critique des idéologies ?

41. Il ne semble pas que la théorie de Popper permette l'élaboration d'une telle critique. Elle est en effet entachée d'une limitation grave que nous avons déjà rencontrée. De la même manière que le concept de "connaissance préalable"

dont Popper fait usage pour décrire la circularité épistémologique des faits et des théories n'est pas adéquat pour rendre compte de l'action déterminatrice réciproque distinctive de cette circularité, le concept de critique fondé sur l'"analyse des situations" ne permet pas de rendre compte du fait que ces analyses sont produites par les théories destinées à les résoudre. C'est la dépendance des faits à l'égard des théories empiriques qui a ruiné les doctrines falsificationnistes de Popper. De même, c'est la dépendance des analyses de situation à l'égard des théories non empiriques et irréfutables qui empêche Popper de construire une théorie critique du rôle social des savants.

42.

Le rationalisme critique de Popper n'est donc finalement qu'un rationalisme quasi-critique, c'est-à-dire un rationalisme qui privilégie l'argumentation purement déductive au détriment d'une argumentation "herméneutique" (ou "dialectique"). L'article que Popper a consacré à la réfutation de "la fécondité de la dialectique"⁴² est à cet égard tout à fait significatif. Il réduit la dialectique à l'usage de la triade thèse-antithèse-synthèse⁴³ et se contente de démontrer formellement à l'aide d'un théorème bien connu que si l'on considère que a et non- a sont vrais en même temps, alors on peut dire n'importe quoi.⁴⁴ En effet, l'usage des règles d'inférence de la logique formelle établit que "de tout couple de prémisses contradictoires, l'on peut inférer n'importe quelle conclusion", autrement dit : tout système dialectique, c'est-à-dire tout système tenant pour vrais à la fois une thèse et sa négation (l'antithèse) est contradictoire et permet de démontrer tout ce que l'on veut. Il est incontestable que ce théorème soit valide, mais la réduction de la dialectique à la triade célèbre est tout à fait contestable. Hegel lui-même avait appelé cette triade "le côté tout à fait superficiel et extérieur du mode de connaissance".⁴⁵ Il est tout à fait significatif que Popper réfute la "dialectique" sur le terrain de la logique formelle, et non pas sur le terrain où s'affrontent des théories philosophiques irréfutables. Popper n'a jamais tenté de considérer la dialectique comme un organon de la critique; il l'a au contraire toujours considérée comme une méthode qui s'efforce de penser ce que le dualisme des faits et des normes, de l'être et de la pensée, estime impensable.

43.

Du point de vue évaluatif qui caractérise les arguments employés dans

les discussions philosophiques ou politiques, la dialectique peut être décrite comme théorie de l'action réciproque. Elle est alors apparentée très strictement à l'herméneutique. Dire qu'un texte détermine la lecture qu'en fait un lecteur, et dire que le lecteur détermine la lecture qu'il fait du texte n'est pas contradictoire. La seule conclusion que l'on puisse en effet tirer de ces propositions est que la lecture d'un texte est déterminée à la fois par le texte *et* par le lecteur.⁴⁶ Une théorie de l'ajustement mutuel par l'action réciproque n'est pas nécessairement contradictoire. Elle est irréfutable, comme toutes les théories philosophiques, mais elle s'avère plus féconde que le rationalisme logiciste de Popper car elle permet de poser et de résoudre des problèmes importants dont l'ignorance constitue précisément l'élément idéologique de la philosophie de Popper.

44. Lorsque Popper dit et répète que la logique est l'organon du criticisme, il montre bien qu'il privilégie la théorie traditionnelle au détriment d'une théorie vraiment critique, même s'il ne rejoint pas la naïveté des auteurs bourgeois traditionnels qui prétendent s'en tenir à des argumentations purement déductives. Le rationalisme critique de Popper est en fait un rationalisme quasi critique, ou plus précisément un rationalisme logiciste, c'est-à-dire tributaire de l'élimination des questions de fait du domaine de la critique des sciences conçue comme pure théorie des relations interpropositionnelles. Nous avons déjà fait remarquer à la fin du chapitre V que Popper partage avec Carnap un carcan logiciste hérité de Wittgenstein. On pourrait préciser cela en disant que d'une certaine manière la *logique de la découverte* de Popper est une forme évoluée de la syntaxe logique du langage de la science telle que Carnap la concevait. Le grand mérite de la logique de Popper est de dépasser la simple synchronie et de permettre d'aborder la diachronie, c'est-à-dire d'élaborer une théorie logique du progrès scientifique au lieu d'en rester à l'analyse du langage de théories scientifiques figées. Mais la limite de cette logique est précisément de demeurer dans l'idéologie positiviste qui a toujours séparé les questions de fait des questions de droit.

VI. La condamnation de l'aléthisme métaphysique de Popper.

45. L'ensemble de la méthodologie scientifique proposée par Popper est tributaire de la séparation des questions empiriques et des questions logiques. Sa

conception de la rationalité et du criticisme logiciste est finalement fondée sur la séparation radicale des situations et des théories. Un troisième élément de la pensée de Popper se fonde sur une séparation parallèle aux deux premières : c'est le dualisme critique des normes et des faits qui fonde, aux yeux de Popper, l'autonomie de l'éthique par rapport à la science. Habermas a montré que les faits ne sont jamais indépendants des théories qu'ils sont destinés à juger, et que les situations problématiques sont toujours décrites en fonction des théories qui sont destinées à les résoudre. Il a mis ainsi clairement au jour la circularité herméneutique de toute connaissance et de toute argumentation, et proposé de chercher dans la direction d'une dialectique herméneutique le fondement d'une critique rationnelle de ces processus. L'attitude de Habermas à l'égard du dualisme poppérien des normes et des faits est la même que dans les deux autres cas, et aboutit à un discernement plus pénétrant encore de l'élément idéologique dans la philosophie de Popper.

46. Le dualisme des faits et des normes (ou encore des faits et des décisions, ou des faits et des projets) fonde aux yeux de Popper l'autonomie de l'éthique par rapport aux sciences empiriques. La distinction des normes et des faits est très importante car elle permet de faire la part des choses dans bien des discussions politiques. Ainsi, la proposition "tous les hommes sont égaux", manifestement fausse au plan des faits (certains hommes sont physiquement plus forts que d'autres, ou intellectuellement plus doués, ou socialement et culturellement plus libres) peut être vraie au plan politique si l'on accepte l'égalité juridique des droits de tous les hommes. Popper montre clairement que l'inégalité de fait entre les hommes n'est pas un argument valable que l'on peut opposer au projet politique de l'égalité juridique, c'est-à-dire au projet d'accorder à tout homme, si faible, inintelligent et aliéné soit-il, les mêmes droits à la protection de l'Etat que chacun de ses "semblables".

47. Ce "dualisme critique" est à la base de toute l'éthique individuelle et de toute l'éthique politique de Popper. Elle fonde son programme social de lutte contre la misère, la maladie, la pauvreté, l'analphabétisme, etc. L'humanisme (*humanitarianism*) de Popper décrit un programme auquel il faut soumettre tout effort technique; c'est donc une proposition de politique sociale et économique à laquelle Popper estime qu'il faut ordonner tous les moyens que notre société

moderne peut mettre en oeuvre. C'est donc finalement le dualisme des normes et des faits qui fonde la tentative poppérienne de soumettre la mise en oeuvre des technologies à la discussion politique des finalités de l'action.

48. Habermas reconnaît l'importance de la *distinction* des propositions normatives et des propositions nomologiques pour l'élaboration d'un programme politique,⁴⁷ mais il refuse de les considérer comme radicalement et définitivement *séparées*. Une distinction peut éclairer l'enjeu d'une discussion, mais cela n'implique pas du tout que les éléments ainsi différenciés soient séparés. En mécanique, il faut distinguer l'action et la réaction si l'on veut pouvoir élaborer une dynamique, mais il n'est pas pour autant moins vrai que l'action et la réaction sont inséparables. Une distinction formelle n'implique pas la séparation matérielle qui lui correspond.
49. Popper insiste sur l'asymétrie entre les normes et les faits. La décision d'accepter un projet d'action crée les normes correspondant à son exécution, mais la décision d'accepter un énoncé de faits ne crée pas le fait correspondant.⁴⁸ Cet argument montre clairement que le rôle de la distinction des normes et des faits dans la philosophie de Popper consiste à écarter du domaine de la critique des sciences l'analyse des décisions qui légitiment l'acceptation ou le rejet des énoncés de base. Habermas critique, comme nous l'avons vu, la thèse de Popper selon laquelle les faits sont indépendants de la théorie qu'ils sont destinés à juger; il critique également, et pour les mêmes motifs, la thèse selon laquelle le contenu des énoncés de base (c'est-à-dire le fait, ou les relations entre faits qu'ils sont réputés décrire) serait indépendant des décisions qui en garantissent l'objectivité (provisoire). Les décisions d'accepter ou de rejeter un énoncé de base sont prises en fonction de normes implicites dans la pratique de laboratoire parmi lesquelles il faut compter les déterminations venant de la théorie elle-même, et d'autres venant de l'extérieur, c'est-à-dire de la mise en oeuvre des informations fournies par les théories dans leur champ d'application technique.
50. Finalement, le dualisme fait-norme est renvoyé par Popper à la supposition qu'il existe *indépendamment* de nos discussions quelque chose comme des faits et des relations entre faits auxquels peuvent correspondre des énoncés. Il considère en effet que les décisions prises par les chercheurs au sujet d'un énoncé de

base sont simplement destinées à assurer l'objectivité (toujours provisoire) de ces énoncés par rapport à leur référence. Mais Popper nie que les faits eux-mêmes se constituent en connexion avec les normes d'observation systématique et d'expérience contrôlée implicitement adoptée dans les laboratoires.

51. Ce qui est mis en question par Habermas, ce n'est pas le réalisme de Popper, c'est-à-dire sa conviction qu'il y a quelque chose à propos de quoi la science est élaborée. Au contraire, il souscrit implicitement à ce réalisme puisqu'il propose - comme nous le verrons - une approche pragmatiste des questions épistémologiques. Ce qui est mis en question, c'est que l'idéal de la science soit de réaliser un intérêt cosmologique pour la connaissance de la vérité (Popper dirait : pour l'élimination de l'erreur). Nous pensons en effet que c'est le concept de vérité-correspondance qui permet à Popper de distinguer si strictement les normes et les faits. Mais comme le dit Habermas, ce concept lui-même est une norme qui doit être justifiée.⁴⁹ C'est pourquoi nous estimons que Popper accorde tant d'importance à cette distinction précisément parce qu'elle permet de protéger les sciences empiriques de l'envahissement par les questions de valeur. A nos yeux, le dualisme critique a davantage pour rôle dans la philosophie de Popper de préserver le domaine du savoir de l'implication dans les questions de valeurs que de fonder l'autonomie de l'éthique.

52. Ce rôle cependant, Popper n'en a pas conscience, comme il ne paraît pas non plus avoir conscience du caractère profondément idéologique de son attachement à la théorie de la vérité de Tarski. Nous avons montré dans le chapitre IV que Popper s'est autorisé de la découverte de Tarski pour restaurer un discours sur la vérité qu'il n'avait pas cru pouvoir tenir dans la première édition de sa *logique*. Nous avons également montré que la méthodologie scientifique de Popper est indépendante de la question de la vérité qui appartient en propre à la métaphysique de la science et non à l'épistémologie. La théorie poppérienne de la finalité de la science est aléthiste, et cet aléthisme métaphysique est en fait idéologique car il favorise une conscience fausse de la pratique sociale des savants. Il contribue à maintenir (sinon à restaurer) les croyances fausses qu'entretiennent beaucoup de scientifiques à propos de leur propre pratique. Et l'on sait que la conscience fausse d'une praxis finit toujours, si elle n'est pas dé-

noncée et libérée, par renforcer le caractère aliénant de cette praxis. Nous reviendrons sur cette question, et notamment sur le concept de critique des idéologies, dans le chapitre X.

VII. L'idéologie positiviste dans la pensée de Karl Popper.

53. Les sections précédentes de ce chapitre nous ont permis, grâce aux "Lumières" de la théorie critique de Horkheimer et Habermas, de faire apparaître clairement l'idéologie sous-jacente à la philosophie de Karl Popper. Trois dimensions essentielles de cette philosophie, le falsificationnisme, le criticisme et le dualisme ont ainsi été confrontés aux objections "dialectiques" de la théorie critique. Il ressort de cette confrontation une mise en question radicale du dualisme irréductible de la philosophie de Popper. Les faits se révèlent produits par les théories qu'ils sont destinés à juger; les situations problématiques sont décrites en fonction des théories destinées à les résoudre, et enfin, la constitution des normes s'avère liée aux intérêts qu'elles sont réputées évaluer. De plus, cette structure foncièrement circulaire commune au progrès des connaissances et à l'évaluation des doctrines philosophiques ou des programmes politiques s'avère irréductible au schéma poppérien du dépassement conjectural des connaissances préalables, tant dans le domaine du savoir que dans celui de l'agir.
54. L'ensemble de ces difficultés procède d'une seule et même racine idéologique qui est précisément la séparation radicale du savoir et de l'agir. L'indépendance réputée des faits par rapport aux théories, des situations problématiques par rapport aux doctrines philosophiques et politiques, et des faits par rapport aux décisions ne sont en effet que des formes particulières d'une opposition réputée irréductible entre la science et l'action.
55. La distinction du savoir et de l'agir n'est pas nécessairement liée à leur séparation radicale, ni à leur hypostasiation. A ce dualisme réputé irréciliable, on peut opposer une approche herméneutique qui, tout en distinguant ces deux moments, les réunit dans une relation de détermination réciproque. Le savoir est le guide de l'action; l'action est la source du savoir; et l'émancipation constitue la finalité de la mise en oeuvre du savoir. L'homogénéité fonamen-

tales de la science et de l'action, leur congruence, peut être pensée et mise en œuvre dans une théorie critique guidant une praxis politique émancipatoire qui en retour la détermine. Loin de lui être fatale, cette circularité ouvre à la rationalité sa dimension proprement critique. Dans le chapitre X, nous tenterons d'élaborer les grandes lignes d'une "praxéologie critique", c'est-à-dire d'une théorie de la science qui soit à la fois une théorie de l'action et une théorie critique de la société technologique totalitaire.

56. Les chapitres II et III nous ont permis de montrer la vigueur et la profondeur des critiques adressées par Popper aux doctrines de l'empirisme logique. Les chapitres IV à VII nous ont permis d'exposer les solutions qu'il a opposées à celles de l'empirisme logique, et de développer les aspects sociaux et politiques de sa pensée, tout en signalant au passage certains signes annonciateurs des limites de cette pensée : l'incapacité de saisir exactement l'enjeu de la naissance récente de la "science normale", la difficulté d'aborder le problème du "partage du savoir" au niveau proprement politique où il se pose, et enfin, l'impuissance à imaginer des remèdes contre l'"aliénation de l'esprit critique" des hommes de science. Popper, nous l'avons montré, est conscient de l'importance de ces trois questions, mais il ne parvient pas à les poser de manière à faire apparaître les éléments de leur solution. L'indépendance prétendue des situations problématiques par rapport aux théories se retourne donc contre Popper puisqu'il se trouve confronté avec des questions qu'il ne parvient pas à poser de manière vraiment critique dans sa propre théorie. Cependant, ces questions existent; elles comptent même parmi les plus urgentes de notre époque. La philosophie de Popper doit donc être dépassée si l'on veut pouvoir y répondre. Les critiques développées dans ce chapitre nous invitent à un tel dépassement que nous tenterons dans le chapitre X. Mais avant de développer nos conceptions à ce sujet, il est nécessaire de mieux préciser en quoi consiste l'idéologie positiviste que recèle la pensée de Popper.

