De l'approche poppérienne de la connaissance : une quête d'objectivité

Clarisse OKANDZE
et
Laurent GANKAMA

Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

Le présent texte se propose de mettre en lumière l'approche poppérienne de la connaissance, notamment la portée objectiviste de celle-ci. Popper part de la remise en cause des théories empiriste et rationaliste classiques, qui donnent, selon lui, une dimension subjectiviste à l'activité cognitive. Il prend alors appui tant sur le modèle critique de Socrate que sur la théorie de l'évolution des espèces de Charles Darwin et la théorie du troisième monde pour penser une approche objectiviste de la connaissance, qui présente celle-ci comme un processus ouvert, où les hypothèses théoriques et indépendantes des individus sur la structure du monde sont soumises au débat critique et argumentatif et à la sélection, à la lumière de leur état d'adaptation à la réalité. Un tel processus met en avant la question des conditions d'émergence et d'évolution de la connaissance, non pas grâce au sujet, mais dans la poursuite de la vérité comme idéal et idée régulatrice.

Mots-clés

connaissance, expérience, raison, rationalisme critique, approche objectiviste, vérité régulatrice.

Abstract

This text aims to highlight the Popperian approach to knowledge, in particular its objectivist scope. Popper starts from the questioning of classical empiricist and rationalist theories, which, according to him, give a subjectivist dimension to cognitive activity. He then draws on the critical model of Socrates as well as on Charles Darwin's theory of the evolution of species and the theory of the third world to think of an objectivist approach to knowledge, which presents it as an open process, where the theoretical and independent hypotheses of individuals on the structure of the world are subject to critical and argumentative debate and selection, in light of their state of adaptation

to reality. Such a process highlights the question of the conditions of emergence and evolution of knowledge, not thanks to the subject, but in the pursuit of truth as an ideal and regulatory idea.

Keywords
knowledge, experience, reason, critical rationalism, objectivist approach, regulatory truth.

Introduction

Le problème de la connaissance, qui traverse toute la tradition de l'épistémologie et de l'histoire des sciences, met en exergue et en jeu trois dimensions fondamentales. Il y a, d'abord, la dimension de l'origine de la connaissance, celle qui conduit à faire découler celle-ci de l'expérience ou de la raison. On peut, ensuite, évoquer la dimension de la nature de la connaissance, celle qui met en avant le caractère dynamique ou statique de celle-ci. Il y a, enfin, la dimension de la portée de la connaissance, qui permet de savoir si celle-ci peut parvenir à la conquête de l'absolu, de l'essence et de la nature intime des choses ou encore elle reste limitée à l'appropriation du monde, des objets perceptibles, des phénomènes. Ces différentes dimensions de la connaissance font souvent l'objet de débats entre doctrines et entre penseurs, notamment entre l'empirisme classique, représenté par Bacon, Locke, Berkeley, Hume et Stuart Mill, et le rationalisme classique, incarné par Descartes, Spinoza et Leibniz. En intervenant dans ce débat, Karl Raimund Popper, tout en considérant la connaissance comme « le plus grand miracle de notre univers » (K. R. Popper, 1998, p. 27), entend dépasser les positionnements empiristes et rationalistes classiques pour proposer une théorie, qui oriente ladite connaissance vers la quête d'objectivité.

Dès lors, il nous paraît opportun de présenter, dans un premier temps, la conception classique de la connaissance, sous-tendue par les positions de l'empirisme et du rationalisme classiques, et d'exposer, dans un deuxième temps, la conception non classique de la connaissance, portée par Popper et certains de ses contemporains.

1. La conception classique de la connaissance

Etant entendu que le savoir humain a plusieurs sources, il est question pour nous d'examiner les deux sources de la connaissance qui sont : l'empirisme et le rationalisme. L'empirisme classique est la doctrine qui prétend que toutes nos connaissances viennent de

l'expérience et du monde extérieur. La thèse principale de l'empirisme est que nos idées, nos connaissances viennent de l'expérience, du monde extérieur qui les conduit jusqu'à nous par le moyen des sens.

Cette doctrine est soutenue par Bacon, Locke, Berkeley et Hume. Selon Bacon, l'empirisme forme l'esprit, la conscience de l'homme à partir et en fonction du constat naturel avec l'extérieur, la nature, les sens. Locke quant à lui, par sa théorie de « table rase », soutient aussi que l'esprit est vide à la naissance et que les connaissances s'accumuleront par le contact avec le monde sensible c'est-à- dire par l'expérience. Chez Berkeley, l'empirisme se traduit par sa célèbre formule : « être c'est être perçu ». Selon lui, l'existence d'une chose se prouve par la perception sensible. Cette conception de l'empirisme est aussi la même chez David hume qui déclare : *« …il est impossible de penser à quelque chose que nous n'ayons pas auparavant senti par nos sens, externes ou internes* » (K. R. Popper 1998, 2018, p. 10). Ainsi, pour eux, l'expérience est la source ultime de toutes nos connaissances.

Cependant, le rationalisme classique est la doctrine qui soutient que toutes nos connaissances procèdent de la vision intellectuelle des idées claires et distinctes. La thèse principale du rationalisme est que les sens nous trompent. Certains penseurs soutiennent que les idées sont innées. Selon eux, en effet, les sens nous conduisent à l'erreur. Les sens sont donc les sources de l'erreur ou de l'ignorance. Descartes, par exemple, dans *les Méditations*, pense que les sens nous trompent. Selon lui, la raison est la seule source de la connaissance ; seules les idées claires et distinctes nous donnent la connaissance vraie.

Spinoza, dans son *Traité de la réforme de l'entendement*, il distingue quatre genres de connaissance qu'il réduira en trois dans l*'Ethique*, en assimilant la connaissance par ouï-dire à la connaissance par expérience vague. Selon lui, l'homme doit se méfier de la connaissance de ce genre qui entraine la confusion. Il ressort que Spinoza distingue la connaissance par expérience d'avec la vraie connaissance.

Leibniz, quant à lui, soutient l'innéisme cartésien. Il rejette l'idée de tablettes non écrit ou tabula rasa de Locke; en rejetant l'expérience sensible, il dit :

> Les sens, quoi que nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes,

> puisque les sens donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles (G. W. Leibniz, 1990, p. 38).

Par ces mots, il montre les limites des sens qui, selon lui, ne peuvent pas nous donner la vraie connaissance.

La problématique de l'origine de la connaissance oppose ces deux doctrines dont la première soutient l'expérience comme source de la connaissance, tandis que la seconde prône la vision des idées claires et distinctes. Pour dégager cette opposition, Popper (1985, p. 18) écrit ce qui suit :

> Dans cette controverse, en effet, l'école anglaise soutenait que le fondement ultime de la connaissance, c'est l'observation, tandis que l'école continentale affirmait que c'est la vision intellectuelle des idées claires et distinctes.

Cela revient à dire que la première doctrine préconise l'observation sensible comme source de la connaissance, tandis que la deuxième prône la raison, c'est-à-dire la vision intellectuelle des idées claires et distinctes. Ces deux conceptions constituent les deux parties du présent chapitre. Passons donc à l'examen de la première partie qui consiste à analyser le point de vue empiriste.

I.1. Le point de vue empiriste classique

L'empirisme est la doctrine selon laquelle, nos connaissances viennent de l'expérience, c'est-à-dire de notre contact avec le monde extérieur par le biais de nos sens ; c'est toute doctrine philosophique admettant que la connaissance humaine déduit de l'expérience aussi bien ses principes que ses objets. L'empirisme est donc la théorie selon laquelle la connaissance procède de l'expérience, et nos idées des sens.

L'objet de cette section est de montrer avec certains épistémologues classiques comment nos connaissances viennent de l'expérience. D'après Hegel, la méthode expérimentale est née avec Bacon, celui-ci est considéré comme le précurseur de la méthode expérimentale. C'est lui qui est le premier à avoir réalisé une expérience. D'ailleurs, pour preuve, il est mort par sa propre expérience ; avant lui, personne n'a osé faire une telle expérience. Il est alors le premier qui a fait de la connaissance le fruit de l'observation sensible. C'est dans ce cadre qu' Hegel (1985, p. 1265) déclare : « *On célèbre toujours Bacon comme celui qui a indiqué à la*

connaissance sa véritable source, l'expérience ; dans la voie empirique du savoir on le place en tête ».

Mais Popper dans *La connaissance objective*, montre que l'empirisme remonte aux présocratiques ; précisément à Parménide. En thématisant sur les atomes, les atomistes grecs se sont aperçus que les atomes s'éloignaient des objets extérieurs et pénétraient des organes de sens pour devenir perception et c'est à partir de ces perceptions que la connaissance du monde extérieur prend forme. Pour que la connaissance devienne possible, il faudrait que les atomes se transforment en perception. C'est ce que Popper (1998, p. 500) traduit en ces termes :

> Les atomistes grecs se faisaient une idée un peu primitive de ce processus. Ils supposaient que des atomes se détachaient des objets que nous percevons et pénétraient nos organes de sens, ou ils devenaient des perceptions ; et qu'à partir du monde extérieur s'ajustait d'elle-même partir de ces perceptions, notre connaissance (…).

Popper déclare que Parménide est le premier à avoir formulé cet adage de la théorie de la connaissance du sens commun mais sous un mode ironique. Cette théorie, rendue célèbre par les empiristes modernes, ne commence pas avec eux ; elle tire donc ses origines de loin. Aussi écrit-il :

> J'ai essayé de montrer que c'est Parménide qui formula pour la première fois cette conception –sur un mode satirique : la plupart des mortels n'ont rien dans leur entendement égaré qui n'y soit entré par leurs sens égarés (K. R. Popper, 1998, p. 41).

Cette formulation parménidienne est ironique ; selon lui, l'homme ne saurait connaitre par ses sens. Il n'y a que la déesse Dike qui détient la vérité et le savoir. Ainsi selon Popper, l'empirisme logique trouve ses racines chez les présocratiques.

Cependant, Bacon est souvent présenté comme le précurseur de la méthode expérimentale. Bacon va surtout se montrer méfiant à l'égard de l'intellect livré à lui-même. Il refuse de faire reposer la connaissance vraie sur le cogito comme le fera Descartes ou les rationalistes qui, à l'exemple de l'araignée, tissent des toiles d'après leur propre imagination, c'est-à-dire sans contact avec les objets extérieurs. Pour lui, le développement de la connaissance ne peut se faire qu'en se mettant à l'école de l'expérience. Il soutient l'induction

comme source d'une connaissance vraie. Il affirme : « *il n'y a d'espoir que dans l'induction vraie* » (F. Bacon, 1986, p. 37).

Précisons que Bacon récuse l'empirisme naïf, il refuse la perception accumulée au profit de la perception assimilée. Pour lui, les perceptions doivent être mises en ordre ou classées. C'est dans ce sens, qu'il parle*« des perceptions comme de raisins, murs à point qu'il faut cueillir, patiemment et laborieusement et dont, une fois qu'ils seront pressés, coulera le vin pur de la connaissance »* (K. R. Popper, 1998, p. 500). Il ne s'agit donc pas d'une soumission à l'expérience sensible la plus stricte car les empiristes, selon lui, à l'exemple de la fourmi, amassent les faits et ne font usage que de l'expérience acquise. Il faut donc examiner les perceptions, les mettre en ordre pour accéder à la connaissance. Les simples perceptions sensorielles ne nous fournissent pas la connaissance pure. Il nous exhorte à prendre le modèle de l'abeille qui *« cueille le suc de son miel sur les fleurs des champs… mais sait en même temps, le préparer et le digérer avec une habileté admirable* ». La vérité surgira ainsi de l'union de l'expérience et de la raison selon une démarche qui exprime partiellement l'esprit scientifique naissant.

