



Société close et société ouverte chez Bergson et Popper : opposition ou complémentarité ?

Didier Delsart

► To cite this version:

Didier Delsart. Société close et société ouverte chez Bergson et Popper : opposition ou complémentarité ?. Éthique, politique, religions, Classiques Garnier, 2015, Sociétés fermées et sociétés ouvertes, de Bergson à nos jours, 2015-2 (7), pp.97-118. hal-01788590

HAL Id: hal-01788590

<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-01788590>

Submitted on 9 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Société close et société ouverte chez Bergson et Popper : opposition ou complémentarité ?

Didier Delsart – Irphil Lyon

Dans la célèbre note¹ de l'introduction de *La société ouverte et ses ennemis*, Popper compare sa conception de la société close et de la société ouverte à celle de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Il est frappant de voir que, s'il reconnaît « une certaine similitude » entre sa société close et celle de Bergson, il considère en revanche que leurs distinctions respectives des deux types de société ouverte diffèrent profondément : la sienne est, selon lui, une distinction « rationaliste » en ce sens que, dans la société ouverte, « les hommes ont appris à être, dans une certaine mesure, critiques à l'égard des tabous »,² alors que celle de Bergson est une distinction « religieuse », la société ouverte étant chez lui « le produit d'une intuition mystique ».³ La distinction est, pour Popper, si radicale, qu'il n'hésite pas à interpréter le mysticisme comme « une expression de la nostalgie de l'unité perdue de la société close et donc comme une réaction contre le rationalisme de la société ouverte »⁴ — ce qui revient, à peu de chose près, à nier le caractère *ouvert* de la société ouverte de Bergson et donc à en faire, aussi paradoxal que cela puisse paraître, une forme de société close.

La question que l'on peut poser à partir de là est celle de savoir comment des conceptions aussi proches de la société close — « la société humaine quand elle sort des mains de la nature », expression bergsonienne que Popper reprend — peuvent conduire à des conceptions *a priori* aussi différentes de la société ouverte. Car si la notion de « société ouverte », comme son nom l'indique, est conçue à partir de son opposition à la société close, on voit mal comment deux conceptions « similaires » de la société close

¹ Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 1, p. 215, 216, London and New York, *Routledge Classics*, 2003. Je commence par donner la référence de l'édition anglaise, puis celle de l'édition française lorsque le passage est traduit (c'est le cas ici, p. 167). La traduction française (*La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Éd. du Seuil, 1979) étant une version abrégée et parfois gravement défectueuse, j'ai pris le parti de toujours donner, pour cet article, ma traduction.

² *Ibid.*, 1, p. 216, trad. fr., p. 167.

³ *Ibid.*, 1, p. 216, trad. fr., p. 167.

⁴ *Ibid.*, 1, p. 216, trad. fr., p. 167.

pourraient conduire à deux conceptions radicalement différentes, voire opposées, de la société ouverte. N'y a-t-il pas, au sein de la société close, deux aspects ou formes de clôture susceptibles d'expliquer l'existence de deux modalités de l'ouverture ? Bergson et Popper n'auraient-ils pas, en s'attachant chacun plus particulièrement à l'une de ces formes de clôture, été conduits à explorer l'un et l'autre une modalité spécifique de l'ouverture ? Et si les formes de clôture au sein de la société close sont complémentaires, n'en est-il pas de même pour les deux modalités de l'ouverture envisagées par Bergson et Popper ?

I

Les deux modalités de la société close

Chez Bergson comme chez Popper, les notions de « société close » et de « société ouverte » sont élaborées à partir d'un problème, d'ailleurs très différent dans les deux cas. Ce problème est celui de l'origine de la morale chez Bergson, celui de l'historicisme⁵ et de ses liens avec le totalitarisme chez Popper.

1. Bergson

Dans le premier chapitre des *Deux sources de la morale et de la religion*, le problème de l'origine de la morale est traité sur deux plans, liés mais distincts : le premier cherche à *expliquer l'obligation morale* en déterminant ce qui agit sur notre volonté lorsque nous accomplissons notre devoir ; le second cherche à reconstituer dans les grandes lignes la morale des premières sociétés humaines, la *morale originelle*.⁶ Bergson cherche à résoudre le premier problème en s'attachant au *vécu* de l'obligation. On se trompe généralement sur ce vécu en ne considérant l'obligation que lorsqu'elle

⁵ La thèse centrale de ce que Popper appelle « historicisme » est l'idée selon laquelle « l'histoire obéit à des lois historiques ou lois d'évolution spécifiques dont la découverte nous permettrait de prophétiser le destin de l'homme. » (*Ibid.*, 1, p. 4, trad. fr., p. 15). Contre cette thèse, Popper affirme que « l'avenir dépend de nous » et que « nous ne dépendons pas d'une quelconque nécessité historique » (*Ibid.*, 1, p. xi, trad. fr., p. 10).

⁶ Le second problème est traité dans toute son ampleur au chapitre IV des *Deux Sources*.

nous coûte, lorsqu'elle exige de notre part un effort, c'est-à-dire lorsqu'un intérêt ou une passion nous poussent dans l'autre sens. Mais, comme le remarque Bergson, « on ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant ; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. »⁷ Autrement dit, la plupart du temps, faire notre devoir ne nous demande aucun effort, nous y songeons à peine, il suffit de nous laisser aller pour suivre la règle. Lorsqu'un intérêt ou une passion sont en jeu, nous résistons certes, mais nous résistons à ce qui est déjà une résistance puisque l'intérêt ou la passion en question résistent justement à notre habitude d'obéir. Les rares cas où l'obligation nous apparaît comme une résistance ne remettent donc nullement en cause notre attitude générale — abandon, laisser-aller — à l'égard de l'obligation. Or, ces deux façons d'envisager les choses mènent à des conclusions opposées sur l'origine de la morale : en ne considérant que les cas où l'obligation apparaît comme une résistance à soi-même, on constate que, pour résister à un désir interdit, on se *raisonne*, et l'on a alors tendance, dans le sillage de Kant, à expliquer l'obligation par la *raison*. Au contraire, en considérant l'obligation non pas comme une tension ou un effort mais comme un laisser-aller ou un abandon, on reconnaît en elle une simple *habitude*, « chaque obligation traînant derrière elle la masse accumulée des autres et utilisant ainsi, pour la pression qu'elle exerce, le poids de l'ensemble ».⁸