57. Dans les chapitres II et III, nous avons rappelé que le Cercle de Vienne, et avec lui tout l'empirisme logique, divisait les problèmes classiques de la philosophie en trois groupes : les faux problèmes, les problèmes syntaxiques et les problèmes empiriques. Toutes les thèses de l'empirisme logique sont sous-tendues par cette volonté de montrer que les questions non-empiriques sont soit de type

purement formel, soit de type métaphysique, c'est-à-dire dépourvues de sens. Cette attitude, qui consiste à privilégier exclusivement la démarche scientifique au point de faire de la philosophie une partie de la science unifiée - ou mieux, le principe unificateur interne (la syntaxe) du langage scientifique -, peut être qualifiée de positivisme.⁵⁰

58. Le système positiviste de l'empirisme logique repose sur un certain nombre d'oppositions qui sont acceptées sans discernement. L'opposition du sujet et de l'objet d'abord, que l'on s'efforce en vain de concilier en faisant appel à l'intersubjectivité; l'opposition de l'objectivité scientifique et des intérêts politiques ensuite, que l'on tente de masquer en ne traitant que l'un des pôles du couple; l'opposition de la nature et de la culture enfin, que l'on tâche de surmonter par la réduction des sciences de l'esprit aux sciences de la nature. Ce système est finalement structuré grâce à une opposition d'ensemble entre la science et l'action. Nous le qualifierons dès lors d'idéologie puisque c'est par cette opposition que le positivisme écarte du champ critique de la philosophie des questions aussi importantes que celles de la production sociale et de l'usage politique du savoir, dont les réponses feraient apparaître clairement les liens qui unissent le positivisme aux intérêts socio-politiques de la technocratie contemporaine.

59. L'attitude de Otto Neurath était à cet égard très significative. Tout en étant probablement le penseur le plus critique du Cercle de Vienne, il n'a pas ménagé ses efforts pour promouvoir le physicisme et l'unité de la science. Aucun membre du Cercle n'était davantage conscient que lui des liens étroits qui unissent les connaissances scientifiques et la vie sociale. Il voyait cependant le salut de la société dans la science unifiée débarrassée, par l'analyse logique, de toute métaphysique. Il voulait opposer aux idéologies politiques de son époque l'objectivité de la démarche scientifique. Aujourd'hui, ce sont les idéologies positivistes qu'il faut dénoncer. Elles s'intègrent en effet à l'ensemble des représentations qui masquent les rapports sociaux de la société technocratique et s'avèrent dès lors incapables de rendre compte, de manière critique, de la dimension socio-politique des démarches de recherche. Nous pensons donc que l'ensemble des doctrines de l'empirisme logique forme une idéologie qui n'a pas encore été assez dénoncée.⁵¹

60. Nul n'a davantage critiqué les doctrines de l'empirisme logique que Karl Popper; toute sa philosophie s'est construite en opposition aux principales thèses défendues par le Cercle de Vienne. Cependant, les critiques de Popper, si décisives soient-elles (et nous avons montré qu'elles le sont), n'ont eu pour résultat que l'élaboration d'une philosophie entachée de la même idéologie scientiste. Bien entendu, Popper n'est pas un empiriste logique, au sens que nous donnions à ce mot dans la première partie de notre travail; mais son logicisme et son aléthisme ne laissent pas de rappeler le logicisme et la quête de vérité des positivistes viennois. La différence qui sépare Popper des positivistes logiques, c'est son criticisme. Mais celui-ci n'est mis en oeuvre qu'à l'intérieur d'une pensée qui accepte dogmatiquement la séparation radicale du savoir et de l'agir. L'épistémologie de Popper n'est finalement qu'une version critique de l'épistémologie néo-positiviste; elle partage ses a priori logicistes et aléthistes.
61. C'est la philosophie de l'action qui distingue le plus Popper de ses frères ennemis; celle-ci cependant est tributaire de la même opposition radicale : la méthodologie falsificationniste est transplantée de la recherche de la vérité à la recherche de l'efficacité, mais Popper ne fait pas le lien entre les intérêts de la connaissance et ceux de l'action. Contrairement à Carnap, qui s'en était tenu à la question de la vérité, Popper élabore une philosophie de l'action, et une philosophie de l'histoire, mais il ne parvient pas à réconcilier le savoir et l'agir dans une dimension historique proprement critique.
62. Popper a donc hérité d'un a priori essentiel que les doctrines néo-positivistes lui ont légué et qui détermine l'allure de toute sa philosophie. C'est pourquoi il faut dénoncer les éléments idéologiques de sa pensée : l'épistémologie logiciste, l'aléthisme métaphysique et le dualisme de la science et de l'action dont ils procèdent.

CHAPITRE IX : HERMENEUTIQUE ET EMANCIPATION SELON JURGEN HABERMAS.

1. Le chapitre précédent nous a permis de montrer que toutes les difficultés de la pensée de Karl Popper reposent sur la séparation radicale de l'agir et du savoir. Avec Jürgen Habermas, nous avons donc mis cette séparation en question sans toutefois nier le bien-fondé de la distinction correspondante. La question survient alors de savoir ce qui reste de la philosophie de Popper après une critique aussi radicale. Si ce sont, en effet, les racines mêmes de son système qui ont été rejetées, il semble qu'il doive n'en rester que des ruines. Rien n'est moins sûr. Habermas lui-même a d'ailleurs indiqué quelques pistes de réflexion qui permettront peut-être d'échapper au dualisme poppérien. Dans le dernier chapitre de notre travail, nous esquisserons les grandes lignes d'une "critique des sciences" inspirée des recherches de Habermas, mais davantage "située" que la sienne. Auparavant, il convient donc d'examiner les suggestions qu'il a faites, et de les comparer aux thèses de Popper car certaines des idées de ce dernier seront reprises dans le chapitre X.
2. Jusqu'ici, nous n'avons puisé dans la pensée de Habermas que les concepts qui nous ont permis de dégager la racine des difficultés de Karl Popper. Habermas, cependant, ne s'est pas contenté de critiquer l'idéologie positiviste; il a suggéré, dans différents textes que nous allons examiner, des lignes de recherche qui nous paraissent propres à guider l'élaboration d'un dépassement de la philosophie dualiste de Popper. En plus des deux textes déjà cités : *Théorie analytique de la science et dialectique* (1963) et *Contre un rationalisme mélangé de positivisme* (1964), Habermas a publié une série d'articles très intéressants pour notre sujet : *Scientificisation de la politique et opinion publique* (1964), *Connaissance et intérêt* (1965), *Progrès technique et monde social vécu* (1966), *Travail et interaction* (1967), et enfin *La technique de la science comme "idéologie"* (1968).¹ C'est dans l'ensemble de ces textes que Habermas exprime les positions qui manifestent le plus la distance que sa pensée a prise par rapport à celles de Adorno, Horkheimer et Marcuse. Des protestations qui s'étaient résignées à rester particulières font place à une perspective proprement politique de la conception de l'histoire.

3. Les suggestions de Habermas semblent pouvoir se regrouper selon trois orientations : l'épistémologie, la philosophie politique, et la métaphysique. Nous examinerons ces trois secteurs successivement. Il apparaîtra alors une convergence vers les questions herméneutiques dont nous mettrons les indications à profit pour élaborer notre propre point de vue (chapitre X).

I. Intérêts et praxis scientifiques.

4. L'ensemble des théories épistémologiques de Habermas peut se résumer à une mise en question radicale de l'attitude objectiviste propre au positivisme. Pour les philosophes positivistes, les relations entre les grandeurs empiriques représentées dans les énoncés théoriques sont en-soi. C'est pourquoi ils escamotent le cadre axiologique au sein duquel ces énoncés prennent leur sens. Ce sens ne peut être en effet appréhendé que si les énoncés théoriques sont compris relativement au système de référence intersubjectif qui a réglé leur construction, c'est-à-dire au système des intérêts qui commandent la connaissance. L'épistémologie de Habermas est une dénonciation du mythe de la neutralité axiologique,^{2°} et une mise en lumière de l'intérêt qui guide la connaissance (*erkenntnisleitendes Interesse*).
5. Par "intérêt guidant la connaissance", Habermas désigne les orientations de base enracinées dans les conditions fondamentales de l'autoconservation de l'espèce humaine. Cependant, il ne s'agit pas pour lui de réduire toute connaissance à une pure fonction naturelle de la préservation de la vie; en effet, au niveau proprement humain, la reproduction de la vie est *culturellement* déterminée par le *travail* de production et de la *communication* intersubjective par le langage.³ Les intérêts constitutifs de la connaissance ne peuvent donc se comprendre que dans le cadre culturel de la conservation de l'espèce. La connaissance n'est en effet réductible ni à un simple instrument d'adaptation à un environnement changeant, ni à une pensée purement contemplative complètement dégagée du contexte de la vie. Le concept d'intérêt élaboré par Habermas est donc fort différent de celui de Popper. Pour ce dernier en effet, les intérêts qui sous-tendent l'acquisition de connaissances nouvelles sont toujours définis en termes de problèmes; mais ceux-ci n'apparaissent *comme problèmes* qu'à l'intérieur d'un cadre méthodologique préétabli dont l'acquisition n'est jamais mise en question.

Habermas refuse cette perspective qui ne prend pas en compte les intérêts déterminant précisément l'adoption du dit cadre méthodologique. Le concept habermasien d'intérêt a pour rôle d'empêcher cette élimination des intérêts extrinsèques aux démarches scientifiques en attirant l'attention sur les liens fondamentaux qui intègrent nos entreprises de connaissances au projet socio-culturel de conservation de l'espèce humaine.

6. Selon Habermas, il y a trois types d'intérêts qui commandent l'autorecognition de nos connaissances dans la vie sociale et donc trois types de science, c'est-à-dire trois modes de recherche régie par des règles méthodologiques. Chacun de ces trois types de science est orienté vers une des trois dimensions essentielles de la vie : le travail technique, la communication intersubjective par le langage, et l'émancipation par rapport aux formes de domination grâce à l'auto-réflexion.^{4*} C'est dans l'auto-réflexion que la connaissance coïncide avec l'intérêt et que connaissance et intérêt confondus tendent à libérer le sujet des relations de domination qui l'aliènent, en promouvant son autonomie et ses responsabilités. C'est pourquoi les intérêts cognitifs technique (déployé dans le milieu du travail) et communicationnel (manifesté dans le langage) ne peuvent être compris clairement comme des intérêts constitutifs de la connaissance que s'ils sont rapportés à l'intérêt cognitif émancipatoire de l'auto-réflexion. Car c'est seulement à cette condition qu'ils pourront être compris sans être psychologisés ni réduits à la dimension d'un nouvel objectivisme. C'est donc finalement les préoccupations relatives à *l'émancipation par rapport aux formes de domination* qui distingue radicalement l'attitude de Habermas de celle de Popper. Ce dernier en reste toujours à des considérations de type purement logique : lorsqu'il établit un lien entre l'évolution biologique, la culture et la connaissance, il n'envisage jamais que des "intérêts" et des problèmes purement théoriques. Pour Popper, tous les problèmes de connaissance sont des problèmes appartenant au monde culturel des théories et des formalismes (monde 3). Popper ne considère le monde "privé" (monde 2) que comme une pure médiation entre le monde matériel (monde 1) et le monde culturel (monde 3). Son constant souci d'éliminer le psychologisme le conduit une fois de plus à réduire les intérêts nés dans le monde "privé" à leur aspect théorique. Habermas reconnaît l'importance fondamentale du monde culturel et son autonomie relative par rapport

aux mondes matériel et "privé", mais il refuse l'objectivisme positiviste qui consiste à réduire le monde social vécu avec ses intérêts d'émancipation et ses rapports de domination à un "monde privé". Examinons plus en détail comment Habermas différencie les trois types d'intérêt qu'il a mis au jour, et quels sont les types de connaissances scientifiques qui procèdent de ces intérêts.

7. Habermas définit le travail comme "activité rationnelle par rapport à une fin", c'est-à-dire comme une activité instrumentale réglée par des techniques.⁵ Par activité communicationnelle, il désigne "une interaction médiatisée par des symboles, se conformant à des normes en vigueur de façon obligatoire, qui définissent des attentes de comportements réciproques et doivent être nécessairement comprises et reconnues par deux sujets au moins".⁶ Ce dualisme du travail et de l'interaction est surmonté dans l'action politique⁷ car celle-ci n'est possible que grâce à l'intérêt émancipatoire qui provoque l'auto-réflexion des citoyens, c'est-à-dire leur accès à l'autonomie et aux responsabilités, médiatisé par leurs interactions communicationnelles.

8. Les *sciences empirico-formelles* procèdent d'un intérêt de connaissance qui est d'ordre *technique*. Peuvent remplir la fonction de théorie, des complexes hypothético-déductifs de propositions permettant de dériver des propositions nomologiques présentant un certain sens au niveau de l'action contrôlée. Les "faits" qui sont significatifs pour les sciences expérimentales ne se constituent qu'à travers une organisation préalable de notre expérience dans le domaine où s'exerce l'activité instrumentale. Ce qui pousse les théories de ces sciences dans le sens d'une découverte de la réalité, c'est un intérêt visant à étendre et à assurer sur le plan informatif notre activité contrôlée par le succès. C'est donc un intérêt de connaissance qui pousse à disposer techniquement des choses. C'est pourquoi l'économie, la psychologie, la sociologie et la politique dans la mesure où elles ont pour but la production de savoir nomologique, rejoignent la physique, la chimie et la biologie dans ce premier groupe de sciences.⁸

9. Les *sciences historico-herméneutiques* ressortissent à un autre cadre méthodologique. La validité de leurs énoncés ne se constitue pas dans le système de référence d'une disposition technique des choses. Leurs théories ne

sont pas d'ordre déductif, et leurs expériences ne sont pas organisées dans la perspective du succès de certaines opérations. Dans le cadre de la méthodologie qui les règle, ce n'est pas l'observation, mais la compréhension du sens qui donne accès aux faits. A l'examen systématique des hypothèses nomologiques, qui est de rigueur dans les sciences expérimentales, correspond ici l'interprétation des textes. Dans un tel cadre de référence, le monde des sens légué par la tradition, ou proposés par la communication ne devient accessible à l'interprète que "dans la mesure où son propre monde s'éclaire en même temps que lui".⁹ Habermas dit que les sciences historico-herméneutiques sont guidées par l'intérêt de la communication intersubjective parce qu'elles sont tournées vers "la possibilité d'un consensus entre sujets agissants dans le cadre d'une conception de soi qui leur vient de la tradition". C'est donc conduite par un intérêt visant à maintenir et à étendre des communications intersubjectives susceptibles d'orienter l'action, que la recherche herméneutique explore la réalité.¹⁰

10. Sous le terme de *sciences critiques*, Habermas regroupe la sociologie critique, c'est-à-dire la sociologie non-empirique, la psychanalyse, et la critique philosophique des idéologies. Ces sciences guidées par un intérêt émancipatoire s'efforcent de distinguer parmi les énoncés théoriques des autres sciences ceux qui appréhendent les lois invariantes de l'activité sociale, de la nature ou du comportement individuel, de ceux qui n'expriment que des rapports qui sont figés en vue de promouvoir les intérêts des groupes dominants, mais qui sont en principe modifiables. Dans leur activité, ces sciences comptent sur le fait que les informations fournies sur certains mécanismes complexes de la conscience des individus et des groupes sociaux, déclenchent chez les intéressés un processus de réflexion propre à modifier leur perception d'eux-mêmes et des contraintes de leur action. Le cadre méthodologique qui détermine la validité de ces énoncés critiques se mesure donc au concept d'auto-réflexion. Cette dernière "affranchit le sujet de la dépendance à l'égard de puissances hypostasiées".¹¹ L'auto-réflexion est donc déterminée par un intérêt visant à l'émancipation par rapport aux diverses formes de la domination.

11. Dans le domaine de la théorie de la connaissance, Habermas organise sa critique radicale de la méthodologie poppérienne autour du problème des énoncés de base, montrant l'insuffisance de la solution proposée par Popper en la matière.

Si les décisions qui fondent la validité des énoncés de base sont déterminées par la théorie qu'ils sont précisément destinés à falsifier ou à corroborer, il n'y a plus à strictement parler, ni de falsification, ni de corroboration, significatives possibles. Habermas propose d'opposer au logicisme de Popper des positions assez "pragmatistes".¹² "A quoi mesure-t-on la validité empirique des propositions de base ?" (...) "A leur valeur informative pour le contrôle et l'élargissement de l'action efficace".¹³ Mais le "pragmatisme" de Habermas est très différent de celui de William James, par exemple; il se structure en effet à partir d'une dimension herméneutique : "La précompréhension implicite des règles du jeu qui guident la discussion des chercheurs lorsqu'ils décident de l'acceptation de propositions de base renvoie à une dimension dans laquelle l'élaboration rationnelle n'est plus possible qu'à l'aide d'une démarche herméneutique".¹⁴

12. Habermas estime que si l'on abandonne la présupposition positiviste de Popper qui consiste à séparer radicalement l'agir du savoir, et que l'on prend au sérieux la notion d'intérêt technique, alors une autre forme d'épreuve peut être pensée dans le cadre méthodologique des sciences praxéologiques. Par "technique", Habermas désigne le phénomène très large du contrôle institutionnalisé du savoir par sa mise en oeuvre systématique. Dès lors, seront considérées comme empiriquement valables toutes les théories qui fournissent des hypothèses informatives aptes à diriger la pratique technique sans conduire à des échecs. Dès que l'action est mise en échec, les hypothèses qui la guident doivent être modifiées. Cette conception extrêmement générale, semble permettre de concilier les objections poppériennes à l'encontre d'un savoir définitif avec l'authentification du savoir dans l'action contrôlée.¹⁵ L'action guidée par des hypothèses peut provoquer la réfutation de celles-ci ou en renforcer la fiabilité (les corroborer).

