

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 16 (1966)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Société romande de philosophie : la philosophie ouverte  
**Autor:** Gonseth, Ferdinand  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380854>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 28.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LA PHILOSOPHIE OUVERTE

### RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES

Il n'y a guère plus de trente ans que, sous le nom d'idonéisme, la philosophie ouverte a fait son entrée sur la scène philosophique. Ses idées directrices sont-elles toutes nouvelles ? Je me garderai bien de l'affirmer. Elle ne s'est pas moins trouvée et ne s'en trouve pas moins encore devant le problème qui est celui de toute philosophie nouvelle, celui de la légitimité. Comment une philosophie irréductible aux philosophies déjà existantes peut-elle trouver place à côté d'elles, en compétition avec elles ? Ce n'est d'ailleurs là qu'un aspect du problème que pose le fait de la pluralité des systèmes philosophiques.

Quelques mots tout d'abord du fait lui-même, c'est-à-dire de l'existence de fait d'une pluralité de discours philosophiques irréductibles l'un à l'autre et, partant, d'une pluralité de systèmes philosophiques incompatibles entre eux. Ce n'est naturellement pas d'aujourd'hui que date sa mise en évidence. Pour s'en assurer, il suffit de se rappeler le principe selon lequel Renouvier avait opéré la classification des systèmes promus jusqu'alors à l'existence philosophique : il ne les avait pas ordonnés sur la base de leurs points d'accord, mais sur celle de leurs points d'affrontement. Il ne semble pas que cette façon de faire ait fait crier au scandale. Mais peut-être assiste-t-on depuis un certain temps à une prise de conscience aiguë du paradoxe que le fait engendre et du problème de méthode sinon même du problème d'existence qu'il soulève.

Il convient à ce propos de rappeler la belle conférence faite par M. H. Reverdin dans ces lieux mêmes à l'occasion de la réunion de 1955 de la Société romande de philosophie, sous le titre « Philosophie et philosophies ». M. Reverdin y procédait à une analyse et à une approche aussi lucide que nuancée du problème. Il faut cependant

*N. B.* Exposé présenté à la Société romande de philosophie, à Rolle, le 13 juin 1965.

remarquer qu'il mettait en particulière évidence les conditionnements subjectifs susceptibles d'éclairer telles ou telles préférences. Pour nous, et particulièrement pour les besoins de cet exposé, c'est au-delà de ces conditionnements subjectifs, c'est dans son objectivité méthodologique que le problème prend son importance.

Quant au problème, son acuité dépend de la rigueur avec laquelle on conçoit les conditions à remplir par un système philosophique et par le discours qui s'en fait l'expression. On ne saurait certes oublier que l'idée de système n'a pas échappé à une certaine évolution historique. Elle s'est écartée, par exemple, de la visée totalitaire qui était celle de Lambert dans la « Perspective prékantienne du *Nouvel Organon* ». Il n'en reste pas moins que, même dans ces versions nuancées et affaiblies, le système reste la forme d'accomplissement de toute philosophie : c'est alors un ensemble de vues coordonnées qui, pour se déployer, font appel à l'inaliénable intermédiaire d'un discours cohérent. (Pour ce qui nous concerne, il serait prématuré d'exiger que dès ici les critères d'une bonne coordination et d'une juste cohérence soient expliqués avec précision et fixés dans leur sens définitif.)

Par souci de clarté, je m'en vais ranger les systèmes philosophiques en deux catégories :

- a) ceux qui s'intègrent au principe (à faire valoir) de pure rationalité, et
- b) ceux qui ne le font pas.

Dans un article récent <sup>1</sup>, M. F. Brunner formule un certain ensemble de propriétés (ou de conditions) auxquelles tout système qui entend se fonder et se déployer rationnellement ne peut que satisfaire. Dans ses exigences, M. Brunner fait preuve d'une rigueur extrême. Je pense que bien des philosophes hésiteront à le suivre sans réserves. J'ai pour mon compte une tout autre conception du système philosophique. Il est cependant un aspect de la question pour lequel je suis sans réticence, me semble-t-il, du même avis que M. Brunner. Je pense que si l'on opte pour la pure rationalité, aucune des conséquences de cette option ne saurait être écartée. Sans exception, il faut toutes les faire valoir. L'intransigeance est ici la première garantie de la juste mise en place de l'option fondamentale, car rien ne permet de penser qu'on puisse échapper à l'erreur en mariant au hasard des circonstances les exigences de la pure rationalité aux exigences venues d'un « ailleurs » plus ou moins opaque.

