

[http://docs.google.com/Doc?id=dc2m8p62\\_434gf5h7kgj](http://docs.google.com/Doc?id=dc2m8p62_434gf5h7kgj)

<https://docs.google.com/Doc?docid=0AevnAZEI5La7ZGMybThwNjJfNDM0Z2Y1aDdrZ2o&hl=fr>

# Le réversible n'est pas testable - Réflexions sur la pensée politique de Karl Popper

Par **Anthony de Jasay**<sup>A,B</sup>

Voir aussi **Hans-Hermann Hoppe** : [Le socialisme des ingénieurs sociaux et les fondements de la science économique](#)

... *Personne n'a prouvé qu'il n'y aurait que deux possibilités, le capitalisme et le socialisme* [142]  
Karl Popper<sup>1</sup>

**L**e "rationalisme critique", que son fondateur décrit comme "la plus petite concession possible à l'irrationalisme" [232], exige qu'aucune proposition ne soit immunisée contre la critique —même pas celle suivant laquelle toutes les propositions authentiques seraient ouvertes à la réfutation. On ne peut donc guère faire moins, en hommage à Sir Karl Popper, que de passer ses propositions à l'acide de la méthode même dont il est le champion.

Ces réflexions se veulent un commentaire critique, d'inspiration poppérienne, sur la philosophie politique qui, quoi qu'elle ne soit pas à proprement parler la sienne (car Popper ne s'est jamais donné la peine d'élaborer une philosophie politique à lui), ne correspond pas moins étroitement à ses *obiter dicta* sur la question sociale et sa critique de certaines positions hégéliennes et marxistes.

Dans son propre esprit, celles-ci équivalent à "une sorte d'introduction critique à la philosophie sociale et politique" [259].

Des propositions authentiques sont susceptibles d'être corroborées, et on les critique par un processus de confrontation avec les faits connaissables de l'affaire. C'est le test de la réfutabilité, pour lequel Popper est peut-être le mieux connu. Les énoncés qui ne sont pas des propositions sur les faits connaissables de l'affaire ne peuvent pas être critiqués dans cette acception du terme. Néanmoins, ils ne s'en tirent pas indemnes, dans la mesure où on peut encore les soumettre au test de la cohérence. Une proposition qui est déduite d'une autre proposition doit suivre les règles de l'inférence logique et, en règle générale, on n'admet pas qu'une déduction erronée, un *non sequitur*, survive à la controverse.

L'énoncé d'une préférence ou, plus largement, un *classement* subjectif suivant une dimension

d'évaluation quelconque est plus difficile à juger. Cependant, contrairement au jugement bien connu et quelque peu facile à propos des goûts et des couleurs, lui aussi peut être "testé". Le test n'est pas celui, exigeant, de la correspondance avec les faits ou, à la mode poppérienne, de l'acceptation provisoire en attendant de nouvelles mises en cause. C'est celui, moins exigeant, de la cohérence formelle. Certes, il est absurde d'affirmer que Pierre aurait "tort" de placer le thé avant le café, Stendhal au-dessus de Flaubert, la justice avant le bien-être. Mais si on peut montrer que sa classification est incohérente (s'il préfère Stendhal à Flaubert, Flaubert à Maupassant et Maupassant à Stendhal), on peut le confronter à cette contradiction apparente et son explication de la chose, s'il en a une, peut être examinée à l'aide des canons de l'argumentation rationnelle. En outre, s'il affiche des préférences qui, prises ensemble, rendent incohérente toute hiérarchie possible des valeurs —s'il veut que la propriété soit inviolable, que le pouvoir politique soit limité et que toute inégalité matérielle soit abolie— son incohérence peut être découverte, et exposée à l'aide d'une théorie économique et juridique assez élémentaire.

Ce qui est finalement impossible à tester, échappe à la critique rationnelle et inutilisable sinon comme un cas d'expression gratuite de soi-même, est le jugement de valeur *ad hoc*, isolé. Il tend à être pragmatique, éclectique et n'est pas inclus dans une hiérarchie cohérente. Ce n'est pas seulement que les jugements de valeur isolés ne peuvent pas être testés quant à leur contenu empirique. Ce ne seraient pas des jugements de valeur s'ils pouvaient l'être. Plus ennuyeux encore, on ne peut pas les soumettre au critère de la cohérence formelle, dans la mesure où ils ne sont inclus dans aucun système et n'ont en rien à être inclus dans la structure logique de l'un d'entre eux. Ils échappent aux exigences de la cohérence, de la compatibilité mutuelle\*.

La conséquence pour la philosophie politique en est que nous devons traiter la protestation de pragmatisme, le désaveu de toute doctrine, le déni de tout engagement idéologique comme le plus perçant des signaux d'alarme. Ils doivent nous avertir que nous sommes hantés par l'invérifiable. Ils présagent la reptation insidieuse d'un programme d'action gradualiste, rayonnant d'irréfutables lieux communs et de bonne volonté ; un programme que tout le monde peut accepter, et que seuls dénigrent les mauvais coucheurs ; un ensemble de solutions à nos problèmes qui sont toujours les moins coûteuses, les moins pénibles et qui risquent d'être débilantes par leurs effets cumulés. Je me réfère, bien entendu, à la démocratie sociale.

## **1. Comment faire un bon démocrate**

Si on le pressait d'ordonner ses désirs et ses valeurs dans une hiérarchie, Sir Karl Popper\* se révélerait certainement d'abord démocrate, et seulement bien après socialiste. Son engagement envers la démocratie, cependant, prend une forme qui oblitère quasiment la question de savoir ce qui passe en premier. Cela lui permet d'esquiver le problème des priorités en conflit. A la différence de nombreux démocrates-sociaux, il ne semble pas être ennuyé par le dilemme : et qu'est-ce que je fais si le processus démocratique engendre des résultats réactionnaires, antisociaux ? La raison pour laquelle le problème ne semble pas se

poser pour lui semble être la "réversibilité" de son image de la démocratie.

Popper, bien sûr, ne se laisse pas impressionner par la nécessité de "définir ses termes" ; c'est la vertu des pédants. Il est à l'aise dans une terminologie forte, qui se débrouille toute seule, qui se passe de définitions figiolées. Sa patience pour l'analyse conceptuelle a des limites ; il aimerait mieux laisser un degré de liberté à l'interprétation, que d'encourager ce qu'il considère comme de l'essentialisme stérile, du rabâchage de concepts à la mode d'Aristote, la cause même de "l'arriération moyenâgeuse de notre science sociale". N'a-t-il pas raison de dire que " ...tout le monde sait ce que signifie la vérité, la correspondance avec les faits (aussi longtemps qu'on ne se laisse pas aller à des spéculations sur la chose)" [379]. Il ne juge pas nécessaire non plus de définir ce qu'il entend par "démocratie".

En général, il y a deux sens courants. L'un est *procédurale et déontique*. Il se réfère à un ensemble de règles de décision "collective" qui, si elles sont respectées, constituent un régime que nous admettons d'appeler démocratique. L'autre est *substantive et conséquentialiste*. Elle se réfère à l'ensemble des décisions communes qui, si on les a bien prises, caractérisent un régime démocratique.

Le sens déontologique nous obligerait à accepter "le verdict des urnes", aussi idiot ou pervers que nous puissions le juger ; c'est la décision démocratique, et nous sommes censés avoir l'obligation de le respecter. Les démocrates-sociaux (les "Liberals") américains sont peut-être les partisans les plus caractéristiques de cette interprétation, alors que des libéraux classiques seraient entraînés, par des "verdicts des urnes" déplorables, à mettre en cause les règles, les lois électorales, le droit de vote inconditionnel, le financement des campagnes ou d'autres éléments du processus de choix collectif.