13. Habermas conçoit donc le savoir "empirico-analytique" comme un savoir-faire, c'est-à-dire comme "un savoir prévisionnel possible".¹⁶ Le sens des prévisions scientifiques réside dans leur "utilisabilité technique".¹⁷ Il n'est donc que le résultat des règles qui permettent l'application des théories à la réalité, c'est-à-dire leur mise en oeuvre technique. Finalement, c'est donc un intérêt technique qui guide l'élaboration des hypothèses et théories des sciences empirico-formelles.¹⁸

14. Bien entendu, Habermas connaît la réfutation poppérienne de l'instrumentalisme. Mais il fait remarquer, à bon droit, que cette réfutation ne concerne pas le "pragmatisme" renouvelé qu'il propose. En effet, Popper a réfuté l'instrumentalisme en montrant que des instruments ne peuvent pas être testés, ni par conséquent réfutés. Habermas rejoint Popper dans cette thèse,¹⁹ mais précise qu'à son avis, les théories elles-mêmes ne sont pas des instruments. "Ce sont les informations qu'elles fournissent qui sont techniquement utilisables, et, selon la conception pragmatiste, les échecs expérimentaux des hypothèses ont également le caractère de réfutations".²⁰ Les hypothèses déterminent l'horizon d'attente de l'action contrôlée, et peuvent ainsi être falsifiées par des attentes déçues. Elles nous fournissent des recommandations techniques pour le choix rationnel des moyens qu'il faut (ou ne faut pas) mettre en oeuvre pour atteindre un objectif donné, mais elles ne sont pas pour autant des instruments d'action.
15. Il est assez curieux que l'on trouve dans la philosophie de Popper plusieurs arguments susceptibles d'étayer une interprétation "pragmatiste" des sciences. Habermas en relève deux. D'une part, Popper explique, comme nous l'avons vu, que toute proposition universelle empirique (c'est-à-dire toute hypothèse) peut être interprétée comme exprimant une disposition de la nature à agir de telle et telle manière dans telles et telles conditions. De là à interpréter les prédictions empiriques comme des anticipations "injustifiées" sur le comportement de l'environnement où se situe l'action, c'est-à-dire comme des informations pouvant guider le choix rationnel des moyens à mettre en oeuvre en vue d'atteindre une fin, il n'y a qu'un pas. Popper ne le franchit pas, mais nous le franchissons avec Habermas. D'autre part, l'interprétation que donne Popper des traditions sociales est également "pragmatiste" - sans toutefois que Popper semble en avoir conscience -, il explique en effet dans *Vers une théorie rationnelle de la tradition*²¹ que les traditions ont entre autres pour rôle de nous renseigner sur les régularités auxquelles nous pouvons raisonnablement nous attendre dans le comportement de nos semblables. Elles ont pour effet de structurer le chaos social de manière à harmoniser nos comportements, et sont donc par conséquent des sortes de guides de la vie sociale. En fait, on peut trouver encore bien d'autres arguments de ce genre dans la philosophie de Popper, nous y reviendrons dans le dernier chapitre.²²

16. Les conceptions "pragmatiques" de Habermas ne sont pas cependant opposées à toute idée de représentation scientifique du monde. "La valeur descriptive d'informations scientifiques n'est pas à contester; mais elle n'est pas à concevoir comme si les théories copiaient les faits et leurs relations. La teneur descriptive des théories ne vaut qu'en relation avec des prédictions pour des actions contrôlées par leurs succès dans des situations données".²³ Toute science empirique peut donc être interprétée du point de vue d'une cosmologie, mais il faut bien reconnaître que toute cosmologie ainsi conçue se constitue dans la pratique et lui est ordonnée au titre de représentation du monde pour une action dans et sur le monde. Donc, lorsque Popper déclare dans la préface à l'édition anglaise de sa logique : "Je crois personnellement qu'il y a au moins un problème philosophique qui intéresse tous les hommes qui pensent. C'est le problème de la cosmologie : le problème de comprendre le monde, nous-mêmes, et notre connaissance en tant qu'elle fait partie du monde. Je crois que toute science est cosmologie et, pour moi, l'intérêt de la philosophie, aussi bien que celui de la science, réside uniquement dans leurs contributions à l'étude du monde".²⁴ Ce qui est idéologique²⁵ dans son point de vue, ce n'est pas que toute science soit considérée comme cosmologie, mais bien que la science ne soit guère considérée autrement que comme cosmologie. Popper signale parfois que les sciences ont des applications, mais ce fait n'entre jamais en ligne de compte dans ses élaborations épistémologiques. Puisqu'elle fait une certaine place à la représentation scientifique du monde, la théorie de Habermas permet de reconstruire le concept de vérité, mais le restitue en même temps à sa valeur propre : il n'y a pas de vérité en soi car toute représentation est représentation de l'action et du cadre dans lequel l'action se joue. "La vérité d'un énoncé a son fondement dans l'anticipation d'une vie réussie".²⁶ Toute vérité est donc vérité de l'action.

17. C'est donc par leur mise en oeuvre dans la pratique que les sciences progressent. Elles ne se développent cependant pas selon un schéma de rectification linéaire comme dans la conception de Popper car en les modifiant, nous évaluons toujours en même temps qu'elles les normes d'évaluation. Ainsi, nos projets d'action (en fonction desquels nous évaluons nos hypothèses) sont rectifiés en fonction du savoir-faire disponible et des impossibilités pratiques

que celui-ci peut éventuellement faire apparaître, de la même manière que nos hypothèses sont rectifiées en fonction des projets que nous entendons promouvoir et des obstacles "naturels" auxquels ils se heurtent. C'est pourquoi Habermas estime que seul le renoncement à la définition explicite et définitive de nos projets et de nos concepts permet une autorectification progressive de la compréhension dans le cours de l'interprétation. Le cercle de l'action est donc semblable au cercle herméneutique : "L'interprétation renvoie la lumière d'une compréhension croissante du texte sur les critères avec lesquels il fut d'abord déchiffré".²⁷

18. Il est intéressant de comparer le critère de démarcation de Popper avec celui qui fonctionne implicitement dans la typologie de Habermas. Popper n'aurait considéré comme "sciences" que celles que Habermas montre être dirigées par un intérêt technique, car seules les sciences praxéologiques sont empiriques. Popper considère que les sciences herméneutiques et les sciences critiques comme étant de la philosophie, et distingue à l'intérieur de celle-ci les questions enracinées dans les sciences et les purs discours scholastiques dont il dénie l'intérêt.²⁸ Le critère de démarcation de Habermas ne rejette hors de la science que l'idéologie dont le discernement est l'affaire des sciences critiques. Pour lui, toute démarche rationnelle, c'est-à-dire toute démarche critique régie par une méthodologie articulée sur un intérêt de travail, de communication ou d'émancipation est scientifique. Pour Popper, la question de savoir quel critère vaut mieux que l'autre est une pure affaire de langage. Remarquons cependant que le "pur langage" véhicule parfois l'idéologie dominante et qu'à ce titre, accepter le critère de Popper plutôt que celui de Habermas contribuerait à maintenir l'idéologie positiviste.

II. Science et praxis politiques.

19. La seconde direction dans laquelle Habermas a fait des suggestions intéressantes pour notre sujet relève de la philosophie politique et concerne principalement l'articulation du politique et du scientifique. Habermas montre que ce rapport est habituellement conçu soit dans une perspective décisionniste, soit dans une perspective technocratique. Il critique ces deux conceptions et leur oppose une perspective "pragmatiste".

20. Max Weber est l'un des premiers à avoir donné une définition claire du rapport existant entre le savoir technique et la pratique politique. Le politique décide de l'orientation à laquelle sera ordonnée la mise en oeuvre du savoir technique. L'action politique fait un choix entre certains ordres de valeurs, tandis que la pratique scientifique détermine les mesures propres à une administration rationnelle en vue de réaliser les objectifs fixés par les décisions politiques. Le savant impose que les moyens adoptés par la pratique politique obéissent à des règles scientifiques, mais il lui est impossible de trouver à la décision politique, dans une situation concrète, une légitimation suffisante grâce à la raison. Dans le *modèle décisionniste* de Weber, "La rationalité dans le choix des moyens va très précisément de pair avec l'irrationalité déclarée des dispositions adoptées par rapport aux valeurs, aux buts et aux besoins".²⁹
21. Cependant, aujourd'hui certains mettent en question la validité du modèle décisionniste. Ils considèrent en effet que la théorie des systèmes, et la logique de la décision font plus que mettre simplement de nouvelles techniques à la disposition de la pratique politique : elles permettent de rationaliser le choix en tant que tel en mettant au point des stratégies calculées et des simulateurs de décisions : dans cette exacte mesure, les contraintes objectives des spécialistes semblent s'imposer au détriment du pouvoir de décision. Certains sont donc tentés d'abandonner le schéma décisionniste au profit d'un *modèle technocratique*. Si l'on interprète la vie politique à l'aide de ce schéma, le rapport de dépendance entre le spécialiste et le politique semble s'être inversé : le politique devient "l'organe d'exécution d'une *intelligentsia* scientifique qui dégage, en fonction des conditions concrètes, les contraintes émanant des ressources et des techniques disponibles, ainsi que des stratégies et des programmes cybernétiques optimaux".³⁰ Le politique, dans une telle perspective, semble devenir l'organe d'une administration rationnelle dirigée par le savant.
22. Habermas critique très sévèrement ce modèle technocratique. Il estime en effet que ses insuffisances sont évidentes. D'une part, ce modèle suppose qu'une contrainte immanente au progrès technique s'impose à la décision, alors qu'en fait le progrès technique ne doit l'autonomie apparente qu'il a acquise qu'au caractère fondamental qui lui attribuent les intérêts sociaux qui sont à

l'oeuvre en lui; la validité de ce modèle est fondée sur la fausse apparence contraignante de l'idéologie dominante. D'autre part, le modèle présuppose que c'est le même type de rationalité qui permet de résoudre les questions techniques et les questions politiques.³¹ Cette idée est indéfendable puisqu'il est impossible de formuler à l'égard des systèmes de valeur, des énoncés contraignants tant que nous restons dans le cadre de recherches destinées à augmenter notre pouvoir de disposer techniquement des choses.³² En fait les progrès de la technologie, loin de supplanter le pouvoir politique, en requiert davantage la présence. "Le calcul des aides à la précision poussé à l'extrême ramène la décision à sa dimension purement unidimensionnelle, et en élimine tous les autres éléments que l'on pourrait encore tenir pour accessibles à une forme quelconque d'analyse contraignante".³³

23. Mais Habermas n'est pas satisfait par ce modèle décisionniste "élargi". En effet, ce n'est pas parce que des énoncés normatifs ne peuvent être deduits d'énoncés nomologiques que les normes de l'action ne sont pas déterminées par les techniques disponibles, et inversement, que le développement des techniques n'est pas déterminé par l'orientation que nous désirons donner à notre action. De plus, le modèle décisionniste ne permet de penser une rationalisation des décisions politiques que dans le cadre de l'idéologie technocratique, c'est-à-dire comme pure et simple légitimation. "De toute évidence, il existe une relation d'interdépendance entre d'une part, les valeurs qui procèdent d'intérêts déterminés et, d'autre part, les techniques qu'il est possible de mettre en oeuvre pour satisfaire des besoins qui sont eux-mêmes orientés par rapport à certaines valeurs (...) et inversement, il peut, avec certaines nouvelles techniques s'élaborer des systèmes de valeurs nouveaux sur la base des intérêts modifiés".³⁴

24. Habermas oppose donc aux modèles décisionniste et technocratique un modèle "*pragmatique*" permettant de penser rationnellement à la fois la pratique scientifique, la pratique politique et leur articulation mutuelle. Dans le cadre de ce nouveau modèle, la stricte séparation entre les fonctions de l'expert spécialisé et celles du politique fait place à une interrelation critique qui enlève à la domination technocratique son fondement idéologique en rendant la prise de décision accessible à un contrôle démocratique. Ce modèle n'est pas

une pure abstraction car il ne semble ni que le spécialiste soit devenu souverain par rapport au politique, ni que celui-ci soit complètement autonome par rapport à l'expert auquel il a recours.³⁵ Il semble au contraire qu'une certaine forme de communication réciproque soit à la fois possible et nécessaire de sorte que "les experts scientifiques 'conseillent' les instances qui prennent les décisions, et qu'inversément les politiques 'passent commande' aux savants en fonction des besoins de la pratique, c'est-à-dire en fonction des intérêts sociaux".³⁶ D'un côté le développement de techniques et de stratégies nouvelles se trouve orienté à partir de l'horizon explicité de certains systèmes de valeurs; et d'autre part, les systèmes sociaux dont les systèmes de valeur sont le reflet, sont l'objet d'un contrôle qui les confronte avec les possibilités techniques et les moyens stratégiques qu'il faut mettre en oeuvre pour les satisfaire.

25. En plus d'une valeur descriptive certaine, le modèle "pragmatique" jouit d'un autre avantage : il est le seul, d'après Habermas, à présenter "un lien nécessaire avec la démocratie".³⁷ Le modèle décisionniste est en effet parfaitement compatible avec n'importe quelle forme de tyrannie. Et il encourage même les tendances totalitaires des démocraties parlementaires puisque celles-ci réduisent le rôle des citoyens à pourvoir aux postes de responsabilités, sans leur permettre de discuter les principes généraux dont s'inspireront les décisions à venir.³⁸ D'autre part, le modèle technocratique, qui réduit la domination politique à l'administration rationnelle, n'est concevable qu'au prix même de toute forme de démocratie. Habermas estime que d'après le modèle "pragmatique", par contre, "les recommandations techniques et stratégiques ne peuvent s'appliquer efficacement à la pratique qu'en passant par la médiation politique de l'opinion publique".³⁹

26. Une telle position déclenche, il est vrai, l'opposition d'une critique qui s'en tient à la dissociation positiviste séparant la théorie de la pratique, et qui dénonce dans les tentatives de vulgarisation scientifique que requiert cette médiation, la schématisation des résultats scientifiques dans le sens de conceptions du monde incompatibles avec la vérité objective.⁴⁰ Habermas avance une telle critique en montrant qu'"elle prend la difficulté qu'il y a effectivement à instaurer un dialogue permanent entre la science et l'opinion publique

pour la violation de règles logiques et méthodologiques de principe".⁴¹ Il ne faut jamais prendre des difficultés, fussent-elles très sérieuses, pour des impossibilités. Le dialogue noué entre les responsables politiques commanditaires des programmes et les scientifiques spécialisés des centres de recherches se présente en effet comme un processus ininterrompu de traductions des questions de la pratique en problèmes posés scientifiquement et de re-traductions des informations scientifiques en réponses données aux questions que pose la pratique. C'est dans ce processus que petit à petit le problème se définit avec une précision suffisante pour qu'on puisse le résoudre. Ce processus n'est pas réservé à la période de négociation qui précède la signature d'un contrat de recherche elle-même car celle-ci, à mesure qu'elle avance doit préciser ses objectifs, tandis que la pratique politique doit préciser les siens quand des choix s'imposent entre les orientations secondaires que pourrait prendre la recherche.⁴²

27. Habermas prétend que ce processus de traduction qui s'instaure entre science et politique renvoie en dernière instance à l'opinion publique, et que ce lien n'est pas purement accidentel. "Elle résulte au contraire de façon immanente et contraignante des exigences d'une confrontation entre d'une part savoir et pouvoir techniques et d'autre part une certaine compréhension de soi qui dépend de facteurs traditionnels et qui est l'horizon à partir duquel les besoins sont interprétés en termes de buts à poursuivre et ces objectifs hypostasiés comme valeurs".⁴³ "Car une articulation des besoins en proposition du savoir technique ne peut être exclusivement ratifiée que dans la conscience de ceux qui sont eux-mêmes les acteurs de la vie politique",⁴⁴ c'est-à-dire finalement les citoyens.