Il faut se débarrasser d'abord des formes illusoires qu'encombrent l'esprit : ce sont les préjugés, des fantômes ou idoles dont le *Novum Organum* fait état. A cet effet, cette thèse est soutenue par Kant quand il décrit que les perceptions ne sont jamais pures, et affirme que notre expérience est le résultat d'un processus d'assimilation et de transformation ; le produit d'une combinaison de nos perceptions sensibles avec certains ingrédients que nos esprits y ajoutent. Ainsi, la notion d'expérience doit être examinée avec soin. Même quand il s'agit de l'expérience, la raison ne saurait écarter car elle a un travail à faire dans ce processus gnoséologique.

Il s'avère que John Locke va dans le même sens que Bacon. En effet, ce penseur empiriste combat la théorie cartésienne des idées innées et affirme que l'esprit est une table rase, c'est-à-dire vide au départ, comparable à un tableau sans écrits : c'est l'expérience qui y inscrit toutes nos connaissances pour nous donner les idées simples. C'est ce qu'il traduit :

> Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ? (…). A cela je réponds en un mot, de l'expérience : c'est là le fondement de

> toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine » (J. Locke, 1983, paragraphe 2, p. 61).

En outre, il dénonce l'innéisme, c'est-à-dire la conception des idées innées. Pour mettre en cause la théorie des idées innées, Locke prend l'exemple des enfants et des idiots. Selon lui, si les idées étaient innées, les enfants et les idiots les posséderaient, si réellement la connaissance est innée, les enfants et même les stupides allaient en avoir ; personne ne serait dépourvu d'intelligence ou de bon sens car tous nous en avons dès la naissance. Par exemple, à deux semaines de sa naissance, l'enfant devrait savoir que le feu brule, s'il est incapable de le savoir alors cela nécessite d'abord un contact avec le monde extérieur pour la prise de conscience. C'est donc après avoir touché le feu, qu'il saura qu'il brule. Aussi, écrit-il :

> Si donc il y a de telles impressions dans l'âme des enfants et des idiots, il faut nécessairement que les enfants et les idiots aperçoivent ces impressions, qu'ils connaissent les vérités qui sont gravées dans leur esprit, et qu'ils y donnent leur consentement » (J. Locke, 1983, paragraphe 5, p. 9).

Selon Locke, il existe deux sources ultimes de la connaissance à savoir la sensation et les opérations de notre esprit. La première source est la sensation ; nos sens étant frappés par les objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions. C'est ce qu'il traduit en ces termes :

> Nos sens dis-je, font entrer toutes ces idées dans notre âme, par ou j'entends qu'ils font passer des objets extérieurs dans l'âme ce qui y produit ces sortes de perceptions. Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, dépend entièrement de nos sens, et se communique par leur moyen à l'entendement, je l'appelle sensation » (J. Locke, 1983, paragraphe 3, p. 61).

La deuxième source c'est l'opération de notre âme sur les idées reçues par le biais des sens. Notre âme exerce une activité sur les données des sens. Cela revient à dire qu'elle ne reçoit pas de façon accumulative les informations sensorielles mais elle fait un travail de réflexion sur ces idées reçues. Locke nomme cette opération de l'âme sur les entrées des sens : réflexion. Ceci se fait montre quand il écrit *:* « *Mais comme j'appelle l'autre source sensation, je nommerai celle-ci réflexion, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations* » (J. Locke, 1983, paragraphe 4, p. 61).

Pour lui, la sensation et la réflexion sont les deux sources de l'expérience. La sensation résulte de l'action physique qu'exerce l'objet sur nos sens, et la réflexion, qu'il assimile à un sens intérieur, est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues des sens ; par exemple, penser, croire, douter… ces verbes diffèrent d'avec ceux de la sensation comme par exemple sentir, voir, entendre… Les choses extérieures sont les objets de sensation et l'opération de l'âme sur ces objets s'appelle réflexion. Ainsi toutes nos idées viennent de ces deux sources ; sans la sensation, l'entendement est vide. Il distingue deux types d'idées dont les unes sont simples et les autres composées ; les premières sont celles qui entrent dans l'âme par deux voies (sensation et entendement) et les autres sont celles que l'esprit formule après avoir travaillé les premières.

Il distingue ensuite les idées qui viennent d'un seul sens d'avec celles qui entrent dans l'esprit par plus d'un sens, par la réflexion, et par toutes les voies (sensation et réflexion).Les idées qui viennent par un seul sens sont celles de la couleur, de la chanson, etc. l'idée de la couleur (rouge, vert, jaune), ne peut être perçue que par les yeux. Par contre, l'idée de l'espace peut être perçue par plusieurs sens. C'est ce qu'il écrit : « *Les idées qui viennent à l'esprit par plus d'un sens, sont celles de l'espace, de la figure, du mouvement, et du repos* » (J. Locke, 1983, paragraphe 1, p. 83). Celles qui entrent par la réflexion sont : les idées de la perception et de la volonté. Enfin, celles qui entrent par toutes les voies sont : le plaisir et son contraire, la douleur ou l'inquiétude, la puissance, l'existence et l'unité.

Malgré son empirisme, Locke reconnait la place de l'entendement dans le processus de la connaissance. L'expérience est constituée de deux classes d'idées : la sensation (idées qui proviennent des objets extérieurs au moyen des sens) et la réflexion (activité interne de l'esprit sur les idées reçues par les sens). Il dépasse, a cet effet, l'empirisme absolu en introduisant une puissance qui est l'entendement grâce à laquelle, à partir d'un certain nombre d'idées simples, on peut constituer les idées complexes. Tel est le cas de l'idée de substance, de mode et de relation.

George Berkeley, philosophe et théologien anglais né en Irlande d'une famille protestante, est d'abord empiriste. Même s'il pense que le désir de connaitre nous vient de Dieu tel qu'il l'écrit : « *Nous voulons croire que Dieu s'est comporté plus généreusement envers les fils des hommes qu'en leur donnant un puissant désir d'une*

connaissance qu'il avait placée totalement hors de leur portée » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 3, p. 40).

Il récuse la théorie des idées abstraites ou idées générales abstraites. Les sens ne nous placent pas en face d'abstraction. Par exemple, l'idée abstraite d'homme ne répond à rien, elle n'est qu'un nom, car pour me représenter un homme, je dois nécessairement envisager un homme particulier et concret, grand ou petit. L'esprit étant fini, ne peut étudier que ce qui est fini ; il ne saurait étudier les choses infinies ; si non, il rencontrera les contradictions. Dès lors, l'esprit ne peut étudier que ce qui est percevable ; il ne saurait traiter ce qui est vide. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce qui suit :

> « En outre, l'esprit de l'homme est fini, et quand il traite de choses qui participent de l'infinité, il ne faut pas s'étonner s'il rencontre des absurdités et des contradictions dont il est impossible qu'il se tire jamais car il est de la nature de l'infini de n'être pas compris par ce qui est fini » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 2, p. 40).

En étudiant les objets qui participent à l'infini, l'esprit humain ne saurait connaitre, c'est-à-dire qu'il ne peut pas accéder à la connaissance. C'est dans ce sens qu'il critique les mathématiques, qui, selon lui, ne peuvent accéder à la connaissance car leur objet d'étude est abstrait. A ce niveau, nous constatons que Berkeley va à l'encontre de la théorie aristotélicienne selon laquelle, il n'y a de science que de l'universel. Selon Aristote, l'examen de l'être individuel montre qu'il est soumis au changement. En effet, la science ne peut pas étudier les choses changeantes dans leur singularité ; mais plutôt les choses prises universellement. Il écrit : « *J'appelle universelle, l'attribution ou la non-attribution à un sujet pris universellement »* (Aristote, 1989, p. 67).

A l'opposé d'Aristote, Berkeley pense que les idées universelles ne nous donnent pas la connaissance. La science doit étudier ce qui est concret, précis et particulier. Par exemple quand il s'agit d'étudier l'homme, la science ne doit pas étudier le concept Homme qui est vide, mais elle étudiera l'homme concret, vivant dans la société, ayant du sang, de la chair, composé d'une tête, des mains, des pieds et autres. L'être humain qu'on a déjà perçu quelque part dans la nature. D'où cette déclaration : « *Quant à moi, je trouve, certes, que j'ai une faculté d'imaginer ou de me présenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les composer et de les diviser de diverses manières* » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 10, p. 45).

Pour Berkeley, ce sont les objets perçus qui fournissent la connaissance. Chaque sens fournit un objet qui permet d'accéder à la connaissance. Par exemple, la vue donne l'idée de la lumière et des couleurs, le toucher fait percevoir le dur et le mou, l'odorat fournit des odeurs et l'ouïe transmet les sons à l'esprit. Toutes ces données sont connues et perçues par l'esprit. Ainsi, la connaissance est le résultat de l'opération exercée par l'esprit sur les objets fournis par les sens. Sans la perception, il n'y a pas l'existence des choses. Par exemple, il y a l'odeur parce que sentie, un son parce qu'entendu, une couleur ou une figure parce que perçue par la vue ou le toucher.

Une chose existe quand elle est visible, palpable ; et c'est par cette visibilité qu'on connait. Concevoir les matières existantes non percevables c'est la création des idées abstraites. Or celles-ci ne nous permettent pas de connaitre ; on ne saurait séparer les choses existantes d'avec la perception. L'existence d'une chose se prouve par sa perceptibilité, c'est-à-dire la tendance à être perceptible. D'où cette affirmation :

> Car, quant à ce qu'on dit de l'existence absolue de choses non pensantes, sans aucune relation avec le fait qu'elles sont perçues, cela semble inintelligible. Leur *esse* est *percipi* (leur être c'est d'être perçu), et il n'est pas possible qu'elles aient quelque existence en dehors des esprits ou choses pensantes qui les perçoivent » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 3, p. 65).

En outre, Berkeley prône le caractère manifeste de la vérité par le biais des sens, l'homme peut atteindre la vérité par l'observation. La vérité n'est donc plus l'habitant du monde intelligible comme le pensait Platon, mais elle devient sensible ; pour l'atteindre, il s'agit simplement de mettre les sens en marche. Selon lui, « *Il y a des vérités si proches de l'esprit et si obvies qu'un homme n'a qu'à ouvrir les yeux pour les voir* » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 6, p. 66).

Quant à David Hume, il préconise l'expérience comme source de la connaissance. Celle-ci dérive du contact avec le monde extérieur. Il rejette le rationalisme cartésien et prône l'expérience sensible. Contrairement à ces prédécesseurs, qui, malgré leur empirisme, croient à l'existence et au rôle joué par la raison, Hume ne croit qu'à l'expérience. C'est ce qu'il traduit en ces termes : « *Or, la connaissance de cette relation ne peut en aucun cas être à priori, par intuition ou par démonstration ; elle est entièrement fondée sur l'expérience* » (D. Hume, 1982, p. 20).

En effet, Hume ne voit pas autre chose en nous que la perception. La perception étant entendue comme un événement constituant la vie de l'esprit et comme modalité de notre intellect en général. Pour lui, loin d'être a priori, c'est-à-dire avant l'expérience, la relation de causalité, c'est-à-dire la relation de cause à l'effet est issue de l'expérience. Aussi affirme-t-il : « *Ce n'est pas la raison, mais l'expérience qui nous instruit des causes et des effets(…) que tous nos raisonnements au sujet de cette relation se fondent sur l'expérience* » (D. Hume, 1982, p. 21).

Tous ces auteurs, cités en exergue, soutiennent l'idée selon laquelle, l'esprit est vide au départ et la connaissance s'accumulerait par l'expérience sensible, c'est- à-dire par le contact du monde extérieur. Voilà pourquoi Popper qualifie cette théorie de : *« la théorie de l'esprit seau »* (K. R. Popper, 1998, p. 41). Pour ces auteurs, l'esprit ressemblerait donc à un récipient dans lequel, perceptions et connaissance s'accumuleraient. Ainsi, l'esprit ressemble à un seau vide qui se remplirait par l'accumulation des perceptions. L'expérience est donc la source ultime de la connaissance. Il ya une sorte d'entonnoir dont la perception verserait la connaissance à l'esprit. C'est ainsi, à peu près, qu'on peut comprendre le point de vue empiriste, le point de vue qui sera rejeté par les rationalistes, qui, pour eux, la connaissance procède de la raison. Passons donc à présent à l'examen du point de vue rationaliste.

