

# L'ETHIQUE POPPERIENNE DE LA RESPONSABILITE INDIVIDUELLE : LE FONDEMENT D'UNE SOCIETE JUSTE ET EGALITAIRE

**Kouame Jean, KRA**

*Université Félix Houphouët Boigny*

*k.jean2000@gmail.com*

## Résumé

*L'éthique de la responsabilité individuelle de Popper défend l'homme dans sa dignité. Pour Popper, en effet, l'homme est une créature unique parce que, en tant qu'être de raison, il est responsable de ses actes autant que de ses choix ; il est de ce fait l'organisateur de la vie en société. C'est ainsi qu'à l'opposé des philosophies historicistes, Popper affirme que l'homme n'est pas un objet de l'histoire, mais que, par sa quête de la vérité et son action dans le monde, il est tout à la fois le concepteur et l'acteur de l'histoire. Car c'est par ses tâtonnements qu'il se construit lui-même et qu'il construit le monde. À travers une démarche historico-critique, le développement qui va suivre s'évertuera à répondre aux questions suivantes : quel est le fondement de la responsabilité morale individuelle de Popper ? Quels sont les obstacles à la manifestation de cette responsabilité morale individuelle ? Comment la mise en place d'une éthique de la responsabilité individuelle est-elle possible ?*

**Mots- clés :** *éthique, historicisme, responsabilité.*

## Abstract

*The ethic of the individual responsibility of Popper defends the man in its dignity. For Popper, in fact, the man is a unique creature because, as to be a person of reason, he is responsible for his acts as much as for his choices; he is of this fact the organizer of the life in society. This is the way contrary to the historicists philosophers; Popper asserts that the man is not an object of the history, but that, by his collection of the truth and his action in the world, he is quite at the same time the designer and the actor, because it is by his experimentations that he builds himself and that he build the world. Through a historical-critical approach, the development which follows will endeavor to answer the following questions: what is the basis of Popper's individual moral responsibility? What are the obstacles to the manifestation of this individual moral responsibility? How is the establishment of an ethic of individual responsibility possible?*

**Keywords :** *ethic, historicism, responsibility.*

## Introduction

La question de la responsabilité morale de l'individu se pose dès lors que

L'homme se conçoit comme mobile dans un environnement où se mêlent phénomènes naturels et faits sociaux. Ainsi chez Popper, pour qui ce « dualisme des normes et des faits » est un élément central de la philosophie, on assiste à une critique en règle de l'historicisme moral, un ensemble de postures philosophiques que Jean Baudouin décrit comme une « région malheureusement luxuriante de l'historicisme philosophique où les normes sont invitées à se fondre dans les faits » (Baudouin, 1994 : 48). Or, le postulat poppérien du principe de responsabilité marque sa volonté de dépasser cette confusion entre les lois de la thermodynamique et les lois normatives, une confusion à l'origine de l'ancienne déontologie dans laquelle l'autorité fait la norme. Ainsi le projet poppérien ravive-t-il la tension entre « le monisme naïf qui caractérise les sociétés closes et (...) le dualisme critique qui s'applique à la société ouverte » (Popper, 1979 : 59). Car traditionnellement, « c'est à partir du moment où la prise de conscience de la différence entre les deux catégories de lois fut pleinement acquise, qu'on put vraiment parler de dualisme critique, préfiguré dans la philosophie grecque par le conflit entre nature et convention » (Popper, 1979 : 59). En quoi consiste la responsabilité morale individuelle selon Popper ? Quels sont les obstacles à la manifestation de cette responsabilité ? Comment établir une éthique de la responsabilité morale de l'homme selon Popper ?