28. Habermas reconnaît immédiatement que ces considérations de principe ne doivent pas faire oublier que les conditions empiriques pour une application du modèle "pragmatique" sont absentes. Cette application ne pourrait se réaliser que si certaines garanties étaient données pour que soit assuré un dialogue entre science et politique, exempt de domination, ouvert à tous, et dont ne soit pas exclu le public des citoyens. Or l'absence de conscience politique de la grande masse de la population, qui est si manifeste aujourd'hui, fait partie intégrante d'un système de domination technocratique qui tend à exclure de la discussion publique les problèmes de la pratique.⁴⁵ Habermas renvoie le problème du contrôle de l'entreprise scientifique au problème de la politisation générale

des citoyens, et de leur intérêt pratique pour les questions scientifiques. C'est-à-dire finalement à une "libération de la communication" : "La rationalisation sur le plan du cadre institutionnel ne peut s'accomplir qu'au sein du milieu de l'interaction médiatisée par le langage, c'est-à-dire grâce à une libération de la communication dans des discussions publiques sans entraves et exemptes de domination".⁴⁶

29. Finalement, Habermas estime que "Le problème n'est pas de savoir si nous exploitons à fond un potentiel disponible ou susceptible d'être développé, mais si nous choisissons celui qu'il nous est loisible de vouloir dans une perspective d'apaisement et de satisfaction dans l'existence".⁴⁷ Cependant, le capitalisme avancé a structurellement besoin d'une opinion publique dépolitisée, et résiste à la libération de ce type de communication. C'est pourquoi en dernière analyse, le dialogue entre le politique et le savant ne pourra rencontrer au sein de l'opinion publique d'écho capable de déclencher une discussion politique générale sur les conséquences sociales des résultats scientifiques tant que "certains chercheurs responsables n'en prendront pas l'initiative".⁴⁸ Nous reviendrons sur ces questions dans le prochain chapitre.

III. Domination, dialectique et émancipation.

30. Ce sont donc les orientations vers la disposition technique des choses, vers l'intercompréhension dans la vie sociale, et vers l'émancipation par rapport aux formes de domination qui forment selon Habermas les trois intérêts spécifiques en fonction desquels il nous est possible de concevoir la réalité comme telle. D'autre part, le rapport du progrès technique au monde vécu social, c'est-à-dire la traduction des informations scientifiques dans la conscience de la vie quotidienne ne peuvent être conçus comme des affaires de formation privée et de culture individuelle, mais plutôt comme un problème fondamentalement structurel et politique. Ces deux idées maîtresses de la pensée de Habermas s'articulent dans une anthropologie, ou dans une métaphysique de l'émancipation et de la dialectique. Habermas résume lui-même l'ensemble de sa pensée sous la forme de cinq thèses qu'il vaut la peine d'examiner.

31. Nous avons vu que pour Habermas, comme pour Popper d'ailleurs, les décisions de principe d'ordre méthodologique ont le caractère particulier de n'être

ni arbitraires ni contraignantes. Elles se révèlent adéquates ou inadéquates à certains projets. Leur valeur se mesure donc à la nécessité métalogue d'intérêts qu'il ne nous appartient ni de fixer ni de représenter, mais que nous devons nécessairement rencontrer. Habermas exprime cela dans l'énoncé : "Ce qui réalise le sujet transcendantal trouve son fondement dans l'histoire naturelle de l'espèce humaine",⁴⁹ c'est-à-dire finalement dans un effort de pure et simple autoconservation de l'espèce.

32. Cet énoncé indique que la raison humaine est un organe d'adaptation, au même titre que les serres ou les dents des animaux; mais qu'elle renvoie aussi à une rupture culturelle avec l'histoire naturelle. Car il y a chez l'individu humain une présence de la nature qui est libido, c'est-à-dire "une nature qui est séduction", qui a quitté le domaine de l'autoconservation et poursuit "une satisfaction utopique".⁵⁰ Le système social accueille en lui ces prétentions individuelles qui ne sont pas a priori en harmonie avec l'exigence d'autoconservation collective. C'est pourquoi la seconde thèse de Habermas affirme que "La connaissance est un instrument d'autoconservation dans la même mesure qu'elle transcende la pure et simple autoconservation",⁵¹ c'est-à-dire dans la mesure même où elle transcende l'histoire naturelle de l'espèce humaine et s'élève à la dimension de connaissance politique face à une histoire à construire.

33. L'espèce humaine assure son existence au sein de certains systèmes organisant ensemble le travail social et l'affirmation de soi par la force, grâce à une vie collective médiatisée par certaines traditions au sein de la communication qui s'établit dans le langage courant, et aussi grâce à certaines identités du moi qui, à chaque stade de l'individuation, confirment la conscience de l'individu dans son rapport aux normes du groupe. On retrouve donc ainsi au niveau des différentes fonctions du moi les intérêts qui commandent la connaissance. Le moi s'adapte à ses conditions de vie extérieures soit en passant par certains processus d'apprentissage du travail, soit à travers certains processus de formations discursifs, soit en construisant son identité dans le conflit entre ses prétentions individuelles et les contraintes sociales. C'est pourquoi "les intérêts qui commandent la connaissance se forment dans le milieu du travail, dans celui du langage et dans celui de la domination".⁵² Telle est la troisième thèse de Habermas.

34. Bien entendu, les rapports entre connaissance et intérêt ne sont pas les mêmes dans ces trois milieux. Dans les deux premières catégories, les intérêts qui poussent au développement de la connaissance sont susceptibles de modification, à l'instar des connaissances qui en permettent la réalisation car l'ajustement mutuel des projets et des méthodes est rendu nécessaire par ce flottement particulier qui est caractéristique de la liberté agissante. S'il n'y avait pas un champ d'actions possibles et de critères modifiables ouvert devant l'action, celle-ci serait en quelque sorte prédéterminée, et il n'y aurait plus de décisions à prendre. Dans la troisième catégorie, la situation est différente : "l'intérêt qui pousse à l'émancipation n'est pas seulement une vague idée, c'est quelque chose de *clair a priori*"⁵³ qui ne souffre aucun flottement. L'intérêt de connaissance émancipatoire vise à l'accomplissement de la réflexion comme telle dans laquelle connaissance, liberté et pensée sont réunies. C'est pourquoi Habermas défend comme quatrième thèse que "dans la puissance de l'auto-réflexion, la connaissance et l'intérêt sont réunis".⁵⁴
35. Mais ce n'est que dans une société libérée, qui aurait réalisé l'émancipation de ses membres, qu'un dialogue exempt de domination de tous avec tous fonderait une communication politique authentique. C'est pourquoi il faut partir des blocages de la société actuelle et les dénoncer afin d'échapper à la domination qui les fonde. Ce n'est que lorsque la philosophie accepte de découvrir dans le cours de l'histoire les traces de la violence qui a défiguré ce dialogue, qu'elle fait avancer le processus d'émancipation dont autrement elle légitime le blocage. C'est pourquoi la cinquième thèse soutenue par Habermas est que "l'unité de la connaissance et de l'intérêt se confirme dans une dialectique qui, à partir des traces historiques du dialogue réprimé, reconstruit ce qui a été réprimé".⁵⁵ Autrement dit, ce n'est que par une dialectique qui dénonce la répression et libère ainsi le dialogue politique, que l'unité de la connaissance et de l'intérêt se confirmera dans l'émancipation historique de l'espèce humaine vers un état démocratique authentique.

IV. Histoire et herméneutique.

36. Les réflexions de Habermas que nous avons tenté de synthétiser dans les trois premières sections de ce chapitre ouvrent de nouveaux horizons de pensée, et nous semblent propres à guider l'élaboration d'une philosophie critique authentique, tant dans le domaine des entreprises scientifiques que dans celui des entreprises politiques (pour autant que ces deux dimensions de la vie sociale soient dissociables). Cependant, il y a dans la philosophie de Habermas une tendance inconsciente, mais systématique à éviter de prendre en mains la construction effective de l'histoire. Sa réflexion est essentiellement programmatique, voire même parfois utopiste; et c'est sans doute la raison pour laquelle il est tant critiqué par la "nouvelle gauche". Il est cependant manifeste que les positions de Habermas marquent un progrès appréciable par rapport à celles de ses devanciers immédiats : Adorno, Horkheimer et Marcuse; le particularisme protestataire est dépassé, et la dimension proprement politique est abordée de front, du moins au niveau théorique.
37. Nous montrerons dans le dernier chapitre qu'à la condition de la soumettre à sa propre critique, la pensée de Habermas peut être considérablement enrichie. Il est en effet tout à fait possible d'élaborer à partir des principes politiques critiques de Habermas lui-même une critique du rôle social ambigu que peut jouer sa philosophie dans le contexte actuel. L'ambiguïté de la position de Habermas est finalement symétrique de celle de la position de Popper. Celui-ci s'est en effet profondément engagé dans les luttes idéologiques de son temps contre les totalitarismes historicistes nazis et communistes, *tout en ayant défendu par ailleurs* une conception des sciences qui favorisait le développement du totalitarisme technologique de la société récente, tandis que Habermas a développé une critique idéologique du positivisme, *tout en renforçant par ailleurs* par l'académisme de son discours un rôle de technocrate spécialisé dans la critique politique. Tant chez Habermas que chez Popper, les pratiques politiques contredisent les élaborations théoriques. Examinons de plus près les différences et les similitudes des positions de Popper et Habermas.
38. Gérard Radnitzky est à notre connaissance le seul auteur qui ait comparé systématiquement les positions de Popper et Habermas.⁵⁶ On lui doit des vues

très pénétrantes sur ce sujet. Sa thèse pourrait se résumer comme suit : Popper ne s'est pas libéré suffisamment du dualisme des faits et des décisions qu'il partage avec l'empirisme logique pour faire de l'évaluation critique des systèmes de valeurs la question centrale de sa philosophie; cependant, sa pensée politique est une critique des idéologies très valable qui vaut celle de Habermas; il considère en effet l'émancipation du sujet par la connaissance à la fois comme le but et le moyen de la construction de l'histoire et amorce ainsi une "spirale herméneutique"⁵⁷ semblable aux élucidations de Habermas.

39. Nous rejoignons tout à fait les premiers éléments de cette thèse, mais nous ne pensons pas que Popper, à l'instar de Habermas, fonde la construction de l'histoire sur un processus "dialectique" d'ajustement mutuel des contraintes et des projets. Nous estimons en effet que le dualisme critique des faits et des décisions est maintenu par Popper dans toute sa philosophie, y compris sa philosophie politique, sa philosophie de l'histoire et son éthique. Radnitzky, à notre avis, minimise l'importance de ce point, qui nous paraît cependant capital puisqu'il est à l'origine de la difficulté que Popper éprouve à poser au plan de la critique politique des idéologies les problèmes sociaux posés par le développement des entreprises scientifiques dont il pressent cependant toute l'importance pour l'avenir de notre civilisation.⁵⁸ D'autre part, Radnitzky ne semble pas voir chez Popper certains points particulièrement positifs qui pourraient dynamiser les suggestions faites par Habermas. Afin de mieux étayer notre thèse, nous nous proposons de reprendre les résultats de la comparaison effectuée par Radnitzky et de les confronter à l'analyse des théories poppériennes de l'interprétation d'une part, et d'autre part de la sociotechnique.

40. Si l'on considère l'oeuvre de Popper dans son ensemble, et nous sommes d'accord avec Radnitzky pour estimer que cette condition est essentielle si l'on veut éviter les écueils d'une intelligence inadéquate de sa pensée, il apparaît clairement que le noyau central est constitué par sa conception de l'homme.⁵⁹ Popper a de l'homme l'image idéale suivante : un être qui mène le dialogue historique de l'humanité dans le cadre du criticisme. Cet idéal est donc lié à son idéal de la société ouverte et pluraliste. Le projet essentiel de Popper est donc, à l'instar de la nouvelle théorie critique de l'Ecole de Francfort,

celui de l'*Aufklärung*. Popper reprend l'idée de libération de soi par la connaissance,⁶⁰ mais il se résigne à dire que cette option fondamentale pour la raison ne peut être justifiée, que c'est une question de foi.

41. Ce point est critiqué par Habermas qui estime que l'émancipation de soi par la raison est une entreprise qui se fonde en elle-même puisque le sujet est toujours déjà dans un effort d'émancipation, et que si Popper est obligé de se résigner à un acte de foi, c'est à cause de sa foi idéologique dans la séparation radicale de l'agir et du savoir. Si Popper consentait à dépasser cette séparation, c'est-à-dire à penser l'union dans la distinction, il pourrait, pour ainsi dire, faire l'économie de deux actes de foi. Sur ces points, nous rejoignons Habermas : nous croyons que Popper fonde sa philosophie de l'histoire et de la société sur les idées d'autonomie et de liberté, mais cependant qu'il n'accepte pas la perspective selon laquelle connaissance et intérêt sont réunis dans l'auto-réflexion.
42. Avec Radnitzky, on pourrait résumer la philosophie de Popper dans le domaine de la société et de l'histoire par les quatre thèses suivantes : 1) L'histoire humaine n'a pas plus de signification en soi que la nature; 2) la projection d'un sens dans l'histoire procède des décisions éthiques par lesquelles nous choisissons les buts de l'action sociale; 3) l'histoire peut donc être évaluée du point de vue des buts ainsi choisis; et 4) au lieu de travailler à la réalisation d'utopies, et d'essayer d'établir le bonheur par des moyens politiques, il faut viser l'élimination de la misère et de la souffrance à l'aide des méthodes directes de l'action sociale rationnelle.⁶¹
43. Habermas pourrait souscrire à de tels principes qui sont identiques aux siens, mais il exige - à bon droit - que l'on abandonne la théorie poppérienne du dualisme critique qui empêche Popper de percevoir dans l'idéologie positiviste un des obstacles actuels les plus puissants à la mise en oeuvre de son programme. En fait, Popper a extrapolé sa théorie des sciences dans le domaine politique; cette idée est féconde dans la mesure où elle lui a permis de développer une conception fragmentaire de la technologie sociale, et de dénoncer les utopismes historicistes. Mais il ne faut pas oublier qu'il a en même temps transplanté dans le domaine politique sa fausse conception des communautés de

libre discussion des chercheurs scientifiques. Les décisions concernant les énoncés de base sont prises en fonction d'intérêts déterminés par l'ajustement dialectique des théories et de l'action contrôlée, et non pas comme il le pense, en fonction de pures considérations scientifiques. De même, la rationalisation de l'histoire ne peut s'effectuer que dans et par un ajustement dialectique des projets et des techniques et non pas selon le schéma linéaire des essais et des erreurs. Cela, Radnitzky ne semble pas l'admettre puisqu'il estime que les similitudes entre les philosophies de Popper et Habermas résident jusque dans la "spirale dialectique"⁶² à l'aide de laquelle ils penseraient tous deux le progrès social. Il ne semble pas non plus saisir que la proche parenté de Popper avec les empiristes logiques est à la base de sa difficulté de poser politiquement les problèmes soulevés par le développement récent des entreprises scientifiques, et la puissance grandissante de la domination technocratique. Or, c'est précisément cela que Habermas dénonce dans la philosophie de Popper.

44. Pour mieux faire apparaître cette opposition radicale entre Popper et Habermas, sans toutefois dénier les quelques parentés que nous avons relevées avec Radnitzky dans les paragraphes précédents, nous comparerons leurs conceptions de la méthodologie propre aux sciences historico-herméneutiques. Pour Habermas, qui s'inspire explicitement des travaux de Gadamer,⁶³ comprendre un texte ou reconstituer une situation historique est un processus dialectique dans lequel l'objet à interpréter est compris dans la mesure où celui qui l'interprète se comprend lui-même face à l'objet. "Le monde d'un sens légué par la tradition ne devient accessible à l'interprète que dans la mesure où son propre monde s'éclaire en même temps pour lui. Comprendre revient à établir une communication entre deux mondes; celui qui comprend appréhende la teneur réelle de ce qui est légué par la tradition dans la mesure où il applique cette tradition à lui-même et à sa situation".⁶⁴ Cette conception du rapport herméneutique est donc basée sur la *compréhension préalable* dont l'interprète dispose toujours dès le départ.

