

Popper, Bergson : l'intuition et l'ouvert

Alain Boyer

DANS **REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER** 2008/2 Tome 133 , PAGES 187 À 203
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130566571

DOI 10.3917/rphi.082.0187

Date de mise en ligne : 08/07/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-philosophique-2008-2-page-187?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

POPPER, BERGSON : L'INTUITION ET L'OUVERT

Autant on a pu à juste titre comparer les pensées de Bergson et de Wittgenstein¹, autant il peut paraître incongru de confronter celle de l'auteur de *L'évolution créatrice* avec celle de l'auteur de la *Logique de la découverte scientifique*². Les deux Viennois, on le sait, ont développé des philosophies fort différentes, et Popper (1902-1994) a critiqué l'influence de son aîné. Leur seule rencontre, mémorable³, fut un véritable événement, un choc entre deux personnalités fortes, et entre deux conceptions fondamentalement différentes de la philosophie, Popper refusant à la fois le « tournant linguistique » et la conception « thérapeutique » de la philosophie de l'auteur des *Investigations*, dont on peut trouver des prémices chez Bergson. Les liens d'amitié du jeune Popper avec certains membres du Cercle de Vienne tels Carnap ou Feigl et le fait que son premier ouvrage publié, la *Logik der Forschung*, l'ait été dans la collection dirigée par Schlick lui-même⁴ ont pu longtemps le faire passer pour un « néo-positiviste » hérétique, mais positiviste tout de même, par exemple aux yeux d'un Habermas. Par ailleurs, les rapports du philosophe français et du Viennois à la théorie de la relativité sont très diffé-

1. Voir J.-C. Pariente, « Bergson et Wittgenstein », *Revue internationale de philosophie*, n° 2-3, 1969, et *Le langage et l'individuel*, Paris, Colin, 1973, chap. I.

2. *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959, traduction (augmentée) de *Logik der Forschung*, Vienne, 1934 ; trad. franç. à partir de l'édition anglaise, Paris, Payot, 1973, avec une préface de Jacques Monod.

3. Voir D. Edmonds et J. Eidinow, *Wittgenstein's Poker. The Story of a Ten-Minute Argument between two Great Philosophers*, Londres, Faber & Faber, 2001.

4. Voir mon article « Schlick et Popper. Signification et vérité », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet 2001, p. 349-370.

rents : Popper fut fasciné par Einstein à Vienne en 1919, et je doute qu'il eût été du côté de Bergson lors de la rencontre de celui-ci et du grand physicien, à Paris, quelques années après, même s'il opposera à ce dernier, lors d'une conversation privée en 1948, l'argument assez bergsonien selon lequel l'expérience du passage du temps ne saurait être une illusion et l'avenir une redondance¹. En outre, l'une des philosophies des sciences qu'il combat dans la *LdF*, tout en admettant sa cohérence, n'est autre que le conventionnalisme, dont la version la plus forte avait été proposée par le bergsonien Le Roy (critiqué par les deux plus grands philosophes des sciences du début du XX^e siècle selon Popper – à savoir, Duhem et Poincaré). De plus, quand il lui arrive d'émettre des jugements sur ceux qu'il considère comme les plus grands philosophes depuis Kant, ce sont les noms de Schopenhauer, Mill, voire Marx, et surtout Peirce et Russell² qui lui viennent à l'esprit, et non celui de Bergson. Allons cependant y voir de plus près.

Dès son premier ouvrage, écrit entre 1930 et 1933, mais publié seulement en 1979³, Popper soutient, contre l'« intuitionnisme »⁴, que, du point de vue méthodologique, il n'y a aucune intuition qui « puisse garantir la vérité d'une loi de la nature, d'un énoncé universel portant sur la réalité », à la différence des énoncés particuliers, où l'« intuition perceptive » joue ce rôle. Ayant, dans la tradition de l'antipsychologisme (Frege, Husserl), soigneusement distingué la théorie de la connaissance de sa psychologie, il affirme que l'intuition des lois (il refuse la notion d'essence⁵) peut parfaitement, d'un

1. *The Open Universe*, Hutchinson, 1982, chap. 26 (*L'Univers irrésolu*, Paris, Hermann, 1984). *Open* me paraît mal rendu par « irrésolu ». Dans ce livre, écrit dans les années 1950, Popper réfute le « démon de Laplace » qui, comme l'avait bien vu Bergson (*L'évolution créatrice*, p. 38-39), conduit à penser que le temps « ne fait rien, n'est rien ». Popper se sert en particulier d'un théorème d'Hadamard, commenté par Duhem, son camarade à Ulm. À quelques années près, ils auraient pu y croiser Bergson, un peu plus ancien. Les théories du chaos ont réfuté le démon de Laplace (s'il n'est pas infini) et le principe de continuité, mais pas le déterminisme ontologique, irréfutable. Mais il ne peut plus autant s'appuyer sur la prédictibilité scientifique (humaine). Le problème est ouvert. Si le déterminisme ontologique est vrai, l'avenir a le même statut que le passé. Tout est déjà écrit, et il n'y a rien de nouveau sous le Soleil.

2. Lequel était passablement hostile à la philosophie bergsonienne.

3. *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, trad. Ch. Bonnet, Paris, Hermann, 1999. Il n'en existe toujours pas de traduction anglaise. Le titre est une allusion à Schopenhauer.