1.2. Le point de vue rationaliste classique

Le rationalisme est la doctrine selon laquelle la connaissance a pour source la raison ou l'esprit. L'argument fondamental en est que la réalité sensible est source d'erreur, et que la véritable connaissance est celle qui vient de l'esprit lui-même.

Disqualifiant le monde sensible ou le monde de la doxa, Platon soutient que toute connaissance est « réminiscence », c'est-à-dire se ressouvenir des idées que l'âme avait jadis contemplées dans le monde intelligible avant de tomber dans le corps. C'est ainsi que dans le *Menon,* il écrit : « *…chercher ou apprendre n'est autre chose que se ressouvenir »* (Platon, 1966, p. 37).

Mais c'est avec René Descartes que le rationalisme classique se systématise. Ce dernier s'insurge contre les sens qu'il qualifie de trompeurs et soutient que la raison ou l'esprit est la seule source véritable de nos connaissances. En fait, Descartes (2009) pense que les idées claires et distinctes sont innées et elles nous donnent la connaissance.

Signalons que d'autres épistémologues ne sont pas restés indifférents vis-à-vis de ce problème, c'est -à-dire le problème de l'origine de la connaissance. Ils soutiennent la doctrine des idées innées de Descartes. Pour eux, la vraie connaissance est celle qui procède des idées innées. Les sens ne nous donnent pas la connaissance.

Ceci nous fait croire que Platon, Descartes, Spinoza et Leibniz sont les grands tenants de cette doctrine. Cela nous permet d'examiner de manière condensée les vues de ces auteurs sur leurs théories de la connaissance. La théorie de la connaissance chez Platon peut être résumée en deux points fondamentaux : la réfutation de l'empirisme et la théorie de la réminiscence.

Le premier point de la théorie platonicienne de la connaissance trouve son apogée avec la fameuse allégorie de la caverne. C'est, en effet, un mythe où Platon, au VIIe livre de *La République*, compare la connaissance par sensation à celle d'un prisonnier qui serait enchainé au fond d'une caverne et qui ne verrait que les ombres des objets réels projetées sur les murs par la lumière du soleil. Il ne connaitrait ni les causes des objets qu'il voit, c'est-à-dire objets réels ni celles de sa vision comme le soleil.

De manière claire, par cette allégorie, Platon compare notre condition à celle d'un prisonnier qui, mu par une cohorte des désirs futiles, est incapable d'atteindre l'essence des choses aussi longtemps que ce prisonnier ne s'élèvera pas jusqu'au monde des Idées, mais sans pourtant s'évader définitivement du monde sensible. Ce qui signifie que Platon distingue deux mondes : le monde sensible, celui de la multiplicité où se succèdent générations et corruptions, copies et mirages.

L'illusion est inhérente à ce monde et sa réalité est d'emprunt, car il ne trouve le principe de son existence que dans le monde véritable des idées intelligibles, archétypes dont les objets sensibles ne sont que d'imparfaites copies. Les choses dans ce monde n'existent que par imitation et participation. Chez Platon, donc, la connaissance ne nous vient pas de l'expérience. Mais cela ne veut pas dire que Platon bannit pour autant, totalement les sens dans le processus cognitif, car ils sont le premier moment de la connaissance. Seulement, il reconnait qu'ils ne fondent pas la vérité, puisque le domaine de l'opinion n'est pas celui de la vérité ; même l'opinion vraie n'est pas encore la science. La vraie connaissance est du côté du monde intelligible, monde composé d'idées mathématiques (cercle, triangle…) et d'idées de

prudence, justice, beauté, etc. Nécessaire sera donc pour nous de nous ressouvenir de ce que nous avons contemplé et oublié dans ce monde. Telle est l'explication qu'on peut donner à la réminiscence. C'est ainsi qu'on peut comprendre la conception platonicienne de la connaissance ; conception qui servira de modèle pour les générations futures.

Examinons donc à présent la position de Descartes sur ce problème. Naissant de l'effort du talent de la raison, la connaissance selon René Descartes est un effort d'élaboration de la pensée rationnelle ; après que je me suis aperçu que mes sens me sont quelque fois trompeurs. Descartes est donc l'un de ceux qui pensent, comme, Platon, que la connaissance n'est jamais acquise, mais qu'elle est donnée innée. En conséquence, l'entendement est la source de nos idées. Car si la vérité est innée, puisque Dieu l'introduit dans notre âme au moment de la naissance, il n'y a que l'entendement ou notre raison qui peut nous permettre de découvrir cette vérité et de former notre intuition de la vérité.

Les vérités non évidentes pour l'intuition sont toutefois déductibles des évidences premières à condition de suivre l'ordre rigoureux des raisonnements mathématiques. Intuition et déduction garantissent donc, pour Descartes, l'accès à la vérité. Voici ce qu'il déclare à ce propos : *« Nous allons énumérer ici tous les actes de notre entendement par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur ; il n'en a que deux : l'intuition et la déduction »* (R. Descartes, 2003, règle III, p. 13).

On voit bien qu'avec Descartes, pour se prémunir de l'erreur, l'homme doit faire de l'évidence un tremplin sur lequel il doit s'appuyer pour atteindre la vérité. Ce cartésianisme qui, du reste constitue un rationalisme, va influencer profondément B. Spinoza et plusieurs penseurs qui sont allés à la rencontre de Descartes comme Leibniz par exemple. Mais Spinoza ne reprendra pas ces idées cartésiennes sans qu'elles ne signifient dans son esprit une vue qui lui est exclusivement sienne.

Examinons à présent la théorie de la connaissance chez Baruch Spinoza. Contrairement à Descartes qui plaçait la morale en dernier plan de son itinéraire philosophique, Spinoza considère celle-ci comme le privilège premier de ses méditations. Chez Spinoza, notre puissance et notre bonheur sont suspendus au bon usage de nos passions. En d'autres termes, pour être heureux, l'homme ne doit pas s'abandonner à la dictature de ses passions ; nos plus grands maux

viennent de notre insatiable désir de vouloir satisfaire nos passions, même les plus insensées. Et l'unique moyen de délivrer l'homme de cette emprise des passions est le fait d'être illuminé. Parce que le chemin qui conduit au salut ne peut être ouvert que si l'entendement connait Dieu. Voilà pourquoi Spinoza fait une hiérarchisation des connaissances tout en précisant le genre qui peut nous permettre de connaitre Dieu.

Après avoir exposé les motifs d'ordre moral qui l'ont poussé à réformer l'entendement, Spinoza commence par distinguer les différents modes de connaissance ou degrés de perception et donne les raisons pour lesquelles le dernier mode est préférable aux autres. C'est ainsi qu'il distingue quatre genres de connaissance qu'il réduira à trois à la fin donne les genres suivants : « *La connaissance par oui- dire ; la connaissance par expérience vague ; la connaissance déductive ; la connaissance par intuition pure et immédiate des vérités d'origine divine ou connaissance rationnelle.* » (B. Spinoza, 1964, p. 188-189).

De ces degrés de connaissance, Spinoza fait ressortir l'idée selon laquelle la fin de toute connaissance étant la vérité, l'homme doit se méfier de la connaissance du premier genre, (c'est-à-dire les trois premiers modes) , qui entraine la confusion, pour faire sienne la connaissance du deuxième genre, c'est-à-dire celle du dernier mode. Seule la raison, qui, parce qu'elle est elle-même une vérité indubitable, peut diriger l'homme vers la vérité éternelle.

Pour le dire autrement, Spinoza nous met en garde contre les trois premiers modes de la connaissance entendu qu'ils nous mènent vers l'idée fausse. La raison en est que si par expérience on entend la perception des choses telles qu'elles se présentent involontairement et par hasard à nous, elle ne nous donne pas la connaissance vraie. Elle se contente des données telles qu'elles s'offrent en un temps et en un lieu déterminé. Il se fixe alors une idée dans la conscience uniquement due à ce que jusqu'ici il ne s'est pas montré des faits contraires, sans que nous ayant la garantie qu'il n'existe pas de ces sortes de faits ; d'où le sens de l'expression « expérience vague ». En plus, cette forme de connaissance ne nous donne qu'une vue plus ou moins approximative des choses, elle ne saisit pas l'essence adéquate d'une chose ; ce qui est cause d'erreurs.

Signalons aussi que ces premiers modes de la connaissance sont à redouter parce que c'est d'eux que naissent les passions. Or nous avons plus suffisamment montré que l'homme qui se laisse gouverner par ses passions ne peut accéder au salut. C'est donc ici que prend

sens cette formule spinoziste dont le fond est d'un enseignement à retenir : *« Le désir comme aussi l'amour (…), nait du premier mode de connaissance, car, si quelqu'un a ouï-dire de quelque chose que ce soit qu'elle est bonne, il en a l'appétit et la convoitise »* (B. Spinoza, 1964, p. 94).

La vraie connaissance est donc rationnelle. Celle-ci, en effet, ne se contentant pas du phénomène donné, voit dans celui-ci la manifestation particulière d'un ordre universel des choses, qui s'étend bien au-delà de ce phénomène. Elle considère donc dans les phénomènes empiriquement donnés leur bien de continuité interne et en celui-là, elle trouve l'explication de tout phénomène particulier.

Par ailleurs, cherchant à comprendre (dans le dernier livre de l'Ethique) l'âme individuelle dans son unité intime avec l'être éternel, Spinoza estime que cette entreprise n'est possible que par intuition, qui forme la conclusion de ses recherches théoriques et pratiques. La condition principale pour s'élever jusqu'à cette intuition, c'est de se détacher de l'expérience extérieure, contingence, et de trouver l'enchainement nécessaire à l'aide de la connaissance rationnelle. C'est donc ici le lieu de préciser qu'il est vraiment malaisé de différencier à la lettre, chez Spinoza, la connaissance rationnelle de l'intuition.

Pour tout dire, la connaissance rationnelle gagne un primat sur les autres parce qu'elle nous aide à nous diriger vers la connaissance de l'être absolument parfait : « *Le quatrième mode (…) est le plus parfait de tous ; car l'opinion nous induit souvent en erreur(…). La fin dernière que cherchant à atteindre(…) est la connaissance claire »* (B. Spinoza, 1964, p. 97).

De tout ce qui précède, on peut retenir que si la connaissance sensible satisfait l'homme du commun, soumis aux passions et aux désirs anodins, la connaissance rationnelle, elle, conçoit la nécessité qui lie chaque événement à la nature divine. Pour y parvenir, le sage peut s'inscrire dans la totalité de l'univers et prouver la joie la plus pure, parce que, écrit Spinoza (1964, p. 97) : *«Celui-là est l'homme le plus parfait qui s'unit à Dieu »*.

Dès lors, ayant pris connaissance du mode de perception qui importe au genre humain, Spinoza montre ensuite le chemin que notre entendement doit suivre pour parvenir à ce degré supérieur de connaissance.

Pour finir, examinons la théorie de la connaissance chez Gottfried Wilhelm Leibniz. Il rejette l'empirisme pur, mais il admet que les

expériences permettent à l'esprit de découvrir ses propres possibilités. En effet, Leibniz rejette l'idée de tablettes non écrites de Locke. Pour preuve, il donne une autre orientation aux essais de Locke en ajoutant un qualificatif nouveau. Dans cet ouvrage, il met en crise la conception lockéenne de la connaissance. C'est plus explicite quand il dit : *« Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont pas suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles »* (G. W. Leibniz, 1990, p. 38).

