

gilles achache

LE SAVANT ET LE POLITIQUE PARLENT-ILS LA MÊME LANGUE ?

**(Le rationalisme critique de Popper comme
théorie de la communication politique)**

L'œuvre de Karl Popper s'organise selon deux grands pans. Le premier, qui de loin est le plus important, au moins par le nombre d'ouvrages, est une réflexion sur la méthode des sciences, et notamment sur la physique einsteinienne. Le second est occupé par une réflexion sur la politique. Entre les deux vient s'intercaler une réflexion mixte sur la méthode des sciences sociales qui tient autant de l'épistémologie que de la philosophie politique. Le projet dans l'un et l'autre des deux domaines n'a pas le même sens. L'épistémologie popperienne est en effet animée par une intention essentiellement descriptive. Il ne s'agit pas d'y faire valoir un idéal de la science, mais de constater en quoi *de facto* consiste la réalité de la science, quels sont les procédés, les méthodes, dont use l'esprit humain dans son activité effective de connaissance. Le rationalisme critique est ici une théorie du jugement scientifique.

C'est d'un autre point de vue que la question politique est abordée par Popper : celui de la prescription (et parfois même de la prescription véhémence). On n'y demande plus ce que sont les sociétés politiques réelles en fait, mais ce qu'elles devraient être. Le rationalisme critique prend cette fois le sens d'une arme de la critique dans la lutte politique. Il s'agit alors de montrer la supériorité au plan éthique et politique d'un modèle de société élaboré conformément aux exigences de la raison : la société ouverte.

Comment s'articulent ces deux dimensions dans l'œuvre de Popper ? L'intervention de Popper dans le champ politique s'explique d'abord par les circonstances historiques : l'installation et le renforcement des régimes totalitaires en Europe. Ainsi Popper rappelle-t-il que « *Misère de l'historicisme et la Société ouverte* constituèrent [son] effort de guerre » (QI, pp. 164-165).

Mais il y a également des raisons qui tiennent à l'économie interne du système. Popper, dans son autobiographie, décrit sa théorie politique comme le résultat de l'application d'un modèle épistémologique aux choses politiques (QI, pp. 162 et 166). Mais pour qu'un modèle soit appliqué hors du domaine qui l'a vu naître, encore faut-il que cela soit possible, que le modèle présente, au moins superficiellement, quelque analogie avec ce qu'il se propose de modéliser. Or, et ceci constituera une partie de notre propos, le modèle de la science est pour Popper un bon modèle de la politique, parce qu'il est lui-même un modèle politique. La pratique scientifique décrite par Popper est déjà la pratique politique requise dans la société ouverte. Nous verrons que ce qui caractérise ce modèle épistémologico-politique, c'est d'être un modèle communicationnel. Le caractère commun de la science comme de la politique, c'est en effet d'être tous deux des lieux d'échange de paroles et de discours. Et c'est en tant qu'il est une théorie de la circulation de la parole rationnelle, que le rationalisme critique élève sa prétention à parler légitimement de l'une, pour la décrire, et de l'autre pour lui donner des conseils.

Nous tâcherons donc dans un premier temps de mettre en évidence la dimension politique de la pratique scientifique selon Popper, et en quoi cette dimension politique est liée à un certain régime du discours. Puis nous ferons valoir ce qui constitue le fondement commun à la capacité scientifique et politique de l'homme, dans la reprise par Popper du thème kantien du sens commun. Enfin dans une dernière partie, plus critique, nous verrons à propos de la question du langage quelques difficultés de la théorie popperienne.

I. La science comme modèle (du) politique

Une thèse de laquelle on peut partir, pour ressaisir le sens de la pensée de Popper, est celle qui affirme le caractère conventionnel des procédures de la science. C'est ce thème du conventionalisme qui permet de comprendre la logique de la découverte scientifique comme la logique d'un processus ouvert et communicationnel.

On a traditionnellement posé la question de la légitimité de nos connaissances comme étant celle de leur « bonne » origine. Sur ce thème les empiristes, pour qui les données sensorielles sont cette origine qui garantissait la validité de nos connaissances, s'opposent aux rationalistes-intuitionnistes, pour qui au contraire c'est la raison qui tient ce rôle de garant de la légitimité de notre connaissance. Ce que ces deux traditions ont en commun, c'est l'idée que c'est la pureté de la source de nos idées (la raison ou les sens) qui garantit leur vérité. Nos erreurs ne sont alors que le résultat d'un parasitage de ces sources pures : la coutume recouvrant la raison, le langage distordant l'expérience.

Dans cette commune idée d'une pureté originelle de la source de nos connaissances, est contenue la présupposition que ce qui garantit le savoir, c'est une instance transcendante au savoir lui-même, qui aurait autorité sur lui, dont il dépendrait, et qui n'en dépendrait pas.

En d'autres termes, il y a un fondement autoritaire et hiérarchique du savoir. Ainsi Popper pour illustrer son propos dit : « Bacon et Descartes ont érigé l'observation et la raison en autorité nouvelle présente en chacun de nous » (CR, p. 37). Or c'est précisément cette idée d'une autorité et d'une origine transcendante au savoir que n'accepte pas Popper. L'alternative entre la raison et les sens, l'empirisme et le rationalisme est pour lui un faux débat car on confond l'origine d'une connaissance et sa validité, sa légitimité. « Il existe toutes sortes de sources, mais aucune d'elles ne fait autorité » (CR, p. 48). Il n'y a pas de fondement naturel — dans notre nature ou dans celle des choses — aux règles de la méthode. Celles-ci ont bien plutôt leur origine dans des choix et des décisions. Car ce n'est pas la provenance d'une idée qui en fait la légitimité ; et même le produit de l'imagination la plus débridée peut donner lieu à une connaissance scientifique, dans la mesure où il permet de produire une théorie qui résiste aux critiques qu'on peut lui faire.

Ce qui fait la scientificité d'un énoncé est qu'il se soumet à une procédure critique, et ce qui fait sa validité, c'est sa résistance à la critique. On pourrait définir l'ensemble des procédures de la science, telles qu'elles sont décrites par Popper tout au long de la logique de la découverte scientifique, comme l'ensemble des raisons qu'un homme de science peut avancer devant la critique de ses collègues, pour qu'ils acceptent de se mettre d'accord avec la théorie qu'il propose à leur examen ; elles sont des « invites à convention¹ ». Les tests de falsification, les procédures de corroboration, pour ne prendre que les thèmes les plus connus de l'épistémologie popperienne ne sont pas en effet des preuves « objectives » de ces « anticipations téméraires et prématurées » que sont les théories que nous formulons pour expliquer les phénomènes de la nature, mais des arguments que le savant propose pour faire valoir la fécondité explicative de sa théorie. C'est pourquoi la légitimité d'un énoncé scientifique ne se conclut pas de qu'il est indubitable (de tels énoncés n'existent d'ailleurs pas), mais de ce que les savants, passant convention entre eux, s'accordent à dire que, sur telle question, on ne peut, pour l'instant, pas dire mieux, ou plus.

Cette procédure critique suppose un certain cadre institutionnel pour s'effectuer. Il faut que les savants entretiennent entre eux un certain type de relations qui leur permette de s'entre-critiquer mutuellement, qu'ils participent d'une même communauté de parole au sein de laquelle les énoncés viennent subir le test de leur discussion et de leur évaluation. Ainsi que le dit Popper, « l'objectivité des énoncés scientifiques réside dans le fait qu'ils peuvent être intersubjectivement soumis à des tests » (LDS, p. 41). La science est donc à cet égard une réalité intersubjective, et communautaire. Ce n'est pas la capacité pour un homme d'avoir de « bonnes » idées, ce que Popper appelle l'intuition, qui fait de lui un homme de science, c'est au contraire la capacité d'argumenter ses idées. « L'intuition joue indubitablement un grand rôle dans la vie d'un savant, de la même façon qu'elle en joue dans la vie d'un poète (...) cela reste en tant que tel son affaire privée. La science ne demande pas comment sont venues ces idées, elle n'est intéressée que par des arguments qui peuvent être testés par tout le monde (...). Le grand mathématicien Gauss décrivit cette situation assez précisément un jour qu'il s'écria : "J'ai mon résultat, mais je ne sais pas comment l'atteindre." » (OS II, p. 16)².

Pour Popper, les conditions de la validité d'une connaissance ne sont donc pas à chercher ailleurs que dans le processus effectif de sa validation. Nous dirions que les conditions de sa légitimité sont de nature horizontales, immanentes aux conditions mêmes de la pratique scientifique entendue comme une « coopération amicalo-hostile entre de nombreux savants » (OS II, p. 217). En d'autres termes, il n'y a pas d'autorité supérieure à cette communauté des savants, dont un énoncé ou une théorie puisse se réclamer pour faire valoir sa légitimité. « Il ne peut y avoir d'énoncé ultime en science » (LDS, p. 44)³. Il ne peut y avoir d'énoncé qui puisse échapper à la critique, qui soit de lui-même évident et à partir duquel on pourrait déduire le reste de la science.

S'il n'y a pas de science sans communauté de savants, c'est pour la raison simple que les règles selon lesquelles les énoncés scientifiques sont produits sont celles-là-mêmes qui structurent cette communauté, qui en fournissent la constitution. Envisagée de ce point de vue, « la logique de la découverte scientifique » (LDS, p. 23), n'est pas autre chose que la logique du lien social de la communauté politique des savants.

Un texte de la *société ouverte* illustre cette idée (OS II, pp. 216 et sq.). Ce texte s'insère dans un développement dont l'intention est de réfuter la thèse d'une certaine tradition marxiste selon laquelle la science serait un effet des conditions sociales de son temps. C'est cette thèse qui inspire les travaux regroupés sous le chef de la sociologie de la connaissance. Popper soutient au contraire l'idée d'une autonomie du discours scientifique à l'égard de la sphère politico-sociale, et montre que l'hypothèse de la sociologie de la connaissance est autodestructrice⁴. Mais cette autonomie à l'égard du social ne signifie pas que la science n'est pas elle-même une formation sociale, avec ses règles propres de structuration politique. Ce que manque d'apercevoir la sociologie de la connaissance : « Elle montre une incapacité étourdissante à comprendre précisément ce qui fait son objet principal, l'aspect social de la connaissance, ou plutôt de la méthode scientifique » (OS II, pp. 216-217). Popper fait alors valoir l'impossibilité pour un Robinson Crusoe, quelle que soit sa sagacité, sa puissance intellectuelle et l'appareillage expérimental qu'il aurait à sa disposition, à produire le moindre énoncé scientifique, « car il n'y a personne sauf lui pour vérifier ses résultats, personne sauf lui pour corriger ses préjugés qui sont les conséquences inévitables de son histoire mentale particulière » (OS II, p. 219).

Quel peut être le sens de la référence de Popper au thème de Robinson, dans cette argumentation ? L'usage de la métaphore politique de Robinson par Popper indique que le politique peut être la clé du scientifique, que l'épistémologie n'est en fait qu'une sociologie d'un secteur particulier de la vie sociale : la science. Ce que confirme Popper quand il dit : « Ce que nous appelons l'"objectivité scientifique" n'est pas un produit de l'impartialité du scientifique individuel, mais un produit du caractère social ou public de la méthode scientifique ; et l'impartialité du scientifique individuel, pour autant qu'elle existe, n'est pas la source mais bien plutôt le produit de cette objectivité de la science, socialement ou institutionnellement organisée » (OS II, p. 220). Ainsi Popper maille-t-il une chaîne d'équivalence, dont les termes sont : les règles de la méthode, la logique de la découverte scientifique, le système de la critique

réciproque, l'intersubjectivité scientifique, le système social de la science et la communauté des savants.

II. Le rationalisme critique comme modèle communicationnel pour les sociétés ouvertes

La science est le modèle de la société ouverte que l'on peut faire valoir comme norme pour la société dans son ensemble. Pour elle-même, elle réalise en fait ce qui n'est qu'idéal pour la société dans son ensemble. La question, dès lors, est de savoir s'il est possible d'étendre le modèle communicationnel de la science hors des frontières de celle-ci. Comment le modèle politique de la science peut-il devenir le modèle scientifique de la politique ? Pour répondre à cette question, on demande ce qui fonde la possibilité de ce processus ouvert de la science, et si un tel fondement peut également valoir pour la sphère politico-sociale.

La solution popperienne à ce faisceau de problèmes est donnée par l'idée même de rationalisme critique, et s'organise à gros traits de la façon suivante : tout d'abord, on l'a vu, le mouvement de l'ouverture qui anime la science c'est celui de la critique. Quant à celle-ci, elle n'est pas autre chose que l'activité même de la raison ; enfin la raison elle-même n'est pas autre chose que l'espace commun d'un dialogue universel auquel non seulement chaque homme peut prendre part, mais de surcroît est invité à le faire qu'il soit ou non savant. Nous avons déjà examiné le premier point (le mouvement critique de la science), passons aux deux autres, la rationalité de la critique et l'humanité de la raison.

La critique est rationnelle. L'attitude rationnelle est ainsi définie par Popper : « C'est fondamentalement une attitude qui consiste à admettre que "j'ai peut-être tort et tu as peut-être raison, et en nous efforçant nous pourrions nous approcher de la vérité" » (OS II, p. 225). Cette définition de la raison contient à titre de présupposition qu'il existe entre les hommes une communauté de sens, un espace de discussion auquel chacun, pour autant qu'il est un homme, a un accès égal à n'importe qui d'autre. C'est pourquoi « il est possible de raisonner avec un esclave, il y a un lien intellectuel entre l'homme et l'homme, un médium de compréhension universelle, c'est-à-dire la raison » (OS I, p. 132). Cette possibilité constante et universelle de communiquer avec n'importe qui est ce qui permet de parler d'une humanité, « la raison est la base de l'unité de l'humanité » (OS II, p. 224). La raison n'est donc pas autre chose que le dialogue. En cela, Popper s'oppose à toute conception de la raison qui verrait en elle une faculté intellectuelle spéciale ; elle n'est en effet ni la faculté des fonctions logiques (Descartes), ni non plus la capacité à atteindre certaine réalité essentielle et cachée (Platon). Elle n'est que cet espace du dialogue. Aussi « l'unité rationnelle de l'humanité » (OS II, p. 225), ne tient pas au fait que tous les hommes l'auraient reçue en égal partage de la nature ou de Dieu. Mais cette unité est la réalité effective de la communication et de la soumission de chacun à la critique

de tous. La raison n'est que l'intersubjectivité. Il n'y a donc pas d'origine à la raison, pas de fondement, elle n'existe qu'en acte, dans les paroles réelles qui s'échangent entre les hommes, dans cet esprit d'ouverture mutuelle à la critique de l'autre. Aussi bien l'homme peut ne pas être rationnel, la raison ne pas exister, si l'on est seul ou si la volonté d'ouverture à autrui est absente des rapports que les hommes entretiennent entre eux. La raison est à ce point de vue une réalité immédiatement politique, puisqu'il ne saurait y avoir de raison sans une existence communautaire⁵.

La société ouverte est la société universelle qui prend comme norme d'organisation l'exigence du maintien et de la garantie du dialogue. L'ouverture de la société est maintenant celle de la structure rationnelle d'un échange d'argument critique, toujours repris, jamais achevé, progressant indéfiniment au rythme des contributions individuelles. A cet égard, au même titre que la raison, la société ouverte n'est qu'une forme, puisqu'elle ne prescrit pas plus ce qu'il faut faire, que la raison ne prescrit ce qu'il faut dire. Elles ne sont l'une et l'autre que le cadre de la critique. Ce sont les acteurs qui s'investiront dans ce cadre qui donneront à la société ouverte, comme à la raison, son contenu. C'est pourquoi la société ouverte, espace public de la discussion, ne suppose pas d'accord entre les acteurs sur quelque contenu qui fasse l'unanimité ; ni consensus ni partage de valeurs fondamentales qui constituerait le socle commun profond sur lequel viendrait s'enter, à la surface, des interprétations variées. De tels consensus ne se rencontrent de toutes manières que très rarement, et pour la plupart des cas relèvent de la sphère privée ou religieuse. Mais cette diversité ne remet pas en cause l'idée de société ouverte. Au contraire, la divergence des points de vue est ce qui fait qu'il peut y avoir débat entre eux. De la même façon, il n'y a pas non plus de relativisme de la société ouverte, car la reconnaissance de la coexistence, de fait, d'une pluralité de codes moraux, de hiérarchies de valeurs divergentes, au sein d'un même ensemble social n'entraîne pas de nécessité que tous se valent. Au contraire obligation est faite à chacun de venir soumettre son opinion à la critique publique, de la confronter aux arguments d'autrui ; et tous ne se sortent pas de cette épreuve avec un égal succès. A l'absence d'unité substantielle de l'humanité, la théorie du rationalisme critique supplée par l'affirmation d'une unité formelle qui est celle de la publicité de la parole rationnelle. S'il y a donc un consensus dans la société ouverte, il concerne justement le fait que l'on n'est pas d'accord, mais qu'il est possible d'en discuter ; « j'ai peut-être tort, tu as peut-être raison... ».

On demande alors qui sont ces acteurs de la société ouverte, ce qu'ils doivent être pour participer à cette intersubjectivité politique de la société ouverte. Pour Popper, l'acteur politique, c'est l'individu rationnel. Ce qui permet d'identifier l'acteur ainsi, c'est le fait que lui comme n'importe qui d'autre peut devenir mon interlocuteur. Ce qui est visé dans cet individu, c'est donc une forme (la capacité d'écouter un argument et d'y répondre par un autre argument), et non la personne concrète, avec ses déterminations naturelles, son histoire et ses affections personnelles, son appartenance à tel groupe social, « c'est l'argument qui compte et non la personne qui argumente » (OS II, p. 225). Popper ne doute certes pas que « les individus humains sont, comme toutes les autres choses dans notre monde, à beaucoup d'égards

inégaux » (OS II, p. 234), mais cette inégalité ne concerne que notre existence naturelle physique, comme chose parmi les choses du monde, pour reprendre l'expression de Popper. L'égalité des hommes est le réquisit formel pour que l'espace du dialogue politique rationnel soit possible, en même temps que l'exigence éthico-politique d'une impartialité de traitement de tout individu au regard de la loi. C'est pourquoi, tous les individus sont égaux, d'une égalité formelle puisque celle-ci ne tient qu'à la forme des relations que chacun d'eux peut entretenir avec n'importe quel autre. Le lien social rationnel de la société ouverte est donc égalitaire, individualiste et formel, ou, comme le dit Popper, « abstrait ».

III. Quelques limites du modèle communicationnel poppérien

La thèse popperienne d'une extension des procédures du jeu scientifique, vers le jeu politique se fonde donc comme on l'a vu sur l'hypothèse illuministe d'une unité de l'esprit humain par-delà la diversité des domaines où il s'applique, et qui assure ainsi une continuité entre ces domaines. En fait cette unité, cette continuité, n'est pas donnée, elle est à faire. Il s'agit d'étendre au-delà de la science, progressivement dans la société, l'état d'esprit qui règne déjà dans la République des Lettres. Cette extension est selon Popper à la fois légitime en droit et possible en fait. Mais elle se heurte pourtant dans notre investissement politique concret à des résistances, à des refus qui sont autant d'échecs de la société ouverte. Popper interprète ces résistances de deux manières. D'une part, l'abstraction, la formalité du lien social de la société ouverte a quelque chose d'émotionnellement fort peu satisfaisant. La société ouverte ne saurait en effet satisfaire ce qu'il peut y avoir d'affectif dans notre investissement social. Or cet aspect de notre être, qui se refuse ainsi à la raison, n'en est pas moins nécessaire. Il tient, comme dit Popper, à la constitution biologique de l'homme (« the biological make up of man ») (OS I, p. 175). D'autre part, non seulement le « programme » de la société ouverte représente un déficit par rapport à des demandes naturelles, mais encore il introduit un élément d'inconfort, que Popper appelle la tension de la civilisation. Cette tension est celle qui accompagne la prise de responsabilité dans la conduite des affaires de notre vie, et que l'homme ignore quand, dans la société close, il se soumet, docile et frileux, aux exigences des solidarités coutumières. C'est le refus de supporter cette tension qui explique que les hommes se refusent à une vie politique rationnelle au sein de la société ouverte. Ce n'est pas un manque de rationalité de l'homme qui en lui s'oppose à la société ouverte, c'est bien plus un manque de volonté.

La question que l'on voudrait poser est la suivante : cette résistance que la raison rencontre dans le champ social n'est-elle due qu'au désir de la quiétude douillette que procure le refuge dans l'habitude ? Si les hommes s'obstinent à ne pas être rationnels, est-ce le fait de l'inertie du passé ? par une sorte d'adhérence des comportements de la société close, ce que dans certaines traditions on appelle les pesanteurs de l'histoire. Ou au contraire n'y a-t-il pas de la part

de Popper quelque illusion à postuler une continuité de la pensée à l'œuvre dans les sciences vers celle qui anime les hommes dans leur investissement politico-social ? En d'autres termes, est-ce que les formes de la circulation du sens dans les communautés scientifiques peuvent devenir celles des communautés politiques ? Il va de soi que la question ne se pose pas dans les faits, elle y est pour l'instant résolue. Mais l'idée popperienne de la société ouverte s'appuie sur la possibilité en droit de la réalisation d'un tel programme. Le débat politique doit pouvoir obéir aux mêmes canons que ceux qui règlent la discussion scientifique.

Nous examinerons cette question par le détour de l'analyse du débat entre conventionalisme et essentialisme. Ce débat selon Popper lui-même revêt une importance fondamentale dans sa théorie, et il le reprend d'ailleurs à plusieurs reprises sous des angles différents. L'enjeu de ce débat pour notre propos, est que s'y trouve engagée une réflexion sur le langage, à savoir le médium privilégié de l'intersubjectivité. S'il est un sens commun qui fonde la communication scientifique et son jeu critique, comme le pense Popper, ce sens doit pouvoir se dire. Aussi découvrirons-nous peut-être dans les modalités de cette diction du sens par le langage quelques éléments de réponse à la question de savoir si les modes de signification, les formes du sens, sont identiques dans la langue des hommes de sciences et dans celle des affaires politiques.

Le texte auquel nous ferons principalement référence est celui des chapitres VI et VII de *la Quête inachevée*. La question qui y est posée est celle de la nature de la signification. Elle est engagée dans des termes quasi cratyléens. Moderne Hermogène, Popper qualifie sa position de conventionalisme. Elle consiste dans sa forme initiale à refuser de « donner de l'importance aux mots et à leur sens (ou à leur "signification authentique") » (QI, p. 30). Au contraire, la position adverse (essentialisme) consiste à penser qu'il y a des « définitions authentiques » de certains mots : ils ont, indépendamment de leur usage, un sens en eux-mêmes.

Pour Popper, une telle conception de la signification du langage a le défaut d'orienter la pensée vers la position de faux problèmes. Car selon lui il ne faut jamais « céder à la tentation de prendre au sérieux les problèmes concernant les mots et leurs significations. Ce qui doit être pris au sérieux, ce sont les questions qui concernent les faits et les affirmations sur les faits : les théories et les hypothèses ; les problèmes qu'elles résolvent, et les problèmes qu'elles soulèvent » (QI, p. 33). Tout se joue donc autour de la distinction entre ce qui relève des problèmes de mots, d'une part, et, d'autre part, ce qui relève des problèmes de faits. Le problème se formule donc ainsi : comment une affirmation sur les faits peut-elle être admise sans que soit faite auparavant une mise au clair sur le sens des mots ?

Pour répondre à cette question, il faut s'entendre sur ce qu'est le sens des mots. Soit la conception « essentialiste » du sens des mots qui ramène celui-ci à leurs définitions, la question est alors de savoir ce qu'est une bonne définition. C'est précisément sous cette forme que la question, selon Popper, est dépourvue d'intérêt, elle ne vaut la peine d'être posée que si les termes en sont inversés. Il ne faut pas demander quel est le sens de tel ou tel mot, mais quel mot représente tel ou tel sens. Il faut, dit-il, lire les définitions non pas de gauche à droite mais de droite à gauche ; non pas en remontant du défini vers le définissant, mais au contraire du

définissant vers le défini. Cette conception de la signification revient donc à ne rien voir dans les mots que de simples symboles sténotypiques, de simples étiquettes de pensées qu'on utilise pour satisfaire aux contraintes matérielles de la communication. Popper fait ainsi écho au Pascal de *l'Esprit de géométrie*⁶, en affirmant que dans l'usage scientifique moderne, les mots n'ont d'autre fin que de « raccourcir les longues histoires » (OS II, p. 14) et d'autre valeur que leur ustensilité. C'est pourquoi la relation du mot à sa définition est parfaitement arbitraire, puisqu'il est loisible de coller sur tel contenu de sens l'étiquette qu'on veut du moment qu'on se fait entendre. Les mots ne sont que les moyens en vue d'une fin intellectuelle, et à cet égard la science dans son usage du langage réalise un maximum de la transparence du mot à sa fonction. Tel est le conventionalisme de Popper.

Ce qui soutient cette argumentation, c'est l'idée d'une dualité et d'une extériorité entre le langage et la pensée. On retrouve d'ailleurs le même schème amplement développé dans la théorie des fonctions du langage que Popper expose dans son article sur « Le langage et la problématique corps/esprit » (CR, pp. 430 et sq). Selon lui, on peut dire que le langage signifie de la même manière que l'on dirait d'un stylo qu'il écrit ou d'un thermomètre qu'il indique la température. De lui-même, le langage ne dit rien, pas plus qu'un stylo n'écrit sans une main qui le tient, ou qu'un thermomètre n'indique la température sans qu'on l'ait construit pour cela. Tous ne sont que des outils, des moyens commodes qui peuvent satisfaire à une fonction dont le principe leur est extérieur. Ainsi Popper en voyant dans le langage le signe extérieur de la pensée, sa représentation, est bien comme il le prétend un « dualiste cartésien » (QI, p. 267).

Cette théorie du langage, si elle convient pour rendre compte de l'usage du langage dans les sciences positives, nous semble trop exactement taillée à la mesure de celles-ci. Car le libéralisme conventionaliste de la science en matière linguistique ne va pas sans quelques contraintes qui en limitent le propos. D'une part, les mots ne peuvent remplir leur fonction d'étiquette que dans la mesure où ils manifestent une certaine stabilité. Si l'on intervertit les étiquettes (pour filer un peu plus loin la métaphore), si on les colle sans constance sur des objets différents, elles ne sont plus d'aucune utilité. La liberté des définitions doit s'accompagner de leur univocité. D'autre part, le conventionalisme linguistique de Popper consiste en définitive à dire qu'on « donne » aux mots leur sens, au sens strict de cette expression ; c'est-à-dire qu'on peut tout aussi bien le reprendre.

Peter Winch écrit dans son excellent petit livre : « Notre langage et nos relations sociales ne sont que les deux faces d'une même médaille. Rendre compte de la signification d'un mot c'est décrire comment on l'utilise ; et décrire comment on l'utilise c'est décrire le rapport social dans lequel il entre ». Rien là que Popper n'admette volontiers. La langue conventionnelle de la science moderne est bien la langue de cette société purement contractuelle, qu'est la république des savants, au sens où elle la suppose. Seule une intersubjectivité qui pose à son principe l'universelle criticabilité du discours de chacun des sujets qui la compose par n'importe quel autre peut susciter un tel médium de communication. La théorie de Popper rend compte du langage d'une société, celle des savants, qui ne connaît pas d'autre règle que le consentement

et ignore par principe la contrainte, l'immaîtrisé, l'imposé, en bref le pouvoir. La science en effet est anarchique. Ça n'est malheureusement pas le cas de la société réelle.

Or la langue du politique, celle que parle les citoyens, est la langue ordinaire. C'est une langue dont les significations sont, au moins, héritées et non pas librement décidées. Si dans la pratique scientifique il est toujours loisible de reconsidérer la définition des termes qu'on utilise, dans la pratique sociale on ne les renégocie pas ; il n'y a pas de remise à plat des contenus de sens. L'idée même que la langue ordinaire puisse obéir à un libre décret est à la fois fausse ainsi que le montre abondamment l'expérience, et ridicule comme en témoignent les tentatives multiples autant que vaines des académies pour s'ériger en recteur de la vie et des usages de la langue. Dès lors, on peut bien considérer les mots comme des outils, mais il faut alors convenir que ce sont des outils dont le fonctionnement nous échappe, et que par suite nous ne saurions maîtriser à volonté. Bien au contraire, les mots sont pris dans des jeux d'impropriétés, de glissements de sens qui constituent leur vie en même temps qu'ils en font l'équivocité. Cela témoigne moins de l'imperfection du langage ordinaire que des conditions sociales de son existence. La logique du social est autant une logique de l'association et de la communication entre les acteurs qu'une logique de leurs conflits et de leurs oppositions et, à cet égard, l'équivocité du langage ordinaire ne fait qu'exprimer le caractère immaîtrisé et imprévisible du lien social dont il est le médium. Cette irrationalité relative des rapports sociaux, cette résistance qu'ils opposent à leur arraisonnement, font qu'il n'est pas plus possible de disposer librement de la maîtrise de leur régulation, que de déterminer arbitrairement quels mots représenteront tels contenus de sens.

Ainsi de la société des savants à la société tout court, tout semble s'inverser. Ce qui fait l'ouverture de celle-là c'est la transparence de chacun à tout le monde que la raison impose ; au contraire, la fermeture autoritaire de celle-ci en est empêchée par son opacité même. Nous pouvons maintenant reprendre le problème des résistances que la société ouverte rencontre dans le social. Elles ne proviennent pas d'une affectivité incompressible de la nature humaine, d'un manque de rationalité de l'homme qui l'empêcherait d'user jusqu'au bout de sa faculté critique. Elles viennent de ce que la société ne saurait fonctionner sur le modèle idéal qu'en propose la République des Lettres. Il s'agit là de deux types de rapports sociaux dont les logiques ne se ressemblent pas, dans lesquelles ce ne sont ni les mêmes choses qui se passent, ni les mêmes choses qui se disent.

Le programme popperien de la société ouverte, comme projet de construction d'une intersubjectivité politique purement rationnelle, n'est pas satisfaisant. S'il en est ainsi, c'est que Popper dans sa pensée du politique a évacué ce qui en constitue précisément la difficulté : les forces et leurs jeux, le pouvoir et ses formes. Quand il aborde ces thèmes, c'est toujours sous les espèces de la dénégation : la question, selon lui, est bien plutôt de savoir comment limiter le pouvoir que de savoir comment il fonctionne⁸. Quant à savoir en quoi consiste positivement le pouvoir, Popper nous renvoie à l'idée, certes intéressante mais un peu courte, de Lord Acton selon laquelle « tout pouvoir corrompt, et le pouvoir absolu corrompt absolument » (OS I, p. 137)⁹.

C'est cette cécité sur une des dimensions constitutives du politique qui lui permet de nourrir le rêve d'une société à l'image de la science, d'une communication politique obéissant aux règles de la libre critique. Mais les mots de la science ne sont porteurs que de pures significations ; les mots qui s'échangent dans la cité, quant à eux, sont souvent porteurs de tout autre chose. Comment comprendre ces forces à l'œuvre dans la communication politique, comme se composent-elles, et viennent-elles à faire sens ? C'est malheureusement ce à quoi Popper ne parvient pas.

1. On peut présenter les règles de la méthode empirique selon Popper sous la forme du tableau suivant.
 - A. Formulation de l'intuition théorique, déductions des premiers énoncés, impliqués par cette théorie.
 - B. Procédures de test :
 - a) Comparaison des énoncés déduits (vérification de leur cohérence formelle).
 - b) Recherche sur la forme logique de la théorie.
 - c) Comparaison avec les autres théories sur le même sujet (y a-t-il progrès ou non ?).
 - d) Mise à l'épreuve empirique des conclusions.

Le dernier moment se décompose de la manière suivante :

- a. Déduction des prédictions empiriques.
 - b. Choix des prédictions qui contredisent la théorie en cours.
 - g. Construction de l'expérience, et au vu du résultat...
 - d. Corroboration de la prédiction, ou au contraire falsification de la prédiction et par suite de la théorie dont elle est déduite.
2. Voir également *OS II*, p. 378, et *CR*, p. 48 et sq. ; et *LDS*, pp. 27 et 28.
 3. Voir également sur le caractère consensuel des « énoncés de base », p. 104.
 4. Puisqu'elle engage une telle sociologie dans un processus de régression à l'infini. En effet, les résultats que la sociologie de la connaissance acquiert, elle doit, conformément à son hypothèse, en montrer encore les déterminations sociologiques, et elle devra encore recommencer avec les nouveaux résultats de cette étude, et ainsi de suite.
 5. Peut-être convient-il de réparer ici une injustice de Popper à l'égard d'Aristote qu'il accuse d'être en quelque sorte le responsable de l'historicisme de Hegel. C'est pourtant à Aristote que nous devons la première définition du politique comme espace public de la discussion rationnelle auquel chacun a en droit un accès égal aux autres. Cf. *Politique I*, 2, 1253 a.
 6. Les définitions sont 1) libres et conventionnelles, 2) « leur utilité et leur usage est d'éclaircir et d'abrégé le discours », *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, éd. de la Pléiade, p. 577.
 7. *The Idea of a social science*, p. 123, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1984.
 8. « Nous devons nous demander si la pensée politique ne doit pas affronter dès le début la possibilité du mauvais gouvernement ; si nous ne devons pas nous préparer pour les pires dirigeants, et espérer les meilleurs. Mais ceci conduit à une nouvelle approche du problème de la politique, car cela nous force à remplacer la question : *qui doit gouverner ?* par la nouvelle question : *Comment pouvons-nous organiser les institutions politiques de telle sorte que les dirigeants mauvais ou incompetents soient empêchés de faire trop de mal ?* » *OS I*, p. 121.
 9. Il convient de noter qu'il y a chez Popper l'idée d'une logique du pouvoir (cf. *OS I*, n 63, chap. 10, p. 315) : elle se ramène au principe selon lequel tout pouvoir tend spontanément à croître indéfiniment. Aussi est-elle immédiatement décrite comme grossière et juste digne d'être combattue. Les auteurs qui ont thématiqué cette logique sont, selon Popper : « Platon (...), Aristote, Machiavel, Pareto et beaucoup d'autres » (cf. *OS II*, n 13, chap. 14, p. 324). Autant d'auteurs que Popper s'emploie à disqualifier, en les présentant comme des théoriciens de la tyrannie. Le lecteur en tirera donc la conclusion que toute théorie du pouvoir est en même temps une théorie, et peut-être même une justification, de l'oppression.