45. Pour Popper, les objets d'interprétation appartiennent au monde culturel (troisième monde). Il insiste beaucoup sur cette thèse car elle lui permet

d'éviter les méthodologies herméneutiques psychologisantes qui fondent la compréhension sur des procédures psychologiques telles que l'intelligence sympathique ou l'empathie.⁶⁵ Ce n'est pas ce point qui l'oppose à Habermas,⁶⁶ mais plutôt sa thèse que le processus de compréhension d'un texte ou d'une situation historique doit être décrit par le schéma de la solution d'un problème par la méthode des essais et des erreurs : "l'activité de comprendre consiste, essentiellement, à manipuler les objets du monde culturel. Cette activité peut être représentée par le schéma général de la solution de problèmes par la méthode de conjectures originales et de la critique, ou, comme je l'ai souvent baptisée, par la méthode des conjectures et des réfutations. Le schéma (dans sa forme la plus simple) est celui-ci :

$$\dots P_1 \rightarrow H \rightarrow EE \rightarrow P_2 \rightarrow \dots"$$
⁶⁷

A l'intérieur de cette citation, Popper renvoie à une note dans laquelle il signale qu'une forme plus élaborée peut être trouvée dans un autre chapitre du même volume,⁶⁸ et que ce schéma plus élaboré peut être considéré comme "le résultat de l'interprétation critique du schéma dialectique (non-hégélien)" discuté dans le chapitre de *Conjectures et réfutations* consacré à la dialectique.⁶⁹ Dans ce chapitre, Popper, après avoir montré que la triade dialectique thèse-antithèse-synthèse à laquelle il ramène la dialectique, permet de penser "non seulement chaque énoncé que nous aimons, mais aussi sa négation que nous n'aimons pas",⁷⁰ donne de cette triade une interprétation "logique" en termes d'essais et d'erreurs, c'est-à-dire à l'aide du schéma ci-dessous.

46. La forme plus élaborée que peut prendre ce schéma consiste simplement à faire apparaître la multiplicité des conjectures possibles face à un problème :

$$\dots \rightarrow P_1 \rightarrow \{H_1, H_2, \dots H_n\} \rightarrow EE \rightarrow P_2 \rightarrow \dots"$$
⁷¹

Ce raffinement du schéma de base ne le modifie donc pas fondamentalement. Au contraire, il vient renforcer notre argument. Popper décrit donc la compréhension historico-herméneutique à l'aide du même schéma que le développement des sciences, l'exercice de la sociotechnique et l'évolution des espèces biologiques. A ses yeux, tous ces processus sont caractérisés par le fait que leur agent est engagé dans une procédure de solution de problèmes (*problem-solving*). Pour Popper, les problèmes qu'il s'agit de résoudre dans tous ces processus sont "des

problèmes au sens objectif : ils peuvent être hypothétiquement reconstruits après coup. Les problèmes objectifs en ce sens ne doivent pas avoir de contrepartie consciente; et lorsqu'ils en ont une, le problème conscient ne doit pas coïncider avec le problème objectif".⁷² Il est donc clair qu'il ne s'agit en aucun cas pour l'agent de se comprendre lui-même face au problème qu'il s'efforce de résoudre.

47. Deux éléments de cette conception de Popper nous paraissent incompatibles avec une méthodologie dialectique au sens de Habermas : la possibilité de conjectures multiples simultanées face à une situation problématique unique, et l'"objectivité" c'est-à-dire l'indépendance de ces situations problématiques elles-mêmes à l'égard de l'agent. Ces deux éléments indiquent clairement en effet que la méthode proposée par Popper ne met en jeu aucune *compréhension préalable* chez l'interprète par rapport à l'objet, alors que toute la méthode défendue par Habermas repose sur une telle anticipation à la lumière des intérêts du sujet de la situation problématique dans ce qu'elle a précisément de "problématique". Bien entendu, Popper parle de *connaissance préalable*. Il désigne par là l'ensemble des théories ou des attentes de l'interprète qui guident l'élaboration de ses conjectures, mais pas du tout la structure d'anticipation que l'herméneutique dialectique s'est attachée à clarifier. A la limite, selon Popper, une machine bien programmée pourrait "comprendre" un texte (c'est-à-dire éliminer les interprétations insoutenables par rapport à la structure du texte).⁷³

48. Pour Popper, les situations problématiques sont données. Elles sont en soi, objectives, autonomes, séparées, même si l'on ne peut les aborder que dans la lumière de connaissances préalables. Pour Popper, la compréhension du texte ne modifie pas la compréhension qu'a de lui-même l'interprète, même si elle modifie l'état de ses connaissances. Celui-ci a en effet pour seule tâche d'émettre des hypothèses et d'examiner si elles ne contredisent pas les évidences textuelles ou documentaires qui constituent la situation problématique. C'est très précisément cet objectivisme que récuse Habermas lorsqu'il écrit "C'est au niveau de cette compréhension du sens, dont on attend que les faits humains lui soient donnés dans l'évidence, que l'historicisme a ancré l'illusion objectiviste

de la théorie pure. Tout se passe comme si l'interprète arrivait à se placer (petit à petit, ajouterait Popper) dans l'horizon du monde ou de la langue où chaque texte transmis par la tradition prend respectivement son sens. Mais là aussi les faits ne se constituent qu'en relation avec des critères qui permettent de les constater. De même que la conception positiviste que peuvent avoir d'elles-mêmes les sciences n'assume pas explicitement le lien avec les opérations de mesure et les contrôles de résultats qui sont les leurs, de même cette conception escamote aussi la compréhension préalable dont l'interprète dispose dès le départ et par la médiation de laquelle le savoir herméneutique ne peut pas ne pas passer".⁷⁴ Pour Habermas, l'interprétation d'un texte ou d'un événement modifie la perception que le sujet a de ses propres intérêts tandis que pour Popper, l'interprétation n'est jamais qu'une manipulation objective opérée sur des objets culturels.

49. Cette critique s'adresse davantage à l'empirisme logique strict qu'aux positions originales de Popper qui ne peut certainement pas être qualifié d'historiciste ni de partisan de la "théorie pure". Cependant, il y a bien dans sa conception des méthodes de l'interprétation une illusion objectiviste qui escamote la dimension de l'indispensable compréhension intersubjective préalable qui caractérise toute démarche herméneutique.

50. Finalement, nous estimons que les positions de Popper et Habermas, malgré les quelques similitudes que nous avons relevées sont radicalement opposées. Le point d'opposition le plus fort est celui-ci : Popper refuse radicalement de considérer les aspects socio-culturels et politiques des intérêts de connaissance. Il ramène ces derniers à leurs aspects formels objectifs et à leurs aspects privés en éliminant le problème des rapports de domination et les intérêts dont le sujet est investi en vue de sa propre émancipation. Habermas, au contraire, fait des rapports de domination et de l'intérêt émancipatoire les fondements mêmes de ses positions, tant en épistémologie qu'en philosophie politique et en métaphysique. Dans le dernier chapitre, nous adopterons une perspective inspirée des positions de Habermas; nous reprendrons surtout son idée d'une herméneutique des pratiques sociales (tant scientifiques que politiques). Cependant, nous ne pensons pas pouvoir adopter inconditionnellement l'ensemble des positions

de Habermas. Il faut en effet critiquer très sévèrement la contradiction qui oppose les positions théoriques de Habermas dans sa critique du positivisme (que nous acceptons) à ses positions pratiques qui sont de s'en tenir à un discours abstrait tendant à restaurer les tendances technocratiques qu'il dénonce.⁷⁵ Les pratiques politiques concrètes de Popper nous semblent plus intéressantes que celles de Habermas, même si l'on accepte les critiques que celui-ci adresse aux positions "idéologiques" de Popper. C'est pourquoi le dernier chapitre de notre travail sera articulé sur l'idée d'une critique des sciences *in situ*, c'est-à-dire d'une herméneutique des pratiques sociales des agents de l'entreprise scientifique.

Quatrième partie :

ESQUISSE D'UNE CONJECTURE NOUVELLE.

CHAPITRE X : L'IDEE D'UNE PRAXEOLOGIE CRITIQUE.¹

1. Les chapitres antérieurs de ce travail nous ont permis d'exposer la philosophie de Karl Popper, d'indiquer les points sur lesquels elle s'oppose à l'empirisme logique, et de mettre en lumière le dualisme irréductible de l'agir et du savoir que recèlent à la fois l'empirisme logique et le rationalisme critique. Les critiques que nous adressons à la philosophie de Popper se situent dans la perspective de la "théorie critique" de l'Ecole de Francfort. Nous nous sommes également inspiré des recherches de Habermas; c'est la raison pour laquelle nous avons consacré le chapitre IX à l'exposé des quelques thèses de sa philosophie qui nous ont plus directement influencé. Dans ce dernier chapitre, nous voudrions *esquisser* une conjecture nouvelle sous la forme d'un premier "dégrossissement" d'une *praxéologie critique*, c'est-à-dire d'une science herméneutique de la pratique. Nous pensons en effet que l'idée d'une *praxéologie critique* est susceptible de développements qui pourraient permettre d'effectuer un dépassement à la fois du dualisme néo-positiviste et de "désengagement" de Habermas. Ce dernier chapitre tente de préciser l'orientation générale que pourrait prendre notre recherche; il est donc essentiellement programmatique et ne prétend pas à la même rigueur de pensée que les chapitres précédents.
2. Ce dernier chapitre se structure autour de plusieurs thèmes de réflexion. Après avoir précisé l'idée d'une herméneutique de l'action et l'avoir opposée aux tendances pragmatistes que l'on peut déceler dans la philosophie de Popper, nous discutons du problème de la cohérence dans une démarche praxéologique. Sur la base de l'orientation praxéologique ainsi précisée, nous réinterprétons quelques uns des thèmes développés dans l'ensemble des chapitres qui précèdent de manière à faire apparaître clairement à la fois l'influence que l'étude de Popper a exercée sur notre pensée, et les points sur lesquels nous critiquons ses positions. Ensuite, nous tentons de préciser un concept de critique des idéologies qui nous permettra de déterminer les lieux et les limites de ce type de démarche, et de clarifier le rapport de notre pensée à l'égard de celle de Habermas. Enfin, nous analysons brièvement un exemple de critique de l'idéologie et nous tentons

de montrer que notre praxéologie critique constitue une position philosophique originale qui se situe dans la tradition des philosophies critiques.

I. L'idée d'une herméneutique de l'action.

3. Dans le chapitre IX, nous avons exposé brièvement les idées de Habermas sur l'auto-réflexion émancipatoire. Il s'agissait pour le sujet de prendre conscience, grâce à la médiation de la communication par le langage (c'est-à-dire le dialogue), des rapports sociaux de domination dans lesquels il est engagé. Cette auto-réflexion est émancipatoire précisément dans la mesure où elle modifie simultanément la conscience que le sujet a de soi et celle qu'il a de sa situation dans la structure sociale. Cette modification de la conscience subjective, pour autant qu'elle ne soit pas le propre d'un sujet isolé, mais d'un ensemble de sujets engagés dans des rapports sociaux de même nature, est susceptible de guider des pratiques sociales propres à modifier les rapports sociaux qui déterminent ces sujets. Il y a donc un rapport dialectique entre la conscience subjective et les structures sociales. Ce rapport est apparenté au rapport herméneutique qu'entretient le lecteur avec le texte qu'il lit. La lecture d'un texte est le fruit d'une modification de la compréhension de soi du lecteur dans la confrontation au texte. De même, la praxis sociale est le fruit des modifications de la compréhension de soi de l'agent face à la structure sociale qui forme le cadre de son action. Cette similitude réside essentiellement dans le caractère circulaire de la lecture et de l'action. C'est pourquoi nous nous estimons autorisés à parler d'une herméneutique de l'action, entendant par là une science de la pratique qui se place d'emblée au-delà d'un simple ajustement pragmatique des moyens aux fins. L'herméneutique de l'action situe sa réflexion dans un cadre axiologique qui comprend l'ensemble des projets, des valeurs, des finalités, des moyens, des évaluations et des décisions que comporte toute action. L'herméneutique de l'action est une science rationnelle, mais la rationalité qui la définit déborde la (quasi)rationalité instrumentale du pragmatisme en intégrant l'interaction du savoir et de l'agir, des faits et des normes, des connaissances et des intérêts.

4. Il faut opposer l'herméneutique de l'action à la logique (positiviste)

de l'action car cette dernière ne prend jamais en compte la circularité fondamentale des théories et des faits, des normes et des faits, de l'agir et du savoir, de la connaissance et des intérêts. La logique positiviste de l'action peut être "critique", mais le criticisme positiviste est toujours immanent à la démarche à laquelle il s'applique; tandis que la critique herméneutique de l'action est une critique transcendantale qui tente d'élucider notre engagement dans le "cercle herméneutique" de l'action tout en reconnaissant que cette élucidation ne peut se faire que de l'intérieur du cercle. On est toujours déjà dans le cercle que l'on tente d'élucider. Le criticisme positiviste méconnaît cette structure fondamentale de l'existence; c'est pourquoi sa critique ne transcende pas le rapport des moyens et des fins de l'action. En voulant sortir du cercle herméneutique, le positivisme, à son insu, s'y enferme plus que jamais. La critique transcendantale de la pratique, par contre, s'efforce d'entrer correctement dans le cercle plutôt que d'en sortir; reconnaissant l'irréductibilité de cette circularité, elle peut l'assumer et promouvoir une critique rationnelle qui transcende la discussion pragmatique des moyens et des fins.

5. Pour ne pas créer de confusions, nous proposons plutôt que de parler d'herméneutique de l'action, d'employer l'expression "praxéologie critique". Le nom "praxéologie" désigne une science de l'action. Cette science n'est ni une science empirico-formelle, ni une science historico-herméneutique (au sens propre); c'est une *science émancipatoire*, c'est-à-dire un savoir auto-réflexif qui vise à l'émancipation des agents par rapport aux structures sociales de domination. C'est pour insister sur cette dimension fondamentale que nous qualifions cette science de "praxéologie *critique*". Nous préciserons plus loin dans ce chapitre certaines modalités de l'exercice de cette critique.

6. La perspective de la praxéologie critique est très différente de celle du pragmatisme classique. James écrit par exemple que "Le vrai consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée, de même que le juste consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre conduite". La praxéologie critique se distingue du pragmatisme par deux traits essentiels : tout d'abord, elle ne confond pas critère et définition de la vérité : elle n'affirme pas que la vérité consiste dans ce qui est avantageux, mais bien qu'une théorie

rend compte correctement des obstacles qui contraignent l'action dans la mesure où elle nous guide avantageusement ou avec succès, parmi ces contraintes. Si l'on entend par nature l'ensemble des résistances non-idéologiques que rencontre l'action cosmogonique, alors l'on peut dire qu'une théorie représente la nature adéquatement dans la mesure où elle fournit des informations qui permettent de diriger effectivement et efficacement l'action dans (et par) la nature.

7. Le second trait caractéristique de la praxéologie critique par rapport au pragmatisme est qu'elle tient compte des critiques adressées par Popper aux doctrines inductivistes et vérificationnistes défendues par l'empirisme logique. Aucune théorie n'est jamais considérée comme définitivement vraie car de nouveaux horizons peuvent toujours s'ouvrir à l'action dans lesquels la théorie pourrait être falsifiée; c'est-à-dire dans lesquels il ne serait plus cohérent de maintenir à la fois la théorie et les énoncés empiriques singuliers dont la validité est revendiquée par l'interaction de nos intérêts et de nos connaissances dans l'action. Le critère de choix poppérien entre des théories concurrentes devient donc : il faut adopter la théorie qui est la plus cohérente avec les exigences de l'action,² et qui illumine le mieux l'action, c'est-à-dire qui lui ouvre le plus de possibilités nouvelles. Nos théories sont donc toujours des théories en sursis, sujettes à de perpétuelles rectifications. Il y a une action réciproque continue de la technique et de la théorie dans et par laquelle celle-ci est rectifiée, et celle-là améliorée. Comme Popper, la praxéologie critique est faillibiliste et ne prend jamais des conjectures pour des vérités définitives. Elle cherche au contraire à falsifier les théories qui guident son action en veillant à toujours étendre davantage ses possibilités d'action.

II. Les tendances pragmatistes dans la philosophie de Popper.

8. Ainsi, la praxéologie critique se distingue-t-elle très nettement du pragmatisme et des logiques de l'action.³ Ces démarches négligent en effet la structure circulaire fondamentale qui caractérise l'action. Elles ne sont par conséquent ni critiques ni herméneutiques. Afin de préciser davantage cette thèse, nous examinerons brièvement quelques tendances pragmatistes de la philo-

sophie (quasi-critique) de Popper. Cet examen est d'autant plus nécessaire qu'il nous permettra de préciser différents concepts de "rationalité" et de "critique".