Le système leibnizien insiste sur l'importance gnoséologique de principes de la connaissance virtuellement innés dans l'esprit. Selon lui, il y a de principes innés qui sont dans l'esprit qui nous donnent la connaissance. Celle-ci ne procède donc pas de l'expérience sensible mais des principes innés. A ce point, il rejoint Descartes en prônant son innéisme. C'est plus clair quand il dit : « *(…), et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle innés »* (G. W. Leibniz, 1990, p. 39).

Précisons que Leibniz distingue la vérité mathématique d'avec la vérité des sciences empiriques tout en précisant que la vraie vérité est du côté des mathématiques. Contrairement à Berkeley qui estime que les mathématiques ne peuvent pas nous donner la vérité car leur objet est abstrait, Leibniz pense que la vraie vérité est de leur côté.

Au regard de ce qui précède, force nous est de constater que le problème de la connaissance peut être cité parmi les questions que les penseurs n'arriveront peut être jamais à résoudre de façon définitive. Opposant les rationalistes aux empiristes, ce problème est resté sans issue satisfaisante. Mais l'essentiel n'est pas ce que les auteurs proposent comme solution à ce problème, plutôt la manière dont ils s'y interrogent.

Les origines de la connaissance que nous venons d'examiner nous ont permis de montrer combien il est fondamental de savoir que l'observation et la raison ont chacune un rôle important à remplir dans le processus de la connaissance. La raison ou l'expérience ne doit pas être la source ultime de la connaissance. Mais, comme le dit Kant, la connaissance n'est possible que par la somme de ces deux entités. Les empiristes ou les rationalistes ont adopté, selon lui, une démarche unilatérale, ce que Kant déplore.

Pourtant, nous savons bien que de même que la connaissance n'est pas un apanage des sens, de même elle ne peut pas aussi être une exclusivité de la raison. La connaissance véritable doit donc naitre de

l'union de l'empirisme et du rationalisme. Emmanuel Kant (1980, p. 60), par cette thèse en fut aussi convaincu :

> Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute(…). Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience (…) sans la sensibilité, nul objet ne serait donné ; sans l'entendement nul ne serait pensé.

En fait, la connaissance n'est possible que dans les limites de l'expérience ou de la sensibilité, laquelle a pour formes a priori l'espace et le temps. Mais là n'est que le commencement. Car elle ne commence qu'avec la sensibilité mais ne dérive pas d'elle. Il résulte que la connaissance a deux sources nécessaires et inséparables, à savoir la sensibilité et l'entendement. En effet, la sensibilité est la capacité de recevoir des intuitions du monde par le moyen des sens. L'entendement désigne quant à lui, la faculté de relier les sensations ou intuitions par le moyen des concepts ou catégories. Ainsi, il y a une complémentarité de ces deux sources.

Nous voyons que la position de Kant, sur ce problème de la connaissance en particulier, est préférable à celle des empiristes ou des rationalistes parce qu'elle est synthétique.

Cependant, malgré la synthèse de Kant, le problème de la connaissance est resté irrésolu car de même que la raison ou l'observation ne saurait être la source de la connaissance, de même leur union n'en saurait être. Popper nous propose alors une nouvelle conception de la connaissance car pour lui, ces deux entités ont chacune un rôle à jouer, mais cela ne veut pas dire qu'elles soient les sources ultimes de connaissance. Voilà ce qu'il dit à ce propos : « *Je considère que si l'observation et la raison ont chacune un rôle important à remplir, leurs fonctions respectives diffèrent néanmoins de celles que leurs champions leur ont assignées* » (K. R. Popper, 1985, p. 19). Il parait donc opportun d'examiner la conception poppérienne de la connaissance pour en savoir plus.

2. La conception non classique de la connaissance

Il est intéressant de noter que la conception poppérienne de la connaissance est une réponse que Popper formule à l'endroit de la conception empirique de la connaissance ou pour parler comme Popper lui-même, à la théorie du sens commun. Car, l'épistémologie poppérienne se donne à voir comme une conséquence qui découle des débats qu'il a pu avoir avec les tenants de l'empirisme logique. En

effet, Popper met en crise toutes les théories de la connaissance exposées en exergue, c'est-à-dire les trois doctrines de la connaissance que nous venons d'exposer. Il critique l'empirisme, le rationalisme et même le criticisme de Kant. A ce dernier, Popper reproche l'absence de la critique ; il pense qu'il n'use pas de la méthode critique mais il ne fait que la synthèse des deux premières doctrines.

Mais c'est précisément en rejetant la théorie de la connaissance du sens commun que Popper élabore la sienne. Pour remettre celle-là en cause, il écrit :

> J'affirme, en conséquence, que ce n'est pas des observations que nous partons, mais toujours des problèmes -, soit de problèmes pratiques, soit d'une théorie qui a rencontré des difficultés. C'est seulement une fois confrontés à un problème que nous pouvons commencer à y travailler (K. R. Popper, 1998, p. 387).

Autrement dit, Popper récuse l'observation prônée par les empiristes pour préconiser le problème. Selon lui, l'observation ne saurait venir en amant. Car, elle a pour rôle de réfuter les théories. L'épistémologie poppérienne se base sur la critique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre son rationalisme critique. Il fait de la critique le fondement de la connaissance ; elle devient, à cet effet, l'élément principal sans laquelle aucune connaissance ne nous serait donnée.

En règle générale, après l'exposition de la conception poppérienne de la connaissance, il sera nécessaire de mettre en route la critique de la critique de Karl Popper. Pour mettre en évidence cette critique, nous allons pouvoir recourir à certains épistémologues non classiques. Ceux-ci qui sont des critiques de Popper ont été pour certain ces élèves, c'est le cas de Lakatos (1994, p. 133) qui manifestement le fait remarquer en ces termes :

> Les idées de Popper constituent le développement le plus important dans la philosophie du XXe siècle, un accomplissement dans la tradition et au niveau de Hume, Kant, Whewell. Personnellement, ma dette à son égard est incommensurable ; plus que tout autre, il a changé ma vie. J'avais presque quarante ans quand je suis entré dans le champ magnétique de son intellect. Sa philosophie m'a aidé à rompre définitivement avec le point de vue hégélien que j'avais soutenu pendant près de vingt ans. Chose plus importante encore, je lui dois vraiment une somme très féconde de problèmes avec un véritable programme de recherche.

Il ressort de cette citation que Lakatos reconnait l'apport de son maître dans sa pensée. Il affirme que la rencontre avec le maître lui a été épistémologiquement très favorable. Cette rencontre lui permet de rompre avec la conception hégélienne d'un voyage vers le savoir Absolu.

Nonobstant cette admiration pour Popper et son œuvre, Lakatos s'insurge contre certaines conceptions du maître qu'il remet en cause en faisant appel à la critique comme instrument du progrès de la connaissance. Il ne partage pas certains points de vue avec Popper. Cela est plus explicite quand il écrit :

> Travailler sur un programme de recherche est, bien sûr, une affaire de critique, rien d'étonnant à ce que mon travail sur des problèmes poppériens m'ait souvent conduit à m'opposer aux solutions de Popper (I. Lakatos, 1994, p. 133).

Loin d'être un bon disciple, Lakatos remet certaines thèses du maître en cause.

De même, Paul Feyerabend développe une conception anarchiste de la connaissance scientifique. Il est critique de Popper sur une large mesure. Sa conception de la science participe de ce statut de critique de Popper. En effet, Feyerabend est sensible à la critique poppérienne des inférences inductives. Comme le montre Pierre Jacob (1980, p. 241) :

> Paul Feyerabend s'en prend à deux hypothèses des théories empiristes de la réduction et de l'explication scientifique : la consistance entre la théorie antérieure (par exemple la mécanique classique) et la théorie postérieure (par exemple la mécanique relativiste) et l'invariance de la signification des termes descriptifs d'une théorie à l'autre. Paul Feyerabend (…) a été influencé par la critique poppérienne des inférences inductives. Pour lui, plus encore que pour Thomas Kuhn, il n'y a pas de progrès cumulatif en science.

Thomas Kuhn quant à lui, la publication de *La structure des révolutions scientifiques* constitue un moment décisif. Lorsqu'il explique les rapports de ses thèses à celles de Popper, il souligne son accord avec lui d'une part et d'autre part il met en relief son désaccord avec la notion de la falsifiabilité.

2.1. La connaissance objective

Contrairement à la théorie du sens commun qui stipule qu'il ne peut exister dans notre entendement rien qui ne soit entré par nos sens, c'est-à-dire qui prône l'observation et à l'arbre cartésien qui a pour racines la métaphysique, l'arbre poppérien se fonde sur le problème. L'observation ne saurait exister avant celui-ci. Quand il s'agit de faire une observation, il faut avoir une consigne car le néant n'est pas observable. Aussi, lors de sa conférence (Herbert spencer donnée à Oxford le 30 octobre 1961), Popper réalise une expérience en demandant à son auditoire d'observer et celui-ci lui répond « quoi ?». Alors cette expérience démontre clairement pour Popper que l'observation nécessite une question préalable. En répondant à son auditoire, il dit :

> Si c'est là votre réponse, alors mon expérience a réussi. Car, l'idée que j'illustre, c'est que, pour observer, nous devons avoir dans l'esprit une question déterminée dont il nous soit possible de décider par l'observation (K. R. Popper, 1998, p. 389).

En explorant ces propos de l'auteur, il s'avère qu'une observation sans consigne est vide. Autrement dit, une observation sans consigne n'en est pas une. Comme nous l'avons souligné supra, c'est en dévoilant les limites de cette théorie de la connaissance que Popper élabore la sienne.

Popper fait du problème la condition sine qua non de l'existence de la science. Pour lui, « *La science ne commence que s'il y a problème* » (K. R. Popper, 1985, p. 329). Il convient, à cet effet, de présenter la science comme une marche qui progresse à travers la formulation de différents problèmes pour en venir aux nouveaux problèmes plus fondamentaux.

Il développe une conception visant à envisager la croissance de la connaissance scientifique. Le but de l'épistémologie se réduisant selon lui à l'étude de l'évolution du progrès de la connaissance, il précise :

> Le problème central de l'épistémologie a toujours été et reste le problème de la croissance de la connaissance, et la meilleur façon d'étudier cette dernière, est d'étudier la croissance de la connaissance scientifique (K. R. Popper, 1973, p. 12).

L'épistémologie poppérienne vise la croissance du savoir. C'est dans ce sens qu'elle devient le lieu de la critique permanente, de la discussion rationnelle, de la remise en cause permanente détruisant l'esprit dogmatique. Elle devient la philosophie de l'émergence scientifique. En effet, Popper remet toutes les théories de la connaissance de ses prédécesseurs en cause sauf celles de Charles Darwin et Albert Einstein. C'est avec ces auteurs qu'il s'accorde un peu sur la théorie de la connaissance. D'où il déclare :

> Si je me sens l'obligation de commencer par quelques réflexions sur la théorie de la connaissance, c'est que je me trouve, en ce domaine, en désaccord avec à peu près tout le monde, sauf peut-être Charles Darwin et Albert Einstein (K. R. Popper, 1998, p. 387).

Il s'avère que la théorie poppérienne de la connaissance s'oppose à toutes les doctrines de la connaissance. Mais elle s'accorde avec la théorie darwinienne de la sélection naturelle et celle de la gravitation d'Einstein. Elle s'accorde avec la première dans le choix des théories. En effet, c'est Darwin qui inspira Popper sur la théorie de la connaissance. En parlant du choix des théories, il fait allusion à la sélection naturelle des êtres vivants.