4. Position qu'il distingue de l'« intuitionnisme mathématique de Kant et Brouwer », *op. cit.*, p. 337.

5. *Ibid.*, section 35, « Remarques sur le problème des universaux ». Plus tard, en 1944, Popper proposera de remplacer le terme ambigu de « réalisme

point de vue « historico-génétique », « être dans son droit ». La théorie anti-inductiviste, « déductiviste » (la sienne, qu'il attribue aussi à Duhem et Poincaré, avant de la reconnaître plus tard déjà à l'œuvre chez Whewell, Claude Bernard et Peirce), « est plus proche d'une psychologie intuitionniste que d'une psychologie inductiviste (par exemple, sensualiste¹) de la connaissance [...]. Aucun chemin rationnel ne conduit des expériences aux lois de la nature ; seul est rationnel le chemin qui conduit de ces dernières aux expériences. La formulation (ou la découverte) d'une loi contient donc un moment irrationnel (un moment d'*adaptation intuitive, créatrice* au sens de Bergson) ». Et de citer à l'appui de cette thèse une phrase... d'Einstein, selon laquelle « aucune voie logique ne conduit des perceptions aux principes de la théorie, mais seulement l'intuition fondée sur l'empathie avec l'expérience ». La traduction de *Einfühlung* par « empathie » est excellente, mais elle n'a pas été choisie par Popper quand il a traduit en 1959 sa *LdF* en anglais, où se trouve la même allusion à Bergson (« intuition créatrice ») et la même citation d'Einstein². Il a préféré l'expression toute spinoziste d'« amour intellectuel », expliquant en note que *Einfühlung* était difficile à traduire, et citant une autre traduction possible, « *sympathetic understanding* » – autrement dit, « empathie ». Il n'est pas impossible que Bergson eût préféré l'allusion à Spinoza, de même qu'Einstein, admirateur de l'auteur de *L'Éthique*.

Plusieurs remarques peuvent ici être faites :

En premier lieu, citer Bergson avec approbation dans ce contexte peut apparaître comme une provocation antipositiviste : la théorie bergsonienne avait été prise comme paradigme, à côté de celles de Descartes (le *cogito*), Fichte, Schelling, Hegel ou Heidegger, de la métaphysique en tant que discours *dénué de sens*, par Car-

(des universaux) » par le terme « essentialisme » : voir *Misère de l'historicisme*, Paris, Agora, p. 26. Bergson avait bien vu dans *L'évolution créatrice* (à propos de Kant) que la science moderne cherchait des lois et non plus des concepts (p. 355-356).

1. Sur ce point, Popper s'est toujours fortement opposé à Mach. Partisan de l'idée selon laquelle les perceptions sont « chargées de théorie », il se serait opposé à l'idée même de « données immédiates de la conscience », comme il s'oppose au projet phénoménologique de « description sans présupposition » et à la tentative carnapienne de « construction logique du monde » à partir des données sensorielles subjectives. Telle est peut-être la raison pour laquelle il ne cite jamais le premier livre, ce chef-d'œuvre, de Bergson. Ce qui est dommage, car il aurait pu confronter ses conceptions du problème de l'âme et du corps et de celui de la liberté « créatrice de nouveauté » avec celle du philosophe français.

2. I, section 2.

nap, dans son fameux article de 1931 sur le « dépassement » (*Ueberwindung*) de la métaphysique¹.

En second lieu, il convient de remarquer que Popper donne à l'intuition créatrice un rôle crucial dans l'heuristique scientifique, alors que Kant n'accordait d'imagination *créatrice* qu'au génie artistique (Homère), le savant (Newton) n'étant qu'un « cerveau puissant »².

En troisième lieu, il est clair que Popper, ayant commencé son œuvre par des travaux de « psychologie cognitive », sous l'influence de Karl Bühler, dont il fut l'étudiant, et d'Otto Selz³, lie profondément « intuition » et « imagination », reprenant à son compte l'idée selzienne de la possibilité d'une « imagination sans images », l'exemple favori de Selz étant la création musicale. Or l'imagination musicale joue bien plus dans la durée que dans l'espace (*stricto sensu*), et Popper avait fait des études de chant et de musique, au point de composer une fugue « dans le style de Bach », mais sans son génie créateur, reconnaîtra-t-il bien volontiers. Il mettra toujours la musique (classique) au sommet de son panthéon personnel, l'un de ses amis devant être tout au long de sa vie le pianiste Rudolf Serkin. Et, on le verra, comme Bergson et... Heidegger, Popper liera sur le tard « être » et « temps », à l'opposé pour le coup de Spinoza et d'Einstein. Popper se définira plus en métaphysique comme héraclitéen et whiteheadien (tout est procès) que comme « parménidien », au rebours d'Einstein et de Meyerson, qu'il admirait aussi⁴. Mais au

1. Voir *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous la dir. de A. Soulez, Paris, PUF, 1985, p. 178. « Dépassement » me paraît maladroit, à cause de sa connotation... hégélienne ; il s'agit plutôt d'une « mise à bas ». Popper est aussi sévère que Carnap à l'égard des idéalistes postkantien et de Heidegger, qu'il juge inutilement et prétentieusement abscons (à l'opposé de Descartes, Schopenhauer et Bergson), mais son critère d'empiricité (la « falsifiabilité ») n'est pas un critère de sens : de la « bonne » métaphysique est donc possible. Par ailleurs, il conteste la procédure positiviste de transformation de tous les problèmes non scientifiques en « pseudo-problèmes ». Mais il ne s'est pas exprimé sur la fort intéressante théorie bergsonienne des faux problèmes. Il me semble qu'il l'aurait paradoxalement trouvée trop positiviste.

2. *CFJ*, § 47 ; voir mon article « D'où viennent les idées justes ? », *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Paris, PENS, 1994.

3. Voir Michel Ter Hark, « The historical roots of Popper's theory of the searchlight. A tribute to Otto Selz », *Karl Popper. A Centenary Assessment*, Jarvie, Milford & Miller eds, Ashgate, 2006, vol. I, chap. I.