L'interprétation conséquentialiste, en revanche, nous amène à identifier une procédure de décision comme démocratique si elle a donné le bon *résultat*, antidémocratique si elle a donné le mauvais. Ainsi, pour Rousseau, et pour ses héritiers Robespierre et Lénine, il y aurait une "volonté générale" (ou son équivalent sous d'autres dénominations), que la société reconnaît ou ne reconnaît pas, et doit être éclairée ou forcée de reconnaître si elle ne le fait pas spontanément. Pour les socialistes, une décision qui va dans le sens des "vrais" intérêts du peuple est démocratique, une décision qui ne le fait pas est manipulée, égarée, obtenue sous la pression des médias, entachée de fausse conscience.

La manière dont pour sa part Popper emploie le terme est assise entre les deux chaises du déontologique et du conséquentialiste :

"... par démocratie je n'entends pas quelque chose d'aussi vague que le 'pouvoir du peuple' ou le 'pouvoir de la majorité', mais un ensemble d'institutions (entre autres notamment les élections générales, c'est-à-dire le droit pour le peuple de chasser un gouvernement) qui permettent un contrôle public des gouvernants et leur limogeage par les gouvernés, et qui permettent aux gouvernés d'obtenir des réformes...' [151] '... la démocratie ... est le seul procédé connu par lequel nous pouvons essayer de nous protéger contre l'abus du pouvoir politique ; elle consiste dans le contrôle des dirigeants par les dirigés. Et ... la démocratie politique est aussi le seul moyen de

permettre la maîtrise du pouvoir économique par les dirigés" [127].

La démocratie, par conséquent, est un "ensemble d'institutions", qui produit divers résultats et situations désirables. On insiste sur eux par opposition à des personnes qui pourraient agir arbitrairement ou abusivement [ch. 7]. Mais ces institutions-là ne sont toujours pas décrites, et elles ne jouent aucun rôle identifiable. *Comment* font-elles pour contrôler le pouvoir ? —et y parviennent-elles réellement ? Confiant dans le pouvoir de la raison, Popper n'est pas gêné par la question : les institutions sont "faites" pour obtenir ce que nous en attendons [131]. La démocratie n'est pas obéissance à des procédures en général ni à la règle majoritaire en particulier. Elle consiste à obtenir les résultats qu'il faut, et si nos institutions les obtiennent effectivement, elles ont prouvé qu'elles étaient démocratiques. Si elles n'y arrivent pas, nous pouvons toujours ajuster la manière dont elles sont faites. Car la démocratie n'est pas un projet institutionnel prédéfini ; c'est un ensemble de conséquences indépendamment stipulées (par exemple le contrôle des dirigeants, la maîtrise du pouvoir économique, la réforme), que l'on peut ensuite utiliser pour déterminer la variable dépendante, les institutions qui doivent d'une manière ou d'une autre fournir les conséquences désirées.

La parité du raisonnement avec Rousseau, de même qu'avec l'orthodoxie socialo-communiste, est frappante. Un ensemble d'institutions doit conduire à la reconnaissance de la volonté générale, ou réaliser les intérêts authentiques de la classe ouvrière, ou se conformer aux lois du développement social (pour ne pas parler des "nécessités historiques"). Si elles ne le font pas, c'est le mauvais ensemble, il a besoin d'être refondu.

Considérons-en les implications. Ce qui constitue le "contrôle des dirigeants" n'est pas une question de fait, mais d'opinion subjective. L'opinion est rarement unanime, pas plus qu'elle n'est unanime sur ce qui constitue les intérêts de la classe ouvrière, ou la justice sociale. Supposez que, sous un certain ensemble d'institutions, certains des dirigés souhaiteraient se débarrasser des dirigeants, mais ne le peuvent pas ; les réformes qu'ils désirent ne sont pas adoptées ; ou le pouvoir économique de la haute finance leur semble oppressif. Est-il possible de dire que les institutions qui ont produit ce résultat si peu satisfaisant n'étaient pas démocratiques ? —et peut-on dire qu'elles l'étaient ? Aucune des deux hypothèses n'est plus vérifiable que l'autre. Aucune ne contient de proposition authentique, qui énoncerait un fait généralement constatable par des consciences différentes, sur lequel deux observateurs, quelles que soient leurs tendances, ne sauraient manquer de s'accorder. L'"oppression" du pouvoir économique, l'"absence de contrôle" des dirigeants, ou le "refus d'adopter des réformes raisonnables" sont des évaluations essentiellement réversibles. Si l'on emprunte la non-définition poppérienne de la démocratie, il sera toujours possible à certains de rejeter les Etats-Unis capitalistes de l'entre-deux guerres ( il y avait beaucoup de pouvoir économique concentré entre quelques mains, la Cour Suprême bloquait des réformes populaires) et d'appeler "démocratique" la révolution de 1917 (les gouvernés s'étaient débarrassés des gouvernants, tout le pouvoir était passé aux Soviets).

De même, pour revenir au slogan qui débute cette étude\*, personne ne démontrera jamais qu'il n'existe pas de "troisième voie" entre le capitalisme et le socialisme, de même que

peut-être une quatrième et une cinquième. Personne ne peut imaginer le démontrer, ou son contraire, ne serait-ce que parce que les mots "capitalisme" et "socialisme" ne se réfèrent pas à des états de la société dont il serait visible qu'ils dominent ou ne dominent pas. Peut-on "démontrer" que le socialisme a jamais existé, ou pas du tout, en Russie et dans son orbite au cours du demi-siècle écoulé ? Bien sûr, la même latitude existe en ce qui concerne le capitalisme.

L'auteur de ces lignes, lorsqu'il était sujet d'une "démocratie populaire", moquait ses maîtres politiques en leur disant que le capitalisme n'avait jamais existé nulle part, qu'il était encore à venir, et qu'il était "l'avenir" —bravade qui les mettait en rage, mais ne provoquait naturellement aucune réfutation. Ce genre de plaisanterie, cependant, est plus qu'un jeu avec les mots. Les pseudo-descriptions sollicitent littéralement ce genre de manipulations. Qu'il y ait de la place pour jouer avec les mots est le signe que les définitions ne collent pas, qu'elles n'ont pas de rapport les unes avec les autres ni avec la réalité, constituant peut-être une rhétorique efficace, mais restant bien en-deçà d'énoncés de bonne foi, vérifiables pour leur contenu d'information ou pour leur cohérence dans le contexte.

Il existe cependant un cadre où l'on peut décrire la démocratie par les effets que nous souhaiterions lui voir produire sans dresser l'une contre l'autre deux rhétoriques invérifiables. C'est le cadre du consensus politique démocrate-social. On est tenté de trouver que l'idée que Popper se fait de la démocratie est relative à ce consensus, et qu'elle est difficilement compréhensible en-dehors. A l'intérieur, tout le monde est à peu près d'accord sur ce que veut dire "les gouvernés contrôlent les gouvernants" (cela veut dire que le gouvernement est renversé quand il en fait "trop" ou "pas assez") ; que le pouvoir économique de l'Etat ne menace pas la liberté mais la protège (cela veut dire que le pouvoir est exercé dans un "cadre institutionnel" et non suivant la "volonté arbitraire" des bureaucrates) ; et qu'aucun citoyen n'est réduit à un "esclavage de fait" (cela veut dire que les "économiquement faibles" ne sont jamais "forcés de se vendre" sur le marché du travail). Quiconque n'est toujours pas démocrate-social jusqu'à l'os ne sera pas persuadé que ces termes décrivent vraiment un monde reconnaissable. Ils sont réversibles et invérifiables ; ils jugent au lieu de décrire ; ils ne signifient la même chose que pour ceux qui ont la même mentalité.