Darwin conçoit une concurrence vitale qui élimine les individus les plus faibles : sélection naturelle profitant aux sujets dotés d'une supériorité individuelle. L'espèce entière se transformera et progressera grâce à l'accumulation favorable. S'il n'était pas le premier à envisager le rôle des facteurs négatifs dans la sélection, Darwin montra avec le plus de vigueur son aspect positif. Pour lui, l'homme est le produit de la sélection naturelle. Les individus qui vivent sont ceux qui résistent aux épreuves de la vie, qui s'adaptent aux conditions de la vie.

C'est donc par la sélection naturelle que l'espèce humaine progresse. Ceux qui vivent sont ceux qui luttent, qui présentent les signes de la supériorité, qui sont meilleurs. Cependant, les individus qui ne s'adaptent pas aux conditions de vie, c'est-à-dire les faibles, tombent et disparaissent. Quand ceux-ci se dissipent, ceux qui s'adaptent, les forts subsistent. Ce sont ces derniers qui font progresser l'espèce.

Popper s'accorde avec Darwin dans la mesure où, selon lui, les hypothèses évoluent grâce aux tests empiriques. De même que les individus évoluent, selon Darwin, au moyen de la sélection

naturelle, de même les hypothèses progressent, selon Popper, au moyen des tests. Le théoricien doit soumettre ses théories aux tests pour sélectionner les meilleurs. Celles qui résistent, subsistent ; cependant, celles qui ne résistent pas tombent et disparaissent. C'est en fait la résistance aux tests qui fait survivre une théorie. Popper (1973, p. 256) le traduit fort nettement :

> Au lieu de débattre de la probabilité d'une hypothèse, nous devrions nous efforcer d'évaluer les tests, les essais, qu'elle a passés, c'est-à-dire que nous devrions nous efforcer d'évaluer jusqu'à quel point elle a pu prouver son aptitude à survivre en résistant aux tests.

En d'autres termes, la survie d'une théorie ne dépend pas de sa probabilité mais plutôt de sa résistance aux tests empiriques. Ce n'est pas parce qu'elle a une probabilité élevée qu'une hypothèse survie ; mais c'est parce qu'elle a été éprouvée par les tests qu'elle subsiste.

Signalons en passant que pour Popper, la meilleure hypothèse est celle qui est improbable dans le sens de calcul de probabilité. Aussi écrit-il *: « L'hypothèse la meilleure ou l'hypothèse préférable, sera donc, dans la plupart des cas, la plus improbable »* (K. R. Popper, 1998, p. 61).

La survie de l'hypothèse face aux critiques amène Popper à établir un lien entre la connaissance et l'évolution darwinienne. Cela le pousse à formuler sa théorie darwinienne de la connaissance en ces termes :

> On peut exprimer tout ceci en disant que le développement de notre connaissance est le résultat d'un processus qui ressemble étroitement à ce que Darwin a nommé « la sélection naturelle » ; il s'agit de la sélection naturelle des hypothèses :notre connaissance est constituée, à tout moment, par les hypothèses qui ont montré (comparativement) leur adaptation par le fait qu'elles ont survécu jusqu'à maintenant dans leur lutte pour l'existence ; une lutte entre concurrentes qui élimine les hypothèse inadaptées (K. R. Popper, 1998, p. 391-392).

Il ressort de cette citation que Popper prône la théorie de la sélection naturelle des hypothèses. Pour lui, la connaissance progresse par une lutte des théories ; celles qui s'adaptent aux conditions subsistent ; les faibles tombent et restent. Ce sont donc celles qui

résistent qui font évoluer la connaissance. De même que les êtres vivants prouvent leur existence face aux conditions naturelles, de même les théories prouvent la leur face aux tests empiriques. Comme les meilleurs individus font évoluer l'espèce, les meilleures théories font aussi évoluer la connaissance. La sélection ou le choix des théories se fait de la même façon que la sélection naturelle des individus.

Cette méthode darwinienne ne s'applique pas seulement à la connaissance scientifique, elle peut être appliquée à d'autres formes de connaissance. Tel est par exemple le cas de la connaissance animale. Car les animaux aussi résolvent leurs problèmes par la méthode de réfutabilité. C'est dans ce sens que Popper voit la possibilité d'appliquer à la fois sa théorie pour la connaissance animale et la connaissance préscientifique. Aussi affirme-t-il *: « J'affirme que tout animal nait avec des attentes ou des anticipations, qu'on pourrait reconstruire sous forme d'hypothèses, un genre de connaissance hypothétique »* (K. R. Popper, p. 388).

Toutefois, il montre la différence qu'existe entre la méthode scientifique et celle de la connaissance animale ou préscientifique. Celle-ci se crée par élimination des porteurs d'hypothèses inadaptées. Tandis que pour la connaissance scientifique ou théorie, la critique consciente est systématique et élimine les théories inadaptées. En effet, la critique scientifique fait périr nos théories à notre place, en éliminant les croyances erronées avant qu'elles nous fassent périr. C'est ce qui différencie l'évolution animale d'avec celle de la connaissance humaine. Les animaux porteurs d'hypothèses inadaptées meurent tandis que la critique nous sauve la vie en éliminant nos théories à notre place. C'est le rôle et la supériorité de la critique ou la méthode scientifique. Pour éclaircir ce qui vient d'être dit, Popper (1998, p. 392) écrit *: « Ce qui est propre à la connaissance, c'est que la critique consciente et systématique de nos théorie y rend rude la lutte pour l'existence ».*

C'est donc le langage avec sa double fonction : descriptive et argumentative qui différencie l'homme d'avec les animaux en faisant disparaitre les théories à notre place. Le langage est l'un des éléments du troisième monde. Signalons en passant que Popper distingue trois mondes à savoir : le monde physique, le monde des états de conscience et le monde des contenus objectifs de pensée. Ce dernier est le monde de la discussion critique, monde des problèmes et des situations de problème. En soutenant cette idée du troisième monde,

Popper défie les théories de la connaissance de ses prédécesseurs qu'il qualifie de subjectivistes.

A l'opposé de ses prédécesseurs, Popper prône la connaissance objective relevant du troisième monde. C'est grâce au langage que la connaissance objective évolue. Cette distinction se fait montre quand il écrit *:*

> Il existe une connaissance au sens subjectif, qui est faite des dispositions et d'attentes. Mais il existe aussi une connaissance au sens objectif, la connaissance humaine, qui est faite d'attentes formulées dans un langage et soumises à la discussion critique. (…). La connaissance subjective n'est pas sujette à la critique (K. R. Popper, 1998, p. 127).

Solon Popper, la première connaissance relève du deuxième monde, tandis que la seconde relève du troisième monde. En effet, Popper soutient la thèse des trois mondes pour distinguer, d'une part, ces deux types de connaissances ; d'autre part, mettre en crise la théorie subjectiviste de la connaissance au profit de la théorie objectiviste qu'il préconise.

Toutefois, ces deux formes de la connaissance progressent tout en utilisant deux méthodes différentes ; la connaissance subjective n'évolue pas de la même façon que la connaissance au sens objective. La première met en œuvre la méthode darwinienne en faisant disparaitre les théoriciens, tandis que la seconde met en marche la fonction argumentative du langage en mettant les théories à l'épreuve sans toucher les théoriciens eux-mêmes. Popper (1998, p. 127) formule cette divergence en ces termes :

> La connaissance au sens subjective peut se développer ou parvenir à de meilleures mises au point grâce à la méthode darwinienne de mutation et d'élimination de l'organisme. A l'opposé, la connaissance objective peut se modifier et se développer par l'élimination (la mise à mort) de la conjecture formulée dans le langage : le porteur de la connaissance peut survivre-il peut même, s'il est capable d'autocritique, éliminer sa propre conjecture.

La connaissance subjective, appartenant au monde 2, n'est pas soumise à la critique en ceci qu'elle ne connait pas le langage. Ce dernier fait partie intégrante du monde 3 et fait évoluer la connaissance objective. Du point de vue évolutionniste, ces deux types de connaissances se diffèrent quant à leur méthode. C'est dans

ce sens que Popper (1998, p.127) déclare : *« La différence, c'est que l'on peut discuter de manière critique les théories formulés dans un langage* ».

Dans le cas où aucune conjecture ne résiste, il sera question d'essayer de proposer des nouvelles hypothèses jusqu'à ce qu'on retienne une meilleure, c'est-à-dire celle qui dit mieux, qui a un degré informatif élevé. D'où la nécessité de choisir et de préférer telle hypothèse par rapport à l'autre. C'est à ce niveau que l'observation joue un grand rôle dans le processus de la connaissance. Pour Popper, le rôle de l'observation est de montrer que certaines de nos théories sont fausses et nous inciter à produire des meilleures.

Il se peut que la théorie préférée contienne une erreur. Car l'être humain est faillible et sujet à l'erreur. Popper trouve dans son épistémologie une certaine pratique de la rationalité procédurale qui est le faillibilisme. Il remarque que :

> Plus nous apprenons sur le monde, plus le savoir s'approfondit, plus la connaissance de ce que nous ne savons pas, la connaissance de notre ignorance prend forme et gagne en spécificité et en précision. Là réside, en effet la source majeure de notre ignorance : le fait que notre connaissance est ne peut être que finie, tandis que notre ignorance est nécessairement infinie » (K. R. Popper, 1985, p. 55).

En d'autres termes, l'ignorance précise les limites de la connaissance.

Ainsi, il nous dirige vers la prise de conscience de nos limites du savoir selon lui, nous devons savoir que l'erreur est humaine ; il nous invite donc à reconnaitre les limites de nos parcelles de connaissances qui sont finies devant l'infinie étendue de l'ignorance qui nous caractérise. L'être humain est dépourvu du savoir pour la simple raison que ce qu'il ignore est plus grand que qu'il connait. C'est ainsi qu'il nous dispose dans une incertitude illimitée. Car selon lui, l'homme ne saurait justifier la certitude de ses théories. C'est pourquoi il écrit *: « Nous sommes faillibles et sujets à l'erreur, mais nous pouvons apprendre à partir de nos erreurs »* (K. R. Popper, 1998, p. 397). Autrement dit, il nous montre le rôle instructif de l'erreur. D'où la nécessité de déceler l'erreur afin de l'éliminer.

Il ressort que l'erreur joue un rôle instructif dans le processus de la connaissance. La découverte de nos erreurs nous apprend beaucoup sur la vérité et nous fait approcher de celle-ci.

Après avoir éliminé l'erreur, l'hypothèse qui résiste à la critique fait naitre un nouveau problème. Le processus de la connaissance exige la correction et la modification de la connaissance antérieure. C'est ce que Popper (1998, p. 388) traduit en ces termes *: « Nous pouvons donc dire que le développement de la connaissance consiste à passer des problèmes anciens à des problèmes nouveaux, au moyen de conjectures et réfutations* ». En d'autres termes, c'est la méthode unique qui fait progresser la connaissance.

C'est ainsi que Popper donne un schéma pour laisser constater que la science ne progresse que par une infinité de problèmes, de tentatives de solutions et élimination des erreurs pour tomber encore dans de nouveaux problèmes. Ainsi, il formule ce schéma comme suit : $P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$ (K. R. Popper, 1998, p. 367). Ce schéma traduit un processus du développement de la connaissance, une croissance du savoir scientifique grâce à l'élimination des erreurs qui se révèle comme le moment décisif de ce processus. Il devient le schéma de la recherche de la vérité et du contenu grâce à la discussion rationnelle. En effet, comme nous l'avons souligné supra, P1 renvoie au problème du départ qui peut être causé par nos attentes innées. Dès lors, en parlant de l'innéisme, Popper ne rejoint-il pas Descartes ? La réponse à cette question est négative car chez Descartes les idées innées qui émanent de Dieu sont indubitables, donc vraies ; tandis que le P1 poppérien ne nous rassure aucune connaissance. Il ne peut pas être considéré comme une connaissance, c'est juste une base, un stimulant qui pousse à réfléchir. Voilà pourquoi la deuxième étape à savoir TS s'impose comme nécessité qu'on ne peut outre passer. Elle désigne la tentative de solution qui peut être erronée, et elle sera exclusivement soumise à la procédure de l'élimination des erreurs EE, qui peut consister en une discussion critique ou en des tests expérimentaux ; à tout le moins, de nouveaux problèmes vont naitre.
L'épistémologie poppérienne ouvre la voie à l'épistémologie non classique en remettant en question l'épistémologie classique de ses prédécesseurs ; elle met en jeux une théorie évolutionniste pour expliquer la manière dont les théories émergent dans le processus du développement de la connaissance.