Est-ce à dire que la source de l'obligation soit la société qui, en exerçant sa contrainte sur l'individu, engendre chez lui l'habitude d'obéir ? L'obligation trouverait alors son « explication définitive dans la vie sociale considérée comme un simple fait »⁹ ? Ce serait oublier que, pour que la société existe, « il faut que l'individu apporte tout un ensemble de dispositions innées ».¹⁰ Penser que la société est à elle-même son propre principe d'explication et que l'on peut donc s'en tenir à elle pour expliquer l'obligation serait tourner le dos aux précieux enseignements de la théorie de l'évolution, à savoir, comme le dit Bergson, que « l'homme est organisé pour la cité comme la fourmi pour la

⁷ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 12 et 13, Paris, PUF, 2008.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 102. Bergson songe ici bien sûr à Durkheim, comme le montre la suite du propos : « On se plaît à dire que la société existe, que dès lors elle exerce nécessairement sur ses membres une contrainte, et que cette contrainte est l'obligation. »

¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

fourmilière »¹¹ et qu'ainsi, la société, loin de s'expliquer par elle-même, s'explique par la vie, donc par l'évolution. Or, toute société étant une forme d'organisation reposant sur des règles, dire que l'homme a des prédispositions naturelles à la vie sociale, c'est dire qu'il est naturellement prédisposé à obéir et, le cas échéant, à commander.

Cela ne veut certes pas dire que nous soyons prédisposés à obéir à des règles *données*. Comme les mots du langage, les règles morales sont conventionnelles. Mais le caractère conventionnel des mots et des règles morales ne change rien au fait qu'il est pour l'homme *naturel* de parler et d'obéir. Pour qu'un enfant puisse apprendre la langue, certes conventionnelle, du lieu dans lequel il se trouve, encore faut-il qu'il apporte avec lui « tout un ensemble de dispositions innées » — pour reprendre les propos de Bergson sur l'obligation. « Chaque mot de notre langue a donc beau être conventionnel, le langage, conclut Bergson, n'est pas une convention, et il est aussi naturel à l'homme de parler que de marcher ».¹² On pourrait dire de même, en modifiant légèrement la formule qui précède : *chaque règle de notre société a beau être conventionnelle, la morale n'est pas une convention, et il est aussi naturel à l'homme d'obéir que de parler et de marcher*.¹³ A la question de savoir pourquoi nous obéissons, on peut donc répondre avec précision et simplicité que c'est parce qu'il est dans notre *nature* d'obéir — non pas à *telles* règles, mais à *des* règles.

Bergson distingue, à partir de là, la forme et la matière de l'obligation. La forme est le lien qui nous unit aux autres membres de la société et par lequel nous nous sentons obligés. C'est la part *naturelle* ou *biologique* de l'obligation,¹⁴ c'est ce qui ne varie pas, « ce qu'il y a d'irréductible et de toujours présent encore dans notre nature morale ».¹⁵ La matière de l'obligation, c'est-à-dire le contenu des règles, contrairement à

¹¹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 86, Paris, PUF, 1987.

¹² *Ibid.* p. 86.

¹³ Il n'est pas sans intérêt de noter qu'un primatologue comme Frans de Waal parvient, de nos jours, à des conclusions semblables à partir de méthodes évidemment très différentes de celles de Bergson.

¹⁴ Bergson écrit nettement que l'obligation est une « donnée biologique » (*Une mise au point de Bergson sur « Les Deux Sources », Annales bergsoniennes : Bergson dans le siècle*, sous la direction de Frédéric Worms, p. 133, Paris, PUF, 2002). Les termes « naturel » et « biologique » renvoient bien sûr ici à la première source de la morale. L'autre source est également « naturelle » ou « biologique » mais à condition de prendre « nature » et « biologie » dans leurs sens « très compréhensifs » (voir les *Deux Sources*, pages 56 et 103).

¹⁵ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 84. Cette idée repose sur un point essentiel des *Deux Sources*, à savoir la non-hérédité des caractères acquis.

sa forme, varie « à mesure que la civilisation avance ».¹⁶ Petit à petit, sous l'impulsion de l'intelligence, certaines règles se détachent des autres en fonction de leur utilité pour la conservation et le bien-être de la société. Elles tendent à se coordonner entre elles, à faire naître des règles complémentaires, à se subordonner à quelques principes essentiels. En un mot, la matière de l'obligation tend vers une cohérence toujours plus grande, ce qui explique que notre activité morale soit aujourd'hui devenue « essentiellement rationnelle ».¹⁷ Si l'on remonte le temps, au contraire, nous aurons toutes les chances d'être en présence d'un ensemble de règles moins cohérent et par conséquent d'une activité morale moins rationnelle, plus automatique, avec une part d'hésitation et de délibération réduite. En précisant qu'une obéissance automatique ou quasi automatique aux règles en vigueur convient ainsi davantage aux « sociétés humaines telles qu'elles sont au sortir des mains de la nature »¹⁸ qu'à nos sociétés actuelles, Bergson est amené à se pencher sur la morale des premières sociétés humaines. Nous sommes ainsi naturellement conduits, par l'examen de la question de savoir pourquoi nous obéissons, au problème de la morale originelle.

Aussi diverses que les morales aient pu être dans le détail dans ces premières sociétés, il fallait pourtant bien qu'elles répondissent, dans les grandes lignes, à l'exigence de cohésion sociale, indispensable à la conservation même de la société. Or, cette cohésion sociale est indissociable de la nécessité dans laquelle se trouve une société humaine de se protéger de ce qui menace sa survie, et donc de se défendre contre ses ennemis. Les premières sociétés humaines exigeaient donc « que le groupe fût étroitement uni, mais que de groupe à groupe il y eût hostilité virtuelle : on devait être toujours prêt à attaquer ou à se défendre ».¹⁹ Comment s'étonner, dans ce contexte, que l'exigence sociale aperçue au fond de l'obligation vise, chez l'homme, une société close, c'est-à-dire une société ayant « pour essence de comprendre à chaque moment un certain nombre d'individus, d'exclure les autres »²⁰ ? L'attaque étant le moyen le plus efficace de se défendre, on ne sera pas surpris du fait que notre « instinct primitif »²¹ soit, pour Bergson, un instinct de guerre. On ne sera pas surpris non plus que le

¹⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

problème essentiel auquel nous ayons à faire face soit, dans le contexte actuel d'un potentiel de destruction menaçant la survie même de l'humanité, celui de « tourner » cet instinct de guerre toujours présent, qui fait de nos sociétés actuelles des sociétés qui demeurent, fondamentalement, closes (même si elles s'éloignent en partie, comme nous le verrons, des sociétés closes originelles).