### **Le principe de la responsabilité morale individuelle poppérienne**

Pour Karl Popper, la distinction entre le naturel et le conventionnel est, pour le fonctionnement d'une société ouverte, fondamentale ; parce qu'elle est le signe qu'une société s'est affranchie de la magie des sociétés tribales dans lesquelles précisément « aucune distinction n'est faite entre le cycle des phénomènes naturels et celui des conventions sociales, l'un et l'autre étant attribués à une volonté surnaturelle » (Popper, 1979 : 141). En clair, le problème des sociétés closes est qu'elles sont régies par des tabous. Comme telles, elles ne se conçoivent pas comme des œuvres humaines susceptibles de subir des transformations conscientes et raisonnées, mais se perçoivent comme soumises à l'autorité d'entités suprahumaines. Popper attribue cette situation à un déficit de connaissance, et montre que « la disparition du tribalisme coïncide avec le moment où l'homme a réalisé que tous les tabous différaient selon les

tribus et que, créées et imposées par lui, il pouvait les violer s'il savait échapper aux sanctions également inventées par lui » (Popper, 1979 : 59). Historiquement, c'est dans l'Athènes de Protagoras que Popper situe la première manifestation connue du passage de la société close à la société ouverte.

Celui-ci eut lieu au moment où la Cité dut faire face à « une tension de civilisation » entre classes sociales, conséquences de l'assimilation d'un mode de vie libéral axé sur le développement du commerce et des communications maritimes. Popper conjecture que, à Athènes comme ailleurs, les bouleversements engendrés par la rencontre avec d'autres civilisations eurent pour effet d'ébranler des certitudes et des croyances, et de susciter des inquiétudes nouvelles pour des problèmes ou des situations de problèmes que l'on pensait maîtriser. Ainsi l'avènement de la société ouverte reste-t-il lié à la question de la capacité réelle de l'individu à répondre à ses propres attentes. Il pose le problème d'une connaissance enfin libérée de la magie, c'est-à-dire une connaissance objective, une connaissance rationnelle critique. Sur le plan éthique, le défi consiste pour l'homme à se doter de règles de conduite dans la perspective d'une construction de la société juste et égalitaire.

C'est donc un sentiment de responsabilité qui doit animer l'homme, responsabilité intellectuelle liée à sa centralité dans le processus de la connaissance, mais aussi responsabilité morale adossée à son rôle de législateur dans le domaine éthique. Mais ce sentiment de responsabilité demeure assujéti à la distinction préalable entre nature et convention, c'est-à-dire entre ce qui, dans le monde physique, ne dépend pas de l'homme, et le reste. « Une loi naturelle, écrit Popper, s'applique à un phénomène qui se reproduit avec une régularité parfaite » (Popper, 1979 : 57), tandis que « le propre d'une loi normative est d'être toujours soumise à la volonté de l'homme, que ce soit pour interdire ou pour punir » (Popper, 1979 : 58). Pour le dire autrement, les lois naturelles sont des lois immuables qui échappent au contrôle de l'homme, alors que les lois normatives s'énoncent en termes de règles de conduite édictées par l'homme. Popper insiste ainsi sur l'importance de cette distinction et montre ce qu'elle a d'indispensable pour notre connaissance de la vie en société : elle optimise notre sentiment de responsabilité à l'égard de la société, parce qu'elle nous donne à constater cette évidence que, « dans une institution (telle que la société humaine), les lois normatives et les lois naturelles sont étroitement imbriquées et on ne comprendra son

fonctionnement que si on est capable de les distinguer » (Popper, 1979 : 63).

Pourtant, l'auteur de la Société ouverte et ses ennemis constate la permanence d'une forme de confusion entre le naturel et le conventionnel, nombreux étant ceux d'entre nous qui continuent de considérer des pans entiers de l'univers social comme des phénomènes naturels. Mais selon lui, cette situation montre la difficulté de rompre définitivement avec la magie de la société close, même si l'on peut apprécier le chemin parcouru par l'homme depuis la phase du monisme naïf, où la confusion entre les lois naturelles et les lois normatives était totale.