4. Voir son livre posthume *The World of Parmenides*, A. Petersen (ed.), London, Routledge, 1998, Essay 7. La science doit continuer à être « parménidienne », à rechercher des « invariants », mais elle peut, en particulier via le principe d'entropie (« la plus métaphysique des lois de la physique », selon Bergson (*Évolution créatrice*, p. 244)), aller dans le sens d'une vision plus « héraclitéenne » du monde. Tout est feu. Prigogine, admirateur de Bergson, l'était aussi de Popper. Voir, de ce dernier, *L'univers des propensions*, Combas, L'Éclat, 1992.

lieu de critiquer la temporalité relativiste, à la manière de Bergson, en opposant temps subjectif et temps physique, il lui faudra tenter d'interpréter la Relativité (restreinte et générale) en la rendant compatible avec la thèse de la *réalité du temps*, extérieur à la conscience et irréversible (« réalisme transcendantal », condamnée par Kant, dont il récuse l'idéalisme transcendantal), ce qui l'amènera à contester l'interprétation « idéaliste » de la flèche du temps donnée à la fin de sa vie par son autre « dieu » parmi les savants, Ludwig Boltzmann¹. Il lui paraîtra indispensable de réconcilier l'image scientifique du monde avec notre expérience du temps, et avec la prise au sérieux des événements (tels Auschwitz et Hiroshima, qui auraient pu (et dû) ne pas avoir lieu) et de la créativité de l'évolution.

En quatrième lieu, il faut noter que Popper parle d'un moment « irrationnel » dans le processus heuristique (ce qui sera contesté par ses anciens disciples Lakatos et Zahar), mais que ce terme veut dire ici « non logique », et non pas « dénué de sens »². À cette époque, Popper identifiait encore « argumentable » et « logiquement prouvable ou empiriquement testable », ce qui plaçait la métaphysique potentiellement dans le domaine du sens, et donc de la capacité à avoir une valeur de vérité, mais hors du rationnellement discutable : il parlait alors de « foi métaphysique » (par exemple, eu égard à la réalité du monde extérieur, transcendant les phénomènes). Dans les années 1950, il accordera que des thèses purement spéculatives peuvent être rationnellement discutées et critiquées, par exemple en faisant appel à des intuitions fortes, ou eu égard à leur capacité à esquisser des réponses pertinentes à des questions échappant à la science, mais qui ne laissent pas d'exister, telles celles de la liberté créatrice et de la possibilité que des raisons abstraites puissent, une fois comprises, avoir des effets causaux dans le monde, ce qui l'éloignera du matérialisme et de la thèse « naturaliste » et moniste de la « clôture causale du monde physique »³.

Enfin, il faut bien remarquer que Popper apporte des modifications de taille à la théorie bergsonienne de l'intuition : elle n'est pas une méthode spécifique à la philosophie (il n'existe rien de tel), elle n'est pas infaillible (hors du cogito, il n'existe rien de tel), elle ne per-

1. Voir *La quête inachevée*, Paris, Agora, chap. 35.

2. Voir *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, chap. 5, App., n. 1, où Popper affirme que son admission de cet élément « irrationnel » de « création intuitive » n'est « ni irrationaliste ni intuitionniste dans le sens de quelque "philosophie traditionnelle" que ce soit ».

3. Voir *La connaissance objective*, Paris, Aubier, 1991, chap. 6 (« Des nauages et des horloges »).

met pas de découvrir des essences absolues (il n'existe rien de tel), et elle n'a pas pour objet l'individuel (il n'y a pas de « troisième genre de connaissance » au sens spinoziste). Sur la connaissance de l'individuel, Popper soutient qu'elle est impossible, ce qui le situe plutôt dans la lignée d'Aristote et de Schopenhauer, mais pour une double raison : d'abord parce qu'il n'existe pas de connaissance exhaustive de quoi que ce soit. Décrire entièrement un individu (= énoncer tout ce qui est vrai à son sujet) serait une tâche infinie, et l'on n'en décrit jamais que certains aspects sélectionnés, pertinents pour résoudre un problème. Ensuite, parce qu'autant les universaux ne peuvent être réduits à des termes individuels, autant les termes singuliers ne peuvent être entièrement éliminés. Mais on peut obtenir une « connaissance approchée », comme aurait dit Bachelard¹, des individus par la construction de « modèles singuliers », utilisant des universaux et des noms propres, par exemple des coordonnées spatio-temporelles. Car, une fois que l'on a abandonné l'idée d'une possible connaissance des universaux par définition ou par intuition de leur essence, la tragédie épistémique léguée par l'aristotélisme (il n'y a de connaissance que du général, et de réalité que particulière) est dédramatisée, au profit d'une position sceptique sur nos capacités à accéder à la science certaine et exhaustive de tout, et d'une position optimiste sur nos capacités à nous rapprocher de la vérité par l'élimination critique de nos erreurs. Car la science est avant tout cosmologie – nous devons « revenir aux présocratiques » – et l'Univers est un individu en évolution. La connaissance des lois ne suffit pas pour rendre compte de l'évolution du cosmos, et il y a de l'histoire en toute connaissance (Popper, sans le savoir, rejoint ici Cournot).

Mais l'idée que l'on puisse accéder à une connaissance exhaustive d'une totalité quelconque est une illusion : il faut distinguer deux notions de totalité² : les « tous » comme « totalités des propriétés d'une chose » (*a*), et les « tous » comme les propriétés qui en font une structure organisée (*b*). Seuls les tous au sens (*b*) peuvent être l'objet d'une étude scientifique. « Si nous considérons qu'une mélodie est plus qu'une collection ou séquence de sons musicaux singuliers, c'est *un des aspects* de cette séquence de sons que

1. Lequel avait fait un compte rendu favorable de la *Logik der Forschung* en 1936, dans les *Recherches philosophiques*, 5. Il y notait « une orientation qui prépare une philosophie originale ». On ne peut que reconnaître que le Français et l'Autrichien sont deux « philosophes du non ».

2. *Misère de l'historicisme*, chap. 23. Trad. modifiée.

nous sélectionnons pour l'examiner, telles que la hauteur absolue du premier de ces sons, ou leur intensité absolue moyenne. Et il y a d'autres aspects de type *Gestalt* qui sont même plus abstraits que ceux de la mélodie, comme son rythme ; car, en considérant le rythme, nous négligeons même la hauteur relative, qui est importante pour la mélodie ». Popper ne parle pas ici d'expérience musicale, mais de connaissance. Il accorderait sans doute que l'expérience est affaire de durée insécable, mais il n'accorderait pas qu'il existe une méthode intuitive de connaissance objective de la totalité de la mélodie au sens (a).