Ce qui se dégage de cette analyse, c'est le *caractère naturel ou biologique* de la société close : comme dans un organisme, où la vie de la cellule dépend du tout dont elle fait partie, lequel, à son tour, doit sa vitalité à celle des cellules, la vie de l'individu dépend de la société dont il est membre, laquelle ne peut, à son tour, subsister que grâce aux individus. Dans les deux cas, cette dépendance réciproque se manifeste par une unité par laquelle les cellules de l'organisme ou les membres de la société se subordonnent les uns aux autres et se plient à une discipline qui peut aller jusqu'au « sacrifice de la partie ». ²² Le rapprochement entre société humaine et organisme n'est certes, comme le souligne Bergson, qu'une comparaison — les hommes étant dotés d'une volonté libre —, mais « les groupements de l'humanité primitive s'en rapprochaient certainement plus que les nôtres ». ²³

Le caractère biologique de la société close se déploie à son tour selon deux modalités. La première, c'est la forme routinière de la vie morale, dans laquelle « beaucoup d'interdictions et de prescriptions », comme chez les « primitifs », « s'expliquent [...] par l'automatisme ». ²⁴ La seconde vient de la nécessité dans laquelle se trouve toute société de se défendre. Comme le rappelle Bergson, « c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ». ²⁵ L'attitude des membres d'une société close est donc celle de la « discipline devant l'ennemi ». ²⁶

2. Popper

²² *Ibid.*, p. 2.

²³ *Ibid.*, p. 83.

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

²⁵ *Ibid.*, p. 28.

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

Non seulement le caractère biologique de la société close est au centre de la conception poppérienne, mais on y trouve également les deux modalités dont il vient d'être question, même si la première, à savoir le caractère routinier de l'obéissance, en constitue, et de loin, l'aspect le plus décisif.

L'intérêt de Popper pour les *méthodes* de la physique et des sciences sociales — intérêt « grandement stimulé », en ce qui concerne les secondes, « par l'essor du totalitarisme »²⁷ — l'a conduit à étudier de près ce qu'il appelle l' « historicisme », c'est-à-dire la doctrine selon laquelle les sciences sociales cherchent à découvrir les lois de l'histoire afin de pouvoir prophétiser le cours des événements historiques. En analysant ces prétentions, dont il montrera qu'elles sont « tout à fait hors de portée de la méthode scientifique »,²⁸ Popper se penche sur l'évolution de l'historicisme et les notes rassemblées à cette occasion constituent le point de départ de *La société ouverte et ses ennemis*. C'est ainsi que les cinq premiers chapitres du premier tome esquissent²⁹ une histoire de l'historicisme en réservant l'essentiel de ses développements à Platon. La théorie des Idées fournit, en effet, pour Popper, une théorie du changement ou du déclin historique puisque la dégénérescence à laquelle les choses sensibles sont soumises s'applique à la société humaine et à son histoire. Mais la théorie des Idées fournit également, pour Popper, l'orientation des exigences de la politique platonicienne, à savoir « arrêter tout changement politique » et revenir « à l'État originel des ancêtres », c'est-à-dire « au gouvernement naturel de classe exercé par un petit nombre de sages sur la foule des ignorants ».³⁰ Or, ces deux exigences de Platon, fondées sur son historicisme, permettent de déduire les autres éléments de son programme politique : la stricte division de classes ; la nécessaire unité de la classe dirigeante, qui jouit dès lors de certains monopoles (formation militaire, port d'arme, éducation) ; la censure portant sur les activités intellectuelles de la classe dirigeante et la propagande « visant à

²⁷ Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 1, p. xviii, trad. fr., p. 10.

²⁸ *Ibid.*, 1, p. xix, trad. fr., p. 10. C'est là la thèse que Popper défend dans *Misère de l'historicisme*.

²⁹ Popper rappelle à plusieurs reprises la modestie de son entreprise. Par exemple : « Je ne me suis pas donné pour tâche d'écrire l'histoire des idées qui retiennent ici notre attention — l'historicisme et ses rapports avec le totalitarisme. Le lecteur n'a sûrement pas oublié que je n'ai pas l'intention de proposer davantage que quelques remarques éparses susceptibles d'éclairer le contexte de la version moderne de ces idées. » (*The Open Society and Its Enemies*, 2, p. 3, trad. fr., p. 9).

³⁰ Voir *ibid.*, 1, p. 91, trad. fr., p. 79.

modeler et à unifier l'esprit de ses membres » ; l'autarcie économique.³¹ C'est à partir de ces éléments que Popper qualifie le programme politique de Platon de « totalitaire » et passe ainsi de l'analyse de l'historicisme à celle du totalitarisme (dans les cinq chapitres qui suivent).

Popper n'est évidemment pas insensible au caractère problématique de la thèse selon laquelle la politique platonicienne est une politique totalitaire — thèse qui, comme il l'écrit, lui semble comporter un « défaut ».³² C'est la raison pour laquelle les cinq derniers chapitres du premier tome de *La société ouverte* sont, en quelque sorte, une tentative de réfutation de cette thèse — tentative conforme à l'idée poppérienne selon laquelle l'essentiel de la démarche scientifique est une démarche critique à l'égard de théories proposées comme de simples *essais*.³³ En constatant, au chapitre 10, l'échec de cette tentative, Popper est conduit, à sa « grande surprise »,³⁴ à modifier son interprétation du totalitarisme. « Je fus finalement amené à voir, écrit-il, que la force des mouvements totalitaires, anciens comme modernes, venait du fait qu'ils tentaient de répondre à un besoin bien réel — quelle que soit la maladresse avec laquelle cette tentative était conçue. »³⁵

C'est pour expliquer ce « besoin bien réel » auquel les mouvements totalitaires « anciens comme modernes » cherchent à répondre que Popper élabore à son tour les notions de « société close » et de « société ouverte ». En se tournant vers la démocratie athénienne, Popper découvre l'existence d'une forme de tension due à de nouvelles exigences, inconnues des sociétés qui précèdent : « être rationnel, renoncer au moins à certains de nos besoins en émotions sociales, nous prendre en charge et accepter nos responsabilités ». ³⁶ Or, ce à quoi s'opposent ces exigences, notamment ce *besoin bien réel*

³¹ Voir *ibid.*, 1, p. 91,92, trad. fr., p. 79, 80.