Popper aborde les questions traditionnelles sous une autre forme, ce que ces prédécesseurs ont coutume de tenir pour nécessaire, il trouve insignifiant. Il évacue toute problématique des fondements, de justification ou de vérification pour recourir aux toiles d'araignées, au miel, etc. dans le but de construire son ontologie. Il refuse toute

question touchant à la signification des concepts ; ce qu'importe pour lui ce sont les conditions de possibilité du développement de la connaissance. Pour expliquer cette émergence, il fait appel au monde 3.

Précisons que le troisième monde poppérien se distingue du monde platonicien des idées. Le monde poppérien est une création de l'homme, il se rend compte de la faillibilité de celui-ci en contenant l'erreur ; tandis que le monde platonicien est divin et vrai. Popper fait cette différence en disant :

> Le troisième monde de Platon était divin ; il était immuable et, évidemment, vrai. Il y a une immense entre son troisième monde et le mien ; mon troisième monde est un produit de l'activité humaine et il est changeant. Il ne contient pas seulement des théories vraies, mais aussi des théories fausses, et surtout des problèmes ouverts, des conjectures et des réfutations (K. R. Popper, 1998, p. 202-203).

C'est l'aptitude à la critique qui permet d'analyser et d'examiner la connaissance. Pour mesurer tous ces progrès, Popper nous demande de comparer notre époque à n'importe quelle époque de l'histoire. Cela nous conduit à réfléchir sur les conditions des discussions rationnelles qui favorisent le progrès. C'est pourquoi une discussion implique toujours une attitude critique et rationnelle. A ce propos, Popper (1981, p. 166) écrit *: « Je défends l'idée que l'un des meilleurs sens du mot raison ou raisonnable était celui de disponibilité à la critique : ouverture à la critique d'autre et promptitude dans la critique de soi ».*

La critique est donc l'élément fondamental qui favorise le progrès de la connaissance. C'est elle, en fait, qui favorise le passage de l'ancienne connaissance à la nouvelle ; de l'ancien problème au nouveau. Elle joue alors un rôle important dans le processus de la connaissance. C'est donc elle qui fait progresser la connaissance. Pour montrer la place de la critique dans le processus cognitif, Popper écrit *: « Il est impossible de justifier un résultat scientifique. On peut seulement le critiquer et le tester* » (K. R. Popper, 1998, p. 397). En d'autres termes, la critique permet de mesurer ou de décider sur la validité d'un résultat. Etant faillibles, nos théories sont sujettes à l'erreur.

En outre, c'est grâce à la critique que nous réussissons à obtenir une meilleure connaissance du problème posé et qu'il nous devient possible de proposer des solutions. En effet, pour résoudre un

problème, il faut la comprendre et la critique est l'unique moyen qui nous permet d'accéder à la compréhension d'un problème posé. D'où cette déclaration de Popper *: « La critique de nos conjectures est déterminante : en faisant apparaitre nos erreurs, elle nous fait comprendre les difficultés inhérentes au problème que* nous *tentons de résoudre* » (K. R. Popper, 1985, p. 9).

On peut désormais croire que la connaissance peut s'édifier et progresser par la prise de conscience de la faillibilité humaine et la quête de la vérité. Celle-ci, étant considérée comme idée régulatrice, facilite le développement de la connaissance en ceci que sa poursuite fait émerger les théories. C'est d'ailleurs, sa recherche qui fait que toute hypothèse nécessite la création des alternatives qui permettent de s'approcher de plus en plus de la vérité.

Par - delà Popper, Morin ne se limite pas à penser que la vérité ne va pas sans l'erreur et que la notion d'erreur est une notion qui permet à la science de progresser. Selon lui, l'erreur se pose non seulement en politique, dans toute action humaine et dans toute pensée mais également dans toute organisation vivante, elle est au-dessus de la pensée humaine. Il montre que l'erreur implique toute organisation vivante et que la tentative de la corriger et de l'éviter n'est pas seulement une exclusivité humaine. C'est dans ce cadre qu'il déclare *: « L'erreur est animale avant d'être humaine* » (E. Morin, 1981, p. 206).

Edgar Morin soutient, avec Popper, la thèse selon laquelle nous ne pouvons avoir preuve de la vérité. Pour preuve, l'étude de l'histoire des sciences nous enseigne que les théories scientifiques, malgré le fait qu'elles se fondent sur des données vérifiables, demeurent changeantes, c'est-à-dire que leur vérité est temporaire.

Dans ce cas, vérité et erreur deviennent inséparables. Toute vérité comporte son incertitude éventuelle. Il y a entre Popper et Morin une identité d'idées autour du statut et de la fonction qu'ils assignent à la vérité ; dont le statut ressort de *« la biodégradabilité* » (E. Morin, 1981, 208) de la vérité. La vérité dont le statut est biodégradable relevant ainsi du paradigme de la complexité, de sorte que de l'idée de la vérité comme certitude, l'on est passé à celle complexe d'idéal régulateur de la recherche scientifique. .

C'est dans la recherche de la vérité que la connaissance scientifique évolue. Car nous justifions nos préférences en faisant appel à l'idée de vérité. En effet, c'est en voulant nous approcher de la vérité que la science progresse. D'où Popper réduit le but de la science à la

recherche de la vérité *: « En philosophie et dans les sciences, dit-il, notre principal souci, devrait être la recherche de la vérité* » (K. R. Popper, 1985, p. 99). Par exemple dans la Bible (Genèse 3), c'est en recherchant la vérité qu'Eve expérimenta la théorie du serpent en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal. Elle voulait savoir si le serpent disait la vérité.

Paradoxalement, selon Popper, nous ne pouvons pas atteindre la vérité ; mais nous pouvons seulement nous approcher d'elle. Car nous cherchons la vérité mais nous pouvons ignorer l'avoir trouvée, elle est cachée. D'où il déclare *: « L'idée de vérité est donc absolutiste, mais il est impossible de prétendre à une certitude absolue : nous sommes des chercheurs de vérité, mais nous n'en sommes pas les propriétaires »* (K. R. Popper, 1998, p. 102). Pour éclaircir ces propos dans *Conjectures et Réfutations*, Popper prend l'exemple d'un alpiniste qui étant dans le brouillard, ignore d'avoir atteint le sommet de la montagne au moment où il y est. Quelque fois l'idée qu'on peut se faire d'une vérité ne peut être qu'une apparence.

A ce propos, il parait que Popper rejoint la théorie platonicienne du mythe de la caverne. Le chercheur de vérité ressemble donc à un prisonnier qui étant enformé, prend les apparences pour une réalité. Pour lui, il est plus aisé de parler de la « vérisimilitude », c'est-à-dire la ressemblance avec la vérité, au lieu de la vérité au sens strict du terme. Car, par la notion du contenu, nous avons la possibilité de mesurer l'écart avec la vérité. En mesurant le contenu de la vérité et de la fausseté, nous sommes capables de dire qu'une théorie A ressemble plus à la vérité qu'une autre théorie B. En science empirique, nous n'avons pas d'arguments de dire que nous avons atteint la vérité. Mais nous pouvons dire que nous nous sommes rapprochés de la vérité ou nous avons fait un progrès en direction de la vérité. D'où la préférence de certains énoncés par rapport à d'autres.

Au sujet de la vérité, Popper s'inscrit dans la suite de Platon qui parle de la vérité absolue. La vérité, pour ce dernier, n'est pas dans les sensations changeantes et contraires d'un individu à un autre. Elle est éternelle, immuable dans le monde intelligible, difficile à atteindre. Comme le signal Popper *: « Nous pouvons aspirer à la vérité scientifique et nous le faisons. La vérité reste la valeur fondamentale. Mais nous ne pouvons pas atteindre la certitude. Il faut renoncer à la certitude »* (K. R. Popper, 1973, p. 66). Popper ne renonce pas à la vérité, mais à la certitude car d'après lui, nous ne pouvons pas

l'atteindre. Néanmoins, nous pouvons connaitre partiellement la vérité. C'est la réfutation qui donne l'occasion d'avancer vers elle.
C'est dans ce sens qu'il réduit le but de la science à la vérisimilitude. La recherche de celle-ci représente donc un but plus clair et plus réaliste que la recherche de la vérité. D'où il dit *:*

> *« Dire que le but de la science est la vérisimilitude présente un avantage considérable sur la formule peut être plus simple selon laquelle le but de la science est la vérité. Cette dernière peut suggérer que le but est complètement atteint une fois que l'on a énoncé l'indubitable vérité que toutes les tables sont des tables ou que 1+1=2 : ces deux énoncés sont évidemment vrais ; et il est tout aussi évident qu'on ne saurait dire d'aucun des deux qu'il constitue le moins du monde un résultat scientifique »* (K. R. Popper, 1973, p. 115).

Cela revient à dire que le but de la science n'est pas la recherche de la simple vérité ; mais de celle qui résout les problèmes pertinents.

Si pour Descartes par exemple, une idée claire et distincte parait évidente et donc vraie sans jamais avoir besoin de chercher au-delà, Popper montre qu'une idée peut même être évidente mais rien ne nous garantit que l'on puisse se tromper dans cette même évidence. Nous pouvons éprouver un sentiment très fort et très sincère de certitude mais nous sommes dans l'erreur. C'est pourquoi Popper soumet à la critique le rationalisme cartésien qu'il qualifie de dogmatique.

Toute vie étant une résolution de problèmes, le but de la science doit se résumer à la recherche des théories qui résolvent ces problèmes. La vie consiste à résoudre les problèmes ; même les plantes et les animaux résolvent leurs problèmes par la méthode d'essais et erreur, y compris la vie des hommes *: « La vie progresse donc, comme la découverte scientifique, à partir des vieux problèmes vers la découverte de problèmes nouveaux auxquels nul n'avait songé »* (K. R. Popper, 1973, p. 233). Ce passage n'est possible que par la résolution des problèmes du départ ; c'est en travaillant le problème du départ qu'on accède au nouveau problème.

La connaissance objective, comme la vie, évolue dans la résolution des problèmes ; c'est en résolvant le problème du départ qu'elle évolue. Il ajoute *: « Vue sous cette lumière, la vie est résolution de problèmes et découverte (-découverte de nouveaux faits, de nouvelles*

possibilités, grâce à la mise à l'essai des possibilités conçues…), de la vérité qui répond à nos problèmes » (K. R. Popper, 1973, p. 236).

Par-delà Popper, le problème du statut de la connaissance a été posé par Moritz Schlick. Ce dernier critique la connaissance subjective au profit de la connaissance objective ou scientifique. Il pose les exigences de celle-ci qu'il distingue d'avec la connaissance vulgaire. C'est dans ce sens qu'il écrit *:*

> Le mot connaitre semble posséder dans la recherche scientifique, une signification plus profonde ou plus noble que celle de l'usage quotidien (…) seul l'objet est la fin du processus cognitif, plus noble en science et en philosophie, lui confère ici une dignité supérieure (M. Schlick, 2009, p. 49).

Autrement dit, ce qui fait la supériorité de la connaissance scientifique c'est la présence de l'objet.

A la suite de Popper, Schlick soutient l'idée selon laquelle pour connaitre il faut avoir un problème de départ. A la différence de la connaissance ordinaire où la perception est directe, la connaissance scientifique se fonde sur la loi *« c'est-à-dire quelque chose qui ne peut jamais être atteint des moyens détournés »* (M. Schlick, 2009, p. 51). C'est à partir de la loi que l'on connait. Sur la question de la base de la connaissance, Schlick s'accorde avec Popper.