Pour les autres, ils laissent une immense question sans réponse : dans quelle mesure la démocratie telle que la conçoit Popper est-elle compatible avec une idéologie conservatrice ou libérale ? Pour dire les choses différemment : comment être "démocrate" sans en même temps être "social" ?

## **2 Comment être un bon historiciste**

S'il existe un lien entre la philosophie de la connaissance de Popper et ses conceptions de la société et de la politique, c'est bien son rejet de l'historicisme. Sans ce lien-là, ses remarques en passant sur le bon ou le mauvais gouvernement, la politique rationnelle, l'égalité, la justice sociale, la liberté et sa protection, pourraient facilement être prises pour les opinions *ad hoc* de n'importe quel citoyen profane, bien intentionné et progressiste, dont les années de

formation s'étendraient de la Grande dépression au premier Etat-providence et à l'"économie mixte" —opinions qui n'ont guère d'ancrage théorique bien visible et qui naissent spontanément d'une sentimentalité mélioriste. Sa position véhémement contre l'historicisme, en revanche, semble fournir un principe unificateur, permettant d'organiser des éléments disparates de diagnostic social en ce qui ressemble à une théorie politique.

L'immensité du mépris et de la haine de Popper pour Hegel le laisse sinon exactement sans voix face à la croyance historiciste, du moins sans la patience d'expliquer complètement pourquoi l'historicisme, s'il avait été développé par un meilleur philosophe<sup>2</sup>, serait toujours inacceptable pour le rationalisme critique. Moi, je crois qu'il y a quelque place pour *douter* qu'il le serait ; car il est possible de lire la politique de Popper comme si ce qu'il disait, ce n'est pas que l'historicisme a toujours tort, mais que le truc est de savoir comment être un bon historiciste.

Dans le fond, l'historicisme traite l'"histoire" comme une suite d'événements ("l'évolution sociale") qui affichent certaines régularités, plus faciles à prévoir que d'autres. Cette conception peut être rapportée à l'hypothèse inductiviste, essentiellement non-Humienne\* qui affirme que les événements connus du passé constitueraient un *corpus* suffisant d'informations factuelles pour qu'on puisse en tirer des extrapolations valides en ce qui concerne les événements à venir, même quand les événements passés et à venir sont des événements singuliers, étant de caractère "historique", c'est-à-dire unique et non reproductible [264-9, 363-4]. En conséquence, l'histoire ou l'évolution sociale auraient des lois qui pourraient être *découvertes* et *utilisées*.

Popper n'accepte rien de tout cela. Pour lui, l'histoire n'a pas de "sens", pas de "courant" et pas de "vagues". Quand on le pousse, il n'hésite pas à dire que *l'Histoire* avec un grand "H", ça n'existe pas, qu'il n'y a que *des* histoires de classes d'événements particuliers. Par-dessus tout, il n'y a pas de lois du développement historique. Le déterminisme historique est une superstition naïve voire perverse, de même que les théories de "l'évolution sociale". Non seulement elles sont moralement boiteuses et défaitistes, mais n'ont pas non plus de fondement en théorie de la connaissance.

Mais alors, si l'historicisme n'a pas de fondement rationnel, comment est-il possible de jouer les ingénieurs sociaux ?

Pour l'historiciste utopique, c'est bien entendu possible et désirable. Sir Karl élimine fort justement la construction de l'Utopie comme la folie et l'illusion romantique qu'elle est [ch. 9] ; pour lui, cependant, l'ingénieur social n'a absolument rien à voir avec l'utopiste, et il est parfaitement capable d'obtenir certains résultats désirés, en-deçà de l'utopie [p. ex. 129]. Pour l'historiciste estampillé Marxiste, l'ingénieur social peut bien faire ce qu'il fait, ça ne sert pas à grand-chose. Il peut s'appliquer dans le sens des "lois du développement social" au lieu d'essayer de les entraver. C'est la thèse de l'"impuissance de la politique". S'affairer pour occasionner des changements sociaux qui doivent arriver de toute façons est d'une utilité limitée (au mieux, cela peut atténuer les "douleurs de l'accouchement"), alors que le faire pour entraver le cours nécessaire de l'histoire est futile et contre-productif.

Pour l'anti-historiciste conséquent, l'ingénierie sociale devrait être impossible pour la raison fondamentale que nous ne pouvons pas consciemment manipuler la société à moins de nous autoriser d'une hypothèse réfutable sur sa "physique" ; mais toute hypothèse de ce genre serait historiciste et, en tant que telle, se révélerait irréfutable et donc dépourvue de sens\*. Une ligne forte dans la pensée de Popper paraît exprimer un anti-historicisme cohérent, au sens du dilemme ci-dessus. Dans sa théorie sociale, il donne une place d'honneur aux conséquences non désirées et non prévues de l'action humaine ; ce sont ces conséquences qui font de la théorie sociale un domaine distinct de recherche et l'empêchent de s'effondrer en une sorte de "psychologisme méthodologique" [88, et ch. 14]. Il est aussi très conscient du caractère "... peu maniable, persistant ou fragile du tissu social, sa résistance aux tentatives que nous faisons pour le façonner" [94], —perspective bien peu favorable, pourrait-on penser, pour entreprendre des travaux de réfection prétendant justement le refaçonner. On pourrait le penser, mais on aurait tort. Car, loin de désespérer de la chose comme nous pourrions l'attendre de son épistémologie, Popper a beaucoup de confiance dans l'ingénierie sociale. Bien plus, il y voit davantage que le simple tripotage aveugle, aléatoire, d'une machine qui fait des siennes, que nous comprenions ou non comment elle fonctionne. A la différence de Hayek, il ne veut pas s'arrêter à la méthode des essais et des erreurs, la méthode que nous sommes censés utiliser lorsque nous n'avons aucune idée de ce que nous devrions faire. Il est profondément persuadé que nous pouvons en faire davantage que cela. Une compréhension bien fondée de la machine est à la fois possible et nécessaire : "*Une technologie sociale est nécessaire, qui sera testée par une ingénierie sociale graduelle*" [222, les italiques sont dans le texte]. La valeur de cette technique n'est pas seulement qu'elle pourrait, plus souvent qu'à son tour, contribuer à réparer la machine lorsqu'elle est "cassée". Il s'agit, en outre, de contribuer à mettre sur pied, par l'expérimentation récurrente, toute une "technologie sociale", un *corpus* d'hypothèses non réfutées sur le fonctionnement du "tissu social" : "... une technologie pour l'amélioration immédiate du monde où nous vivons, le développement d'une méthode pour une réparation graduelle, pour une intervention démocratique" [143].

Quelle est donc la différence entre les "lois du développement social", que Popper méprise, et le *corpus* d'hypothèses sur la manière dont la société fonctionne, qu'il juge être possible et utile ? Est-il, ou n'est-il pas, historiciste ? Car la différence évidente, à savoir que les "lois" se prétendent "vraies" alors que les hypothèses qui ont survécu sont des propositions incertaines, qui demeurent à jamais ouvertes à réfutation, n'est que la différence fondamentale entre toute connaissance empirique telle qu'on la concevait *avant*, et toute connaissance empirique depuis la *Logik der Forschung* de Popper. Popper ne nous a pas dit de nous garder des sophismes historicistes parce qu'ils embrassaient une conception fallacieuse, stérilement inductiviste de la connaissance. Toutes les théories scientifiques agissaient de la sorte envers sa manière de penser. Sir Karl avait une autre objection, plus particulière, envers l'historicisme : le fait qu'il raisonnait sur une matière qui était faite d'événements uniques et singuliers comme s'ils étaient répétables, reproductibles. La vie de la société, le "tissu social", ne se prêtait pas davantage à une théorisation expérimentale dans sa version inductiviste, pré-poppérienne, qu'elle ne le fait dans sa version faillibiliste et poppérienne. Or, en prônant une "technologie sociale", Popper semble affirmer que la "logique de la découverte scientifique" serait parfaitement applicable à l'évolution sociale,

que nous pourrions comprendre, prédire et façonner.