³² *Ibid.*, 1, p. 182, trad. fr. p. 140.

³³ Cela ne veut pas dire pour autant que Popper considère sa thèse sur Platon et, d'une manière générale, les thèses défendues dans *La société ouverte*, comme des thèses scientifiques. Au contraire, il insiste souvent sur le fait que, contrairement à de nombreux ouvrages historicistes, *La société ouverte* n'a justement pas la prétention d'être « de la science » : « un grand nombre d'opinions qui y figurent sont personnelles. » Toutefois, « personnel » ne signifie pas « arbitraire : « Ce que ce livre doit à la méthode scientifique, c'est surtout la conscience de ses limites. » (*Ibid.*, 1, p. xx, trad. fr., p. 11).

³⁴ *Ibid.*, 1, p. 183, trad. fr., p. 140.

³⁵ *Ibid.*, 1, p. 183, trad. fr., p. 140. Sur ce point, voir mon article « Platon peut-il nous aider à mieux comprendre le totalitarisme moderne ? » dans la revue de l'Institut de recherches philosophiques de Lyon, *Éthique, Politique, Religions*, 2012, N°1, *Le prisme du totalitarisme*.

³⁶ *Ibid.*, 1, p. 189, trad. fr. incomplète, p. 144.

en émotions sociales, que la nouvelle société ne peut plus entièrement satisfaire, trouve précisément son origine dans le *caractère naturel ou biologique* de la société close³⁷ — caractère que Bergson, on l'a vu, avait déjà dégagé. Il y a, chez l'homme, une aspiration *naturelle* à se laisser fondre dans un groupe, à se laisser porter par lui,³⁸ ce qui, dans une société constituée « d'individus responsables » crée une forme de manque et donc de malaise, à l'origine des mouvements totalitaires qui visent précisément à retrouver l'unité perdue. Qu'en est-il alors, chez Popper, des deux modalités de ce caractère biologique de la société close dégagées par Bergson ?

Si, pour Popper, les sociétés dites « tribales »³⁹ sont loin d'être uniformes, elles présentent toutefois un certain nombre de caractéristiques communes. Il s'agit de leur attitude magique à l'égard des coutumes et de la rigidité de leur vie sociale.⁴⁰ Les coutumes, comme le précise Popper, sont « perçues comme aussi inéluctables que le lever du soleil, le cycle des saisons ou autres semblables régularités naturelles manifestes ».⁴¹ Une société close se caractérise donc par l'absence de distinction entre les régularités sociales et les régularités naturelles, entre les règles de la vie sociale et les lois naturelles. Il est rare, dans ces conditions, qu'un membre de la tribu se trouve confronté à un problème moral et donc à une responsabilité personnelle. Au contraire, « le bon chemin est tracé à l'avance, même s'il faut surmonter des difficultés pour pouvoir le suivre. Il est tracé en fonction de tabous, d'institutions tribales magiques, qui

³⁷ Popper s'accorde avec Bergson pour comparer la société close à un organisme : « On peut, dans une très large mesure, lui appliquer la théorie dite organique ou biologique de l'État. »³⁷ (*Ibid.*, 1, p. 186, trad. fr. incomplète, p. 142).

³⁸ On trouve une analyse particulièrement éclairante de cette aspiration naturelle dans le livre de Sebastian Haffner, *Histoire d'un Allemand*, Arles, Actes Sud, 2003.

³⁹ Le terme ne correspond plus à ce qu'on appelle aujourd'hui « tribu » en anthropologie dans la mesure où l'on a adopté d'autres critères de distinction. Les anthropologues considèrent, par exemple, que les *tribus*, sociétés lignagères ou segmentaires, ont été précédées par les *bandes* de chasseurs-cueilleurs, que les bandes et les tribus, relativement égalitaires, se distinguent à leur tour des *chefferies*, dont l'organisation est au contraire hiérarchique.

⁴⁰ René Girard discerne, dans cette attitude, une véritable « terreur du mouvement » : « Le mot *conservateur* est trop faible pour qualifier l'esprit d'immobilité, la terreur du mouvement qui caractérise les sociétés pressées par le sacré. L'ordre socio-religieux apparaît comme un bienfait inestimable, une grâce inespérée que le sacré, à chaque instant, peut retirer aux hommes. Il n'est pas question de porter sur cet ordre un jugement de valeur, de comparer, de choisir ou de manipuler le moins du monde le « système » afin de l'améliorer. » (*La violence et le sacré*, p. 422, Grasset et Fasquelle, Pluriel, Hachette Littératures, 1972). La société ouverte telle que la conçoit Popper est précisément celle qui ose porter sur cet ordre un jugement de valeur, comparer, choisir, et manipuler le système afin de l'améliorer.

⁴¹ *The Open Society and Its Enemies*, op. cit., 1, p. 58, trad. fr., p. 57. On trouve la même idée chez Bergson, *Deux Sources*, p. 129.

ne peuvent jamais faire l'objet de considérations critiques ».⁴² On peut donc dire que l'obéissance aux règles morales s'inscrit dans une routine proche de l'automatisme.

L'autre modalité, que Bergson désigne par l'expression de « discipline devant l'ennemi », sans être absente de *La société ouverte et ses ennemis*, n'est toutefois mentionnée qu'en passant, lorsque, par exemple, Popper souligne la ressemblance entre la société tribale grecque primitive et celle des peuples comme les Polynésiens ou les Maoris : « De petites bandes de guerriers, généralement installées dans des sites fortifiés et gouvernés par des chefs ou des rois tribaux — ou par des familles aristocratiques — se livraient entre elles des guerres maritimes et terrestres. »⁴³ Or, en partant du problème de l'origine de la morale pour élaborer la notion de « société close », Bergson est amené à en définir l'« essence »⁴⁴ par ce second aspect. Si l'instinct primitif, qui donne sa force à la morale, est un instinct de guerre,⁴⁵ une société originelle comprendra nécessairement certains individus et en exclura d'autres, considérés comme des ennemis, réels ou potentiels. Au contraire, en élaborant la notion de « société close » à partir d'un problème différent, celui de l'interprétation du totalitarisme, Popper est amené à privilégier la première modalité du caractère biologique de la société close originelle, à savoir la forme routinière de l'obéissance, dont on trouve une forme de nostalgie dans les tendances totalitaires.

II

⁴² *Ibid.*, 1, p. 185, trad. fr. incomplète p. 141. On trouve, chez Bergson, une formule presque identique : « Une route a été tracée par la société ; nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons ; il faudrait plus d'initiative pour prendre à travers champs. » (*Deux Sources, op. cit.*, p. 13).

⁴³ *Ibid.*, 1, p. 184, trad. fr., p. 141. Lorsqu'il évoque le membre de la tribu, Popper écrit : « La communauté tribale (et plus tard la « cité ») est le lieu où le membre de la tribu se sent en sécurité. Entouré d'ennemis et de forces magiques dangereuses, voire hostiles, il perçoit la communauté tribale comme un enfant perçoit sa famille ou son chez-soi, où son rôle est bien défini — un rôle qu'il connaît bien et joue bien. » (*La société ouverte et ses ennemis, op. cit.*, p. 189, trad. fr. p. 144. C'est moi qui souligne.).

⁴³ *Ibid.*, 1, p. 184, trad. fr. p. 141.

⁴⁴ Voir *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 24.

⁴⁵ Voir par exemple *ibid.*, p. 28 : « Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? Tel est l'instinct primitif. Il est encore là, heureusement dissimulé sous les apports de la civilisation », ou p. 303 : « L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature. »

Les deux modalités de la société ouverte

Le point d'accord fondamental entre Bergson et Popper sur la société close, c'est son caractère biologique. Or, *c'est précisément par rapport à ce caractère naturel ou biologique de la société close que la distinction entre le clos et l'ouvert prend tout son sens*. L'ouvert est ce qui instaure, vis-à-vis de cette forme naturelle de société une rupture.⁴⁶ Popper écrit en toutes lettres, à propos du passage de la société close à la société ouverte : « On ne saurait, étant donné ce que nous avons décrit comme le caractère biologique de la société close, surestimer la profondeur de ce passage ».⁴⁷ C'est précisément parce qu'il y a une rupture avec la forme biologique de la société humaine qu'il y a, chez Bergson comme chez Popper, une persistance du clos après l'émergence de l'ouvert — menace de la guerre chez Bergson, menace totalitaire chez Popper. Chez l'un et l'autre également, ce caractère biologique de la société close comporte deux modalités : la forme routinière de l'activité morale et la forme guerrière de la cohésion sociale. Se dessinent alors deux modalités de la société ouverte : la première, que l'on peut, à la suite de Popper, qualifier de *rationaliste*, s'oppose à la clôture de la routine ou de l'automatisme : elle ouvre à la discussion et à la critique ; la seconde, que l'on peut, à la suite de Bergson, qualifier de *mystique*, s'oppose à la clôture du groupe exclusif : elle s'ouvre à l'humanité tout entière. Qu'en est-il de ces deux modalités de la société ouverte chez Bergson et Popper ?

1. Bergson

En considérant que l'essence d'une société close est de comprendre certains individus et d'exclure les autres, Bergson est amené à *définir* la société ouverte par la seconde modalité : une société ouverte serait l'humanité entière, c'est-à-dire « une société unique embrassant tous les hommes ».⁴⁸ Même si l'on doit admettre qu'une telle

⁴⁶ Cette rupture, chez Bergson, ne veut pas dire qu'il n'y a pas, « à la racine de la nature elle-même, « une même force qui se manifeste » : « Il est vrai que si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées, pour pousser l'humanité en avant. » (*Ibid.*, p. 48)

⁴⁷ Popper, *The Open Society and Its Enemies*, op. cit., 1, p. 188, trad. fr. p. 143.

⁴⁸ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 97.

société « n'existe pas encore, et n'existera peut-être jamais »,⁴⁹ il n'en reste pas moins que ce n'est qu'à la condition de comprendre tous les hommes qu'une société peut être d'une *essence* différente de la société close. Cela ne veut pas dire pour autant que Bergson ait délaissé la première modalité, celle qui s'oppose à la clôture de la routine morale. On a vu comment Bergson, en distinguant la forme et la matière de l'obligation, avait mis en évidence un « processus de rationalisation » au sein de la vie sociale. Si la forme, c'est-à-dire le lien qui nous unit aux autres membres de la société, ne change pas,⁵⁰ en revanche, « la matière qui s'encadre dans cette forme, chez un être intelligent est de plus en plus intelligente et cohérente à mesure que la civilisation avance ». ⁵¹ Certes, comme le souligne Bergson, l'attitude qui consiste à suivre la route tracée par la société est « celle de la majorité des hommes ». ⁵² Mais il arrive que certains hésitent, délibèrent et, le cas échéant, mettent à jour des contradictions dans le système ordinaire des règles, l'orientant ainsi dans un sens en partie différent. Alors « des problèmes nouveaux se posent », ⁵³ écrit Bergson. On ne saurait donc, dans les sociétés dites « civilisées », réduire l'obligation à une pure routine dans la mesure où un être intelligent peut toujours hésiter, critiquer certaines règles, raisonner, délibérer, ce qui suppose la *conscience*, c'est-à-dire ce qui, précisément, s'oppose à la routine. Même si l'on s'en tient à ce que Bergson appelle la « morale close », celle qui nous oblige à l'égard de notre famille et de nos concitoyens, il existe, comme il le précise lui-même, « bien des attitudes différentes vis-à-vis du devoir ». ⁵⁴

Il ne suffit pourtant pas de prendre ses distances par rapport à une forme purement routinière de l'obéissance pour qu'il soit légitime de parler de « société ouverte ». Car même si la matière de l'obligation est de plus en plus intelligente et cohérente à mesure que la civilisation avance, la forme, on l'a vu, reste la même, et cette forme, qui nous lie aux autres membres de la société, est, en son fond, un instinct de guerre. Quel que soit, donc, le caractère rationnel de la morale dans les sociétés civilisées, la force par laquelle cette morale est *impérative* est la même *force de pression* qui agissait sur la volonté de nos plus lointains ancêtres, et elle vise toujours une société

⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁰ C'est toujours « un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme ». (*Ibid.*, p. 84).

⁵¹ *Ibid.*, p. 84.

⁵² *Ibid.*, p. 17.

⁵³ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

close. Il n'y pas, ici, de rupture avec la forme naturelle de la société humaine. En se concentrant sur le problème de l'origine de la morale, Bergson est amené à faire une place à la modalité rationaliste de l'ouverture, mais non pas à en faire un *critère* de la société ouverte — comme ce sera le cas chez Popper.

Nos « sociétés civilisées » ne sont toutefois pas closes au même sens que les sociétés closes originelles. On peut, en effet, présumer que, dans ces dernières, il n'y avait pas d'autre morale que celle qui s'arrêtait aux frontières de la tribu. Dans nos sociétés, en revanche, il existe une morale qui dépasse les frontières, une morale *ouverte*, comprenant des « devoirs envers de l'homme en tant qu'homme ». ⁵⁵ Or, ces devoirs *humains* ne peuvent avoir la même origine que les devoirs familiaux et sociaux, puisque, comme on l'a vu, « l'amour des siens » a pour contrepartie l'hostilité, au moins virtuelle, à l'égard des étrangers ou des ennemis. En cherchant l'origine de cette seconde morale, Bergson est amené à préciser le rapport entre la modalité rationaliste et la modalité mystique de l'ouverture. Cette origine peut de nouveau être traitée sur deux plans : on peut se demander *ce qui* agit sur notre volonté lorsque nous accomplissons nos devoirs envers l'humanité et *à quel moment* est née cette morale ouverte (puisque, loin d'être naturelle, elle s'oppose au contraire à notre instinct primitif).

Il arrive, note Bergson, lorsque nous sommes confrontés à une décision morale pour laquelle la société ne nous apporte pas de réponse toute faite, que l'on songe à une personne qui nous est chère ou dont la vie nous a marqué et que l'on se demande ce qu'elle aurait attendu de nous dans cette circonstance. Loin d'obéir, dans ce cas, à un ordre impersonnel en provenance de la société, nous sommes entraînés dans le sillage d'une personnalité pour laquelle nous ressentons une émotion particulière. Ce n'est pas alors en vertu d'une *pression* mais d'un *attrait* pour une personne que nous agissons. Rares sont pourtant ceux qui, comme les disciples du Christ, « se sont trouvés en présence d'une grande personnalité morale » ⁵⁶ et qui se sont alors sentis prêts à « soulever des montagnes ». Pour la plupart d'entre nous, les formules invitant à la « charité » ou au « dévouement » dans la morale de tous les jours seraient « généralement incapables d'ébranler notre volonté si les formules plus anciennes, exprimant des exigences fondamentales de la vie sociale, ne leur communiquaient par

⁵⁵ *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 25.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

contagion quelque chose de leur caractère obligatoire ».⁵⁷ Paradoxalement, la force par laquelle il nous arrive d'accomplir nos devoirs humains est souvent la même que celle qui nous pousse à accomplir nos devoirs sociaux. Mais d'un autre côté, la morale close, qui a prêté à la morale ouverte « un peu de ce qu'elle a d'impératif » a « reçu de celle-ci, en échange, une signification moins étroitement sociale, plus largement humaine ».⁵⁸ Notre morale ordinaire est ainsi un mélange de clos et d'ouvert, de devoirs sociaux et de devoirs humains. Les forces de pression et d'aspiration, qui diffèrent en nature, se prêtent, une fois projetées sur le plan de la rationalité, à des échanges : l'aspiration prend la forme de l'obligation « stricte » et l'obligation « stricte » s'élargit jusqu'à contenir l'aspiration — ce qui signifie concrètement que nous pouvons nous sentir *obligés* d'être *charitables*. L'intelligence nous permet ainsi de nous élever au-dessus de l'instinct, et donc d'échapper à la clôture, sans pour autant nous permettre de faire le « saut » jusqu'à l'ouvert, qui exigerait une émotion créatrice. Cette place *intermédiaire* de la modalité rationaliste de l'ouverture se retrouve dans la réponse que donne Bergson à la question de l'origine historique de la morale.

C'est au christianisme que l'on doit, pour Bergson, le passage du clos à l'ouvert,⁵⁹ c'est-à-dire le surgissement, dans l'histoire, de quelque chose d'absolument nouveau, qui rompt, sinon avec toute nature, du moins « avec une certaine nature ».⁶⁰ Pour « la matière de la justice »,⁶¹ le progrès accompli consiste « dans la substitution d'une république universelle, comprenant tous les hommes, à celle qui s'arrêtait aux frontières de la cité, et qui s'en tenait dans la cité elle-même aux hommes libres ».⁶² Mais cela ne veut pas dire que les morales qui précèdent le *Sermon sur la montagne* soient toutes des morales closes. Au contraire, il existe, comme le souligne Bergson lui-même, une « morale de transition »⁶³, qu'on trouve dans la philosophie grecque — notamment chez les stoïciens, qui s'affirmaient citoyens du monde et proclamaient que tous les hommes

⁵⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 77.

⁶⁰ Voir *ibid.*, p. 56. « En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature. On pourrait dire, en détournant de leur sens les expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée. »

⁶¹ *Ibid.*, p. 77. Concernant la « forme de la justice » ou, pour le dire autrement, son « caractère violemment impérieux », ce sont les prophètes d'Israël qui ont accompli le progrès décisif.

⁶² *Ibid.*, p. 77.

⁶³ *Ibid.*, p. 62.

sont frères. Il a, certes, fallu attendre le Christ pour que cette « idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante »,⁶⁴ mais la philosophie n'en a pas moins anticipé, sur le plan qui est le sien, celui de la rationalité, des matériaux qui seront, avec le christianisme, créés sur le plan supra-intellectuel d'une émotion créatrice.⁶⁵ Avant donc que l'intelligence aujourd'hui à l'œuvre dans la morale commune ne se fasse coordonatrice⁶⁶ de devoirs sociaux venus de la force de pression et de devoirs humains venus de la force d'aspiration, l'intelligence des philosophes grecs avaient conçu des devoirs humains qui, sans permettre encore d'atteindre la morale de l'âme ouverte, permettaient au moins de dominer celle de l'âme close.⁶⁷ Si donc la modalité rationaliste de l'ouverture n'est pas suffisante pour que l'on puisse, à bon droit, parler de société ouverte, elle permet pourtant — ce qui n'est pas rien — de parler de *sociétés qui s'ouvrent*.⁶⁸

2. Popper

Si le caractère biologique de la société close tient, dans *La société ouverte et ses ennemis*, une place centrale, Popper n'en écarte pas moins, d'une manière générale, les questions portant sur l'origine et, notamment, celles qui portent sur l'origine de l'obligation. Non que Popper conteste en tant que tel l'intérêt des problèmes concernant l'origine des phénomènes, bien au contraire. Mais il conteste la prétention « historiciste » à déduire de l'origine d'une chose, la « vraie nature » ou « l'essence » de cette chose.⁶⁹ L'origine de l'obligation, si on pouvait la déterminer, ne nous en livrerait donc pas l'essence. Il n'y a pas d'*essence* de la morale pour Popper, pas plus qu'il n'y a d'*essence* de l'État. Quelle que soit l'origine de la morale ou de l'État, et quelle que soit leur fonction originelle, on peut toujours leur faire jouer un rôle qu'ils n'avaient pas à l'origine, en fonction des *exigences* que nous nous donnons aujourd'hui — même si, le

⁶⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁵ Voir *ibid.*, p. 35-46.

⁶⁶ Voir *ibid.*, p. 64.

⁶⁷ Voir *ibid.*, p. 63.

⁶⁸ Voir *ibid.*, p. 283 : l'obligation morale « peut s'élargir dans la société qui s'ouvre ».

⁶⁹ On trouve, chez Popper, une critique constante de ce qu'il appelle « l'essentialisme ». Le lien entre « essentialisme » et « historicisme » est un des problèmes dont traite *La société ouverte et ses ennemis*.

cas échéant, ces nouvelles exigences s'opposent en partie à certaines de nos tendances « naturelles » et suscitent, de ce fait, une tension ou un malaise.

En mettant de côté le problème de l'origine de la morale, Popper ne rejette pas pour autant l'idée que le passage du clos à l'ouvert repose d'abord sur un critère moral. Mais le passage ne consiste pas, pour lui, dans l'émergence d'une nouvelle source de la morale par l'intermédiaire d'une émotion créatrice que l'on doit au christianisme mais dans l'émergence d'une nouvelle *attitude morale*, d'un nouveau *rapport à la morale* que l'on doit à la démocratie grecque. En prenant conscience de la différence radicale entre les règles sociales et les lois naturelles, les hommes prennent conscience du caractère conventionnel des règles sociales et, de ce fait, prennent également conscience de la possibilité, en les critiquant, de les améliorer. Il y a donc passage de la société close à la société ouverte « lorsque l'on reconnaît pour la première fois consciemment que les institutions sociales sont faites par l'homme et lorsque la question de savoir s'il est pertinent de les modifier est envisagée en fonction de fins ou de buts humains ». ⁷⁰ La rupture instaurée par Athènes par rapport à la forme naturelle de la société humaine réside donc dans une prise de conscience. Telle est la condition pour que ce que Bergson appelle la « matière de l'obligation » se transforme sensiblement au fil du temps. Cette matière ne peut devenir de plus en plus « intelligente et cohérente » que parce que la différence entre l'environnement social et l'environnement naturel est devenue consciente.

Popper reconnaît pourtant qu'une telle conscience est loin d'être toujours claire. De fait, « la plupart d'entre nous ont, semble-t-il, fortement tendance à considérer les particularités de leur environnement social comme « naturelles ». » ⁷¹ On retrouve ici, chez Popper, une idée présente dans les *Deux Sources*. Évoquant la différence entre les lois que la société édicte, qui obligent mais ne nécessitent pas, et les lois de la nature, qui constatent et sont inéluctables, Bergson écrit : « mais il s'en faut que la distinction soit aussi nette pour la plupart des hommes ». ⁷² Pour Popper, le fait que beaucoup se refusent à franchir le pas de ce qu'il appelle le « dualisme critique », qui différencie

⁷⁰ Popper, *The Open Society and Its Enemies*, op. cit., 1, p. 329. Curieusement, cette phrase capitale, où Popper formule le « critère » du passage de la société close à la société ouverte, n'est pas traduite dans l'édition française du Seuil. Le texte dans lequel cette phrase devrait se trouver (note 6 du chapitre 10) se trouve à la page 142 de l'édition française.

⁷¹ *Ibid.*, 1, p. 58, trad. fr. p. 57.

⁷² *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 4.

« consciemment les lois normatives, que l'homme fait appliquer et qui sont fondées sur des décisions ou des conventions, et les régularités naturelles, qui sont hors de portée de son pouvoir », ⁷³ témoigne de ce que « nous sommes encore dans la période de transition conduisant de la société close à la société ouverte ». ⁷⁴

Mais ces ressemblances entre Bergson et Popper ne doivent pas masquer le fait que, pour Popper, même si notre civilisation est « encore dans l'enfance », ⁷⁵ les « pouvoirs critiques » ⁷⁶ de l'homme, jusque-là contenus par la forme naturelle des sociétés humaines, ont été « libérés » ⁷⁷ et que, à ses yeux, cette libération constitue une rupture d'une profondeur et d'une portée exceptionnelles. Ayant construit les notions de « société close » et de « société ouverte » à partir du problème posé par le totalitarisme, et ayant, de ce fait, insisté sur la forme routinière de la vie morale, Popper est conduit à privilégier la modalité *rationaliste* ou *critique* de l'ouverture qui, en instaurant une nouvelle forme de conscience morale, instaure une nouvelle manière d'être, une nouvelle modalité d'existence, dans laquelle l'individu se détache du groupe, acquiert une forme d'autonomie et se sent personnellement responsable. C'est parce que cette responsabilité personnelle est souvent lourde à porter que les hommes peuvent être tentés de s'y dérober en cédant à la nostalgie de l'unité perdue de la société close et en confiant ainsi leur avenir aux forces totalitaires.

Il ne faudrait pourtant pas croire que Popper ne se soit pas attaché aussi à l'autre modalité de l'ouverture, celle qui, en s'opposant à la clôture du groupe exclusif, s'ouvre à l'humanité entière. La « foi en la raison, la liberté et la fraternité universelle » est non seulement la « nouvelle foi » qui émerge dans la démocratie athénienne, mais c'est aussi, selon lui, « la seule foi possible de la société ouverte ». ⁷⁸ En passant d'une société close, « soumise à des forces magiques », à une société ouverte, « qui libère les pouvoirs critiques de l'homme », ⁷⁹ on passe d'une morale close, centrée sur le groupe, la tribu, à une morale ouverte, affirmant l'égalité de dignité de *tous* les hommes. Le rationalisme suppose ce que l'on pourrait appeler une « république universelle des esprits », en

⁷³ *The Open Society and Its Enemies, op. cit.*, 1, p. 62, trad. fr. très incomplète p. 59.

⁷⁴ *Ibid.*, 1, p. 61, trad. fr. p. 59.

⁷⁵ *Ibid.*, 1, p. xvii, trad. fr. p. 9.

⁷⁶ *Ibid.*, 1, p. xvii, trad. fr. p. 9.

⁷⁷ *Ibid.*, 1, p. xvii, trad. fr. p. 9.

⁷⁸ *Ibid.*, 1, p. 197, trad. fr. p. 151.

⁷⁹ *Ibid.*, 1, p. xvii, trad. fr. p. 9.

somme une société ouverte, sur le plan de la discussion, à l'humanité tout entière. Popper cite, en l'approuvant, un philosophe chrétien, J. Macmurray, qui n'hésite pas à dire que « la science, dans son domaine propre, est le produit du christianisme et jusqu'ici son expression la plus parfaite ; [...] son aptitude au progrès fondé sur la coopération, qui ne connaît aucune limite de race, de nationalité ou de sexe, sa capacité à prévoir et à maîtriser sont les manifestations les plus complètes du christianisme que l'Europe ait jamais connues ». ⁸⁰ Allant dans le même sens, Popper ajoute que « notre civilisation occidentale doit son rationalisme, sa foi en l'unité rationnelle de l'homme et dans la société ouverte, et particulièrement son attitude scientifique, à l'antique croyance socratique et chrétienne dans la fraternité humaine, et dans l'honnêteté et la responsabilité intellectuelle ». ⁸¹ Le rationalisme a bien sa source dans une croyance morale dont le contenu est celui de la morale ouverte. Popper va même jusqu'à écrire qu'en ce qui concerne la « création de la société ouverte », il admet « que des hommes comme Socrate ont été inspirés par l'intuition » ⁸² — même s'il souligne qu'il s'agissait d'une intuition contrôlée par la « rationalité » [*reasonableness*].

Mais la rationalité elle-même n'a pas, pour Popper, le dernier mot. Sans doute y a-t-il, lorsque nous prenons une décision morale, une certaine analogie avec un choix d'ordre scientifique. Dans les deux cas, il faut imaginer les « conséquences concrètes et pratiques » ⁸³ de la « théorie » (scientifique ou morale) pour décider si on l'accepte ou si on la rejette. Mais la différence entre les deux n'en est pas moins fondamentale. Lorsqu'il s'agit d'une théorie scientifique, ce sont les résultats des expériences, qui ne dépendent pas de nous, qui nous permettent de choisir, alors que dans le cas d'une théorie morale, « nous ne pouvons, écrit Popper, que confronter ses conséquences avec notre conscience ». Or, cette conscience est bien plus large que la rationalité, elle dépend en partie de *ce que nous éprouvons*, et c'est un fait que « certains éprouvent de l'aversion lorsqu'ils voient brûler leurs semblables sur le bûcher, d'autres non ». C'est pourquoi « insister sur le fait que nous prenons les décisions et que nous en portons la responsabilité n'implique pas que nous ne pouvons — ou ne devons pas — être aidés

⁸⁰ *The Open Society and Its Enemies, op. cit.*, 2, p. 268, trad. fr., p. 164.

⁸¹ *Ibid.*, 2, p. 269, trad. fr., p. 164.

⁸² *Ibid.*, 2, p. 411, trad. fr., p. 251.

⁸³ *Ibid.*, 2, p. 258, trad. fr. incomplète p. 158.

par la foi ni inspirés par la tradition ou de grands exemples ». ⁸⁴ Nul doute que, pour Popper, Socrate et le Christ ne représentent le sommet de ces « grands exemples ».

CONCLUSION

La société ouverte de Popper n'est pas aussi éloignée qu'il ne le pense de celle de Bergson. Chez l'un comme chez l'autre, la société ouverte rompt avec le caractère naturel ou biologique de la société humaine originelle. Ce caractère naturel ou biologique de la société close comprend (au moins) deux aspects : la forme routinière de la vie morale et une attitude de discipline devant l'ennemi. Le problème de l'origine de la morale conduit Bergson à faire de la discipline devant l'ennemi la condition *essentielle* de la société close — qui peut voir son activité morale se rationaliser sans cesser d'être close. Le problème de l'interprétation du totalitarisme, conduit Popper à faire de la routine morale le critère de la société close — les mouvements totalitaires étant justement nostalgiques de l'unité formée par un groupe dans lequel l'obéissance est quasi automatique. Ces deux aspects sont complémentaires : la forme routinière de la morale empêche que les étrangers ne deviennent, aux yeux d'un groupe clos, dignes de respect. ⁸⁵

En s'opposant au caractère biologique de la société close, la société ouverte s'oppose à ces deux aspects : l'activité morale n'y est plus routinière et l'étranger n'y est plus exclu. Bergson fait de cette seconde modalité le critère de la société ouverte : une société ouverte s'étendrait alors à tous les hommes. Pour Popper, le critère de la société ouverte est la première modalité : une société ouverte libère les facultés critiques de l'homme, qui peut désormais améliorer les règles sociales. Ces deux aspects sont, à leur tour, complémentaires : une activité morale d'ordre rationnel a besoin d'une orientation qu'elle ne peut trouver que dans la fraternité humaine universelle. Tout en privilégiant

⁸⁴ *Ibid.*, 2, p. 67, 68, trad. fr., p. 62.

⁸⁵ S'il faut être prudent lorsqu'on rapproche les sociétés humaines originelles des sociétés d'aujourd'hui dites « primitives », on peut observer malgré tout qu'un grand nombre de ces sociétés « primitives » se désignent elles-mêmes par un nom qui signifie « les hommes », tout en qualifiant les membres des autres tribus de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou « d'œufs de pou » (Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 21, Unesco, Éditions Gonthier, 1961). Ce fait conduit Lévi-Strauss à considérer que « la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive » : « pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît être totalement absente » (*ibid.*, p. 20, 21).

la modalité rationaliste de l'ouverture, Popper est amené à préciser que la raison ne se suffit pas à elle-même, qu'une décision morale repose, en dernier ressort, sur la conscience. Tout en privilégiant la modalité mystique de l'ouverture, Bergson reconnaît que les grandes âmes privilégiées, « ne pouvant communiquer à tous leur état d'âme dans ce qu'il a de plus profond », « cherchent une traduction du dynamique en statique, que la société soit à même d'accepter et de rendre définitive par l'éducation ». ⁸⁶ Si Popper reconnaît donc que la modalité rationaliste de l'ouverture a besoin de la foi en la fraternité humaine universelle, Bergson, de son côté, reconnaît qu'en l'absence d'une réalisation complète de la modalité mystique de l'ouverture, l'usage de la raison est irremplaçable. Il serait très certainement difficile d'imaginer une plus grande complémentarité.

⁸⁶ *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit., p. 291.*