Mais au-delà de la confusion entre les deux catégories de lois, c'est la valeur même d'une théorie, le dualisme critique, qui fait de l'homme le législateur de la loi morale qui a toujours été mise en cause. Car, on y a souvent vu une forme de morale au rabais en ce sens qu'elle cessait d'être une œuvre divine, du moins considérait-on les normes humaines comme arbitraires. Pour Popper, ces arguments sont irrecevables ; d'une part, parce que l'idée que Dieu serait l'auteur de la loi morale a pour conséquences l'innocence et l'irresponsabilité de l'homme ; d'autre part, parce que le conventionnalisme n'est pas synonyme de relativisme : au contraire, notre responsabilité est d'édicter des lois qui soient à la fois impersonnelles et inconditionnelles, des lois donc universalisables, des lois, pour tout dire, morales. Ainsi, conclut Popper, « tout ce que le dualisme critique affirme, c'est que (les normes) peuvent être créées et modifiées par l'homme qui en est moralement responsable et qui peut d'autant mieux les accepter qu'il sait pouvoir les corriger » (Popper, 1979 : 59).

Donc, le dualisme critique participe de l'autonomie de la morale. Cela signifie que « nos décisions concernent des faits ou des constatations de faits, mais n'en découlent pas directement » (Popper, 1979 : 60). C'est pour cette raison que Popper insiste sur la nécessité de distinguer les deux catégories de faits, à savoir les phénomènes naturels tels que le cycle des saisons ou les catastrophes naturelles, et les faits de la vie sociale comme le chômage, la criminalité ou la xénophobie. Il montre que notre attitude sera différente selon qu'on aura affaire à un fait naturel ou à un fait de la vie sociale. Par exemple, devant la menace d'un cyclone, phénomène naturel, la seule décision raisonnable que nous puissions prendre consistera à nous mettre à l'abri, c'est-à-dire à assurer notre survie ; cette

décision découle directement du problème posé, à savoir la menace du cyclone. Par contre, pour toute décision que nous pourrions prendre concernant un fait social tel que la criminalité, nous avons le choix entre le combattre, l'encourager, ou ne rien faire. Nous avons le choix de notre décision toutes les fois que notre vie n'est pas en danger : devant un volcan, nous fuyons si nous tenons à notre vie, mais si nous sommes confrontés à un interdit tel que l'inceste, notre réaction change car sa transgression, certes peut donner lieu à des punitions diverses, mais n'a pas pour conséquence inéluctable notre perte ; ce qui montre bien que la sanction qui fait suite à la non-observance d'une norme dépend de l'homme, puisqu'elle diffère d'une société à l'autre.

Ainsi, quand on parle d'autonomie de la morale, on suggère que nos décisions d'ordre moral relèvent entièrement de notre responsabilité. Il est donc important qu'elles ne soient ni assimilables à des faits, ni arbitraires, encore moins inspirées par quelque autorité que ce soit. C'est dans ce sens qu'il faut apprécier la critique de l'historicisme moral que Popper mène sur quatre fronts, à savoir contre le naturalisme biologique, contre le positivisme moral, contre le futurisme moral, et enfin contre le relativisme moral.

### **La critique poppérienne de l'historicisme moral**

D'abord, contre le naturalisme biologique. Le naturalisme biologique prétend que les « lois morales et les constitutions des Etats (...) ont toujours pour base les lois immuables de la nature » (Popper, 1979 : 64). La critique poppérienne du naturalisme biologique s'adresse particulièrement à Platon, qui formula le principe de l'inégalité biologique et morale de l'homme. En effet, la philosophie de Platon est une entreprise de justification des privilèges. Sur le plan biologique, le fondateur de l'Académie affirme la supériorité naturelle des Grecs sur les Barbares, qu'il compare à celle existant entre « les maîtres et les esclaves » (Platon, 2004 : 469b-471c). Pour Platon, l'inégalitarisme biologique se justifie dans la mesure où la société a fait les hommes avec des dons naturels différents pour réaliser son harmonie. Il lui paraît donc contre-nature de contrarier ce dessein ; car selon lui, la vie en communauté n'est possible que parce que les hommes que la nature a rendus inégaux sont appelés à se compléter mutuellement, les esclaves réalisant les travaux manuels, les gardiens assurant la sécurité, et les sages veillant à l'harmonie

du tout. En ce sens, l'inégalitarisme biologique est conforme à la loi naturelle.