Mais alors, pourquoi la prophétie historique sans fondement est-elle fautive, et la prédiction sociale et l'intervention qui se fonde sur elle, rationnelle et digne d'être encouragée ? La réponse polissonne semble être que même la prophétie historique a raison lorsqu'elle prédit correctement. "Nous devons exiger que le *capitalisme* sans entraves laisse la place à un *interventionnisme économique*. Et c'est précisément ce qui est arrivé" [125, italiques dans le texte]. En fait, Marx avait prophétisé que cela se passerait, et "il nous faut dire que c'était vrai" [193]. Mais si l'historicisme n'a épistémologiquement aucun sens, est-ce que ce n'est pas pour de mauvaises raisons, par pur hasard qu'il ne s'est pas trompé ? Ou alors, est-ce que ça n'a plus d'importance ?

La croyance en une technologie sociale est incontestablement une croyance en une forme d'historicisme. Cependant, comme les termes que Popper utilise pour caractériser l'historicisme d'une part, la technologie sociale de l'autre sont quelque peu réversibles (pile la prophétie déterministe, face un ensemble d'hypothèses prédictives accessibles au test), on peut avoir l'impression qu'ils sont à des années-lumière l'un de l'autre. Mais ce n'est le cas que parce que la même opération linguistique est décrite par Popper comme de la *métaphysique* ou comme de la *science* réfutable, suivant ce qu'elle prédit, ou pourquoi, ou dans combien de temps.

À l'évidence, il y a des types de prophétie qui sont essentiellement impossibles à tester. "Le Royaume de Dieu viendra" ou "l'exploitation de l'homme par l'homme prendra fin" n'ont aucun contenu d'information observable. Je peux toujours prétendre que ce type de prophétie a en fait été réalisée, et personne ne peut me traiter de menteur. Sir Karl ravale ce genre de prétention au domaine de la fantaisie apocalyptique. De même, l'affirmation "le socialisme sera finalement réalisé" ne risque jamais d'être réfutée, à la fois parce que nous ne nous sentirons peut-être jamais forcés de nous mettre d'accord sur ce qu'est le socialisme, et ce que signifierait sa réalisation, et parce que même si nous étions d'accord, "confiture demain" demeurerait à jamais compatible avec "jamais avoir confiture aujourd'hui". Ce truc-là est vieux comme Hérode, et si l'historicisme n'était jamais rien d'autre que de la prophétie irréfutable, nous pourrions aller vaquer. Mais lorsqu'une prédiction n'est plus métaphysique mais "observationnelle", s'agit-il de l'abracadabra de la prophétie historiciste ou de la prédiction scientifique de la technologie sociale ?

Popper implique que c'est le tour de passe-passe lorsqu'elle est à grande échelle, et la science lorsqu'elle porte sur le détail (ce dernier étant testé par le succès ou l'échec à un coût raisonnable). Mais le mot-clé du "détail", dans ce contexte, n'est rien d'autre qu'un procédé-clé pour se dispenser de répondre à la question.

Autant que j'aie pu m'en assurer, Sir Karl ne définit nulle part ce que c'est qu'un "détail" ; lire le mot comme s'il se rapportait à la taille ou à l'ampleur des chantiers de réforme serait évidemment erroné ; pas à pas ou petit à petit, tout cela est bien trop subjectif et réversible pour nous laisser dire d'une mesure sociale si c'est ou non une mesure de détail.

En fait, Sir Karl emploie le mot comme un synonyme pour "testable". Un acte "détaillé"

d'ingénierie sociale est un acte dont nous pouvons discerner et juger les effets dans un avenir fini, de préférence avant que nous ne soyons tous morts. On peut aussi supposer qu'il est économique, dans les termes de l'analyse coûts-avantages et du risque que nous encourons si elle échoue. Mais si c'est ainsi que nous devons comprendre et utiliser le terme de "détail", c'est une pétition de principe, préjugant de la question qu'elle est censée résoudre. L'ingénierie sociale est "de détail" lorsqu'elle est testable ; et elle est testable lorsqu'elle est "de détail" ; la technologie sociale est testable lorsqu'elle est testable. Une hypothèse faite sur les conséquences probables d'une mesure de politique publique appartient à la technologie sociale lorsqu'elle est exposée au test du succès ou de l'échec, au tour de passe-passe lorsqu'elle ne l'est pas. Mais les deux sont historicistes en ce qu'elles présupposent une science de la société, la possibilité de savoir *ce qui* lui fait faire tic-tac comme ceci, aussi bien que comme cela. "Le socialisme libérera les travailleurs" relève du tour de passe-passe, parce qu'il n'y a pas de test envisageable pour nous dire si les travailleurs ont été libérés ou pas. "La propriété publique de l'industrie accroîtra son efficacité" n'en est pas, s'il existe une méthode applicable par des personnes différentes, pour établir une corrélation entre l'efficacité et la propriété privée ou publique. Cependant, une analyse de corrélations multiples de ce genre est d'une difficulté notoire, et ne livre que rarement des résultats clairs.

Le manque de fiabilité des corrélations, cependant, n'est ni aggravée ni atténuée par l'étendue des phénomènes sociaux que nous essayons de lier par une relation de cause à effet. L'ingénierie sociale par nationalisation de l'industrie n'est certainement pas une réforme de "détail" au sens de petit à petit, prudente et hésitante. Il est presque impossible de le faire autrement qu'avec audace, par *panzentiens* si ce n'est d'un seul coup. Mais son statut n'est pas différent en termes de la philosophie faillibiliste de la connaissance, du tripotage à la petite semaine, disons, des "droits" de douane ou des avantages "sociaux", car ses effets ne sont pas moins difficiles à évaluer avec une quelconque confiance. Les effets sur le "tissu social" sont testables ou ils ne le sont pas, quelle que soit l'échelle des expériences de l'ingénieur social ; et si les petites comme les grandes sont également testables, elles ont toutes leur place dans la boîte à outils de la technologie sociale, où certains outils peuvent être grands et costauds, et d'autres fins et délicats. Lorsque Popper parle de "détail", ce qu'il entend est "exposé au test de l'expérience", ou "à juger d'après le succès ou l'échec de son application". Il ne veut pas vraiment dire "petit" par opposition à "grand", "graduel" par opposition à "immédiat", sauf dans la mesure où cela signifie en fait qu'elles sont testables.

Il n'est pas convaincant non plus de lire dans son insistance sur le "détail" une stratégie précautionneuse du "maximin", de faire le moins de mal possible si les hypothèses qui inspirent la tentative de l'ingénieur social se révélaient fausses. Une année de législation et de politique publique peut probablement faire autant de dégâts si elle est faite d'innombrables interventions de "détail" que de quelques grandes mesures. Pour Sir Karl, le "détail" semble sous-entendre que la mesure en question se voit rapidement justifier par ses résultats, que ses objectifs "peuvent être atteints dans un délai raisonnable" [347]. Mais la durée des expériences sociales n'a aucun rapport avec leur étendue ni leur profondeur ; une réforme radicale et massive peut rapidement se montrer un irrémédiable fiasco, alors

que le poison de mesures secondaires peut prendre longtemps pour corrompre l'ensemble du système. En fait, ces dernières pourraient bien être les plus dangereuses, car leurs effets ont bien moins de chances d'être repérés et de provoquer des protestations efficaces. Bref, il y a peu de choses dans l'épistémologie de Karl Popper qui puisse légitimer sa propre pratique de l'historicisme, à savoir sa confiance dans l'ingénierie sociale. Invoquer une technologie sociale pour la fonder ne change pas vraiment les choses. Si Karl Popper veut nous persuader de séparer le bon grain démocrate-social avec son ingénierie sociale soigneusement testée de l'ivraie totalitaire avec ses bourdes historicistes, il lui faudra chercher des arguments indépendants.