Mais sur la question de la vérité, ces deux auteurs ne s'accordent pas. Car Schlick récuse la vérité correspondance prônée par Popper. Pour lui, la question de la vérité reste irrésolue jusqu'à son époque ; toutes les solutions proposées par ses prédécesseurs sont erronées. D'où il écrit :

> La question de la nature de la vérité a de tout temps –et tout particulièrement dans les années qui viennent de s'écrouler – occupé l'esprit des philosophes. Mais elle a connu le sort de tant de problèmes, dont la solution n'a pas été immédiatement aperçue et admise par tout le monde, pour cette simple raison qu'on l'a cherchée à de trop grandes profondeurs » (M. Schlick, 2009, p. 111).

En outre, Popper voit la primauté de la vérité sur la connaissance, car, selon lui, l'idée de la vérité est un guide qui fait progresser la connaissance. Tandis que Schlick préconise la supériorité de la connaissance sur la vérité. En effet, ces deux notions ne sont pas à

confondre chez Schlick et la connaissance est plus importance que la vérité. Pour rendre cette supériorité explicite, il affirme *: « La connaissance est plus, bien plus que la simple vérité. Cette dernière exige seulement que la coordination soit univoque (…) mais ce n'est certainement pas une connaissance* » (M. Shlick, 2009, p. 119). Par ces mots, l'auteur différencie la connaissance d'avec la vérité tout en insistant sur la supériorité de la première. A l'opposé de Popper qui conçoit la vérité comme le but de la science, Schlick croit qu'elle n'est ni le but de la connaissance ni de la science.

Nous constatons que cette connaissance est du genre particulier, elle évolue grâce à l'idée de vérité, grâce à la méthode d'essai et erreur, c'est-à-dire grâce à la réfutabilité ou à la falsifiabilité des théories. Le point de vue qui sera rejeté par Kuhn, Lakatos et Feyerabend. Passons à l'analyse de leurs points de vue qui constituent la critique de la méthode poppérienne.

2.2. Popper et la tradition non classique

Cette section vise la critique de la critique poppérienne. Car l'épistémologie poppérienne est une critique qu'il adresse à ses prédécesseurs, or cette partie met en lumière la critique que ses contemporains et ses successeurs formulent à sa critique donc il s'agit dans cette partie de la critique de la critique ou méta-critique. Cette critique commence par l'apparition de *La structure des révolutions scientifiques* de Thomas Samuel Kuhn en 1962, qui entraine de grands débats. C'est dans cet ouvrage que Kuhn développe la critique de Popper. Pour prouver que la notion de falsifiabilité a été mise à l'épreuve, il écrit *: «L'approche logique ne suffit pas pour mettre à l'épreuve une théorie. Il faut en plus recourir à la philosophie et à la sociologie »* (T. S. Kuhn, 1983, p. 29).

Selon Kuhn, les théories scientifiques ne naissent ni par la vérification, ni par falsification comme le pense Popper, mais se révèlent complexes d'une science normative à une autre. Cette critique est au centre du débat d'idées entre Kuhn et Popper autour du concept d'incommensurabilité des paradigmes.

Kuhn s'oppose à Popper lorsqu'il fait baser le développement scientifique sur le principe de la falsifiabilité. Il affirme que la science procède, non linéairement, mais par bouleversement ou par bonds, survenant lorsqu'un ensemble de théorie ou paradigme est obligé de laisser la place à un nouveau paradigme. Pour lui, les théories des

époques différentes ne sont pas comparables. Pour rendre explicite cette critique, Dominique Lecourt (1981, p. 87) écrit :

> Bien que Popper souligne toujours le rôle des tests dans le remplacement des théories scientifiques, parce qu'il lui faut admettre que beaucoup de théories, par exemple celle de Ptolémée, ont été remplacées avant d'avoir été testées.

L'auteur met en crise la testabilité en question. Pour Kuhn, le théoricien joue un rôle capital dans le processus du développement de la connaissance. Contrairement à Popper qui pense comme Bachelard que la science évolue par erreur corrigée, Kuhn pense que la science évolue grâce aux ajouts fait par les savants à la science. Il rejette la thèse poppérienne de l'épistémologie sans sujet connaissant, au profit de l'épistémologie avec sujet connaissant si nous pouvons l'appeler ainsi. Car selon lui, c'est le sujet qui est au centre du développement de la connaissance. D'où il déclare *:*

> Si la science est l'ensemble des faits, théories et méthodes rassemblées dans les ouvrages courants, alors les savants sont les hommes qui, avec ou sans succès, se sont efforcés d'ajouter tel ou tel élément à cet ensemble particulier. Le développement scientifique devient le processus fragmentaire par lequel ces éléments ont été ajoutés, (…) (T. S. Kuhn, 2008, p. 18).

En outre, Kuhn reproche à Popper le fait d'avoir réduit la portée de la recherche scientifique au principe de falsifiabilité. Il discute la rationalité critique chez Popper à propos des révolutions scientifiques, c'est-à-dire des phases de changement où un paradigme est rejeté par la communauté au profit d'un autre. La science évolue donc par le changement et le remplacement des paradigmes par d'autres ; il n'est plus question de la testabilité des théories, la méthode poppérienne de réfutabilité est donc mise en crise par Kuhn. La science n'a plus besoin de cette méthode pour progresser, elle peut désormais avancer sans faire appel à celle-ci.

Si pour Popper, la critique élimine les théories non adaptées à notre place, Kuhn dit le contraire. Car celui-ci admet le principe « d'acceptabilité rationnelle » qui met à l'épreuve non pas les théories scientifiques mais les scientifiques eux-mêmes. La corroboration prônée par Popper est un processus empirique qui aide à dire comment la connaissance évolue. Cependant, elle est limitée aux théories sans

impliquer les chercheurs, c'est à ce niveau qu'il distingue la méthode animale d'avec la méthode unique ; car les animaux les moins adaptés disparaissent tandis que la critique fait disparaitre nos théories à notre place. Ainsi, le théoricien lui-même n'est pas touché, c'est-à-dire qu'il n'est pas mis à l'épreuve. C'est ce que Dominique Lecourt (1981, p. 78) explicite en ces termes *:*

> Dans le cours de la science normale, si les chercheurs procèdent bien à des tests, ce ne sont pas les théories établies qu'ils mettent par-là à l'épreuve dans une perspective falsificationniste, au contraire, ils acceptent ces théories et ce sont eux-mêmes (…) qui se mettent à l'épreuve.

Kuhn critique le principe poppérien de testabilité parce qu'elle ne s'applique qu'aux théories sans pouvoir s'intéresser aux théoriciens eux-mêmes. Pour lui, la recherche scientifique n'est pas possible dans ces conditions. Il doit falloir que les chercheurs soient mis à l'épreuve afin que l'évolution de la connaissance soit possible. A cet effet, Dominique Lecourt (1981, p. 132) écrit *: « A vrai dire, selon Kuhn il n'y a précisément de recherche scientifique que le jour où une telle acception s'est établie entre chercheur »*.

Kuhn critique la théorie poppérienne selon laquelle, on doit expérimenter les théories sans avoir touché les théoriciens. C'est à bien voir cette thèse qui prouve l'autonomie et l'indépendance du monde 3 ; c'est par cette thèse qu'il montre la démarcation entre la méthode subjective et la méthode objective ou critique. Il soupçonne chez Popper un logicisme qui accorde l'importance aux théories scientifique et partant au détriment des expérimentateurs. Selon lui, nonobstant la critique que Popper adresse au positivisme logique, il est lui-même victime de cela. C'est encore Dominique Lecourt (1981, p. 132) qui rend explicite cette critique *:*

> La grande erreur de Popper conclut Kuhn dans le texte que nous commentons, c'est en définitive d'avoir cherché des critères logiques pour spécifier à l'avance les cas où une connaissance peut être falsifiée. Victime en cela du logicisme de ses adversaires positivistes, Popper aurait ainsi perdu de vue la pratique réelle de la science.

Quant à Imré Lakatos, à l'opposé du « falsificationnisme méthodologique » poppérien, il suggère le « falsificationnisme sophistiqué » (I. Lakatos, 1994, p. 3). Il substitue la méthodologie

poppérienne qu'il qualifie de naïf par une version sophistiqué. Celle-ci est mise en place pour révéler les faiblesses de la première. Cette nouvelle perspective conduit à dénoncer les insuffisances du critère de Popper qui enseigne que pour qu'une théorie soit satisfaisante, elle doit résister aux tests empiriques. Cela est plus explicite quand il déclare *:*

> Pour la version sophistiquée, une théorie n'est acceptable ou scientifique que si elle surpasse la théorie précédente (ou rivale) par son contenu empirique corroboré, c'est-à-dire seulement si elle conduit à découvrir des faits inédits (I. Lakatos, 1994, p. 38).

Pour lui, la scientificité d'une théorie n'est pas confirmée par la résistance aux tests. Mais par son contenu empirique qui est meilleur que celui de la précédente. C'est en fait la falsifiabilité poppérienne qui influence Lakatos. Il redéfinit le falsificationnisme méthodologique poppérien en lui donnant une nouvelle orientation. La testabilité ne doit pas se faire en isolant les théories mais par une série de théories. On ne doit pas valider une proposition de manière isolée, aucun test empirique ne saurait viser la confirmation d'une proposition isolée. Ce n'est pas seulement une théorie qui est évaluée mais un ensemble de théories, c'est ce que Lakatos appelle par les programmes de recherche scientifiques. Celui-ci peut supplanter un autre mais à la différence de Popper, ici les théories réfutées ne sont pas rejetées définitivement.

Dans la version sophistiquée, les théories ne sont plus sélectionnées par la méthode darwinienne mais par leur contenu informatif élevé par rapport aux théories antérieures. La théorie corroborée doit avoir un supplément de contenu empirique en prédisant des faits inédits que la première a échoué ; elle doit contenir les succès de la première tout en expliquant mieux les faits qu'elle. A bien voir, sur la détermination des théories, Lakatos rejoint Popper en ceci que pour ce dernier, d'une part les théories doivent être en concurrence pour parler de sélection ; d'autre part, la théorie confirmée doit contenir sa précédente, la corriger et dire des faits inédits.

Signalons que Morin ne reste pas indifférent face à cette critique adressée à Popper. C'est précisément dans *Science avec conscience* que Morin définit les limites de la rationalité chez Popper. Il dénonce l'absence de la complexité dans l'épistémologie anglo-saxonne. Pour lui, celle-ci a oublié la « rationalité complexe ». Pour expliciter cette idée, il écrit *: « Quand vous considérez les débats de l'épistémologie*

anglo-saxonne entre Popper, Kuhn, Lakatos, et Feyerabend, il est question de la rationalité (…) il n'est pas question de la complexité » (E. Morin, 1950, p. 164).

Edgar Morin pense que la complexité est absente dans l'œuvre de Popper et ses contemporains. Il faudrait qu'il y ait une différence entre la rationalité et la complexité. Car si la rationalité critique se fonde sur le principe de la falsifiabilité, la complexité ne s'adosse pas à l'idée de la démarcation entre la science et la non science. Selon Morin, malgré la critique que Popper adresse aux tenants du cercle de Vienne à propos de leur conception scientifique du monde, il a gardé l'idée de la démarcation. Ce faisant, il a reculé devant la complexité. Car celle-ci nous invite à

> Des problèmes de multicrucialité, de concordance, de convergence qui, finalement, donne une très grande plausibilité ou une crédibilité à un ensemble d'inférences convergentes. Donc rien n'est absolument clair dans son principe (E. Morin, 1950, p. 164).