Sur le plan éthique, Platon postule la supériorité morale du philosophe-roi, dont le rôle est d'être le fondateur et le législateur de la cité. Pour lui, cette discrimination est dans l'ordre normal des choses, d'autant plus que le philosophe est le seul qui soit capable de contempler les Formes intelligibles, ce qui en fait le fier possesseur de la vérité. On constate chez Platon une évolution du naturalisme biologique vers un intellectualisme moral, sous l'influence de Socrate. Celui-ci expliquait le mal par l'ignorance et le bien par la connaissance. Or, le privilège de la connaissance n'est chez Platon qu'affaire de quelques « élus ». Popper en conclut au caractère inégalitaire de l'intellectualisme moral de Platon, à la différence de celui que prône Socrate qui lui paraît, quant à lui, égalitaire. Pour Popper, le naturalisme biologique est proprement inadmissible. D'abord, parce que la nature ne saurait servir de modèle aux lois normatives, faute de quoi les idéaux de justice et d'égalité n'auraient pas beaucoup de sens. Or, le but d'une loi normative est de corriger les inégalités naturelles en partant du principe que toute société humaine est perfectible. De ce point de vue, le naturalisme biologique, parce qu'il tend à consolider une organisation de la société issue d'une prétendue harmonie originelle, est contraire à l'idée d'une morale autonome et inconditionnelle. Ensuite, parce qu'une loi normative signifie que l'homme a le choix de ses décisions. Comme nous l'avons déjà dit, Popper distingue les lois qui ne dépendent pas de l'homme de celles dont la responsabilité lui incombe. Mais le naturalisme biologique semble occulter que, lorsqu'il est appelé à décider, l'homme a toujours le choix entre le bien, le mal ou l'indécision.

Ensuite contre le positivisme moral. C'est la théorie selon laquelle « les normes doivent être ramenées à des faits (...) sociologiques concrets » (Popper, 1979 : 66). Popper décrit cette tendance comme la version sociétale du naturalisme biologique, puisque les deux théories brillent par leur méfiance dans la capacité d'autonomie de l'individu. La seule chose qui les différencie, c'est que le naturalisme biologique ramène les lois normatives aux faits de la nature, alors que le positivisme moral calque la morale sur les faits de la vie en société. Il s'agit ainsi d'une authentification de la réalité sociale comme raisonnable et juste parce que effective. Popper explique que, de cette façon, même une dictature peut représenter un critère d'appréciation de la vie en société du moment où

elle peut revendiquer une certaine réussite du point de vue de celui qui l'évalue. Aussi le philosophe viennois dénonce-t-il le positivisme moral en montrant que cette approche de la morale ne respecte pas le principe d'autonomie qui veut que notre décision, pour être morale, soit indépendante du fait social étudié.

Quant au reproche du futurisme moral, il s'adresse à toute philosophie qui, comme le marxisme, fait de la prophétie historique la norme morale. Il s'agit là de la forme progressiste de l'historicisme moral, et elle repose sur l'idée que la société évoluant vers une certaine fin, sa morale ne peut être différente de celle-ci. Ainsi Karl Marx préconisait-il que toute société adopte, au terme de son évolution, la morale prolétarienne entendue comme la morale du vainqueur, puisque chaque société progresse inexorablement, pensait-il, du capitalisme vers le socialisme, qui est sa forme achevée. Mais le problème du marxisme, selon Popper, c'est que non seulement rien ne dit que la société évoluera effectivement selon les prédictions de Marx, mais encore, à supposer qu'elle les réalise, rien n'empêchera quiconque de prendre ses décisions en conscience sans en référer outre mesure au code moral du prolétariat. Nous sommes là aussi en présence d'une forme de morale qui ne reconnaît aucune liberté d'action ni de décision à l'homme, et qui d'ailleurs encourage la violence pour s'établir ; car convaincu de la supériorité morale du socialisme sur le capitalisme, Marx n'hésite pas à en appeler à l'action révolutionnaire pour faciliter l'accomplissement de sa prophétie.