### **3 Comment faire le Bien sans forcer les autres à être heureux**

Un des thèmes politiques caractéristiques de *La Société ouverte* est une forte recommandation de limiter l'étendue du pouvoir et l'ambition de nos objectifs politiques : c'est ce qui conduit bien des libéraux (à la différence des "Liberals" américains) à considérer Sir Karl Popper comme l'un des leurs. Dans deux chapitres [Ch. 9 et 24] il argumente avec éloquence contre les tentatives pour faire le bonheur des gens : "l'homme politique doit se limiter à lutter contre les maux et ne pas se battre pour des valeurs "positives" ou "supérieures", telles que le bonheur..." [276] ; ... tenter de réaliser le paradis sur terre amène inmanquablement l'enfer... il faut tenir pour un devoir de lutter contre la souffrance, mais le droit de se soucier du bonheur des autres doit être... limité au cercle étroit de leurs amis" [237].

Cependant, si l'on prenait cette injonction pour la description d'une *limite au domaine légitime de la politique*, on serait forcément déçu. Lutter contre le mal et la souffrance, voilà bien une description parfaitement réversible de l'action politique, cela veut dire ce que le consensus souhaite que cela signifie, et de même la recommandation de ne pas chercher à faire le bonheur des gens. Si le principe du "dommage", quand même plus rigoureux, de John Stuart Mill, a pu être retourné au point de signifier un appel à l'Etat providence, (car *ne pas venir en aide aux gens* est leur faire du *tort*), que n'est-il pas possible de lire dans le "Lutter Contre la Souffrance et Non Pour le Bonheur" de Popper ?

En tous cas, avant d'interpréter Popper comme un partisan du gouvernement limité, des limites au pouvoir d'Etat et au domaine du choix collectif, il faudrait réconcilier ces contraintes avec les exigences déterminées qu'il adresse, ou juge que les citoyens peuvent légitimement adresser, à l'Etat et par implication les uns aux autres. Non seulement la liste de telles exigences demeure ouverte, mais chacune de ces exigences, prise isolément, est susceptible de servir de prétexte à une action coercitive de l'Etat, qui n'aurait d'autre limite que le risque de l'épuisement ou de la révolte des contribuables. Il suffit de réfléchir à quelques-uns des rôles que nous devrions attendre de l'Etat, proposées par Sir Karl Popper avec une bonne foi manifeste :

"Nous devons construire des institutions sociales, imposées par le pouvoir d'Etat, pour la protection des économiquement faibles contre les économiquement forts.

L'Etat doit assurer que personne ne soit forcé de passer un contrat qui serait inéquitable\*." [125]

"Fort", faible", et tout spécialement "inéquitable" sont bien sûr des mots indéfiniment élastiques. Pour certains (pour prendre un exemple vulgaire) l'institution même de la négociation collective suffit à rendre équitables tous les contrats de travail ; pour d'autres, ils sont tous inéquitables parce qu'ils laissent de la place pour l'exploitation. Ces termes essentiellement subjectifs, chargés d'affects, n'ont de sens admis, ne font l'objet d'un consensus qu'au sein d'une "communauté de discours" passablement homogène, à savoir les démocrates sociaux. Le contenu normatif de ces expressions est indéterminé : elles peuvent légitimer une intervention virtuellement illimitée au nom des "faibles", et pour rétablir l'"équité". La vie sociale, quelque institutions que l'on ait pu "construire" pour la "canaliser", reproduit sans cesse des conditions que l'on peut décrire comme la "faiblesse" de certains, et la "force" des autres et le caractère "inéquitable" des accords qu'ils pourraient passer si on les livrait à eux-mêmes. Ces descriptions sont, bien entendu, impossibles à "tester". Elles peuvent engendrer littéralement n'importe quelle prescription politique, y compris l'Etat "illimité".

En pratique, des normes de politique publique seront contraintes, strictement ou vaguement suivant les cas, par les sens que le consensus donnera à la "force", à la "faiblesse", etc. L'Etat, en d'autres termes, aurait un Mandat Poppérien pour faire ce que le consensus (à travers son interprétation de ce qui serait faible, fort, équitable, etc.) lui demande de faire —ni plus, ni moins.

Quel est, dans ce cas, le contenu réel de ce genre de commandements ? Comment les transcrit-on en contraintes définies, en bornes pour l'action politique ? Elles sont vides de sens, dans la mesure où l'on peut dire de *tout Etat, quel que soit* son rôle, qu'il s'y conforme, à condition que le "consensus" soit opportunément défini comme : "accord minimal avec ce que les hommes de l'Etat sont en train de faire" (si cette approbation était insuffisante, l'Etat devrait évidemment changer de registre, puisque c'est cela que signifie le mot "minimal" dans ce contexte). Un consensus démocrate-social ne manquerait donc évidemment pas d'engendrer des politiques démocrates-sociales, —mais cela, nous la savions déjà. Si le consensus se trouvait être "néo-conservateur", "libertarien" ou "nouvelle Gauche", l'Etat adopterait vraisemblablement les mesures correspondantes, reflétant le sens très différent que l'on donnerait à la "protection des faibles" et à ce qui est "inéquitable". Cependant, on ne nous a toujours pas expliqué pourquoi il faudrait particulièrement que le consensus des hommes de bonne volonté porte à la démocratie sociale plutôt qu'au conservatisme, au libéralisme, au socialisme ou autre.

Bien plus, le consensus démocrate-social est lui-même difficile à identifier sans ambiguïté. Quand les institutions démocrates-sociales ne sont-elles ni "trop à gauche" ni "trop à droite" mais pile dans le centre ? Dans quel sens précis répondraient-elles à la demande d'"équité" et de "protection pour les faibles" ? A un endroit Popper demande une assurance obligatoire pour l'invalidité, le chômage et la vieillesse, et pour des moyens d'existence statutairement garantis pour quiconque est disposé à travailler [126]. Une "réversibilité" évidente caractérise

même des détails terre-à-terre de ce genre : quel est le niveau de prestations qui constitue une assurance "suffisante" contre les risques en question ? —et que signifie "disposé à travailler" ? Pour quel travail ? —et qu'est-ce qui passe pour des moyens d'existence ? Certes, toutes les normes de ce qu'un Etat devrait faire ne sont pas facilement quantifiables. Tous ne peuvent pas être traduits en engagements précis. Et il n'y a que les engagements précis dont on puisse dire que les hommes de l'Etat les ont respectés, ou ne l'ont pas fait, ou qu'ils ont outrepassé leurs pouvoirs, car sinon, ces affirmations ne seraient que vague rhétorique, de simples assertions "irréfutables". Par conséquent, même en condescendant à sortir des nobles généralités, à passer de

"planifier, étape par étape, des institutions qui préserveront la liberté, particulièrement la protection contre l'exploitation..." [143]

au niveau plutôt ennuyeux des institutions concrètes que nous devons construire pour y parvenir, on ne préserve pas le discours poppérien du danger de se faire retourner pour justifier quasiment n'importe quelle position, et s'y faire mettre n'importe quel contenu empirique —même si l'intention de départ était manifestement d'y fourrer de la démocratie sociale modérée.

Il reste à noter qu'après avoir placé notre confiance dans l'ingénierie sociale, fondée sur la possibilité d'une technologie sociale évolutionniste, il ne serait guère logique d'imposer à son domaine d'action une sorte de limite d'origine extérieure. Agir ainsi serait présupposer que, même si la technique est bonne, il y aurait quelque chose de meilleur au-dessus d'elle, une source de connaissance qui l'emporte sur la technologie elle-même.