En 1934, Popper hésitait encore à parler de « Vérité », les dernières conceptions en date de la vérité comme correspondance (celle de Wittgenstein – la théorie du *Bild* dans le *Tractatus* – et celle de Schlick¹) ne lui paraissant pas pouvoir résister à la critique. Cela dit, il n'adhéra jamais à la conception pragmatiste de la vérité de James, qui avait séduit Bergson². On pourrait dire que, paradoxalement, Popper est sur ce point plus métaphysicien que Bergson. Rencontrant le logicien Tarski en 1935, il n'eut plus dès lors aucun scrupule à se réclamer de la conception aristotélicienne, à laquelle Tarski voulait « rendre justice », en réduisant la vérité au concept non contesté de « satisfaction »³.

Passons à la politique. La guerre de 1914 fut un traumatisme pour le jeune Popper comme pour Bergson, dont on connaît le rôle, en particulier auprès du président Wilson. Autrichien, Popper en vint à considérer que la responsabilité essentielle de cette boucherie incombaît à la néfaste idéologie nationaliste, et singulièrement au pangermanisme, qu'il haïssait, et plus précisément (individualisme méthodologique oblige : les idéologies n'agissent pas) aux états-majors des Empires centraux. Et ce n'est pas un hasard si l'un des romans préférés de Popper n'est autre que *Les Thibault* de Roger Martin du Gard⁴, et l'un de ses pamphlets préférés *La trahison des*

1. Dans son *Allgemeine Erkenntnislehre*, que Popper admirait. Ce livre date d'avant le « tournant positiviste » de Schlick. Une traduction française (due à Christian Bonnet) est en préparation.

2. Voir son introduction à la traduction du *Pragmatisme* de W. James, Paris, Flammarion, rééd. 1968.

3. *LDS*, 84, n. 1*.

4. Même s'il commet l'erreur de l'appeler « Du Gard », prenant « Roger Martin » pour son prénom. Je me permets d'ajouter que dès notre première rencontre, en 1976, en compagnie de Renée Bouveresse, il nous avait confié son admiration pour la philosophie française, dont il admirait la clarté, « de Descartes et Pascal à Bergson » (qu'il prononçait comme « Aron »), jusqu'à Sartre (non y compris), qu'il accusait d'avoir mimé ce qu'il y avait de pire dans le « jargon » des philosophes allemands, de Fichte à Heidegger.

clercs de Julien Benda. Il les cite dans son ouvrage polémique, trop polémique, mais écrit en exil en 1942 – ce qui peut en expliquer le ton –, *La société ouverte et ses ennemis*¹. Popper utilise l'opposition « société ouverte / société close » comme une arme simplificatrice pour désigner deux attitudes opposées concernant le rapport des individus au collectif qu'ils forment, et concernant le rapport à l'histoire et au statut des institutions et des règles sociales. Il l'emprunte évidemment à Bergson, mais en en modifiant profondément le sens : le seul livre de Popper qui doit en partie son titre à Bergson est son ouvrage le plus antibergsonien.

Popper reconnaît néanmoins sa dette envers Bergson dès la « Note » de l'introduction de *La société ouverte*, rédigée dix ans après la parution des *Deux sources de la morale et de la religion* (1932). Citant le début du chapitre IV de ce dernier ouvrage de Bergson, il approuve la définition de la société close comme « la société humaine quand elle sort de la nature ». Bergson continuait en affirmant que « l'homme était fait pour elle, comme la fourmi pour la fourmilière ». Ce qui implique que l'homme est par nature programmé pour la vie tribale, autocentrée, fermée aux autres, structurée émotionnellement, comme le soulignera Popper, par l'opposition (schmittienne) de l'ami et de l'ennemi. On comprend qu'il ait fallu quelque « miracle » pour sortir l'homme de sa *minorité* par rapport à la nature et à sa propre nature, pour reprendre l'expression kantienne. Et Bergson de proposer comme synonymes de société close / société ouverte les termes « cité » et « humanité ». Popper note ici un premier désaccord : la taille de la cité ne fait rien à l'affaire ; ce qui compte, c'est, précisément l'ouverture, interne (l'apparition de l'individu) et externe, par le commerce et les voyages (Hérodote) : la « petite société » qu'était l'Athènes de Périclès (condamnée par Platon) est pour lui la première « société ouverte », alors que l'on peut concevoir une « grande société figée, c'est-à-dire close ». Popper pense manifestement aux grandes sociétés totalitaires de son époque, qu'il combat aussi énergiquement qu'Hannah Arendt ou Raymond Aron. En suivant Kant (*Paix perpétuelle*), on peut même arguer qu'une société mondiale, si elle était unifiée en un seul État, pourrait être « despotique » et donc fermée.

Pourtant, Popper omet de signaler un autre rapprochement possible avec Bergson, sur un point délicat : Bergson fait du christianisme le moment de basculement majeur vers la morale ouverte,

1. RKP, Londres, 1945. La « traduction » française (Paris, Le Seuil, 1978) n'est que partielle.

opposée à la morale supposée encore trop close de l'Ancien Testament. À propos du Sermon sur la Montagne, il affirme (p. 58) : « On vous avait dit que. Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert ». Reconnaisant cependant l'apport décisif des prophètes juifs, il n'en affirme pas moins que « ce second progrès, le passage du clos à l'ouvert, [est] dû au christianisme » (p. 77), et qu'il faut l'attendre pour que « l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante » (p. 78). Or Popper ne dit pas autre chose : « Le christianisme, contre tous les tabous, prêche : "On vous a dit que... mais moi je vous dis", opposant dans chaque cas la voix de la conscience à la pure et simple obéissance à la loi »¹. Une remarque : Bergson était juif, mais on sait qu'il voulut se convertir au christianisme. Les parents de Popper étaient juifs, mais, pour s'assimiler, comme ceux de Marx, ils s'étaient convertis au luthéranisme, religion dans laquelle Popper fut élevé, alors même qu'il devint vite, sans nous préciser la maturation intime de ce changement, agnostique ou même athée : l'immortalité de l'âme lui paraissait être une idée peu « attractive ». Alors que la foi de Bergson ne fait pas de doute (j'avoue ne pas savoir quelles étaient les idées de Bergson sur le projet sioniste, mais il faut noter que Popper y fut peu favorable).