Enfin, Popper impute la responsabilité du développement du relativisme moral à une espèce de folie « qui pousse les intellectuels à courir la dernière mode ; une folie qui en a mené beaucoup à écrire dans un style obtus, ampoulé, (...) oraculaire (...), le style des grandes phrases obscures, pompeuses et inintelligibles (...) » (Popper, 2000 : 295-296) Ainsi, pour comprendre ce qu'est le relativisme moral, définissons d'abord le relativisme tout court avec Popper :

« Le relativisme est la position selon laquelle on peut tout affirmer, ou presque, autant vaut dire : Tout est vrai, ou rien ne l'est. La vérité est donc sans importance. » (Popper, 2000 : 296).

Par extension à cette définition, on peut dire du relativisme moral qu'il défend la thèse selon laquelle toutes les morales se valent, ou bien que la morale est sans importance. Cette position intellectuelle, comme toutes celles dont nous venons de parler, affranchit elle aussi l'homme de sa responsabilité morale, en faisant croire que « toutes les thèses sont

intellectuellement plus ou moins défendables » (Popper, 2000 : 296). Autrement dit, d'après les partisans du relativisme moral, chaque individu ou chaque école philosophique peut se construire son propre système de valeurs, comme si nous vivions chacun dans sa bulle. On peut alors se poser la question de l'utilité même du vivre ensemble si chacun peut faire ce qu'il lui plaît sans se soucier de l'impact de ses actes sur autrui. La question est d'importance, car elle relève le « paradoxe de la liberté » humaine : tout homme, en effet, parce que raisonnable, est libre de ses actes ; cependant, cette liberté a pour limite celle d'autrui. Cela montre que la liberté peut poser problème lorsqu'elle est utilisée à l'excès. Popper rapporte l'anecdote suivante pour illustrer ce « paradoxe de la liberté » : Un Américain était accusé d'avoir donné un coup de poing à une autre personne. Il se défendit en soutenant qu'il était un citoyen libre et que de ce fait, il était libre de lancer ses poings où bon lui semblait. Ce à quoi le juge répondit : « La liberté d'agiter vos poings a des limites qui, parfois, peuvent changer. Mais le nez de vos concitoyens se trouve presque toujours hors de ces limites ». (Popper, 1993 : 112).

Ce problème du « paradoxe de la liberté » était connu de Kant, qui tenta de le résoudre en rendant inévitable la limitation de la liberté ; car, cette limitation lui paraissait comme la condition sine qua non de la coexistence humaine. Et Popper de préciser à sa suite que « la thèse du relativisme conduit (...), manifestement, à l'anarchie, au non-droit ; et ainsi au règne de la violence » (Popper, 2000 : 296), toutes choses contraires à l'obligation morale qui nous commande de bâtir une société juste luttant contre la souffrance et contre la violence, et pour le règne du droit. De ce point de vue, la loi morale de Kant participe de cette volonté d'établir dans le domaine de l'éthique des règles de conduite qui respectent l'inviolabilité de la personne humaine, tout comme, dans le domaine de la connaissance, la quête de la vérité ne peut souffrir d'aucune espèce de relativisme. Ainsi le relativisme moral pose-t-il un autre problème, celui de la tolérance. A quelles conditions, en effet, tolérons-nous les actes et les décisions d'autrui ? Peut-on tout dire ou tout faire au nom de la liberté ? Si Popper reconnaît que la tolérance est à la fois prise de conscience de notre faillibilité et volonté de nous pardonner mutuellement nos erreurs, il fustige cependant cette tolérance lâche que promeut le relativisme moral, qui conduit, selon lui, au règne de la violence plutôt que d'œuvrer à sa domestication. Par exemple, il est inacceptable de tolérer une doctrine qui prône la supériorité d'un peuple