La complexité n'existe pas dans le principe poppérien de la démarcation. Pour Morin, la rationalité doit être complexe. Le principe de rationalité mérite d'être approfondi. Car la complexité n'induit pas une méthode unique, l'idée d'une méthode qui permet de résoudre un problème. Elle n'élimine pas totalement les erreurs. Par conséquent, la connaissance ne progresse plus par élimination d'erreurs comme chez Popper, mais par élargissement de la vérité.

Sur cette liste des critiques de Popper, s'inscrit aussi l'épistémologue des sciences sociales Raymond Boudon. Celui-ci attaque la théorie poppérienne de la réfutation. Il soupçonne chez Popper le principe d'induction. En effet, malgré la critique que Popper adresse à Hume à propos de celle-ci, Boudon trouve en lui ce même principe car en parlant de la classe des conséquences d'une théorie, il opte la démarche inductive qu'il semble détester. Pour preuve, il écrit :

> Le point de départ de la théorie de falsification de Popper réside dans un théorème logique classique : supposons une théorie T ; si elle est vraie, on doit s'attendre à observer le fait ; admettons qu'on observe effectivement q. ce raisonnement, à la suite de Popper, on peut le qualifier d'inductif, car il consisterait à en tirer la conclusion que T est vrai. Or cela est logiquement inadmissible.

> Donc il est impossible de vérifier une théorie (R. Boudon, 1995, p. 520).

Cet auteur rejette le principe poppérien de vérifiabilité des théories en vue de les réfuter au moyen de la testabilité. Selon lui, on ne peut pas démontrer la vérité ou la fausseté d'une théorie à base de ce principe. Car on peut démontrer la vérité d'une théorie sans passer par la réfutation. Pour Boudon (1995, p. 520), la démarche poppérienne *« aboutit à une conclusion à la fois étourdissante, paradoxale et dévastatrice »*.

En outre, Feyerabend s'en prend à tout esprit méthodologique. Pour lui, la méthode freine le développement de la connaissance. Pour prouver les méfaits de la méthode, Feyerabend cite Bacon en disant :

> Bacon avait raison quand il déclarait que la connaissance, tant qu'elle consiste en aphorismes et en observations, demeure dans un état de croissance ; mais une fois qu'elle est façonnée en méthodes, bien qu'elle puisse encore être raffinée, illustrée, et mise en état de servir, elle ne croit plus en volume et en substance (P. K. Feyerabend, 1999, p. 60).

Pour lui, la démarche scientifique ne suit aucune méthodologie et que la science n'est qu'une forme de pensée parmi d'autres. Il met donc en crise toutes les méthodes proposées par ses prédécesseurs. Il remet, à cet effet, en cause la méthode poppérienne d'essais et erreur. Feyerabend refuse que la falsifiabilité caractérise la théorie scientifique qui, loin de devoir être confirmée par les faits, a simplement pour tâche de réfuter d'autres théories. Pour lui, *« tout est bon »* (P. K. Feyerabend, 1979, p. 25), le scientifique n'est pas obligé de suivre une méthode prescrite ; peu importe celle-ci, l'essentiel est d'aboutir à un résultat. Il n'y a pas une méthode unique que les scientifiques devraient suivre. La méthode scientifique correspond aux problèmes qui préoccupent le chercheur.

C'est précisément dans son *Contre la méthode* (P. K. Feyerabend, 1979) qu'il expose une théorie anarchiste de la connaissance, en réaction contre l'épistémologie dominante et le caractère hégémonique du savoir scientifique. Pour nier la préférence de théories prônée par Popper, Feyerabend montre, à l'instar de Kuhn, que le développement scientifique se fait par de brusques changements qualitatifs ou passages d'un paradigme à un autre. Il y a par exemple une rupture totale entre la théorie de gravitation de Newton et la théorie de la relativité d'Einstein.

En outre, contrairement à Popper qui pense qu'il n'y a pas de vérité dans le mythe, Feyerabend pense que *« Le mythe raconte la vérité et il n'est pas possible qu'il soit erroné »* (P. K. Feyerabend, 1999, p. 76). Il y a une ressemblance entre les théories scientifiques et les mythes. Pour lui, toutes les sciences produisent des vérités suivant leur démarche et obtiennent les résultats conformément à leur programme. Dans cette perspective, il rejoint l'idée de Lakatos. Mais pour lui, ce dernier n'a pas pu prouver l'autorité de son programme de recherche. D'où il écrit *:*

> Lakatos n'a pas démontré que ses normes sont les normes de la science. Il n'a pas démontré qu'elles mènent à des résultats substantiels (…). Il n'a pas non plus réfuté l'anarchisme et n'a même pas montré que sa méthodologie est le meilleur programme de recherche historique (P. K. Feyerabend, 1979, p. 236).

Signalons que Feyerabend admet avec Popper, à l'encontre des auteurs pour lesquels l'observation des faits est première, que les faits sont programmés ou sélectionnés en fonction des théories qu'ils doivent illustrées ;il peut même arriver que les nouveaux surgissent à partir des théories inadaptées. Pour ces deux auteurs, pour observer, il faut avoir un fait. C'est d'ailleurs la tâche que Popper se donne lors de sa conférence sur l'évolution et l'arbre de la connaissance. Il s'évertue à faire comprendre à son auditoire que l'observation doit avoir une consigne. Feyerabend s'accorde donc avec son maître sur cette conception ; ils s'insurgent contre la conception selon laquelle la connaissance est le résultat de l'expérience sensible.

Au bout du compte, tous ces auteurs mettent en crise le principe poppérien de la falsifiabilité. Pour eux, il ne peut être considéré comme le seul principe qui permet d'atteindre la vérité ou de faire évoluer la connaissance car celle-ci peut évoluer sans faire appel à ce principe. Ils mettent en cause la méthode unique prônée par Popper car pour certains, peu importe la méthode utilisée, ce qui est nécessaire c'est la finité, c'est-à-dire la résolution des problèmes.

Conclusion

Les différents moments du texte que nous venons d'exposer nous ont permis de montrer que Popper dénonce les théories empiriste et rationaliste classiques de la connaissance et conçoit celle-ci sous un autre angle. Il ne pose plus le problème de la connaissance en termes de certitude, de justification ou de fondement de celle-ci, mais plutôt

en termes de conditions de son émergence et de son évolution. Il souligne alors que le point de départ d'une recherche scientifique, c'est une situation problématique et que la critique est l'instrument qui rend possible l'évolution de la connaissance. C'est dire que suivant la conception poppérienne, la connaissance doit être conjecturale, hypothétique, réfutable, susceptible d'être remise en cause et ouverte au changement et à l'évolution. C'est le sens de la théorie objectiviste de la connaissance que Popper prône, au détriment l'approche subjectiviste portée par les conceptions empiriste et rationaliste classiques. Dès lors, la théorie poppérienne de la connaissance se construit comme une « épistémologie sans sujet connaissant » (K. R. Popper, 1998, p. 181), celle qui vise une connaissance qui ne dépend nullement du sujet, mais qui ne repose que sur elle-même, sur son contenu et qui revêt réellement une dimension objective. Sans nier l'existence et la place du sujet, Popper reconnaît que le monde de la connaissance, le troisième monde, est le produit de l'esprit humain, tout en soulignant son caractère indépendant et objectif. Ainsi, lorsque l'on formule une critique vis-à-vis de ce monde, cette critique ne touche et n'affecte pas le sujet connaissant, mais plutôt la connaissance elle-même et en elle-même.

Références bibliographiques

ARISTOTE**,** 1989, *Les premiers Analytiques*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin.

ARISTOTE, 1979, *Les seconds Analytiques*, trad. De Jean Tricot, Paris, Vrin.

BACHELARD Gaston, 1934, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Quadrige/ P.U.F.

BACON Francis, 1986, *Novum organum*, trad.fr de Michel Malherbe et J. Marie, Pousseev, Paris, P.U.F.

BAUDOUIN Jurdant, 1991, *Karl Popper*, Paris, P.U.F, « Que sais-je ? ».

BERKELEY George, 1991, *Principes de la connaissance humaine*, traduction, présentation et notes par Dominique Berlioz, Paris, Flammarion.

BOUVERESSE Renée, 1981, « Pierce, Popper, l'induction et l'histoire des sciences », *Critique*, p.736-752.

BOUVERESSE Renée, 1994, *Karl Popper*, Paris, Vrin.

DARWIN Charles, 1973, *L'Origine des espèces*, traduction de J.-J. Moulinié, Marabout-Université.

DESCARTES René, 2003, *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et notes de J. Sirven, Paris, Vrin.
DESCARTES René, 2009, *Les principes de philosophie*, introduction et notes de Guy Durandin, suivi de Leibniz, Paris, Vrin.
DESCARTES René, 1953, *Méditations métaphysiques*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard.
EINSTEIN Albert, 1979, *Comment je vois le monde*, traduit de l'allemand par Regis Hanrion, Paris, Flammarion.
FEYERABEND Paul Karl, 1979, , *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris, Seuil.
FEYERABEND Paul Karl, 1999, *Une connaissance sans fondements*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Emmanuel Malolo Dissaké, Paris, Dianoia.
- *Adieu la raison*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant, Paris, seuil, 1989.
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1985, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 6, La philosophie de Francis Bacon aux lumières, trad. Fr. P.Garnion, Paris, Vrin.
HUME David**,** 1982**,** *Enquête sur l'entendement humain*, traduction revue et corrigée, présentation et commentaires de Didier Deleu, Paris, Nathan.
JACOB Pierre, 1980, *De Vienne à Cambridge : L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours, précédé de Comment peut-on ne pas être empiriste ?* Paris, Gallimard.
KANT Emmanuel, 1980, *Critique de la raison pure*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, à partir de la traduction de Jules Barni, Gallimard.
KUHN Thomas.Samuel, 2008, *La structure des révolutions scientifiques*,traduit de l'américain par Laure Meyer, Préface de T.S.K. Berkeley, Californie, février 1962, Paris, Flammarion.
LAKATOS Imré, 1994, *Histoire et méthodologie des sciences, Programme de recherche et reconstruction rationnelle*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud et Jean fabien Spitz, sous le direction de Luce Giard, Paris, P.U.F.
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1990, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Paris, Flammarion.

LOCKE John, 1983**,** *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. De M. Coste, édité par Emilienne Naert, Paris, Vrin.
MALHERBE Jean-François, 1979, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, P.U.F.
MORIN Edgar, 1981, *Pour sortir du xxe siècle*, Paris, Ferdinand Nathan, 1981.
MORIN Edgar, 1950, *Science avec conscience*, Paris, Seuil.
NGUIMBI Marcel, 2003, « Notes sur Karl Popper ou le rationalisme critique de Renée Bouveresse », *Annales de l'Université Marin Ngouabi*, vol. 4, p.52-57.
PLATON, 1966, *Menon*, trad. De R. Baccou, Paris, Flammarion.
POPPER Karl Raimund, 1973, *La Logique de la Découverte Scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Devaux, Préface de Jacques Monod, Paris, Payot.
POPPER Karl Raimund, 1985, *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit de l'anglais par Michelle-Irène et Marc B.de Launey, Paris, Payot.
POPPER Karl Raimund, 1998, *La Connaissance Objective. Une approche évolutionniste*, traduit de l'anglais et préfacé par Jean-Jacques Rosat, Paris, Flammarion.
POPPER Karl Raimund, 1998, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance,* trad. Marc De Launay, Paris, Rivages.
SCHLICK Moritz, 2009, *Théorie générale de la connaissance*, traduit de l'allemand par Christian Bonnet, Paris, Gallimard.
SPINOZA Baruch, 1964, *Traité de la réforme de l'entendement*, traduction et notes de Charles Appuhn, Paris, Flammarion.
SPINOZA Baruch, 1954, *L'Ethique***,** traduction et introduction de Roland Callois, Paris, Gallimard.