9. On trouve dans la philosophie de Popper un certain nombre d'"encouragements" à adopter une perspective pragmatiste. Nous avons déjà signalé dans le chapitre IX les deux traits pragmatistes relevés par Habermas : l'interprétation des propositions empiriques universelles en termes de "dispositions de la nature", et l'interprétation du rôle des traditions dans la vie sociale. Mais il y a encore d'autres appuis de ce genre dans l'oeuvre de Popper.
10. Le premier et le plus important consiste dans sa conception du rôle des "sciences sociales explicatives". Popper a toujours soutenu que la tâche essentielle des sciences naturelles est de fournir des explications satisfaisantes des faits et de leurs relations, ou encore, d'approcher toujours davantage de la vérité. Dans le cas des sciences sociales, qui sont pourtant également qualifiées d'"explicatives", il réagit autrement. Témoin, ce texte déjà cité : "La tâche essentielle des sciences sociales explicatives est la découverte et l'explication des difficultés qui font obstacle au cheminement de l'action sociale. L'étude, pour ainsi dire, de l'indocilité, de l'élasticité ou de la fragilité de la substance sociale, de ses résistances à nos tentatives de la modeler et de l'utiliser".
11. Il semble légitime de considérer que Popper reconnaît dans ce texte l'intérêt foncièrement technique qui dirige les recherches en sciences sociales, et de se demander pourquoi il ne décrit pas en des termes semblables la tâche essentielle des sciences naturelles. Celle-ci pourrait fort bien être conçue comme la découverte et l'explication des difficultés qui font obstacle au cheminement de l'action "cosmogonique", ou encore comme l'étude de l'indocilité, de l'élasticité et de la fragilité de la substance naturelle, de ses résistances à nos tentatives de la façonner et de l'utiliser à notre gré. Ainsi conçue, il est vrai, cette tâche ne doit plus faire appel au concept de vérité. C'est l'avantage, à nos yeux, de cette conception; mais c'est aussi la raison pour laquelle Popper n'a pas tenu ce genre de propos. Il préférerait concevoir la tâche des sciences naturelles dans une perspective "vérificationniste" (sophis-

tiquée, et négativisée, il est vrai). Tout l'attachement que marque Popper pour la théorie aristotélicienne de la vérité reformulée par Tarski, s'explique par son attachement à la "matrice disciplinaire" de l'épistémologie néo-positiviste qui considère comme "allant de soi" que la préoccupation essentielle des hommes de science est la recherche de la vérité. Cet a priori implicite est sans doute le trait le plus "idéologique" de la pensée de Popper. Il contribue en effet à renforcer la conscience fausse que beaucoup d'hommes de science ont de leurs propres pratiques, et par conséquent à masquer les intérêts sociaux qui interagissent avec les procédures de développement du savoir.

12. Il y a encore d'autres tendances pragmatistes dans la philosophie de Popper : il soutient par exemple une conception pragmatiste (anti-essentialiste) de la logique (comme organon de la critique), et du langage; il estime aussi qu'"une théorie scientifique est relative à un champ d'application et donc à un ensemble de problèmes", ou que "la valeur d'un point de vue consiste dans sa fertilité", ou encore que "les théories sont des filets destinés à capturer ce que nous appelons 'le monde', à le rendre rationnel, à l'expliquer et le maîtriser. Nous nous efforçons d'en resserrer de plus en plus les mailles". Enfin, il base les justifications des conventions méthodologiques, ou des théories philosophiques qu'il propose sur leur aptitude à résoudre les problèmes qu'elles sont destinées à clarifier.

13. L'ensemble des remarques qui précèdent nous invite à clarifier quelques notions que nous avons utilisées jusqu'ici de manière assez floue : les notions de rationalité et de critique. Il faut distinguer deux sens des mots *critique* et *rationalité* (et de l'adjectif rationnel). Ces deux mots ont d'abord un sens positiviste; ils se rapportent alors à la problématique de l'*adéquation des moyens aux fins*. On parlera dès lors de rationalité instrumentale et de critique immanente pour bien marquer qu'il s'agit de concepts appartenant à ce que Horkheimer a appelé la "théorie traditionnelle". La rationalité instrumentale et la critique immanente se rattachent donc à l'idéologie de la neutralité axiologique, c'est-à-dire au dualisme de l'agir et du savoir, des normes et des faits, des intérêts et des connaissances.

14. Le second sens de ces deux mots s'inscrit dans un cadre herméneutique, ou dans la perspective d'une praxéologie critique. Ils se rapportent alors à la problématique de l'*interaction des moyens et des fins*. On parlera dès lors de rationalité critique (ou herméneutique) et de critique herméneutique. Il s'agit alors de concepts appartenant à ce que Horkheimer a appelé la "théorie critique" et que nous appelons la praxéologie critique. La rationalité et la critique herméneutiques se rattachent donc aux démarches caractéristiques des sciences émancipatoires.

15. L'ambiguïté de l'usage dans les chapitres antérieurs des termes *rationalité*, *rationnel*, *critique*, etc. tient au fait que Popper et Habermas (pour ne citer qu'eux) leur donnent des sens totalement différents, et surtout au fait que nous estimons que Popper décrit sa philosophie comme un *rationalisme critique* alors qu'en fait il s'agit, comme nous l'avons montré, d'une doctrine aléthiste et logiciste, ou encore d'une théorie quasi-critique. C'est précisément dans cette mystification que réside le caractère idéologique de la philosophie de Popper : c'est une doctrine qui développe un concept instrumental de la rationalité et qui conçoit la critique comme une démarche immanente *mais* qui se présente comme une théorie critique.

III. Praxéologie et cohérence.

16. Nous avons mis en lumière à plusieurs reprises les aspects "aléthistes" de la philosophie de Popper en montrant qu'ils constituent l'un des principaux traits idéologiques de sa pensée. Dans la perspective d'une praxéologie critique, il faut dénoncer l'idée de vérité comme principe régulateur des pratiques scientifiques. Ces discussions sur le problème de la vérité détournent en effet l'attention des enjeux sociaux de ces pratiques. Cependant, notre idée d'une praxéologie critique *n'est pas a priori incompatible* avec toute idée de représentation théorique plus ou moins *adéquate* du monde. Nous pensons au contraire qu'il est possible de définir une notion de vérité dans le cadre d'une praxéologie critique. Il ne s'agit pas, bien entendu, de faire à nouveau de la vérité le principe régulateur des pratiques scientifiques; il s'agit bien au contraire de montrer qu'à l'intérieur d'une théorie critique de la pratique, on peut défi-

nir une *notion* de vérité à partir des notions d'action et de représentation. Cette notion redéfinie n'est donc plus une notion fondamentale comme dans la philosophie de Popper. C'est au contraire une notion relative : il n'y a de vérité que dans l'action.

17. Dans le cadre d'une praxéologie critique, on pourrait définir la *notion* de vérité comme suit⁴ : une représentation théorique d'un cadre d'action est vraie si et seulement si elle correspond effectivement au cadre de cette action. On voit immédiatement que la notion de vérité est relativisée puisqu'un cadre d'action est toujours sujet à être modifié par l'action elle-même. L'action et son cadre sont en effet toujours déjà en interaction. Il n'y a donc pas lieu de parler de vérité au sens absolu. Cependant, dans la mesure où nous pouvons tirer de nos théories des informations propres à guider notre action avec succès, on pourrait dire qu'une théorie t_1 est "plus vraie" (ou moins fausse) qu'une théorie t_2 qui aurait même champ d'application que t_1 , si et seulement si t_1 nous permet d'éviter plus d'échecs que t_2 . Le caractère essentiellement relatif de la *notion* de vérité se renforce encore puisque la reconnaissance d'un "échec" procède d'une décision prise en fonction du projet qui guide l'action et de la situation dans laquelle elle s'effectue. La praxéologie critique permet donc, si l'on y tient vraiment, d'entretenir à travers l'étude des sciences un intérêt cosmologique. Nous acceptons donc la définition tarskienne de la *notion* de vérité. Cependant, les *critères* néo-positivistes de la vérité ne nous paraissent pas pouvoir être introduits dans l'appareil conceptuel de la praxéologie critique car elles y restaureraient le dualisme de l'agir et du savoir; c'est pourquoi nous préférons parler de cohérence plutôt que de critère lorsqu'il n'y a pas de confusion possible sur le fait qu'il s'agit du *critère* et non de la *notion* de vérité.

18. Un livre récent de Nicholas Rescher est consacré à l'élaboration d'une théorie de la vérité-cohérence.⁵ Dans cet ouvrage, Rescher défend la thèse que la notion de cohérence n'explique pas le sens (*meaning*) de la *notion* de vérité, mais que la cohérence d'un ensemble de propositions est néanmoins le seul *critère* que nous ayons de son *adéquation* à son objet. Les remarques sur la cohé-

rence que Rescher développe dans son ouvrage sont très éclairantes pour notre propos. C'est pourquoi, nous les examinerons brièvement.

19. Par cohérence, Rescher entend une propriété que peut avoir une relation (éventuellement très complexe) entre des propositions. Il ne s'agit donc pas de désigner par ce mot la "cohérence" d'une proposition avec la réalité. Cette notion de cohérence est donc définie à l'aide de deux autres notions : la notion de *compatibilité* (ou de non-contradiction) entre propositions et la notion de *connexion* de propositions. En effet, des propositions qui ne se contredisent pas mutuellement, mais qui n'ont aucun rapport l'une avec l'autre ne sont pas cohérentes. Rescher considère que la notion de cohérence ainsi définie constitue le critère de vérité des systèmes propositionnels.
20. De son point de vue, l'on pourrait décrire le travail du théoricien comme la tâche de construire des systèmes propositionnels cohérents intégrant le plus possible de propositions empiriques. Le travail de l'expérimentateur consisterait alors à formuler des propositions empiriques plausibles, c'est-à-dire des candidats sérieux au titre de proposition vraie. Seront déclarées vraies les propositions intégrables au système des propositions préalablement admises pour vraies.
21. Le travail du théoricien ne se réduit cependant pas à une telle sélection. Il consiste également, lorsqu'il devient nécessaire de refuser le titre de proposition vraie à trop de candidats sérieux, à élaborer de nouveaux systèmes propositionnels capables d'intégrer un plus grand nombre de propositions empiriques que les systèmes antérieurs. C'est ainsi selon Rescher que se modifient les théories scientifiques.⁶ Dans sa conception, la vérité est donc toujours provisoire. Cette conception de Rescher a des conséquences intéressantes, notamment en ce qui concerne la nature des "faits" et du donné empirique. Qu'est-ce qu'un "*datum*" ? Rescher répond qu'un datum est un candidat à la vérité, c'est-à-dire une proposition empirique susceptible d'être vraie. "Un *datum* est une proposition "donnée" en ce sens qu'elle prétend être vraie; mais que les arguments qu'elle présente en faveur de cette prétention peuvent très bien s'avérer insuffisants".⁷

22. Rescher développe et précise cette critériologie de la vérité dans le cadre d'une théorie formelle de "l'inférence à partir de prémisses inconsistantes". L'exposé et la discussion de cette théorie déborde les limites que nous avons assignées à notre travail, c'est pourquoi nous ne nous y attarderons pas. Néanmoins, nous estimons que l'on pourrait reprendre cette conception générale de la cohérence dans le cadre d'une praxéologie critique. Ces idées de Rescher se situent dans la ligne des méthodologies néo-positivistes de type pragmatiste. Nous ne pouvons donc pas accepter l'ensemble de ses positions. Cependant, le caractère pragmatiste de sa position tient à notre avis essentiellement à la nature des propositions qu'il considère comme candidates au titre de proposition vraie. Rescher ne considère que des propositions formulées dans les laboratoires au sujet d'expériences et d'observations. Il nous semble que l'on pourrait reprendre l'idée d'une activité consistant à promouvoir la cohérence de systèmes propositionnels de plus en plus vastes sans restreindre la classe des propositions de base à des propositions empiriques. L'on pourrait par exemple ajouter à celles-ci des "propositions d'action", c'est-à-dire des propositions décrivant des normes, des projets, des contraintes et des décisions.

23. Dès lors, la *théorie des inférences à partir de prémisses inconsistantes* esquissée par Rescher pourrait être considérée comme un essai de formalisation d'une praxéologie critique. En effet, les propositions de base, c'est-à-dire les propositions susceptibles d'être intégrées au système, et le système lui-même tels que Rescher les conçoit, sont pour ainsi dire en "interaction permanente". C'est pourquoi il n'est pas impossible qu'un jour une théorie formelle voisine de celle de Rescher devienne l'organon de la critique herméneutique. L'élaboration d'un tel organon pourrait faire l'objet de recherches ultérieures, mais elle déborde notre propos. Nous avons cependant esquissé cette idée car elle nous paraît susceptible de préciser les notions de rationalité et de critique herméneutiques, et par conséquent l'idée d'une praxéologie critique.

IV. Réinterprétation de quelques thèmes néo-positivistes.

24. Si l'on reconnaît avec Habermas qu'un intérêt technique guide les recherches dans les sciences empirico-formelles, et que par conséquent celles-ci ne

sont pas des sciences pour la vérité, mais des sciences praxéologiques, l'on peut réinterpréter de manière tout à fait cohérente certains concepts élaborés par Kuhn : les concepts de *science normale*, de *révolution scientifique*, de *matrice disciplinaire*, ainsi que la thèse de *l'unité de la méthode* défendue par Popper.

25. L'on peut réinterpréter le concept de science normale comme désignant l'activité de la plupart des hommes de science qui sont engagés dans leurs travaux avec une conscience fautive de leur praxis, c'est-à-dire comme la manière de "faire la science" en acceptant implicitement la tension réputée irréductible entre un rôle de citoyen et un rôle de savant.⁸ Nous reviendrons sur la question du défaut d'esprit critique des savants par rapport aux questions politiques à la fin de ce chapitre. Mais nous pouvons indiquer cependant dès maintenant qu'il est possible de poser cette question dans le cadre d'une praxéologie critique avec bien plus de pénétration et de précision que ne pouvait le faire Popper ou même Kuhn.
26. La praxéologie critique permet également d'interpréter le concept de "révolution scientifique" sans tomber dans les difficultés dans lesquelles Kuhn l'a entraîné. L'interaction permanente entre la pratique et la théorie suppose que nos théories soient en révolution (ou en rectification) perpétuelle puisque toujours nous désirons élargir le champ de notre action et la rendre plus efficace dans ses champs d'action actuels. Cependant, il peut arriver que surviennent des périodes décisives, caractérisées par une accélération brutale de la révolution permanente, soit lorsqu'une nouvelle conjecture fait apparaître pour l'action des horizons nouveaux insoupçonnés, soit quand l'élargissement du domaine de l'action dans des directions très différentes permet tout à coup l'unification, ou la transformation radicale de certaines théories.
27. La notion de matrice disciplinaire est certainement l'un des apports les plus originaux de la théorie de Kuhn. Elle permet en effet de lier les notions d'objectivité et d'idéologie. Une matrice disciplinaire est un ensemble de déterminations a priori qui constituent une manière de poser les problèmes et de tenter de les résoudre. Toute technique suppose donc une matrice disciplinaire. Cependant, la notion d'objectivité attachée aux pratiques fondées sur une telle

matrice doit être critiquée en permanence car il faut éviter à tout prix que les règles méthodologiques qui constituent une matrice, et qui sont souvent réputées objectives, empêchent de poser adéquatement les problèmes auxquels s'attaquent les chercheurs de la discipline, ou tout simplement les écartent de certains problèmes urgents qui ne sont pas formulables dans les termes de la matrice qui les rassemble. Il n'y a pas de technique ni de rationalité instrumentale sans matrice disciplinaire, mais il n'y a pas de technique consciente de ses propres enjeux socio-politiques sans une critique permanente des éléments idéologiques (réputés objectifs, vus de l'intérieur) que comporte nécessairement toute matrice. Les études de Gérard Fourez⁹ et de Michel De Vroey¹⁰ respectivement sur la matrice de la médecine scientifique et sur celle de la science économique néo-classique sont à cet égard exemplaires.

28. En concluant cette section, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que l'idée d'une praxéologie critique permet de donner de la thèse poppérienne de l'unité de la méthode une interprétation particulièrement intéressante, dont l'élaboration détaillée pourrait faire l'objet d'autres recherches. Popper voyait l'unité des démarches scientifiques, ou même plus largement des démarches rationnelles en général, dans l'application de la méthode des essais et des erreurs. Nous avons montré que cette conception néo-positiviste a l'inconvénient de se baser sur la séparation réputée insurmontable des "situation problématiques objectives" et des projets ou intérêts de l'agent engagé dans leur solution. Finalement, cette conception ne permet pas de rendre compte de la circularité herméneutique inhérente à la précompréhension du sens. C'est pourquoi elle ne paraît guère compatible avec la thèse de Habermas - que nous comprenons - et qui voit la spécificité particulière de la rationalité (transcendantale) par rapport à la rationalité instrumentale dans le fait que "la connaissance est un instrument d'autoconservation dans la même mesure qu'elle transcende la pure et simple autoconservation".

29. Il est vrai que Popper dit quelque chose d'assez semblable lorsqu'il fait remarquer que ce qui distingue Einstein de l'amibe, c'est qu'Einstein s'efforce volontairement de réfuter ses propres hypothèses pour que leur réfutation soit léthale pour celles-ci et pas pour lui. C'est donc l'usage de la critique

qui distingue pour Popper l'homme de l'animal. Popper a raison, de toute évidence, mais il faut compléter sa thèse, en précisant que la critique n'est pas praticable que grâce à et par la compréhension préalable des problèmes auxquels on propose des solutions à critiquer. C'est pourquoi nous estimons que l'unité des démarches rationnelles se caractérise plutôt par la précompréhension critique des problèmes et des situations que par la méthode des essais et des erreurs. Toute démarche procédant d'une rationalité transcendantale est finalement fondée sur l'interaction entre son objet et les intérêts qu'elle tente de promouvoir.

V. Les lieux et les limites de la critique des idéologies.

30. Dans la seconde section du chapitre IX, nous avons exposé le modèle "pragmatique" élaboré par Habermas pour rendre compte des mécanismes complexes de la prise de décision politique propre à notre société récemment technologisée. Après avoir critiqué le modèle décisioniste qui fait du technicien un serviteur du politique, et le modèle technocratique qui fait du politique l'instrument du technicien, Habermas a montré qu'en fait l'histoire politique des grands états modernes se forge dans une interaction particulière de l'interprétation politique des intérêts sociaux en termes de possibilités techniques. Les possibilités nouvelles ouvertes par la technique sont le fruit d'orientation de la recherche déterminées en fonction des projets politiques. Et ceux-ci, en retour, sont déterminés par leur "réalisabilité" technique. Habermas estime que le dialogue permanent du savant et du politique renvoie finalement à l'opinion publique comme juge suprême de l'interprétation politico-technique qui est faite de ses intérêts. Nous reviendrons sur ce dernier point un peu plus loin car auparavant, nous voudrions rappeler les grandes lignes de la conception poppérienne de l'articulation du politique et du technique.

31. Popper ne traite guère du rôle du technicien au sens où nous entendons habituellement ce mot, c'est à dire au sens d' "ingénieur" ou de "polytechnicien" qui dénote essentiellement des spécialistes de la mise en oeuvre des sciences de la nature. Popper ne traite que du "sociotechnicien". Mais il semble permis d'extrapoler à l'ensemble des techniciens qui se basent sur les sciences praxéologiques les thèses que Popper défend à propos du sociotechnicien puisqu'il éclaire parfois lui-même le rôle de celui-ci à l'aide de l'analogie

des "leviers" dont fait usage le technicien mécanicien. Pour Popper, le rôle des techniciens est d'élaborer des structures institutionnelles ou mécaniques (au sens le plus large de ce mot) permettant d'atteindre des buts donnés dans des situations données. Bien entendu, la méthode rationnelle impose que ces élaborations se construisent par essais et erreurs. Selon Popper, le technicien en tant que tel n'a pas à mettre en question les buts qu'on lui assigne, mais simplement à considérer le problème de l'adéquation des moyens techniques à des fins politiques déterminées en dehors de la technique, et à la discussion desquelles il peut participer "en tant que citoyen" mais pas "en tant que technicien".

32. Popper conçoit donc le rapport du savant et du politique selon le modèle wébérien que Habermas qualifie de décisionniste. Ce modèle ne permet pas de rendre compte de la prédétermination des buts par les moyens disponibles, et doit par conséquent être dépassé. Nous adoptons pour tenter ce dépassement le modèle "pragmatique" proposé par Habermas, mais nous verrons qu'il faudra préciser certains points de ce modèle afin de ne pas tomber dans l'"académisme" des positions de Habermas. Nous aurons surtout, pour éviter ce piège, à préciser les "lieux" de la critique des idéologies.

33. La méthode de réforme institutionnelle proposée par Popper doit donc être modifiée en fonction du phénomène de l'interaction entre la détermination des buts et celle des moyens. Le développement et la mise en oeuvre des sciences praxéologiques (c'est-à-dire sociales et naturelles pour autant qu'elles soient empiriques) ne sont pas indépendants du choix et de la réalisation d'objectifs politiques. Et ceux-ci sont déterminés au moins en partie par l'état des techniques disponibles. Cependant, cette interaction constitutive du politique comme du technique doit s'accompagner d'une perpétuelle critique des a priori qui forment le cadre dans lequel la praxis scientifique se pense. Nous avons déjà signalé la nécessité d'une telle critique dans la première section de ce chapitre lorsque nous avons réinterprété le concept de matrice disciplinaire en fonction de la praxéologie critique. L'acceptation non critique de ces a priori peut en effet écarter du champ d'action des techniciens des domaines entiers de problèmes urgents qui échapperont le plus souvent aux politiques pour les mêmes raisons. C'est un premier point sur lequel nous pensons que les

suggestions de Habermas doivent être dépassées. Habermas, en effet, n'indique guère les points particuliers de la praxis sociale où se jouent les rapports de domination, c'est-à-dire où les contraintes inhérentes aux rapports de domination commencent à devenir "naturelles". Nous estimons que le point de vue "général" qu'il adopte doit être abandonné au profit d'un engagement critique dans les luttes idéologiques particulières. C'est pourquoi nous nous sommes efforcés de préciser l'un ou l'autre des lieux de la critique des idéologies. Le dialogue ininterrompu des techniciens et des politiques doit non seulement renvoyer à l'opinion publique, mais dans la mesure même où ce renvoi veut dépasser le stade de la légitimation, il appelle également une critique herméneutique à laquelle, dans l'état actuel de la société, bien peu de savants et de politiques sont à même de procéder. Nous reviendrons sur ce point à la fin de ce chapitre où il sera question des responsabilités socio-politiques des philosophes et des hommes de science.

34. Les institutions peuvent être conçues à la manière de Popper comme des leviers qui permettent aux personnes de procéder à des opérations sociales dont l'envergure dépasse leurs possibilités personnelles. Mais elles peuvent également être conçues comme les "harmonisateurs" des multiples initiatives personnelles. Autrement dit, on peut étendre l'interprétation poppérienne des traditions aux institutions sociales qui sont davantage fixées juridiquement que celles-ci. La réforme continue de ces institutions conçues comme les régulateurs des interactions sociales s'effectuera selon le schéma de Habermas par un processus de mutuelle confrontation critique des intérêts sociaux et des possibilités techniques de réforme. Mais ici encore, la critique des idéologies trouve un terrain d'application particulièrement important. En effet, les limites de ce qui est réputé possible par la sociotechnique sont souvent davantage idéologiques que logiques ou empiriques.

35. Il est un autre domaine auquel la critique des idéologies doit être particulièrement attentive, c'est celui des interventions de l'Etat dans les affaires économiques. Ici encore, en effet, l'interaction entre les techniciens et les politiques est particulièrement susceptible de s'enfermer dans des a priori qui pourraient l'écarter des vrais problèmes que pose la construction d'une éco-

nomie exempte de rapports de domination. La critique émancipatoire doit veiller à l'efficacité des institutions qui sont destinées à protéger la liberté des faibles des abus des puissants; elle doit dénoncer systématiquement les formes du capitalisme d'Etat qui sont toujours susceptibles de favoriser la technocratie, c'est-à-dire d'évacuer de la prise de décision les intérêts sociaux réels au profit de la réalisation a priori de toutes les possibilités offertes par les techniques.¹²

36. Nous avons vu qu'outre que la construction d'institutions destinées à protéger la liberté individuelle, Popper propose d'assigner aux techniciens non pas de réaliser les conditions du bonheur, mais d'entreprendre une lutte systématique contre les misères et les souffrances réelles. Cette proposition de Popper est l'aboutissement de sa critique des utopismes. L'idéal social qu'il propose n'est pas une utopie puisqu'au lieu de précipiter les bonnes volontés dans des discussions sans fin sur les finalités partielles de l'action sociale, il engage immédiatement dans des luttes concrètes et précises. Les techniciens ont donc pour mission d'élaborer des institutions et des méthodes d'action aptes à promouvoir cette lutte. Ici encore, deux remarques s'imposent du point de vue de la praxéologie critique.

37. La détermination des projets concrets d'action s'effectue toujours en fonction des moyens disponibles, et le développement des moyens d'action est aussi fonction des projets qu'elle se donne. C'est pourquoi, la première remarque consiste à attirer l'attention sur l'importance du dialogue entre les hommes d'action et les "théoriciens" qui développent les moyens qu'ils utilisent. Ce dialogue n'a pas souvent lieu dans notre société où l'on a tendance, comme on l'a déjà souligné, à réaliser toutes les possibilités de la technique indépendamment des intérêts sociaux réels. De plus, ce dialogue ne sera vraiment critique qu'à la condition d'avoir conscience des limites que les a priori des matrices des différentes disciplines techniques assignent à la "réceptivité" des techniciens (et donc des politiques) par rapport aux intérêts sociaux vécus. Toutes les situations problématiques sont précomprises par le technicien qui les aborde. Cette précompréhension, Habermas le souligne, est nécessaire et souhaitable puisque sans elle, le problème ne peut pas être abordé; mais il est

aussi souhaitable que les exigences propres des intérêts sociaux vécus trouvent un écho dans la conscience critique du technicien et puissent modifier le cadre conceptuel à l'aide duquel le problème vécu est abordé. Souvent, le politique risque de partager avec son partenaire scientifique certains a priori dommageables à la solution du problème vécu; c'est pourquoi, il est nécessaire, comme nous l'avons déjà indiqué, que la critique des idéologies mette ces a priori "disciplinaires" en question.

38. La seconde remarque qui nous paraît devoir être faite concerne le danger de la fragmentarisation. Il est clair qu'il n'y a de méthode efficace en technique que dans une approche fragmentaire, mais cela n'implique pas que les différents sections de l'action socio-politique soient cloisonnés. Au contraire, à moyen et à long terme, le cloisonnement des secteurs de lutte, encouragé par la spécialisation grandissante des moyens techniques qu'elle met en oeuvre, devient un dangereux obstacle. C'est pourquoi la critique des idéologies devra veiller à dénoncer cet obstacle et à promouvoir le décroisonnement et le dialogue. Popper a raison de dire que les utopies n'ont jamais changé le monde. Elles sont cependant fécondes lorsqu'il s'agit de prendre conscience des inévitables limites de l'approche fragmentaire, et d'imaginer la possibilité d'interrelations critiques entre les différents secteurs de l'action.

39. L'approche fragmentaire critique des problèmes politiques et sociaux que nous venons d'esquisser nous paraît permettre un dépassement du dualisme décisionniste de Popper qui tiennent compte des critiques qu'il a adressées aux utopies historicistes. Elle semble également être en mesure de préciser le rôle de la critique des idéologies dans le type de société technologisante que nous connaissons actuellement.

40. Deux rôles complémentaires semblent devoir être attribués à la critique des idéologies. D'une part la mise en question des relations de domination dans les lieux particuliers où elles se manifestent. Et d'autre part, la promotion d'une attitude critique généralisée des citoyens en vue de la prise en charge responsable du destin historique de la Cité. Il ne faut cependant pas s'abuser sur les possibilités d'une telle critique. Paul Ricoeur a récemment mis en lumière *la non-complétude de la critique des idéologies et les fonctions positives des idéologies*.¹³

41. Reconnaisant avec Habermas que tout savoir est porté par un intérêt, et que le savoir critique est porté par l'intérêt pour l'émancipation, Ricoeur fait bien voir que "cet intérêt fonctionne comme une idéologie",¹⁴ et que c'est la raison pour laquelle la théorie critique des idéologies doit renoncer à se considérer comme un savoir absolu; il est en effet impossible d'exercer une critique qui soit absolument radicale. Cette limite que doit reconnaître la critique est d'ailleurs en même temps ce qui la fonde et l'appelle : la précompréhension qu'implique toute démarche critique. La critique des idéologies est une critique des présupposés pratiques et théoriques de la (pré)compréhension que les agents sociaux ont de leur situation dans les structures sociales; mais il ne faut pas perdre de vue qu'il n'y a pas de critique sans précompréhension des enjeux qu'elle prétend déceler. Nous rejoignons donc Ricoeur qui estime que "la meilleure chance pour une critique des idéologies réside dans un discours de caractère herméneutique sur les conditions de toute compréhension historique."¹⁵ La praxéologie critique que nous proposons comporte en effet une élucidation herméneutique des pratiques sociales en vue de la construction de l'histoire.
42. La seconde remarque de Ricoeur porte sur les fonctions sociales positives des idéologies. "La mort des idéologies ferait la plus stérile lucidité : car un groupe social sans idéologie et sans utopie serait sans projet, sans distance à lui-même, sans représentation de soi".¹⁶ Les idéologies comportent une fonction de médiation et d'intégration, qui est essentielle au lien social lui-même. Ces deux remarques nous conduisent à concevoir la critique des idéologies comme une espèce d'"autocritique sociale". La critique des idéologies est autocritique idéologique des projets et de la représentation de soi d'un groupe social. La non-complétude de la critique des idéologies est donc en même temps sa force puisque c'est dans l'élucidation critique (herméneutique) de l'action historique que s'effectue la prise en charge de l'histoire par l'homme responsable.
43. Dans la dernière section de ce chapitre, nous voudrions préciser comment les praxis politiques et scientifiques et la critique s'articulent dans la construction de l'histoire. Ces précisions nous permettront en effet de revenir

Un exemple : les enjeux du partage du savoir.

10.19

aux questions importantes du contrôle démocratique de l'entreprise politico-technique, et de la démobilisation de la conscience critique des citoyens en général et des hommes de science en particulier.

VI. Un exemple : les enjeux du partage du savoir.

44. Les premières sections de ce chapitre nous ont permis d'esquisser les grandes lignes d'une praxéologie critique, d'une part dans le domaine de la praxis scientifique, et dans celui de la praxis sociale d'autre part. Ces esquisses nous ont également permis de montrer que les liens entre la critique et l'action efficace sont beaucoup plus ténus que ne semble le croire Habermas. En effet, il ne suffit pas de critiquer les buts en fonction des moyens, et les moyens en fonction des buts, il faut encore que ce dialogue critique du politique et du technicien prenne conscience des limites dans lesquelles les inévitables a priori qui dirigent leur travail risquent de les enfermer. Il est donc nécessaire de ne pas s'en tenir à la critique immanente dans ce dialogue. En effet, il faut que l'interprétation par le politique des intérêts sociaux vécus soit soumise à la critique du vécu. De même, les cadres conceptuels qui déterminent la précompréhension par le technicien des problèmes sociaux dont le politique se fait l'interprète, doivent également être soumis à cette critique.
45. La double critique extérieure au dialogue du politique et du technicien que nous réclamons est une forme plus précise de ce que Habermas désigne par le jugement de l'opinion publique. Habermas reconnaît en effet que "les conditions empiriques pour une application du modèle pragmatique sont absentes",¹⁷ mais il se contente de constater la dépolitisation de la grande masse de la population. Les seules solutions qu'il propose consistent à énumérer un certain nombre de signes avant-coureurs de la prochaine nécessité de rendre les informations scientifiques publiques : la spécialisation à outrance des secteurs de recherche oblige les savants à s'informer du progrès des autres secteurs par le truchement de revues de vulgarisation, le programme de désarmement progressif exige la libre circulation des informations scientifiques.¹⁸ Il reconnaît d'ailleurs lui-même que "ni cette obligation de traduction qui est immanente à la science, ni cette pression qui impose de l'extérieur la libre circulation des informations émanant de la recherche elle-même ne seraient en elles-mêmes susceptibles de

rencontrer un certain écho au sein de l'opinion publique et de déclencher sérieusement chez elle une discussion sur les conséquences pratiques des résultats scientifiques, si certains chercheurs responsables n'en prenaient pas en fin de compte l'initiative".¹⁹

46. Habermas se contente donc de signaler une issue possible, mais sans préciser davantage les conditions pratiques de sa réalisation. C'est pourquoi nous nous sommes efforcés de le faire. Certains travaux concernant le rôle et les limites de la vulgarisation scientifique peuvent fournir à cet égard une illustration éclairante. C'est pourquoi nous examinerons rapidement les résultats auxquels ces travaux sont parvenus.