sur l'autre, parce que nous ne savons que trop bien les ravages d'une telle idéologie sur l'humanité. Certes, nombre de cultures apparaissent, au moins du point de vue de leur maîtrise de l'environnement, beaucoup plus avancées que d'autres ; mais notre responsabilité commune d'hommes est de veiller à ce que nous n'usions pas de la raison à mauvais escient, et que notre contact avec les plus forts comme avec les plus faibles d'entre nous enrichisse l'humanité tout entière au lieu d'être un instrument d'asservissement des faibles par les forts. C'est en ce sens seulement que « l'insociable sociabilité » (Kant, 2005 : 36) dont parlait Kant peut nous être supportable. Le rôle de la philosophie était, précisément, de nous rendre le plus « sociables » possible par une morale impersonnelle, en nous écartant progressivement de notre inclination naturelle à la domination, à l'égoïsme et à la méchanceté.

Aussi Popper estime-t-il qu'on ne peut pas tout tolérer. Car la tolérance absolue produit, paradoxalement, l'anéantissement de la tolérance. Ce serait alors nier l'esprit de la philosophie, à savoir l'amour de la sagesse, qui pose la vérité et la morale comme des principes régulateurs de la vie en société, et qui exige de ce fait rigueur et impartialité dans le traitement que nous faisons des problèmes que nous sommes appelés à résoudre. Pour Popper, le relativisme moral incite à la tolérance absolue, et ignore par là même l'exigence de probité intellectuelle. C'est pourquoi il affirme, contre le relativisme moral, que la philosophie n'est pas une affaire de mode, car, dit-il « qui recherche sérieusement la vérité ne suivra pas les modes, il s'en défiera plutôt, voire les combattra » (Popper, 2000 : 278). Popper nous donne donc à voir, à travers cette critique de l'historicisme moral, que le dualisme critique qu'il promeut à la suite de Xénophane, de Socrate ou de Kant, reste principalement contrarié par deux tendances fortes. Il y a d'abord le monisme magique, à savoir la réduction des normes aux faits, qui ouvre sur l'idée de l'incapacité de l'homme à édicter les normes de la vie en société, ce qui justifie que cette prérogative soit dévolue à la nature, à Dieu, au sage, à la société ou au tyran. La deuxième tendance a plus à voir avec notre psychologie : elle concerne notre peur d'assumer notre responsabilité d'hommes libres. Contre ces deux tendances, dont on peut dire qu'elles participent d'une herméneutique de l'innocence, voire de l'irresponsabilité du sujet, Popper entend développer une éthique de la responsabilité de la personne humaine telle qu'elle doit s'exercer au sein d'une société ouverte. A cette fin, il importe, selon lui, de vaincre certains préjugés philosophiques courants mais

dangereux pour la doctrine de l'autonomie, par exemple, la « théorie du complot dans le monde », la « théorie du soupçon », ou encore le relativisme, sur lequel nous ne reviendrons pas.

### **Critique poppérienne de la théorie du complot et de la théorie du soupçon**

Selon la conception philosophique que Popper appelle la « théorie du complot dans le monde », « il faut nécessairement qu'un quelconque quidam soit responsable quand survient dans le monde quelque événement sinistre (ou dont on se serait fort bien passé), il faut qu'il y ait un auteur, et préméditation » (Popper, 2000 : 279). L'homme voit ainsi ses projets entravés par des puissances qui ne lui veulent que du mal et contre lesquelles il est obligé de lutter pour vivre, ou pour survivre ; son histoire devient l'histoire de cette lutte pour la survie où on lui prédit un destin heureux ou malheureux selon les cas. Chez Homère par exemple, comme d'ailleurs dans toutes les sociétés encore tribales, la responsabilité des dieux est engagée pour tous les événements de la vie, surtout s'ils sont tragiques. Pour les chrétiens, le mal est l'œuvre du diable, et le bien celle de Dieu. Chez Marx, c'est le complot capitaliste qui explique l'indigence de la société que seul l'avènement du socialisme peut endiguer. Tous ces exemples de « complot » illustrent, selon Popper, la démission de l'homme, toujours enclin à rechercher les coupables plutôt qu'à résoudre les problèmes. Aucune chance donc pour lui, dans ces conditions, d'assumer la pleine responsabilité de son existence.