Si la technologie laisse entendre que d'après le bilan factuel, il est possible de faire le bien quelque part, il serait bien étrange de déclarer qu'il vaudrait quand même mieux ne pas le faire. Il s'ensuit tautologiquement de l'idée même d'une technologie sociale que si l'on s'attend à ce que le bilan coût-avantages d'une politique soit positif, il est préférable de la mettre en oeuvre et non de l'abandonner. Dans cette optique, il est difficile d'interpréter la mise en garde de Sir Karl contre le fait de chercher à faire le bonheur des gens, ou à réaliser certaines valeurs qui leur sont chères, ou dont on ne doute pas qu'elles le seront une fois réalisées. Si un élément d'ingénierie sociale peut non seulement redresser les torts et apaiser la souffrance mais contribuer au bonheur de certains, pourquoi ne pas aller de l'avant ? Et de toutes façons redresser les torts, apaiser la souffrance ne contribue-t-il pas au bonheur des gens ? Où peut-on dire que l'un s'arrête et que l'autre commence ?

Il me semble y avoir une sorte d'incohérence entre l'appel à l'ingénierie sociale et la mise en garde contre l'ambition de faire le bonheur des gens. Pourrait-on la surmonter en faisant valoir qu'un mandat pour rendre les gens heureux risque trop qu'on l'interprète comme autorisant à *forcer* les gens pour leur bien, —de sorte que la technologie devrait être assortie d'une contrainte, de peur qu'elle ne soit employée pour "faire le bien par la force" ? Quelque interprétation de ce genre, aussi tirée par les cheveux qu'elle soit, pourrait lier la contrainte de Popper "contre le bonheur" à la règle de J. S. Mill interdisant de forcer les gens pour leur bien. Cependant, le corollaire de la règle de Mill est que c'est mal —moralement, déontologiquement mauvais, et pas seulement voué à l'échec, dangereux, inopportun ou

inefficace— de forcer les gens si ce n'est pas pour les empêcher de faire du mal à autrui. Il n'y a aucune trace visible d'une telle règle déontologique dans l'*oeuvre\** de Popper. Contre la tendance potentiellement totalitaire à forcer les gens à être heureux, sa position est, pour autant qu'on puisse en juger, conséquentialiste, tout comme l'intégralité de son ingénierie sociale. Si l'ingénierie sociale représente quelque chose, c'est une suite de décisions politiques qui conduisent les gens à consacrer leurs efforts et leurs biens à d'autres fins qu'ils ne le feraient si on leur permettait de faire comme ils le jugent bon. La coercition à laquelle ils sont soumis est d'un genre que Mill n'aurait pas jugé défendable<sup>3</sup>; elle est en revanche positivement bienvenue dans la pensée politique de Popper, où la question de sa justification ne se pose pas, la simple raison étant que pour Popper le conséquentialiste, le bilan "globalement positif", l'"avantage net", légitime *ipso facto* l'emploi de la force pour y parvenir. Si le "bilan" est correctement calculé et le "coût" correctement estimé, ils prennent déjà en compte le caractère indésirable de la coercition, lequel n'a tout simplement pas assez de poids. Dans ce cas, il n'y a aucun besoin de quoi que ce soit d'autre pour le légitimer, pour ainsi dire, au second tour. "Que l'Etat fasse le bien, évite le mal" est, dans cette manière de penser, une question qui n'a plus de sens.

#### 4 Comment jouer les ingénieurs sociaux

Avec cette découverte, nous avons certainement atteint le noeud de l'affaire. Popper, comme nous l'avons vu, a pris coutume d'énoncer des jugements normatifs en termes des conséquences qu'il désire obtenir. La démocratie doit permettre aux gouvernés de remplacer les dirigeants et de brider le pouvoir économique. Nos institutions doivent empêcher l'exploitation des "moins doués, des moins impitoyables, ou des moins chanceux" [127] "empêcher même de mauvais dirigeants de faire trop de dégâts" [131]. La vie politique doit être expurgée du "crime de l'anti-égalitarisme" qui donnerait à certains hommes "le droit de se servir des autres comme d'un instrument" [236]. L'ingénierie sociale doit améliorer notre vie et rendre nos institutions économiques et sociales plus efficaces. Certes,

"... l'interventionnisme ... conduit à un accroissement du pouvoir de l'Etat et de la bureaucratie. Mais ce n'est, encore une fois, *qu'un problème de technologie sociale* et d'ingénierie sociale détaillée... la liberté se planifie, il n'y a pas que la sécurité..." [193-4, italiques dans l'original].

Comment quiconque pourrait-il désavouer ces objectifs-là, et comment pourrait-on ne pas applaudir la construction institutionnelle capable de les réaliser ? Et c'est d'autant plus facile d'être d'accord qu'approuver ces buts ne nous engage absolument à rien. Les conséquences que Popper nous encourage à rechercher lorsque nous faisons des choix politiques, sont de nature telle que, si nous allons à droite plutôt qu'à gauche, en avant et non en arrière, nous pourrions toujours dire que ce sont eux que nous recherchons. Qui pourra jamais prouver que nous ne sommes pas en train de construire la liberté ? —ou que nous commettons le crime d'"anti-égalitarisme" ?

La partie difficile de la théorie politique, c'est la laborieuse mise au point non pas de ce que

nous voulons, mais de la *manière* de l'obtenir. C'est assez facile d'en appeler à des institutions "construites pour" faire ceci, cela et encore cela. L'incertitude et la sueur apparaissent lorsqu'il faudra effectivement "planifier" ces institutions qui *feront* les choses en question, et (avant même de commencer à tracer les plans) les décrire dans le rude langage du technicien qui possède, lui, un contenu d'information "réfutable". Quelles sont les règles auxquelles le choix "collectif" doit être soumis pour qu'il puisse passer pour "démocratique" ? Qu'est-ce que nous devons faire, ou nous abstenir de faire, pour faire fonctionner "efficacement" une économie ? Qu'est-ce qu'un contrat "équitable", quelles sont les lois dont nous avons besoin pour faire respecter les contrats qui sont justes, et annuler ceux qui ne le sont pas ? Ce n'est pas suffisant de dire que les institutions doivent être justes, ou rationnelles. Toutes nos institutions le sont —ou aucune ne l'est, au bon plaisir de l'observateur. Mais à la fin des fins, il faudra bien dire, dans une langue non réversible, dans quelle mesure précise elles sont censés se conformer à quels critères précis.

Il n'y a rien dans le conséquentialisme qui oblige le conséquentialiste à parler en termes de lettre au Père Noël, en termes d'un inventaire de ce que devraient réaliser des bonnes institutions. Il est tout à fait autorisé à se retourner un peu, et à raisonner plutôt en termes des caractéristiques qu'une institution doit posséder pour être bonne —où le "bon" demeure un "bon" conséquentialiste, instrumental, déduit des buts qu'il veut faire servir par l'institution. On pourrait cependant parier qu'une telle démarche ne vient pas naturellement au conséquentialiste. Que Sir Karl Popper lui-même, le grand champion de l'ingénierie sociale, la Némésis des énoncés vides de sens déguisés en propositions testables, produise une liste de ce qu'il attend d'institutions bien construites au lieu de nous dire *comment, précisément*, il faut les concevoir, contribue quelque peu à corroborer ce pronostic.

Que l'on reste silencieux sur la manière de concevoir les institutions qui combleront nos vœux les plus chers, autorise une autre conjecture : qu'en fait, il n'y a pas grand-chose à dire, qu'obtenir ce que nous souhaitons n'est pas principalement affaire de "conception" des institutions et que, si cela l'était, nous ne saurions pas comment faire.