Pour revenir aux sources de la société ouverte, Popper les situe en Grèce, et singulièrement à Athènes. Ses héros sont Périclès, Hérodote, Sophocle, Euripide, Protagoras, Démocrite, Antiphon, Lycophron et, bien sûr, Socrate, l'individu autonome², ami de la raison dialogique, libre et ouvert, *conscient de sa faillibilité*, critique et autocritique par excellence. Se fiant à l'*Apologie*, il en fait un « ami de la démocratie », comme son ami et disciple Chéréphon, qui lui rapporta le propos sibyllin de la Pythie selon lequel il n'y avait pas d'homme plus sage que lui, alors même que tout ce qu'il savait, c'était qu'il n'était pas un *sophos*. Il se contentait d'examiner sa vie et celle des autres, quitte à les énerver, et s'il y a un Hadès, il promet même de continuer à « examiner » et interroger Agamemnon, Ulysse ou Sisyphe. Bergson, qui reconnaît que le thème de la fraternité universelle (philanthropie ou « philadelphie » cosmopolite) a été développé avant le christianisme par les Stoïciens, leur reproche un manque d'âme, d'élan mystique, qu'il accorde en revanche à

1. OS, I, chap. 5, p. 65.

2. Je note que, si *autonomia* en grec désigne l'autolégislation et l'indépendance de la cité, l'individu Antigone est qualifié d'*autonomos* par Sophocle.

Socrate : « Qui voudrait classer Socrate parmi les âmes closes ? » (p. 62). Popper insiste aussi sur les Cyniques et les Stoïciens, mais il voit les prémices de cette attitude nouvelle à l'égard de l'individu et de l'humanité dans la « Grande Génération » citée plus haut, ce que ne fait pas Bergson, hormis pour Socrate. Le point est d'autant plus délicat que Popper ne lie pas « société ouverte » et « sortie de la religion », puisqu'il défend même Protagoras et Socrate de cette accusation d'athéisme (que l'on trouve en revanche chez le Pseudo-Critias¹), et loue Xénophane pour sa critique des religions anthropomorphes. Le point de désaccord entre les deux philosophes repose donc en fin de compte sur la question du mysticisme, ou de l'intuition mystique, que Bergson met en avant dans l'événement de la sortie de la « société close », en opposant « religion statique » et « religion dynamique ». Pour Popper, comme il le dit dans la note de l'Introduction déjà citée, la distinction est au contraire,

« pour ainsi dire, une distinction rationaliste ; la société close se caractérise par la croyance en des tabous magiques, alors que la société ouverte est une société dans laquelle les hommes ont appris à être critiques envers les tabous, et à fonder leurs décisions sur l'autorité de leur propre intelligence (après discussion). Bergson, en revanche, a une sorte de distinction religieuse à l'esprit. Ce qui explique qu'il peut concevoir sa "société ouverte" comme le produit d'une intuition mystique, alors que je suggère que le mysticisme peut être interprété comme l'expression d'une nostalgie de la perte de l'unité de la société close, et donc comme une réaction contre le rationalisme² de la société ouverte ».

On est en terrain kantien : le mysticisme est une *Schwärmerei*. Mais surtout, se référant à la définition de MacTaggart, Popper voit le désir de fusion-union avec le divin, par-delà la raison, comme un désir infantile (en faisant, une fois n'est pas coutume, référence à Freud) de retour à la société mère protectrice, alors qu'il nous faut préférer l'aventure angoissante de la liberté et de l'ouverture à la nouveauté, au conflit pacifique, à la prise de décision personnelle, lorsque les codes traditionnels ne nous suffisent plus pour nous diriger et nous éviter d'avoir à faire des choix. La marque de la société ouverte, c'est l'aperception du caractère humain, non naturel, des règles sociales et des créations culturelles. Cela dit, pour ne pas heurter de front les croyants, Popper affirme que ce n'est pas tant la thèse de l'*origine* humaine des normes qui nous fait entrer dans

1. Qui anticipe Feuerbach et Marx... Platon réfute sa thèse dans les *Lois*. C'est bien « le dieu » qui a créé les hommes, et non l'inverse. C'est lui qui est « mesure de toutes choses » (contre Protagoras).

2. L'ouverture à la critique argumentée.

l'ouvert, que la prise de conscience de ceci que, quelle que soit cette origine, nous sommes libres et responsables de les accepter ou de les refuser (autonomie). Peu à peu, l'idée de l'égalité de tous les hommes, proclamée par Antiphon, donnera lieu à l'idée stoïcienne d'*humanitas* et, de ce point de vue, s'accordera harmonieusement avec le message évangélique bien compris.

Mais sur la base de ce désaccord très classique sur le conflit de la raison et du mysticisme, Popper va, dans *La société ouverte*, maltraiter Bergson de manière outrancière. (Wittgenstein lui apparaît aussi comme ayant produit dans le *Tractatus* une forte philosophie, qu'il apprécie comme une sorte de cosmologie logique des faits, mais qui lui semble être un mélange de positivisme radical, d'atomisme logique « naïf », de dogmatisme « oraculaire » et de mysticisme de l'indicible, et enfin de métaphilosophie thérapeutique balayant l'existence de problèmes philosophiques authentiques, non liés à des confusions de langage). Il va jusqu'à dire qu'il y a entre le philosophe français et lui « une approche fondamentalement différente de presque tous les problèmes philosophiques », alors même que Bergson réfléchit sur « la place de l'homme dans la nature » (*L'évolution créatrice*, fin du chap. II), ce qui sera dans les années 1950 la fonction de la philosophie selon Popper¹. Cette rebuffade excessive, qui est dans le ton de l'ouvrage, se fonde, outre sur ce qui vient d'être dit, sur une accusation majeure (pour Popper), à savoir que Bergson serait une sorte d'hégélien. C'est là une interprétation audacieuse, sinon tendancieuse. Bergson ne mentionne pratiquement jamais Hegel, et l'on peut accorder à l'éditeur des *Cours* de Clermont-Ferrand² qu'il ne connaissait probablement l'œuvre de Hegel que de seconde main : la France, on le sait, était, avant Wahl et Kojève, en « retard » pour la connaissance de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*. Et des « bergsoniens » comme Jankélévitch ou Deleuze seront tout sauf hégéliens. Il n'y a guère de place chez Bergson pour une dialectique de la négativité. Or Popper soutient³ que le « carac-

1. *LDS*, préface de 1959.

2. *Cours*, I, Paris, PUF, 1990, p. 479. Canguilhem a brillamment argué, dans un article célèbre (« Le concept et la vie », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1975), que la découverte du code génétique allait plus dans le sens du concept hégélien que du vitalisme bergsonien. J. Monod, qui fit connaître Popper en France, était aussi fort critique à l'égard de ce vitalisme et jugeait dépassées les critiques du darwinisme par Bergson. La France a mis longtemps à se libérer du lamarckisme. Mais Popper pense que le darwinisme permet de le *simuler*. Les darwiniens les plus orthodoxes lui ont reproché de lui faire trop de concessions.

3. *OS*, II, chap. 12, n. 25.

tère hégélien de cet ouvrage [*L'évolution créatrice*] n'est pas assez reconnu ; la clarté (*clarity*) et la présentation raisonnée (*reasoned*) de sa pensée rend difficile la prise de conscience de la mesure dans laquelle sa philosophie dépend de celle de Hegel ». Et Popper de citer ces passages : « L'évolution de la vie tient à l'essence même de la vie [...] c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie. [...] La conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose ; elle est co-extensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté »¹. Popper en conclut que l'on trouve chez Hegel des thèses « bergsoniennes » : « L'essence même de l'esprit est l'activité ; elle réalise ses virtualités, elle est sa propre création, sa propre œuvre ». Popper n'abandonnera jamais l'idée qu'il faut renoncer à mettre l'esprit à l'origine du monde, et même de la vie, et qu'il faut renoncer à parler en termes d'« essence de la vie », et d'*élan vital* comme essence du vivant. Il y va de son anti-idéalisme et de son antipsychologisme. Son antifinalisme lui interdira toujours de placer la conscience, et donc l'activité spirituelle finalisée, à l'origine de la vie et de l'évolution. Mais à cette époque il s'en tient à une critique virulente de *toutes* les philosophies évolutionnistes, issues selon lui de Hegel, pour lequel « le monde en mouvement (*world in flux*) serait en état d'« émergence » ou d'« évolution créatrice » »². Ce qui l'amène à condamner « les philosophies de l'« évolution » ou du « progrès » ou de l'« émergence », telles que celles de Bergson, Alexander, Field-Marshall Smuts³ ou Whitehead »⁴. Ce à quoi il ne renoncera jamais, c'est à son refus de toute vision « progressiviste » (« historiciste »⁵) de l'évolution, mais il admettra dans les années 1960 s'être trompé dans sa condamnation de toute « philosophie évolutionniste » et du concept d'émergence, qu'il

1. *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969, p. 261 et 264.

2. *OS*, II, 12, II, p. 37.

3. Homme politique sud-africain, il est aussi l'inventeur du concept de « holisme » dans les années 1920. Sur ce concept, Popper évoluera aussi profondément : à tel point qu'il ne faut plus caractériser son « individualisme méthodologique » comme un antiholisme, mais comme un anticollectivisme. Voir mon article « Le tout et ses individus : querelle des universaux et querelle des sciences sociales », *Revue philosophique*, n° 4, 1999. Il n'en reste pas moins qu'il faut se garder d'ériger les structures en « sujets ».

4. *Ibid.*, n. 6.

5. Il y a selon lui un historicisme de la décadence (Platon, Spengler) et un historicisme du progrès, comme chez Hegel, Marx ou Comte, qu'il fait remonter à Speusippe. Il ne faut pas confondre ce concept avec celui d'*Historismus*, et Popper prend soin de les distinguer.

reprendra au contraire à son compte (comme celui de « structure holistique »).

À partir de 1960, Popper donne un tournant à la fois « platoniste »¹ et néodarwinien à sa philosophie, avec son ontologie des trois mondes et son épistémologie évolutionniste. Il n'hésite plus à présenter sa philosophie comme une théorie faisant usage de l'idée pourtant « vague » d'émergence ou encore d'« évolution créatrice »². L'univers est ouvert, l'avenir est (partiellement) ouvert, et nous pouvons faire émerger du nouveau en modifiant les « champs de propension » des événements, constituants du monde. On retrouve Héraclite, Whitehead, Alexander et... Bergson, mais cette fois-ci traités comme des interlocuteurs, et non plus des adversaires. Bergson avait vu, dit-il, une difficulté de la théorie darwinienne (comment rendre compte de l'évolution apparemment dirigée vers plus de complexité, de l'*orthogenèse*, en termes de « petites variations »³ ?), et la notion d'élan vital est sa tentative de solution à cette difficulté, mais l'on peut, dans un cadre darwinien (sélection naturelle aveugle sans but ni tendance au perfectionnement), *simuler l'élan vital sans le supposer*.

Popper propose alors plusieurs idées, dont certaines ressemblent à celles de Piaget⁴ et d'autres à celles que soutiendra S. J. Gould : ainsi l'idée que des « mutations comportementales monstrueuses » peuvent modifier les niches écologiques des organismes et conduire à des pressions sélectives fortes. En conséquence de sa réélaboration de la théorie darwinienne, qui généralise l'idée de problème, en suggérant que les êtres vivants ne sont pas seulement confrontés à des problèmes de survie mais aussi à des problèmes posés par leurs changements de *préférences* (non provoqués par une instruction externe), il soutient que l'on peut expliquer « en principe » l'apparent sens de

1. À ceci près que pour lui les *intelligibilia* sont des produits « quasi autonomes » de l'esprit humain, des réalités idéales émergentes. Popper se réfère aussi au *lekton* stoïcien.

2. *The Self and its Brain*, I (la partie II est écrite par son vieil ami le neurobiologiste Eccles, qui était, lui, franchement spiritualiste et croyant, ce qui a engendré des confusions), Berlin, Springer Verlag, 1977, p. 16. Voir T. Chabain, « Popper et le problème de l'âme et du corps », *K. Popper : un philosophe dans le siècle*, A. Boyer (éd.), *Philosophia Scientiae*, vol. 11, Cahier 1, 2007, Paris, Kimé.

3. Popper fait sans doute référence aux p. 61-75 de l'*EC*.

4. Dans *Le comportement, moteur de l'évolution*, Paris, Gallimard, « Idées », 1976. Les deux auteurs semblent s'être ignorés. Leur parcours est inverse : le Genevois, parti de l'épistémologie, a décidé très jeune de passer à la psychologie, pour pouvoir revenir à l'épistémologie ; le Viennois, parti de la psychologie, décida de passer à l'épistémologie, pour revenir à la psychologie sur le tard.

l'évolution sans *présupposer* aucun « dessein » ni aucune finalité, ni aucun « élan » : l'élan vital existe, en un sens, mais il est lui-même le *produit* de la sélection, et non l'« essence » de la vie. L'objectif est de simuler le vitalisme sans postuler de substance « vitale », et de simuler le lamarckisme sans supposer de tendance à l'amélioration de l'adaptation. Il s'agit de montrer que l'univers est créateur de nouveauté¹, mais sans supposer autre chose que des mécanismes hiérarchisés de « filtres sélectifs » et de mutations.

L'une des émergences est la conscience (animale), l'autre la pleine conscience de soi, dont Popper suggère qu'elle serait liée à l'apparition du langage humain, notre seul outil exosomatique doté d'un fondement génétique. Cette version de l'« évolution organique »² insiste sur « l'importance des choix de l'animal comme facteurs causaux dans l'établissement de son environnement, conduisant à un certain type de sélection. Nous pouvons dire que l'animal est créatif dans un sens quasi bergsonien, même si nous pouvons rester dans le cadre de la théorie de la sélection naturelle [...]. Les animaux se créent en partie eux-mêmes »³. Dans sa critique radicale du behaviourisme et de la théorie pavlovienne du réflexe conditionné, Popper va jusqu'à dire que le comportement exploratoire du chien n'est pas un réflexe, ni une simple réponse à un stimulus, mais une « attitude générale face à son environnement, une forme de curiosité générale active, quelque chose comme un *élan vital* [en français dans le texte] bergsonien, mais peut-être néanmoins explicable en termes darwiniens, puisque cet “élan” peut clairement contribuer à la survie de l'organisme, s'il adopte une attitude d'intérêt activement exploratoire envers la structure de son environnement »⁴.

Dans sa théorie du Soi, Popper se réfère au concept bergsonien de « mémoire pure »⁵ pour décrire ce qu'il appelle la « mémoire productrice de continuité », essentielle pour la conscience de soi, mais il n'ac-

1. Voir *In Search of a better World*, Londres, Routledge, 1992, p. 13, où Popper oppose une vue « pessimiste », « passiviste », « malthusienne » de l'évolution à sa vision « optimiste », qui « met l'accent (comme le fait Bergson) sur l'activité des êtres vivants ».

2. Notons que, comme Bergson (*EC*, p. 27), Popper s'appuie souvent sur l'œuvre de Baldwin (*Development and Evolution*, New York, 1902) pour montrer à la fois l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'évolution, mais aussi (ce que ne fait pas Bergson) la possibilité d'expliquer en termes de sélection l'effet « lamarckien » selon lequel les organismes évoluent sous l'influence de leur usage (*La connaissance objective*, chap. 7, n. 11). Popper cite aussi Waddington et Schrödinger.

3. *The Self and its Brain*, *op. cit.*, p. 566.

4. *Ibid.*, p. 137.

5. *Ibid.*, p. 141, avec une référence à *Matière et mémoire*.

cepte pas de la situer dans une « entité purement spirituelle ». Son propre « interactionnisme » néocartésien fait de l'esprit une émergence de la matière. Bien qu'il n'utilise pas le terme, je pense qu'il penchait vers un « matérialisme émergentiste », capable de rendre compte de la réalité des états mentaux (que nient les « éliminativistes »), en tant qu'ils sont à la fois producteurs et produits de leurs interactions avec leurs productions idéales¹, les significations culturelles. Se référant à la théorie pythagoricienne de Simmias dans le *Phédon*, l'âme harmonie du corps, son de la lyre, il suggérera que l'esprit pourrait être « un système de propensions très complexe, sans cesse changeant, et décrit par la fonction ondulatoire du cerveau »².