Quant à la « théorie du soupçon », elle énonce que « les opinions d'un homme sont toujours déterminées par ses intérêts » (Popper, 2000 : 281). Popper la trouve tout aussi dangereuse, parce qu'elle rend notre prétention à la vérité et à la morale vaine en créant le doute autour de notre motivation. Pour cette théorie, ni la vérité ni la morale ne sont désintéressées, ce qui naturellement rend toute discussion rationnelle impossible. Car, « au lieu de la question déterminante, où est la vérité, en la matière ?, c'est l'autre, de loin moins décisive, qui s'impose à l'esprit : Quel est donc ton intérêt, quels motifs pèsent sur ton opinion ? » (Popper, 2000 : 281). Le pire, c'est que le partisan de « la théorie du soupçon » revendique la sincérité de ses opinions tout en soupçonnant les autres d'être guidés par leurs intérêts. Ici aussi, Popper veut ramener le débat philosophique à ses fondamentaux, en privilégiant la question

essentielle, « Où est la vérité ? », question qui permet d'approcher la vérité par un traitement intersubjectif des problèmes.

Ces théories témoignent, selon Popper, de l'urgence d'une réforme de la philosophie, qui contribuerait à l'ancrer résolument dans une dynamique de la responsabilité du sujet. Car si elles semblent relever, selon lui, d'une théorie acritique du sens commun, c'est bien la philosophie, c'est-à-dire une rationalité critique, qui a permis de les rationaliser. Or, Popper enseigne deux choses fondamentales à l'homme. Premièrement, qu'il est libre et coresponsable du monde « Tous les hommes sont des philosophes » (Popper, 2000 : 278), dit-il, c'est-à-dire cofondateurs et colégislateurs de leur environnement. Deuxièmement, que la seule définition du mot « philosophie » qui vaille, et même la seule raison de son existence, résident dans la volonté de résoudre les problèmes par le biais de la discussion critique. Ainsi, confesse-t-il :

« Pour moi, il n'y aurait aucune excuse à être philosophe si je ne me heurtais à de sérieux problèmes philosophiques, et s'il n'y avait pas d'espoir de les résoudre : il n'y aurait pas non plus, à mon avis, d'excuse pour l'existence de la philosophie ». (Popper, 2000 : 275).

## **Conclusion**

En définitive, il convient de dire qu'en matière de connaissance comme en matière d'éthique, nous avons un rôle important à jouer dans le monde, et cela consiste à tirer les leçons de nos erreurs pour avancer vers toujours plus de connaissance, et vers la moralisation de notre agir. C'est ce principe qui est à l'œuvre dans l'idée d'auto-émancipation par le savoir telle que Popper l'exprime à travers son éloge à l'individualisme. Il est donc souhaitable que l'homme sache transcender les obstacles dressés devant lui sur le chemin de son accomplissement en prenant la vérité et la morale comme des principes régulateurs de son action. Popper nous convie ainsi à prendre la mesure de notre responsabilité d'hommes libres à assumer notre liberté de conscience, afin de bâtir une nouvelle éthique autour des principes du pluralisme critique et de la tolérance. Cette éthique nouvelle doit être une éthique de la responsabilité de l'individu axée sur deux valeurs essentielles, à savoir, le principe de l'unité de l'humanité, et celui de la dignité de la personne humaine.

## Références bibliographiques

**Baudouin Jean** (1994), *La philosophie politique de Karl Popper*, Paris, PUF.

**Kant Emmanuel** (2005), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Nathan.

**Platon** (2004), *La République*, Paris, Flammarion.

**Popper Karl** (1993), *La leçon de ce siècle*, Paris, Anatolia Editions.

**Popper Karl** (2000), *A la recherche d'un monde meilleur*, Paris, Éditions du Rocher.

**Popper Karl** (1979), *La Société ouverte et ses ennemis*, Tome 1 : *L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil.