

Revue Catholica

Revue de réflexion politique et religieuse

Quel sens pour l'histoire humaine ? Une relecture de Karl Popper

Pierre Loudot , le lundi 4 octobre 2010

[note : cet article a été publié dans *catholica*, n. 48, pp. 74-87.]

Par quelle formule générale définirions-nous l'historicisme ? Karl Popper semble en préciser au mieux la nature dans ce qu'il appelle « la doctrine historiciste de base — doctrine selon laquelle l'histoire est régie par des lois particulières dont la découverte permettrait de prédire le destin de l'homme »[01] . Ceci revient à demander sous forme interrogative : « L'histoire a-t-elle un sens ? ». « A mon avis, elle n'en a pas », répond Popper après une laborieuse étude[02] .

Le philosophe des sciences n'a pas omis de s'intéresser aux sciences sociales, et ce, pour leur dénier, en fin de compte, tout caractère scientifique au moins dans un certain domaine de prévisions, pour « leur incapacité », notamment, « à expliquer l'essor du totalitarisme » ; il exprime sa perplexité par « ces deux questions fondamentales : une science sociale est-elle capable de produire des prédictions définitives de cet ordre ? Et si l'on demande ce que l'avenir réserve à l'humanité, peut-on s'attendre à recevoir autre chose que la réponse irresponsable d'un devin ? » (S.O., t. I, p. 10). Les questions sont en même temps les réponses.

Popper semble bien être de ceux pour qui la science, malgré ses limites, constitue le bout du monde, le seul lieu de la révélation de l'homme et de la société à eux-mêmes, mais il ne lui octroie pas plus qu'elle ne peut ; à défaut d'une efficacité ou de prévisions à long terme, il lui reconnaît le pouvoir d' « interventions limitées » et d'un agir « au coup par coup » dans le projet « d'une reconstruction sociale démocratique » (S.O., t. I, p. 9) par opposition à l' « édification -utopiste ».

Il ne conçoit la science que pour ce qu'elle est à son niveau physico-mathématique et selon le modèle béhavioriste qui se limite à ne travailler que sur des comportements. Qu'il me soit permis de prendre une image qui, tant soit peu caricaturale, aidera à saisir ce béhaviorisme clos des sciences en général : à l'heure où l'on s'interrogeait encore sur la face cachée de la lune, un dessin humoristique montrait une sorte d'alpiniste qui, parvenu au pôle supérieur de notre satellite (vu de profil) constatait avec ahurissement qu'il n'y avait pas de face cachée de la lune ; il ne restait que la calotte en creux de l'hémisphère visible de la terre. La science, affirment savants et scientifiques, comme A. Jacquard, ne s'intéresse qu'aux apparences ; entendons-le des apparences sensibles ; derrière, c'est du creux comme pour la lune, tout juste bon pour les rêveurs et les métaphysiciens, auxquels s'opposent plus particulièrement certains extrémismes comme celui du premier Wittgenstein selon qui tous les « états de choses » (atomic facts), d'après la dénomination du *Tractatus*, sont formulables dans un jeu de propositions élémentaires indépendantes les unes des autres, de sorte que « tout ce qui peut être dit peut être dit clairement ; et ce dont on ne peut parler, on doit le taire ». Un non-logicien célèbre avait déjà dit quelque chose de semblable. C'est faire fi de tout un monde, celui de l'imprévisible, des expériences, des états d'âme et des états de choses

qui surviennent durant une vie et qui, tout clairs qu'ils soient pour qui les éprouve, (une souffrance, une jouissance, une expérience spirituelle inconnues...) ne trouvent pour se dire ni mot ni expression ni proposition consacrés par quelque consensus ou quelque grammaire, alors même que leur réalité est écrasante. Le réel dépasse tout langage, et il est à craindre que le plus riche de l'être ne soit destiné qu'au mutisme. Mais le soleil n'est pas anéanti par les aveugles, quand bien même ils auraient pris le pouvoir. En ce sens, la science au pouvoir subjugué par ses prestiges, mais ne sait pas répondre quant au mystère foncier de -l'homme.

Cependant, à bien observer, les réussites de la science se cantonnent dans l'empirique sensible et elle n'est pas près de fournir à l'humanité le sens que celle-ci appelle dans le tréfonds de son être. Vivre cent ans, deux cents ans, guérir toutes les maladies, nourrir le monde entier, et qui plus est, de mets succulents, réaliser la paix définitive sur terre et y répandre tous les plaisirs, de toute façon, il faudra disparaître un jour, serait-ce quand la terre succombera à son propre épuisement ou ne résistera plus au dépérissement solaire. Et encore, ne s'agit-il ici que de l'homme réduit à ses besoins matériels.

Toutes nos inventions jusqu'à ces chères démocraties, idoles de sucre, sont fondées sur du sable par un temps qui signe notre arrêt de mort en sursis. Des voix s'élèvent avec des accents d'éternité, telles que celles de Marx et Hegel. Popper leur fait un sort et, en cela on peut le trouver judicieux et perspicace étant donné que son procès du marxisme notamment a commencé en 1962 alors que nul ne prévoyait l'effondrement de 1989 dont Ralf Dahrendorf fera, avec moins de mérite, en temps voulu, ses choux gras dans *Réflexions sur la Révolution en Europe, 1989-1990* (Seuil, 1991).

Popper fait remonter ses investigations sur l'historicisme à Héraclite en lequel la notion de changement prend corps dans la philosophie. Chacun se souvient de la fameuse image : on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, car, entre temps, il a changé ; « tout coule, rien ne s'arrête ». Le relativisme éthique résulte tout naturellement de cet état de fait ; le changement est à la racine de la lutte et la guerre est toujours juste, et « les dieux honorent ceux qui sont morts au combat ».

Popper situe Platon dans le droit fil de cet héritage ; pour celui-ci est bien ce qui conserve, mal ce qui perd et détruit ; et le changement qui éloigne la chose de son Idée, installe la corruption ; le changement c'est le mal tandis que l'immobilité est divine. Les lois décrivent ce dépérissement. Le communisme de Platon préserve en fait l'unité de la classe dirigeante et lui assure la pérennité. Il prône, dans la République la reconstitution de la forme tribale des sociétés antiques, « et il a parfaitement réussi à nous présenter une image idéalisée des vieilles aristocraties de la Crète et de Sparte » (*S.O.*, t. I, p. 48). « Tels étaient les modèles qu'il voulait reconstituer » (*S.O.*, t. I, p. 48). Il va de soi que Platon ne plaît guère à Popper dont le démocratisme ne saurait s'accommoder de cette « justice totalitaire » qui ne concerne pas les justes revendications des individus, mais qui vise en priorité « le bien supérieur de la cité tout entière et de la race », comme il est dit dans les Lois ; la vertu consiste à rester chacun à sa place et à être bien adaptés les uns aux autres. Etre en harmonie : c'est cette vertu universelle que Platon appelle la Justice. Il va de soi que l'intérêt de l'Etat soit le critère de la morale. On peut se demander si Platon ne ressort pas quelque peu rétréci de la lessive de Popper, écorné par les contours étroits d'une philosophie préméditée, la « société ouverte » étant comme la mesure de toutes choses.

Parlons maintenant de Hegel auquel K. Popper voue une haine inexpiable. J'avoue qu'on est tenté de souscrire même aux excès d'une telle démystification. « Le succès de Hegel marqua le début de l'«âge de la malhonnêteté» selon l'expression utilisée par Schopenhauer pour désigner l'époque de l'idéalisme allemand qui, selon K. Heiden, deviendra l'«époque de l'irresponsabilité», c'est-à-dire du totalitarisme moderne, où l'irresponsabilité morale succède à l'irresponsabilité intellectuelle. C'est l'ère des formules ronflantes et du verbiage prétentieux » (*S.O.*, t. II, p. 19). « N'étaient ses sinistres conséquences, le cas Hegel mériterait à peine d'être analysé ; mais il permet de

comprendre comment un bouffon peut créer de l'histoire » (*S.O.*, t. II, p. 22). Par ailleurs, pour répondre aux accusations de partialité, Popper se défendra, mais sans grande conviction, de s'être livré à des attaques personnelles : « C'est à la philosophie et non à la biographie de Hegel que j'attache de l'importance » (*S.O.*, t. II, p. 205).

Le flux héraclitéen n'a pas fini d'inspirer la pensée. Le chassé-croisé perpétuel de l'être et du non-être suggérera cette dialectique qui fonctionne sur le postulat qui veut que contradictions et antinomies constituent l'essence même de la rationalité ; on connaît le schéma hégélien de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Ne pourrait-on, indépendamment des jugements de Popper, faire à Hegel le même procès d'irréalisme que faisait F. Bacon à Aristote, de forcer les choses à entrer dans des catégories, dans des moules préfabriqués au mépris d'une observation sérieuse de la réalité ? Ainsi, penser à un perfectionnement quelconque, quand, par exemple, plus d'amour succède à moins d'amour, n'inclut pas la négation de l'état précédent, mais l'élève au contraire, ce qui dément la loi de l'antithèse. Les synthèses n'unifient pas que des contradictions.

L'Idée platonicienne, véritable réel, Hegel la met en équation avec la Raison, ce qui fait que tout ce qui est réel est rationnel et que tout ce qui est rationnel est réel ; ainsi le développement du réel ira de pair avec celui de la raison. Finalement c'est dans la nécessité de l'actuel qu'existe le bon et le raisonnable ; « à commencer par le royaume de Prusse ».

L'hégélianisme « sert à la perfection l'absolutisme du roi de Prusse. Fort opportunément, la philosophie de l'identité justifie l'ordre existant, et aboutit à un positivisme moral et juridique selon lequel ce qui est est bien, puisqu'il ne peut y avoir d'autres normes que les normes existantes » (*S.O.*, t. II, p. 28).

La pensée de Hegel s'ancre dans le royaume de Prusse devenu Idéal de l'Etat ; celui-ci est un Esprit vivant, la totalité organisée qui se doit de protéger la vérité objective ; il a le droit d'avoir sa propre pensée qui se doit de protéger la vérité objective ; il a le droit d'avoir sa propre pensée qui doit être reconnue comme vérité objective. Qui est juge ? C'est l'Etat. « Que reste-t-il alors », se demande Popper, « de la liberté de pensée, et de celle de la science ? » (*S.O.*, t. 2, p. 30).

L'Universel se situe du côté de l'Etat et lorsque la connaissance se dégrade en opinion ou en une Eglise, par exemple, et que celle-ci entre en contradiction avec l'Etat, il appartient à ce dernier de trancher. A ce stade, on est fortement tenté de se ranger aux avis de Popper. A-t-on jamais vu plus gigantesque montagne accoucher d'une aussi malingre souris ?

C'est l'Etat, entité vivante, qui règle l'activité et la liberté des individus. En lui leur vie, en quelque sorte, converge. Quant au gouvernement, totalité organique, il conserve cette totalité vivante de l'Etat et sa constitution ; celle-ci est connexe à l'Esprit d'un peuple ; en elle s'opère la participation des individus aux intérêts généraux. Dans le gouvernement se réalise l'unité infinie de la Nation avec elle-même en son développement comme Volonté de l'Etat, personnalisée par le pouvoir du prince, qui embrasse tout, décide de tout. Il ne s'agit pas de la voix d'une simple personne morale ou d'une majorité, mais d'une individualité réelle concrétisée dans la volonté d'un seul individu. « La constitution monarchique », dira Hegel, « est donc celle de la raison -développée ».

C'est dans la monarchie prussienne de Frédéric-Guillaume que se trouve « à la fois le haut lieu et la forteresse de la liberté, que sa constitution absolutiste est le but auquel tend l'humanité, et que son gouvernement concentre en lui dans toute sa pureté l'esprit même de cette liberté » (*S.O.*, t. II, p. 32). Dans la monarchie allemande « l'Esprit contient et surpasse toutes les phases antérieures » (*S.O.*, t. II, p. 33).

Hegel appellera Providence la Raison en tant que plan selon lequel se réalise le développement de cette Histoire universelle. « Peut-on, je le demande », écrit Popper, « imaginer manière plus vile de dénaturer tout ce qui est respectable ? » (*S.O.*, t. II, p. 34).

Ainsi, l'histoire du monde se situe-t-elle au-dessus de la moralité ; elle la fait ; elle révèle l'essence, le destin d'une nation. Popper en conclura non sans vraisemblance que les principaux

courants d'idée du totalitarisme moderne sont un héritage direct de Hegel.

Ajoutons que seul le « Grand Homme » est « celui qui exprime ce que veut son temps et l'accomplit ». Il « est l'instrument essentiel de l'Esprit de l'Histoire » (*S.O.*, t. II, p. 51) ; « il appartient à sa seule fin, sans rien considérer de plus », est-il dit dans la Philosophie de l'Histoire. Il peut tout se permettre.

Pour ce qui est de Karl Marx, Popper le traite avec beaucoup plus d'égards que Hegel. Malgré les critiques qu'il adresse à son système, il prend son « humanisme » au sérieux et le tient, après tout, pour « un bon bonhomme », comme on le dit dans certaines de nos provinces, si ce n'est un bienfaiteur de l'humanité. Il n'a sans doute pas remarqué les injures vulgaires qui parsèment ses écrits et ignore les biographies qui ont été publiées, notamment Karl Marx, l'histoire d'un bourgeois allemand par Françoise P. Lévy (Grasset, 1976). Cet inventeur de la Théorie du profit jouait allègrement à la bourse ; il mène un joyeux train de vie et, dans une lettre d'août 1844, Jenny s'inquiète de ses dépenses ; c'est un coureur d'héritages et il écrit à Engels, le 27 février 1852, au sujet de son oncle : « Si ce chien mourait maintenant je serais tiré d'affaire ». Il s'endette jusqu'à sombrer dans la misère. C'est lui-même, qui écrira en 1875 dans *Critique des programmes socialistes de Gotha et d'Erfurt* : « Une interdiction générale du travail des enfants est incompatible avec l'existence de la grande industrie [...] La réalisation, si elle était possible, serait réactionnaire car [...] le fait de combiner de bonne heure le travail productif avec l'instruction est un des plus puissants moyens de transformation de la société actuelle ». Voilà qui tempérerait sans doute les émotions du cœur qu'éprouve Popper à la lecture des récits larmoyants du Capital sur la misère des ouvriers.

Pour Marx, « l'émancipation de l'Allemand est l'émancipation de l'homme » et « les Espagnols sont déjà des êtres dégénérés » tandis que « le Français est le type même du crapaud, hâbleur, menteur et servile » ; « l'Australie est un Etat de francs scélérats ». En juillet 1865, il écrit à Engels : « Assurément, il n'y a pas d'ânes plus bêtés que les ouvriers ». Sa femme Jenny von Westphalen, que Marx trompait avec sa bonne, entendait être traitée comme la grande dame qu'elle était, selon son rang. On pourrait allonger la liste des griefs envers ce personnage qui, comme l'écrit F.P. Lévy, n'a cessé d'utiliser contre ses adversaires l'arme de leur vie privée. Il n'est pas mauvais qu'il y ait un juste retour des choses.

Tandis que Platon tente d'arrêter le changement, remarque Popper, « les philosophes contemporains, au contraire, l'accueillent favorablement »... et s'ils ont renoncé à l'arrêter, « leurs tendances historicistes les poussent à le prédire et, par conséquent, à le soumettre à la raison, en somme à l'exorciser »... (*S.O.*, t. II, p. 145). D'une part, on entend rendre l'homme maître de son destin, d'autre part, on prédit un état de choses inéluctable que l'homme, par sa révolution, ne pourra en fait que hâter, sans modifier la loi qui le mène ; c'est bien à cette seconde position que se range le marxisme.

Marx croyait à la raison, « pourtant, en affirmant que nos opinions sont déterminées par nos intérêts de classe, doctrine parallèle à celle par laquelle Hegel les rattachait aux traditions et aux intérêts nationaux, il a contribué à saper la foi en la raison » (*S.O.*, t. II, p. 153) ; il ouvrait la voie à un prophétisme irrationnaliste. Remarquons au passage que Popper identifie gratuitement prophétie et irrationnel ; il obéit à cette convention mythique du rationalisme scientifique qui interdit à la raison de regarder par-dessus certaines œillères délimitant une région partielle du réel prise à tort pour gabarit universel ou lieu de la rationalité intégrale ; le champ de la raison est infini ; l'irrationnel n'est la plupart du temps qu'un espace de la raison qui dépasse nos capacités ou nos conventions. Il n'est proprement d'irrationnel que dans l'absurdité. Le mystère n'est qu'une raison trop grande pour l'embrassement de notre intellect. Ceci ne signifie pas pour autant que le prophétisme de Marx soit le bon. Les faits eux-mêmes l'ont montré.

Selon Marx c'est le système social qui détermine tout jusqu'aux pensées de l'individu, lesquelles

sont en partie les instruments de leur action. « C'est par cette détermination que pour paraphraser Hegel, le système social et, plus particulièrement, l'intérêt objectif d'une classe deviennent conscients dans l'esprit subjectif de leurs membres » (*S.O.*, t. II, p. 79). Ce sont les rapports de production qui commandent tout autre système, notamment juridico-politique et « seule une révolution sociale peut améliorer réellement le sort des travailleurs » (*S.O.*, t. II, p. 84). Les faits cités concernant leur misère émeuvent fortement K. Popper, ce qui place Marx, dit-il, « à jamais au nombre des libérateurs de l'humanité ». Il est bien de rire un peu.

Ce qui n'empêchera pas le philosophe des sciences de signaler les failles du système. Il montre notamment comment la révolution prolétarienne, au lieu d'avoir été, d'après le système, la conséquence finale de l'industrialisation, est survenue dans un mouvement inverse. « Elle aurait dû se produire d'abord dans les pays hautement industrialisés et beaucoup plus tard en Russie » (*S.O.*, t. II, p. 98). De plus, Marx « croyait que le rôle politique et économique de l'Etat allait décroître, alors qu'il s'est accru partout » (*S.O.*, t. II p. 127). Constat également « qu'aucune des conclusions historicistes plus générales de Marx, de ses prédictions concernant « les lois inexorables du développement », les stades de l'histoire par lesquels il faut inévitablement passer, n'a été confirmée par les faits » (*S.O.*, t. II, p. 129)... « son optimisme historiciste naïf [...] n'est pas moins superstitieux que l'historicisme pessimiste de Platon ou de Spengler » (*S.O.*, t. II, p. 129).

Ralf Dahrendorf jouissant du bénéfice des faits, après la « révolution de 1989 », avertit un certain Petit Reste que le tort persiste « de se cramponner à l'hypothèse erronée de Marx, selon laquelle le socialisme succède au capitalisme. En fait c'est le contraire qui est vrai » (*Réflexions sur la révolution en Europe, op. cit.*, p. 61). Une bonne raison de se rallier à la « société ouverte » quand l'histoire elle-même dément l'historicisme.

En vérité, qu'est-ce que la « société ouverte » ? Avant d'en venir au fait sachons que les conceptions sociales et historiques de Popper sont tributaires de sa philosophie des sciences. Dans la logique de la découverte scientifique, notamment, il récuse le pouvoir de l'induction, principe connu, selon lui, par une expérience universalisée elle-même par inférence inductive, ce qui nous mène à une régression à l'infini. Le préjugé nominaliste n'aveugle-t-il pas son esprit sur ce qui (une forme de réalité), en chaque être, dépasse l'individu et lui est irréductible ? Cette faculté de voir l'universel ou la nature fait partie de la raison et du simple bon sens. C'est cette connaissance qui inspire à la cuisinière de mettre chaque jour la même dose de sel dans son potage ; elle induit implicitement, à partir des expériences passées, ce qui convient à l'avenir. Nous ne pourrions vivre sans l'usage permanent du raisonnement inductif ; sa pression est si persuasive que nous l'adoptons machinalement. Popper lui-même la pratiquait, savait, par l'expérience d'hier et d'avant-hier, que le véhicule qu'il empruntait journallement allait le conduire de la même façon qu'auparavant dans l'avenir des instants qu'il allait vivre et vers les mêmes occupations.

On ne pourrait rien faire ni vivre, comme nous venons de le dire, si l'on ne voyait, d'une certaine manière, au moins un certain avenir. Il n'y a pas de raison de restreindre ce pouvoir à la prévision de l'immédiat. De même que certains voient mieux, ou même sont seuls à voir, dans une mathématique ardue, on en trouve qui voient plus loin dans l'avenir que la moyenne, sans qu'on puisse fixer la limite précise au-delà de laquelle il n'est plus d'avenirs perceptibles. Quoi qu'il en soit, ce pouvoir est aussi une faculté rationnelle, un exercice spécifique de l'intelligence humaine, un comportement vital. L'importance qu'il prend dans notre existence prouve chaque jour sa fiabilité ; au nom de quoi récuser celle-ci ?

La critique de l'historicisme par Popper procède pour une bonne part de ce refus de l'induction, principalement en ce qui concerne les prévisions à long terme ; s'il a raison ce n'est pas pour la cause qu'il avance, c'est-à-dire de par l' inanité pure et simple du principe d'induction, mais de ses limites dans certains domaines, notamment celui de l'histoire. Là encore, les uns voient mieux, les autres moins. Que Marx et Hegel aient mal vu, c'est évident, bien qu'ils aient tout de même vu

quelque chose. Teilhard de Chardin s'y est essayé sans doute avec des ambitions illusoires, mais avec plus de profondeur et de vérité que Marx. Il a malheureusement induit trop précipitamment le progrès spirituel de l'humanité à partir du progrès technique qu'il a pris pour une transformation générale de l'homme. Carrel (comme je l'ai fait remarquer en d'autres écrits), plus lucide et avant lui, s'était aperçu que l'évolution morale et spirituelle n'allait pas de pair avec l'évolution scientifique. En revanche, « le meilleur des mondes » d'Aldous Huxley semble bien recevoir, de nos jours, un commencement de vérification, mais ce n'est pas dans la direction du paradis. Quoi qu'il en soit, il appert qu'on ne peut prophétiser très loin dans l'histoire du monde tel qu'il est. Faudra-t-il attendre une révélation venue d'ailleurs ?

Pour en revenir à Popper, son refus de l'induction, appliqué au savoir social et à l'évolution historique, implique naturellement le refus de tout historicisme qui prétend induire de la marche passée de l'histoire, les lois qui l'acheminent vers un destin prévisible si ce n'est inéluctable. « L'interprétation de l'histoire doit devenir la tâche centrale de la pensée historiciste »... « Interpréter le passé afin de prédire l'avenir » (*Misère de l'historicisme*, Presses Pocket, 1988, p. 63).

L'antinaturalisme et l'anti-essentialisme sont d'autres termes pour définir la pensée de K. Popper. Nous créons le monde, mais non pas le monde réel ; nos théories sont nos inventions... « nos propres filets avec lesquels nous essayons de prendre le monde réel » (*La quête inachevée*, Calmann-Lévy, 1981, p. 80). Ainsi la physique ne fait pas de recherches sur l'essence de l'atome ou de la lumière, mais elle a utilisé ces termes pour expliquer et décrire certaines observations physiques. Très bien, à condition que atome ou lumière ne désigne pas un singulier, mais une infinité de possibles sous l'apparence de chaque singulier, ce qui implique une inévitable nature commune entre telle ou telle série de phénomènes. Quand le physicien dit atome, il ne dit pas atome X ou Y, mais bel et bien un nom universel, autrement dit, une essence. Le nominalisme s'arrête au fait qu'on attache un nom à un ensemble de singuliers (atomes, par exemple), mais nous ne pouvons nous empêcher de nous demander ce qui nous autorise à fixer un nom ou une propriété unique sur plusieurs ; il y faut à la fois du divers et de l'un ; ce dernier va non pas à un tel, mais à une infinité virtuelle de singuliers, capable d'accueillir non seulement les singuliers existants, mais une infinité d'autres. La « science » ne fonctionne que si le chapeau est toujours plus grand que la peinture de n'importe quel ensemble concret.

Le nominalisme soutient que la science ne décrit que le comportement des phénomènes, encore faut-il que ce comportement soit généralisable, transportable, applicable non seulement à d'autres existants, mais à une infinité d'inconnus et capable de recueillir l'imprévu. Et ce caractère ne dépend pas de mon libre vouloir ni de mes catégories inconscientes ; ce sont les objets qui me le dictent. Je n'en suis maître en aucune façon. Si ça venait de moi inconsciemment ou involontairement, ce serait une autre façon d'être objectif ; l'objet reste un objet dès qu'il échappe à mon pouvoir, que ce soit dans la réalité extérieure ou dans je ne sais quel monde de catégories qui s'imposeraient à mon insu, machinalement. Ce qui est en dehors de ma volonté est, au moins partiellement, en dehors de mon moi ; pour cette part qui me commande donc m'échappe, il est exactement comme un objet. Kant l'avait-il remarqué ?... donc nécessité d'un noumène propre aux catégories comme pour toutes les choses extérieures et non manipulables.

Cet antinaturalisme concerne évidemment a fortiori la connaissance des choses sociales et historiques. En ce domaine que reste-t-il à Popper pour fonder son idée de « société ouverte » ? Comment manipuler ces choses ? Comment travailler sur cette société ? Comment la transformer ? Qui va la transformer puisqu'elle ne possède pas de lois intrinsèques à cet effet ? La réponse de Popper repose sur la science telle qu'il la conçoit constituée elle-même d'un rationalisme impliquant un humanisme tout en excluant émotions et passions. La science, selon lui, « a une base morale » ; c'est si vrai qu'« un rationaliste, même convaincu de sa supériorité intellectuelle,

n'imposera jamais son autorité, car cette supériorité dépend, il le sait, de son aptitude à accepter la critique, à reconnaître ses erreurs, et à faire preuve de tolérance, tout au moins envers ceux qui la pratiquent eux-mêmes » (*S.O.*, t. II, p. 161). Que c'est beau ! Plus d'un témoignage de savants eux-mêmes comme celui de Watson et Crick (dans *La Double hélice*) nous rendraient plutôt perplexes sur la sainteté des chercheurs.

Cette sainteté constitue déjà une condition de l'« ouverture » en impliquant l'impartialité qui, elle-même, « dit responsabilité pour ceux de nos actes qui peuvent affecter autrui. En définitive, le rationalisme suppose la création d'institutions destinées à protéger la liberté de pensée et de critique, c'est-à-dire la liberté tout court, et il en résulte l'obligation morale de défendre ces institutions » (*S.O.*, t. II, p. 161). Cette phraséologie s'entend depuis longtemps, tarte à la crème fondamentale de tous les partis. Quand a-t-on vu un politicien ne pas défendre les libertés ? Appliquer les méthodes rationnelles de la science, opérer « une reconstruction sociale démocratique » édifiée « au coup par coup » ou « par interventions limitées (piecemeal social engineering) » (*S.O.*, t. I, p. 9), tels sont les mots-clés qui définissent la doctrine de Popper, qu'il oppose à l'« édification utopiste » de l'historicisme. On trouve l'expression au tome 2 (p. 161) et en d'autres ouvrages.

Selon Popper, l'homme ne subit pas la loi d'un destin ; c'est lui-même qui forge ce dernier. « Popper », écrit Ralf Dahrendorf, « est un défenseur radical de la liberté, du changement sans effusion de sang, de l'essai et de l'erreur, et aussi d'une marche active vers l'inconnu, et donc des gens qui s'efforcent de forger eux-mêmes leur destin » (*Réflexions sur la révolution en Europe, op. cit.*, p. 35). Si l'homme par conséquent, n'est pas déterminé par un plan préétabli, il ne lui reste que la solution de réagir « au coup par coup » ou « par interventions limitées » afin de progresser en éliminant les erreurs conformément à la méthode des sciences. L'homme ne peut faire son histoire que dans le cadre plus modeste d'un « réformisme fragmentaire » qui lui permettra de faire face hic et nunc à des situations concrètes et d'orienter sa société vers le présumé mieux.

Si bien que ladite société semble ouverte sur du vide plus que sur du plein, et bricoler à la petite semaine. Tels sont les idéaux que nous offre la pure science. D'ailleurs Popper paraît conscient de cette insignifiance lorsqu'il déclare en s'efforçant d'inventer une justification : « L'intellectuel qui, trouvant le rationalisme trop fade, lui préfère un ésotérisme à la mode d'aujourd'hui, comme, par exemple, le mysticisme médiéval, manque à son devoir envers l'homme. Il se croit très au-dessus de notre siècle de matérialisme et de mécanisation à outrance, ce qui prouve surtout qu'il est incapable de comprendre l'importance des forces morales que recèle la science moderne » (*S.O.*, t. II, p. 162). Argumentation bien peu scientifique et, si la science moderne s'était tant souciee des forces morales, aurions-nous joui des bienfaits de la bombe atomique, de l'avortement, de tant d'expérimentations sur du bétail humain, etc. ? Moralement, la science n'est ni bonne ni mauvaise, tout dépend de l'usage qu'on en fait. Un couteau de cuisine est très utile, mais il peut servir à tuer ; si la science était intrinsèquement morale, elle interdirait par elle-même les mauvais usages. Ce n'est pas en raison de sa « science » qu'Einstein regrettait l'effet de sa théorie, mais au nom de la simple morale dont il avait pris conscience après-coup. La science en soi ne plaide pour ni n'interdit les bons ou les mauvais emplois.

De l'avis de Popper — nous l'avons vu — l'histoire n'a pas de sens ; avoir un sens peut s'entendre de deux façons ; ou bien elle dirige le monde vers une forme déterminée, comme on dit : le train va de Paris à Lyon ; ou bien elle achemine le monde vers une fin qualitativement définissable : bonne ou mauvaise ; en général, les historicismes optent pour une fin heureuse : le roi de Prusse ou l'extinction de l'Etat c'est bien ; la deuxième façon d'avoir un sens contient la première. On peut reprocher tant à Popper qu'à l'historicisme de se cantonner dans des visées socio-matérialistes, ignorant les fins et les aspirations profondes de l'homme ; le mépris implicite de la dimension religieuse n'annule pas la réalité et la gravité de ce fait, encore moins la nécessité d'avoir une réponse à ses questions. La vision et l'appréciation de ce domaine du réel n'est pas forcément

l'apanage des grands esprits. Il s'agit pourtant de l'exigence la plus brûlante de -l'homme.

Aucun système n'est capable de dénouer l'écheveau de l'histoire et, à première vue, l'humanité dans son existence de fait, nous induirait à penser que le monde est absurde ; c'est Sartre qui aurait raison. Chacun éprouve, sans bien se l'avouer, ce sentiment d'être « jeté là » ; qu'est-ce que j'y fais ? D'où viens-je ? où vais-je ? Né de la nuit j'y retourne. Marx nous avait promis un paradis sur terre ; à supposer qu'il fût vrai, il était voué aux mêmes aléas et chacun doit le quitter un jour pour entrer dans la tombe, sans compter son incapacité à prendre en charge et à réparer le malheur des sociétés passées ; les bienfaiteurs de l'humanité viennent toujours trop tard. Du point de vue strictement humain, il n'y a pas de salut universel. Nous ne partagerons pas la félicité (utopique) de nos petits-neveux ou de nos petits-enfants ; ils ne nous réveilleront pas de nos tombeaux pour nous inviter à leur table. Et, n'en déplaise à Popper, la « science moderne » ouvre plus d'enfers que de paradis. L'humanité ne génère pas de solution de son cru ni à son propre niveau. Depuis des millénaires, l'homme cherche à s'en sortir par sa pensée et par ses pratiques : il y a toujours autant de mal que de bien ; on dirait même que le mal prend l'avantage.

Une Connaissance enveloppe toutes les autres. Si le monde ne montre aucun sens en lui-même, il ne laisse pas au moins de soupirer après un sens ; ni Popper ni les historicistes n'auraient proposé leurs recettes s'ils n'avaient pas entendu d'une façon ou de l'autre ce soupir profond. Au-delà et par-dessus la science s'exerce la Connaissance, plus ou moins consciemment il est vrai, mais inspiratrice des mythes eux-mêmes, y compris celui de la science et des rêves sociaux ou nationaux auxquels on limite, comme Popper et les historicistes qu'il critique, le destin de l'homme. La Connaissance nous révèle un désir bien plus vaste et bien plus profond, la nostalgie d'un paradis perdu, la tristesse d'un arrachement. Ce n'est pas pour rien que l'expression contient le mot perdu en évoquant ce « paradis ». J'ai écrit ailleurs que les mythes, les rêves ont toujours leur vérité quelque part : « Si l'homme ne doit pas prendre ses rêves pour la réalité, ses rêves ne se soutiennent cependant pas sans une réalité dernière et fondamentale qui les nourrit et plus vraie que tout ce qu'il tient pour ses vérités communes ».