C'est un doute tout à fait essentiel qui inspire cette interprétation. S'il s'avérait qu'il n'existe pas de fondement épistémologique sur quoi bâtir une technologie sociale, qu'en réalité "y'en a pas" il n'y aurait *rien* non plus de *raisonnable* à dire sur la *manière* à suivre pour produire les *résultats* sociaux auxquels Popper nous recommande d'aspirer. Tout ce que nous pourrions dire à l'ingénieur social est que nous souhaitons que le moteur tourne sans un pet, comme une horloge, mais nous ne pourrions lui proposer aucune solution pour trouver *comment* y parvenir. Il se pourrait bien qu'un bidouillage au hasard, dont les effets supposés ("plus de justice", "moins d'"exploitation") ne pourraient pas être reconnus par des gens différents, ou que pour d'autres raisons on ne pourrait pas tester, ne donne jamais naissance à une technologie ; il a toutes les chances de casser le moteur avant.

Il n'est pas a priori idiot de critiquer les propositions qui prétendent nous dire quelque chose sur l'existence. Aussi bien, elles pourraient être fausses. Il n'est pas idiot non plus de mettre en cause une hiérarchie de préférences ou prétendue telle : elle pourrait souffrir d'incohérence interne et n'être pas un véritable système. Il serait en revanche complètement idiot de rejeter

la pensée politique de Sir Karl Popper, puisque ce n'est ni une hiérarchie cohérente de normes ni un guide de l'ingénieur pour améliorer la société. Il est trop évident qu'il n'entendait rédiger ni un Credo ni un manuel.

Néanmoins, ce serait passionnant de voir le même Sir Karl Popper élaborer la déontologie de l'Etat. Il tirerait des principes premiers ce qu'il *doit*, ce qu'il *peut* et ce qu'il *ne doit pas* faire —au lieu d'énumérer les nombreux effets désirables que nous en attendons. Quand est-il juste —si ça l'est jamais— que certaines personnes, qu'ils soient dictateurs ou majorités démocratiques, emploient la force pour obliger les autres à se soumettre à leurs choix ? Qu'est-ce qui rend la violence légitime ? Quand est-ce notre devoir que d'obéir à l'autorité politique, et quand est-il fondé à s'en servir pour distribuer des avantages aux dépens de nos concitoyens ?

Voilà, me semble-t-il, les questions fondamentales de la philosophie politique. Même le conséquentialiste, s'il veut de la cohérence dans ses objectifs, doit y répondre, au moins implicitement. Les réponses explicites valent encore mieux, car elles sont plus ouvertes à l'examen et à la critique. Sir Karl Popper n'est pas libéral, au sens européen du terme. C'est un démocrate-social, même si on n'est pas tout à fait sûr de savoir pourquoi. Il n'a aucune obligation intellectuelle de fournir une déontologie de l'action politique, et s'il en produisait une, je serais le dernier à tenter de prédire à quoi elle ressemblerait. Mais comme je souhaiterais que, libéral ou pas, il trouve le loisir et l'intérêt de nous laisser quelques pistes pour le deviner !

---

\* "The Twistable is not Testable. Reflexions [*sic*] on the Political Thought of Karl Popper". *Journal des Economistes*, Volume 2, numéro 4, décembre 1991, pp. 499-512. Traduit par **François Guillaumat**.

B Anthony de Jasay est économiste, auteur de nombreux livres dont *The State* (Oxford : Blackwell, 1985) [*L'Etat*, (Les Belles Lettres, 1993)], *Social Contract, Free Ride* (Oxford : The Clarendon Press, 1989), *Choice, Contract, Consent* (Londres : Institute of Economic Affairs, 1991).

1 Toutes les références de pages entre crochets se réfèrent à Popper, *The Open Society And Its Enemies*, Londres : Routledge & Kegan Paul, 4<sup>e</sup> éd. (rév.) 1962 (1945), t. II.

Ⓒ Tout jugement de valeur met aussi en oeuvre des principes normatifs que l'on peut soumettre à des tests de validité a priori comme le critère d'universalisation, ou l'exigence opposable à toute normative politique, à savoir permettre de savoir concrètement qui a le droit de faire quoi, avec quoi et quand (c'est-à-dire être une théorie des droits de propriété).

Les traditions philosophiques rationaliste et réaliste admettent en outre que l'action, en elle-même, implique des jugements de valeur du genre : "[agissant de telle manière], j'affirme [implicitement] que cette action est *bonne* ou *justifiée*", voire des jugements impératifs du type "on *doit* agir ainsi". Tout énoncé formel qui contredirait le jugement de valeur implicite dans l'action (comme par exemple "personne n'a jamais le droit de parler" ou "on devrait toujours garder le silence"), implique alors une "contradiction pratique", ou "performative", qui est considérée comme suffisante pour le réfuter (dans les exemples cités, cela érige même leur contraire au rang d'axiome). Une fois reconnu ce contenu multiple de l'action d'argumenter, la possibilité apparaît de tester la cohérence logique d'un jugement de valeur isolé, et même d'élaborer une normative qui prétend à une validité absolue et universelle à partir des présupposés logiques de l'action et de l'argumentation (cf. Hans-Hermann Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism ; The Economics and Ethics of Private Property*).

S'il est vrai qu'Anthony de Jasay, en exigeant que les mots aient un sens identifiable, ou en employant contre Karl Popper ses propres critères de validation, imite la manière dont le rationalisme et le réalisme retournent contre l'empirisme sa propre définition de la connaissance authentique, c'est là toute la proximité qu'il a choisi

d'afficher avec ces courants de pensée. Pour le reste, notamment en ne mentionnant pas la contradiction pratique et à peine l'interdépendance logique des concepts comme moyens de donner une objectivité aux jugements de valeur et autres définitions, Anthony de Jasay se rapproche de l'empirisme dont Karl Popper était un champion.

Cela ne va pas sans inconvénients, parce qu'en adoptant son langage, il s'interdit de tirer la morale essentielle de cette histoire, à savoir que si Popper n'a pas de philosophie politique (et en fait, à part une méthodologie expérimentaliste, pas de philosophie *du tout*), c'est parce que pour lui, les *définitions* sont de toutes façons arbitraires et subjectives. La *norme* étant une *définition* du *bien*, la *normative* sociale poppérienne ne pouvait alors, logiquement, qu'être arbitraire et subjective, et dépendre exclusivement du "consensus" décérébré des démocrates-sociaux. En outre, Jasay donne parfois l'impression qu'on peut difficilement sortir des impasses où il a acculé Popper : l'historicisme a-t-il ou n'a-t-il n'a pas de sens dans les sciences sociales ? (et c'est bien vrai qu'il n'en a pas : cf. Hans-Hermann Hoppe, "The Socialism of Social Engineering and the Foundations of Economic Analysis", ch. 6 de : *A Theory of Socialism and Capitalism* ; Murray Rothbard, *Economistes et Charlatans* pp. 243-246.). Une théorie sociale est-elle possible ? (Oui, et même universelle et certaine ; mais en-dehors des présupposés poppériens : cf. Hoppe, Rothbard, *op. cit.* et Ludwig von Mises, *The Ultimate Foundation of Economic Science* 1962 ; Samuel Bostaph, "The Methodological Debate Between Carl Menger and the German Historicists", *Atlantic Economic Journal*, Vol. 6 N° 3, septembre 1978).

Cependant, cela présente l'immense avantage ici de critiquer Karl Popper à partir de présupposés compréhensibles par toutes les traditions épistémologiques. Cela lui permet aussi de réaliser l'exploit suprême de pratiquer une ironie ravageuse à ses dépens, et de montrer le vide de sa "philosophie politique" avec les plus petits moyens intellectuels possibles, c'est-à-dire en se servant des idées mêmes qui lui valent l'admiration de ses adeptes. C'est du grand art, du Judo voire de l'Aïkido intellectuel [F. G.].