47. Dans un livre récent qui présente les conclusions de plusieurs années de recherche tant empiriques qu'épistémologiques, Philippe Roqueplo analyse l'institution sociale appelée "vulgarisation scientifique".²⁰ "Du point de vue qui nous intéresse ici, écrit-il, - et c'est également ce même point de vue qui importe pour notre propos -, la vulgarisation scientifique se caractérise par son caractère de *discours/spectacle unilatéral et a-pratique*. a) *A-pratique* : l'absence de toute pratique effective de la part du public a pour conséquence que celui-ci ne peut pas interpréter le discours de la science qu'on lui propose autrement que comme le *discours-de-la-réalité elle-même* enfin rendue présente à la pensée par la connaissance scientifique; (...). b) *Unilatéral* : la structure émission/réception propre à tous les mass-media (TV, radio, cinéma, presse, édition) fait du lecteur/auditeur/spectateur un "récepteur". Il peut, certes, refuser de recevoir, mais il ne peut exercer *simultanément* la réception et le contrôle critique dont la symbiose constitue pourtant l'essence même de l'attitude qui sous-tend l'exercice du savoir objectif. c) Un *discours/spectacle* : il est vrai que la forme spectaculaire unilatérale a-pratique favorise l'assimilation par le sujet non-scientifique : elle rengorge le processus de décontextualisation par rapport au savoir objectif (...); le public peut alors plus aisément filtrer, en fonction de ses intérêts propres, tel ou tel élément de l'information qui lui est "exposée" et intégrer ensuite cet élément à son propre système de représentation de la réalité; mieux : à la réalité même à laquelle il se trouve quotidiennement confronté".²¹

48.

D'après Roqueplo, la vulgarisation scientifique a donc nécessairement pour résultat de maintenir ses bénéficiaires dans l'idéologie positiviste-technocratique qui entrave précisément l'éveil de leur esprit critique. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'imaginer d'autres formes de partage du savoir que celles qui sont actuellement pratiquées. Ces autres formes devraient viser à ne pas perdre en cours de route les caractères pratiques et critiques des démarches scientifiques. Roqueplo parle de "transmettre le savoir non point en soi et pour soi mais comme la théorie de la pratique de tout un chacun où qu'il se trouve"²² et d'utiliser par conséquent "des itinéraires d'appropriation du savoir qui court-circuitent le détour imposé par les mass-media, c'est-à-dire : l'ensemble des rapports concrets de chacun à son propre environnement, rapports qui doivent être élucidés *in situ* au moyen d'un processus de communication non point spectaculaire mais bilatéral et pratique".²³

49.

Ces considérations viennent renforcer et préciser l'idée de Habermas que c'est de l'initiative de chercheurs responsables que dépend finalement la mise en route de processus propres à favoriser une appropriation des savoir-faire scientifico-techniques par le plus grand nombre, et à ouvrir ainsi la voie à un contrôle toujours plus démocratique des entreprises politico-techniques. Nous ne prétendons évidemment pas que les chercheurs scientifiques soient les seuls à pouvoir contribuer valablement au développement de ce processus qui est déjà en cours. Tous les citoyens qui le peuvent ont le devoir de travailler à cette émancipation généralisée.²⁴ Cependant, il faut bien avouer que la tendance technologisante de notre société confère aux chercheurs scientifiques un statut et un rôle privilégiés qu'il convient de mettre à profit. Les hommes de science ont en effet le privilège d'oeuvrer dans la matrice même à la fois de l'idéologie dominante de notre société, et des possibilités du progrès technique, tant dans le domaine "naturel" que dans le domaine "social".

50.

C'est pourquoi nous voudrions attirer l'attention sur l'importance de la formation de l'esprit critique des futurs hommes et femmes scientifiques, non seulement dans l'exercice de leur pratique spécialisée, mais aussi (et peut-être surtout) vis-à-vis du contexte social et des implications technico-politiques

de leurs pratiques professionnelles. Ce n'est en effet que s'ils parviennent à critiquer les enracinements idéologiques de leur praxis propre qu'ils réussiront à réconcilier en eux les rôles prétendument séparés du savant et du citoyen, à assumer positivement l'ensemble de leurs responsabilités, et à imaginer de nouveaux modes de partage des savoir-faire qu'ils détiennent.

51. Nous rencontrons ici une nouvelle tâche pour la critique des idéologies : la dénonciation des a priori positivistes et scientistes qui déterminent l'orientation de la plupart des programmes de formation des chercheurs scientifiques et des techniciens, et l'élaboration d'alternatives concrètes. Ce que l'on pourrait appeler une "philosophie de l'homme de science" trouve là sa tâche particulière au sein de l'ensemble des tâches que devrait assumer une critique des sciences consciente de la responsabilité de son propre impact socio-politique.
52. La praxéologie critique, telle que nous nous efforçons de la penser et de la mettre en oeuvre n'est donc pas simplement une interprétation des pratiques scientifiques et des pratiques politiques qui restitue leur articulation propre au sein de l'entreprise humaine de construction de l'histoire; c'est aussi une critique pratique des idéologies, là où elles manifestent leurs a priori dans la fausse conscience de pratiques sociales particulières. La praxéologie critique est donc une attitude philosophique, guidée par l'intérêt émancipatoire, qui vise à l'élaboration de praxéologies libérantes et constructives. Cette idée d'une praxéologie critique représente donc à la fois la légitimation et l'exigence d'une pratique concrète, qui nous semble avoir le mérite d'être critique par rapport à son propre impact socio-politique.
53. Platon avait déjà compris les vertus d'une philosophie vraiment critique lorsqu'il écrivait dans le livre VI de la République : "(la question) est de savoir de quelle façon un Etat, qui prend en main la philosophie, ne se gâtera pas. Toutes les grandes choses en effet comportent des risques, et tu sais le proverbe, que le beau est en réalité difficile". Avec Popper, nous récusons le totalitarisme platonicien car nous sommes convaincus que la meilleure façon de gâter un Etat est de laisser la critique s'engourdir et s'enfermer dans l'univers clos des discours officiels. La prise en charge de la construction de l'histoire par le plus grand nombre, telle nous paraît être l'idée régulatrice de la critique pratique des idéologies que le philosophe peut contribuer à ressusciter.

VII. Poppérianisme et praxéologie critique.

54. L'objet central de notre travail étant l'évaluation critique de la philosophie de Karl Popper, il convient, avant de terminer, de rappeler l'ensemble des critiques que nous lui avons adressées, et d'indiquer au moins succinctement comment les propositions que nous rassemblons sous l'étiquette "praxéologie critique" permettent de sortir les difficultés de cette philosophie.
55. Les critiques que nous adressons à Popper sont finalement les mêmes que celles de Habermas. Popper a élaboré une philosophie dualiste fondée sur la séparation radicale de l'agir et du savoir. Concentrant tous ses intérêts sur les questions du pur savoir, il construit une méthodologie des sciences logiciste et aléthiste qui ne lui permet pas de saisir l'interaction fondamentale des théories et des faits, des connaissances et des intérêts. Transportant alors dans une réflexion sur la société les principales théories de sa méthodologie, il élabore une philosophie de l'action sociale qui méconnaît l'interaction fondamentale des normes et des faits. Malgré son insistance sur l'importance des connaissances préalables, de la tradition critique et des conjectures et des réfutations (thèmes qui semblent l'éloigner des empiristes logiques qu'il critique), *le rationalisme critique de Popper est un rationalisme logiciste enfermé dans le cadre d'une critique immanente de la raison instrumentale*. C'est pourquoi nous estimons que la pensée de Popper est une forme particulièrement subtile du néo-positivisme. Et dans la mesure même où la doctrine de Popper se donne pour ce qu'elle n'est pas, nous n'hésitons pas à la qualifier d'*idéologie* puisqu'elle contribue à maintenir une conscience sociale fautive des pratiques scientifiques et politiques en écartant du champ de la rationalité la problématique des rapports sociaux de domination.
56. Nous opposons au néo-positivisme de Popper une praxéologie critique largement inspirée de certaines idées de Jürgen Habermas. Cette démarche essentiellement herméneutique et émancipatoire se fonde précisément sur l'interaction des intérêts et des connaissances, des faits et des normes, des faits et des théories. C'est pourquoi elle évite le dualisme idéologique de Popper.
57. La praxéologie critique que nous proposons permet également de saisir le lien profond qui unit les questions posées par Popper à propos de la science nor-

male, la vulgarisation scientifique et le manque d'esprit critique des savants. Popper reconnaît le danger inhérent au développement récent de ce que Kuhn a appelé la "science normale", et que nous appelons "l'entreprise scientifique" afin de faire bien apparaître à la fois le phénomène de l'industrialisation de la recherche scientifique, et l'intérêt technique qui la guide. Il recommande également aux savants de s'astreindre à partager leur savoir afin d'éviter que celui-ci ne soit réservé à quelques élites. Il déplore enfin le manque d'esprit critique des savants. Malgré qu'il soit confusément conscient de l'importance de ces questions, Popper ne semble pas parvenir à saisir le lien profond qui fait des dangers de la science normale, de la concentration du savoir et du manque d'esprit critique des savants, trois épiphénomènes d'une même réalité : la tendance récente de notre société à l'"unidimensionalité" d'un totalitarisme technologique. Notre position se présentant précisément comme une critique pratique de cette tendance récente de notre société, nous croyons pouvoir affirmer qu'elle constitue un dépassement critique transcendantal de la philosophie de Popper.

58. La praxéologie critique que nous proposons est largement inspirée de certaines idées de Habermas. Elle constitue cependant également une critique de sa philosophie puisqu'elle en dénonce l'abstraction académique en précisant les lieux particuliers de la critique des idéologies et en substituant le dialogue critique à la dialectique abstraite. Notre praxéologie critique est une critique des sciences *in situ*, c'est-à-dire une pratique critique engagée dans les enjeux particuliers de notre monde social vécu. Elle constitue en quelque sorte notre manière d'assurer la thèse de Ricoeur que *la critique des idéologies est une tâche qu'il faut toujours commencer, mais que par principe on ne peut achever.*¹⁵

Conclusion.

CONCLUSION.

1. Notre démarche s'est effectuée en quatre étapes. Dans la première étape, nous avons décrit le contexte intellectuel dans lequel la pensée de Popper s'est élaborée : nous avons exposé les thèses de l'empirisme logique, principalement celles de Carnap, et nous avons montré comment Popper les critiquait en faisant apparaître qu'elles impliquent un certain nombre de difficultés logiques telles que le paradoxe de l'induction, le trilemme de Fries et le paradoxe de la vérification. Dans la seconde étape, nous avons exposé la logique des sciences proposée par Popper en mettant en évidence le fait qu'elle n'implique pas les difficultés logiques qu'entraînent les doctrines des néo-positivistes, mais en montrant également qu'elle partage avec ces doctrines un certain logicisme et une même préoccupation pour les questions de vérité, que nous avons appelée aléthisme.
2. La troisième étape de notre démarche nous a permis d'exposer la critique poppérienne des totalitarismes historicistes et ses conceptions sur la société ouverte. Nous avons ainsi examiné sa conception de l'éthique, de l'action socio-politique et de la démocratie. Le chapitre VII est consacré à l'exposé des critiques adressées à l'ensemble de la pensée de Popper par Jürgen Habermas, l'un des représentants actuels les plus dynamiques de la tradition de l'Ecole de Francfort. Nous étions alors en mesure de mettre en pleine lumière l'élément idéologique fondamental de la philosophie de Karl Popper : le dualisme irréductible de la science et de l'action. Ce discernement de l'"idéologie positiviste" dans la pensée de Popper rejoint donc les conclusions des deux premières parties. Popper et les empiristes logiques partagent finalement ce dualisme qui les pousse à accorder aux méthodes formelles de la logique et aux questions de vérité une importance excessive. Soit ils négligent complètement les problèmes de l'action, dans le cas de Carnap par exemple, soit, dans le cas de Popper, ce dualisme est transplanté dans une philosophie de l'action dans le cadre de laquelle il n'est pas possible d'aborder de manière satisfaisante le problème des interactions de la science et de la société.

3. Enfin, dans la quatrième étape de notre démarche, nous nous sommes efforcés de tracer les grandes lignes d'une herméneutique des praxis sociales, tant scientifiques que politiques, qui permet l'élaboration d'une critique constructive des interactions entre les pratiques scientifiques et les projets de société. Cette interprétation est largement inspirée des thèses philosophiques de Habermas que nous avons examinées dans le chapitre IX, mais elle reprend également quelques idées importantes défendues par Popper. La confrontation des idées de Popper et Habermas nous a en effet permis d'effectuer un dépassement critique de la philosophie de Popper dans le sens suggéré par Habermas, mais également un dépassement des thèses de ce dernier à l'aide de certaines des idées qu'il a lui-même développées.
4. La praxéologie critique ainsi esquissée semble répondre à l'exigence de proposer une épistémologie, une philosophie socio-politique, et une conception de la philosophie elle-même propres à promouvoir la prise en charge par le plus grand nombre du destin historique de tous.
5. Au cours de ce cheminement, nous avons fait apparaître trois questions que Popper n'aborde pas de façon vraiment critique malgré qu'il soit pleinement conscient de leur importance : celles du danger que représente le développement des entreprises scientifiques, du défaut de conscience politique des hommes de science, et de la nécessité du partage du savoir. Dans l'approche à la fois praxéologique et critique que nous défendons, ces trois questions s'avèrent être en fait trois formes différentes d'une même interrogation fondamentale : comment rendre possible un contrôle démocratique des entreprises scientifiques ? (c'est-à-dire finalement de la construction de notre destin historique). En effet, si la "science normale" est "dangereuse", c'est bien parce qu'elle représente une recherche industrialisée, aveugle sur ses propres finalités. Mais ces finalités ne pourront être discutées de manière critique que si les hommes de science prennent conscience de la tension entre leur rôle de savant et leur rôle de citoyen que l'idéologie positiviste prétend insurmontable; et s'ils mettent cette conscience critique nouvelle à l'oeuvre dans une entreprise systématique de partage de leur savoir-faire (et pas seulement de vulgarisation de leur "pur" savoir) Seule une telle entreprise pourra en effet favoriser pour la grande masse de la

population, la conquête du vouloir-faire indispensable à la prise en charge de son destin. Finalement, c'est à une *critique idéologique "in situ"*, c'est-à-dire là où se fait la science, qu'incombe la responsabilité historique d'amplifier ce mouvement en-dehors duquel aucun contrôle effectif des entreprises scientifiques n'est possible.

6. Ainsi, il semble bien que notre praxéologie critique ne soit pas simplement le résultat de modifications "ad hoc" du système de Popper, puisqu'elle permet non seulement de résoudre les problèmes auxquels l'approche de Popper apporte une solution, mais aussi de poser les questions qu'il ne parvient pas à formuler de manière vraiment critique, et de leur donner une réponse.
7. De plus, l'approche que nous proposons ouvre des horizons nouveaux à la recherche philosophique. Des pistes de recherche qu'elle indique semblent se répartir dans trois directions qui nous intéressent particulièrement : la pédagogie des sciences, l'épistémologie et l'anthropologie.
8. Du point de vue pédagogique, il faudrait poursuivre et développer certains efforts déjà entrepris par des équipes d'épistémologues et d'hommes de science en vue de mettre au point des méthodes de formation de l'esprit critique des étudiants en science. Cela devrait se faire tant pour les sciences naturelles que pour les sciences médicales, économiques, sociales, techniques, littéraires ou historiques. Ces recherches comportant nécessairement des aspects expérimentaux et pratiques, elles ne pourront être menées à bien que parallèlement à une entreprise de conscientisation des scientifiques adultes eux-mêmes.
9. Du point de vue épistémologique, il faudrait d'une part développer (dans le cadre d'une praxéologie critique ?) une théorie de l'unité des différentes méthodes scientifiques, en partant avec pour hypothèse de travail que cette unité consiste dans "le caractère foncièrement herméneutique des démarches rationnelles"; et d'autre part, procéder à la déconstruction critique des autres théories méthodologiques en vue d'en discerner les éléments émancipatoires des éléments idéologiques.
10. Enfin, du point de vue d'une anthropologie philosophique, il faudrait examiner les extensions possibles de la praxéologie critique dans les domaines de

la philosophie morale, de la philosophie de la religion, voire même de la théologie. Il faudrait aussi développer une "philosophie du travail" critique à la fois par rapport au marxisme, et par rapport au positivisme technologisant.

11. Ce ne sont bien entendu que des "pistes de recherche"; nous espérons cependant avoir contribué par le présent travail, d'une part à une intelligence critique de systèmes philosophiques trop peu connus des intellectuels de langue française, et d'autre part à une critique constructive des tendances totalisatrices manifestées par notre société contemporaine.