La vraie Connaissance nous montre, si nous y sommes attentifs, que toutes les œuvres de l'homme sont dictées par cette tristesse et ce souvenir : guérir l'humanité de toute méchanceté, de toute maladie et, si c'était possible, faire vivre l'homme éternellement dans un bonheur sans faille. En même temps, hélas ! tristesse de n'y pouvoir parvenir. Le constat de cet état de choses nous habite consciemment ou inconsciemment ; cette situation est un phénomène intérieur qui mérite, plus que tout autre, d'être décrit. Un regard lucide ne manquera pas d'y percevoir la dimension pernicieuse, dans la volonté humaine, d'un penchant au mal, d'un conflit permanent et inéluctable entre ce dernier et les puissances d'amour du cœur humain ; notre cécité, nos sarcasmes n'effaceront pas la vérité du bien et du mal ni leur combat. L'humanité est marquée par une balafre incurable. Pourtant la persévérance du bien témoigne d'une sourde espérance. Sisyphe recommence interminablement à rouler son rocher sachant qu'il ne parviendra pas de lui-même à sortir de son enfer. Cette ambiguïté fait partie des profondeurs humaines. L'homme attend d'un ailleurs le salut qu'il ne peut se donner ; cette conviction n'est pas explicite ni claire dans sa conscience ; il l'éprouve comme on vit ; les évidences trop immédiates — lorsqu'on a le nez dedans, comme on dit — ne sont pas les plus faciles à expliciter. Le manque de recul par rapport à soi empêche l'âme de se voir et de voir en elle-même, de saisir des évidences trop évidentes, mais ces dernières se trahissent dans nos comportements : ainsi Popper sait que sa société humaine désire le bien et c'est ce savoir primordial, cette Connaissance qui oriente, au second temps, sa science ; sous cette même pression l'historiciste imagine des lois, un Projet humain — j'ajouterai : que les religions inventent des mythes. Ces dernières affirment d'une façon particulièrement vive à la fois l'impuissance de l'homme et l'attente du secours d'un Autre.

Rivé à la mort et au malheur, pris dans un enfermement irrévocable, sur quoi l'homme

s'appuierait-il pour s'inventer des saluts, des religions, des idéologies ? Signe que tous les horizons ne sont pas bouchés. Dans les pires situations, remarquait Simone Weil, il y a toujours une étoile si minime qu'elle soit dans la nuit.

Alors qu'est-ce qui enferme l'homme dans son impuissance ? Qu'est-ce qui le pousse à dépasser la désespérance ? Nous touchons là au fond du problème. Qu'est-ce qui peut sauver intégralement l'humanité passée, présente et future ?

Un enfant du catéchisme (quand on l'enseignait correctement) connaissait la réponse à toutes ces questions. Témoignage puéril, pensera-t-on, mais la vérité des simples n'en est pas moins vérité, surtout si elle vient de Celui qui ne se révèle qu'aux petits et aux humbles. Le savant, s'il est simple, peut aussi la trouver à sa mesure, la recevoir du seul homme qui ait pu dire : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ». Singulière prétention qui ne peut émaner que d'un fou ou d'un Dieu. Son existence sublime a montré qu'il n'était pas fou, qu'il était donc crédible.

Qu'est-ce qui enferme l'homme dans son impuissance ? La brouille, dès l'origine, la rupture avec son Créateur. Qu'est-ce qui pousse l'homme au-delà de sa désespérance ? Une Miséricorde promise dès la première faute. Miséricorde dont la présence permanente, comme une graine qui mûrit ou un ferment qui lève, exerce, depuis tout temps, sa pression sur le fond des consciences ; espérance enfouie jusqu'au jour de son habitation dans le sein d'une Vierge et de son éclosion achevée dans un gigantesque Acte d'Amour en forme de Croix. Qui dit Amour dit Vie ; qui dit Vie, dit Résurrection !

Tout cela déployé dans un Phénomène qui traverse l'histoire depuis plus de trois millénaires, le développement historique et spirituel le plus cohérent et le plus pérenne qu'on ait jamais vu, métamorphose d'un Peuple qui a envahi le monde. Son Etre pèse assez pour qu'on le prenne au sérieux — comparaison dérisoire — au moins autant qu'on le fait pour Platon, Hegel, Marx et Popper. Les plus sceptiques et les plus incrédules ne pourront jamais éluder la question : et si c'était vrai ?...

Le lundi 4 octobre 2010 à 16:11 . Classé dans [Articles](#). Vous pouvez suivre toutes les réponses à ce billet via le [fils de commentaire \(RSS\)](#). Les commentaires et pings ne sont plus permis.