**D** L'auteur a lu publiquement ce texte à l'occasion d'un symposium à Madrid, où feu Karl Popper trônait à la place d'honneur. L'intéressé ayant compris sa teneur, a quitté la séance choqué et furieux à la fois de tant d'impertinence... et de pertinence dans la critique [F. G.].

**E** ... pour quiconque aurait de la peine à comprendre pourquoi, rappelons que dans la philosophie de Karl Popper, les *preuves* ne peuvent être qu'expérimentales — historiques dans le cas qui nous occupe. Popper était donc assez ignorant de la philosophie morale pour ignorer que le "capitalisme" et le "socialisme" ne sont pas des *régimes* historiquement existants mais, comme toute norme politique, des *principes* de légitimation des titres de propriété, qui sont évidemment exclusifs l'un de l'autre, mais dont la mise en oeuvre simultanée persiste à la mesure de l'incohérence, de la mauvaise foi et de l'injustice des puissants (sur cette coexistence et ses variations, cf. Hoppe, "F. A. Hayek on Government and Social Evolution: A Critique" *Review of Austrian Economics*, Vol. 7, N° 1 (1994), pp. 67-93) [F. G.].

**2** Le flambeau de l'historicisme était passé de Hegel à Marx ; mais quoique Popper tienne Marx pour un bien meilleur intellect, il ne le considère pas comme un philosophe (pas plus que la grande majorité des historiens ne le considèrent comme un historien, ni celle des économistes comme un économiste).

**E** David Hume poussait l'empirisme jusqu'à douter de l'identité, de la causalité et de la régularité, qu'il est nécessaire de postuler a priori pour pratiquer la méthode expérimentale. L'historicisme, moins radical, permet l'approche expérimentale et son empirisme consiste essentiellement à appliquer celle-ci à la théorie sociale. Or, c'est exactement ce que faisait Popper, malgré sa fameuse réfutation de la *régularité* dans les sciences de l'action humaine : il avait montré que, dans la mesure où l'action des hommes à venir dépend d'une information qui apparaît dans l'intervalle, aucune prédiction de l'Histoire à venir n'est logiquement possible. Mais il n'avait pas compris que cette absence de régularité invalide aussi tout "test" empirique de la causalité sociale, et que la méthode expérimentale, celle des ingénieurs, est donc inapplicable aux sciences sociales (cf. Hans-Hermann Hoppe, *loc. cit.*) [F. G.].

**E** Rappelons que pour les poppériens, il n'y a de connaissance qu'expérimentale : il n'existe donc pas de preuve purement logique, philosophique. Une démonstration logique concluante est censée ne pas nous informer sur la réalité, et aucune différence n'est reconnue entre un énoncé "invérifiable" (dont on n'a aucune raison de penser qu'il soit plus vrai que d'autres) et un énoncé "irréfutable" (dont on ne peut pas concevoir qu'il soit faux). Il faut alors pouvoir imaginer que l'observation contredise un énoncé pour qu'il soit admissible comme "scientifique". "Réfutable" devient synonyme de "susceptible de validation" (Leonard Peikoff résume ainsi le choix de ce critère : " une inversion épistémologique radicale : elle *punit le succès* dans la recherche de la vérité *parce que c'est un succès*. [...] d'après cette théorie, un homme n'a le droit d'appeler "connaissance" que ce qu'il n'a pas prouvé").

Ne tirant pas les conséquences de sa réfutation de l'historicisme, Popper appliquait aussi la méthode expérimentale à la société, et ce critère à la théorie sociale [F. G.]

G Dans *L'Etat*, Anthony de Jasay rappelait cette erreur grossière de Popper en ce qui concerne la causalité sociale :

"C'est pour montrer la facilité déconcertante avec laquelle l'égalité, dissimulée sous la défroque de la liberté, abuse même les esprits les plus vigilants, que j'ai choisi de citer un texte de Karl Popper, aussi connu comme critique du totalitarisme que comme éminent logicien :

"Ceux qui possèdent un excédent de nourriture peuvent *forcer* ceux qui meurent de faim à accepter une servitude 'librement' consentie.' [...] 'Une minorité économiquement forte peut ainsi exploiter la majorité de ceux qui sont économiquement faibles.' [...] 'Si nous voulons que la *liberté soit protégée*, nous devons donc exiger que la politique de liberté économique illimitée soit remplacée par l'intervention économique planifiée de l'Etat.'

"L'utilisation du mot 'forcer' est bien sûr une licence poétique. Ce que Popper entend, c'est que ceux qui ont un excédent de nourriture se contentent d'attendre tranquillement, sans proposer de partager avec ceux qui meurent de faim ; pour pouvoir manger, les seconds doivent faire la démarche d'offrir leur travail aux premiers. Comme ils ne peuvent pas "vraiment" choisir de mourir de faim, leur offre de travail est l'acceptation de la servitude. C'est un choix 'libre', mais pas 'vraiment' libre. Notons aussi qu'en l'occurrence, c'est la minorité qui agit ainsi envers la majorité, ce qui rend son comportement encore plus répréhensible que si cela se passait dans l'autre sens. Nos consciences conditionnées par la démocratie ont ainsi un motif de plus d'approuver l'intervention économique planifiée de l'Etat, bien qu'il soit un peu déroutant de se voir proposer le *Gosplan* pour assurer la défense de la société ouverte. "Qu'il s'agisse ou non d'une licence poétique, cette accumulation de confusions qui aboutit au *Gosplan* comme condition de la liberté nécessite une mise au point. Tout d'abord, Popper affirme qu'il existe une analogie entre le puissant tyran qui asservit un être plus faible en le menaçant de violence, et les riches qui exploitent la faiblesse économique des pauvres. Or, une telle analogie ne correspond à rien. Il existe une différence évidente entre *ôter* à un homme sa liberté (en menaçant de le passer à tabac) et celle de *ne pas partager notre propre* liberté (= notre nourriture) avec un homme qui en serait déjà dépourvu.

"Deuxièmement, il y a confusion entre la possibilité de choisir (entre la servitude et la faim) qui relève de la *liberté* et l'équité, la justice d'une situation où quelques-uns ont beaucoup de nourriture et d'autres rien, qui relève de *l'égalité*. Troisièmement, la confusion est à son comble si l'on omet de mentionner qu'un grand nombre de conditions sont nécessaires pour empêcher que cette situation n'aboutisse à un équilibre du marché du travail de type néo-classique, où ceux qui possèdent beaucoup de nourriture se font concurrence pour engager ceux qui n'en ont pas et qui rivalisent entre eux afin qu'on les engage, jusqu'à ce qu'employeurs et employés gagnent la valeur attendue de leur contributions marginales respectives à la production."

Un trait majeur de Karl Popper est en effet qu'ayant toute sa vie côtoyé de grands économistes, au point d'exercer sur certains d'entre eux une influence notoire (Hayek, hélas ! et Friedman, inévitablement), il n'a jamais appris assez de théorie économique pour éviter que ses écrits politiques ne fourmillent d'erreurs de ce genre qui, même si on admettait sa méthodologie et ses moyens de preuve, ôtent toute pertinence et même toute apparence de sérieux à ses conclusions politiques. Conséquence de son historicisme, ou paresse pure et simple ? [F.G.]

H En français dans le texte [F. G.].

3 Mill le libéral, qui ne voulait admettre l'emploi de la force que pour empêcher les gens de porter atteinte aux intérêts les uns des autres, était lui-même en danger de tomber dans un problème de compatibilité avec Mill le socialiste, qui prétendait réorganiser la distribution du produit social, après qu'il avait été attribué à l'issue d'un processus où des acheteurs et des vendeurs consentants avaient exercé des droits de propriété légitimes.