Cette solution n'est guère qu'un début de programme de recherche. Mais je tiens que les arguments de Popper contre le matérialisme réductionniste *a priori* sont solides et à relire. Comme ceux de Bergson. Même si la différence cardinale qui devrait ressortir de ces quelques pages est que Popper a tenté de proposer une métaphysique moins en décalage avec la science que celle proposée par Bergson, sans mysticisme ni intuition infallible, et sans arrière-plan religieux. Mais s'il est un philosophe auquel s'applique la brillante théorie bergsonienne de l'intuition première de chaque philosophe, à côté de Berkeley (l'exemple de Bergson) et de Bergson lui-même (la durée), c'est bien Karl Popper, dont on peut résumer la pensée par le terme d'« ouverture » : l'univers et l'avenir sont ouverts, la société doit s'ouvrir, les hypothèses doivent être ouvertes à la critique, les solutions des problèmes ouvrent sur d'autres problèmes, la discussion est ouverte.

Alain BOYER,
Université de Paris IV - Sorbonne.

Appendice : le possible et le nouveau

Il serait intéressant de comparer la théorie bergsonienne du possible et la conception poppérienne des « propensions », interprétation objective des probabilités comme potentialités « réelles », inspirée en partie d'Aristote :

« Dans le monde réel, notre monde toujours changeant, la situation, et donc les possibilités objectives, changent constamment. Elles peuvent

1. En cela, Popper va, contre ses préjugés, jusqu'à réhabiliter le concept hégélien de « savoir objectif ».

2. *Toute vie est résolution de problèmes*, I, Arles, Actes Sud, 1997, p. 163.

changer si, comme tout organisme vivant, nous préférons une possibilité à une autre, ou si nous en découvrons une autre. Notre compréhension du monde modifie les caractéristiques de ce monde mouvant. Il en va de même de nos désirs, de nos préférences, de nos motivations, de nos espoirs, de nos rêves, de nos phantasmes, de nos théories. Cela veut dire que le déterminisme est faux : les arguments traditionnels en sa faveur ont perdu leur vitalité, et l'indéterminisme et le libre arbitre ne sont plus exclus des sciences [...]. Indépendamment du fait que nous ne connaissons pas le futur, celui-ci est encore objectivement non fixé. Il est objectivement ouvert. Seul le passé est fixé ; il a été actualisé, et de ce fait il a disparu. Le présent peut être décrit comme le procès continu d'actualisation des propensions, comme leur congélation ou cristallisation. [...] Les propensions, comme des forces d'attraction newtoniennes, sont invisibles, mais elles peuvent aussi agir : elles sont effectives, réelles. [...] Le monde n'est plus une machine causale : on peut le considérer comme un processus de déploiement de possibilités en voie d'actualisation. Cette émergence de nouveauté est manifeste même dans le monde physique [...]. L'espace des possibles (celui des possibilités non nulles) s'accroît (tous les espaces sont des espaces de possibles). [...] L'univers des propensions est intrinsèquement actif. Ces tendances créatives ont conduit à l'émergence de la vie [...]. L'avenir ouvert est d'une certaine manière déjà là, avec ses nombreuses virtualités en concurrence, presque à la manière d'une promesse, d'une tentation, d'une attirance. Le futur est activement présent à tout moment du temps [...]. Ce ne sont pas les coups reçus par derrière, du passé, qui nous poussent, mais c'est l'attraction, l'attrait de l'avenir qui nous attire et nous séduit. C'est ce qui maintient le déploiement de la vie. »¹

Il me semble que cette vision aurait pu séduire Bergson, mais sans le convaincre tout à fait. Dans sa magistrale conférence publiée en 1930², après avoir rappelé « la création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers », il écrit que « la réalisation apporte un imprévisible rien qui change tout », il affirme la réalité du temps, et argue qu'une œuvre d'art n'est pas de toute éternité dans une « armoire à possibles », ce qui est sans nul doute une critique de Leibniz. L'œuvre à venir « n'est pas encore possible », et ne le deviendra que si « surgit un homme de talent ou de génie, qu'il crée une œuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible ». « Si je savais quelle sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais »³. Mais notons bien qu'il ne dit pas que l'œuvre était auparavant *impossible* : « Il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est

1. *L'univers des propensions*, p. 39-43.

2. « Le possible et le réel », *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1975, chap. III.

3. « Si j'avais su ce que quelqu'un découvrira demain, je l'aurais publié, pour m'en assurer la priorité » (Poincaré, cité par Popper, *L'univers irrésolu*, 20, p. 53).

la condition de sa réalisation ». Du réel au possible, *consequentia valet*. Mais « le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant ». L'artiste « crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son œuvre ». Ces thèses magnifiques me paraissent interprétables en termes de propensions : il n'est évidemment pas physiquement impossible que ce bloc de marbre devienne (par élimination de matière) le *Baiser* de Rodin. Mais cette « non-impossibilité » n'est pas du « virtuel » : il ne le devient que par le « surgissement » de l'agent moteur, l'artiste, qui modifie par son projet (cause finale) la situation et le « champ de propensions » de l'événement-œuvre, en en faisant passer la probabilité d'épsilon à une valeur qui atteindra 1 à la fin de l'ouvrage. L'artiste « accroît l'espace des possibilités non nulles », selon les termes de Popper¹. Cela dit, Bergson critique l'idée (leibnizienne) de « compétition entre des possibles », que l'on trouve chez Popper, au sein de sa vision darwinienne généralisée à l'univers entier. Et il me semble qu'il n'aurait pas été jusqu'à dire avec Bergson que « c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel », car il affirme bel et bien cette dernière thèse, en retenant en quelque sorte l'idée leibnizienne que les possibles « exigent d'exister », mais cela au sein du même monde, le réel, ce qui n'est pas du tout le cas du meilleur des mondes leibnizien, où « le présent est gros de l'avenir ». Popper étant plus « réaliste » que Bergson, il n'aurait sans doute pas accepté l'idée que « le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit ». J'arrête là cette discussion métaphysique qui mériterait d'être poursuivie².

A. B.

1. Voir aussi son article méconnu, « The principle of individuation », *Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXVII, 1953.

2. Voir B. Sève, « Le possible dans *L'Être et le Néant* », Sartre, éd. A. Boyer, *Raison présente*, 117, 1996, et J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Le Seuil, 2002.