Comment puis-je moi-même concilier cet éloge de l'intransigeance dans « la défense et l'illustration » de l'option de pure rationalité avec

<sup>1</sup> *Histoire de la philosophie et philosophie*, dans *Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult*, Paris, 1964, p. 179-204.

le rejet de cette même option ? Je m'en expliquerai tout à l'heure en développant une intransigeance analogue, mais autrement orientée.

Voici maintenant ce que, d'après M. F. Brunner, un système philosophique doit être <sup>1</sup> : le système a prise sur la totalité de ce qui a valeur philosophique. C'est dire aussi que pour tout ce qui est, la philosophie a droit de juridiction sous l'angle de vérité qui lui est propre. Le système se déploie à partir de ses principes avec une nécessité que le philosophe sait reconnaître. Une fois dégagés, les principes s'éclairent de leur propre lumière. Quant au discours qui s'y fonde, qu'il soit logique ou analogique, il est lui-même affaire de pure rationalité : sa transparence rationnelle en assure la cohérence interne et l'unité d'ensemble. La vérité qu'un tel système comporte ne saurait être mise en cause par aucune autre espèce de vérité.

Je disais il y a un instant que l'acuité avec laquelle le problème de la pluralité des systèmes se pose dépend de la rigueur avec laquelle le système est « défini ». Avec la « définition » <sup>2</sup> de M. Brunner, on se trouve dans une situation extrême. Le problème fait place au paradoxe. Si, dans un horizon de pure rationalité, deux systèmes sont irréductibles l'un à l'autre, il n'existe que les deux éventualités suivantes : 1) les deux systèmes sont incomplets, ils pourront alors être réunis en un seul système cohérent ; 2) les deux systèmes sont non seulement irréductibles l'un à l'autre, mais en contradiction l'un avec l'autre au moins sur un certain nombre de points précis ; leur réunion ne peut alors engendrer qu'un système « inconsistant ». Il est donc impossible qu'ils soient l'un et l'autre totalement vrais.

La première de ces deux éventualités ne s'applique pas aux systèmes ayant « accédé à l'existence philosophique » à propos desquels le problème de la pluralité des systèmes se pose. Ces systèmes répondent à la seconde éventualité. On se trouve ainsi réduit pour deux quelconques de ces derniers au pénible dilemme que voici :

— ou bien les deux systèmes entendent répondre l'un et l'autre à toutes les exigences de la pure rationalité : c'est alors que l'un au moins des deux fait erreur ;

— ou bien l'on tient les deux systèmes pour admissibles : c'est alors que l'un au moins des deux n'est pas établi de façon purement rationnelle.

Or, il ne semble pas plus facile de se rallier à l'une qu'à l'autre de ces éventualités. Comment par exemple adopter la première sans

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas d'une citation à la lettre, mais d'une esquisse que je crois somme toute fidèle.

<sup>2</sup> Je n'emploie ici les termes « défini » et « définition » qu'avec une certaine hésitation. Qu'on veuille leur réserver une signification largement ouverte dans le sens précisé par la suite.



dévaloriser par là même le plus clair de l'effort philosophique de nos devanciers ? Il est tout naturel de chercher à l'écarter. Mais comment y parvenir ? Dans l'article cité plus haut, M. F. Brunner examine les tentatives faites récemment dans cette intention par MM. Souriau et Gueroult. Disons très sommairement que le premier assimile la vérité d'un système philosophique à celle d'une œuvre d'art et le second à celle d'un système formel. Je suis parfaitement d'accord avec M. Brunner pour ne pas me satisfaire de ces solutions. A mon avis, elles abandonnent l'une et l'autre la proie pour l'ombre, la proie du jugement de vérité.

Ces essais apportent un témoignage de valeur, quoique négatif. Ils illustrent le fait qu'on ne dispose pas de critères permettant de trancher au nom de la vérité (de la vérité philosophique) les contradictions existant réellement entre tels et tels systèmes. Mais c'est surtout une autre lacune, une lacune encore plus importante, qui se trouve ainsi mise en évidence : personne ne paraît songer à fournir la *preuve d'existence*, c'est-à-dire à démontrer que la « définition » du système philosophique rationnel « comporte avec nécessité l'existence d'un tel système au moins ». Cela ne veut certes pas dire qu'un tel système *ne puisse pas* exister. Cela signifie pourtant que l'acte d'en poser l'existence équivaut à une option. On adopte pour la faire valoir l'une de deux éventualités dont ni l'une ni l'autre n'a pu et ne pourra probablement jamais être écartée avec nécessité. (La nécessité dont nous parlons ici est bien entendu celle qui « règne » dans un horizon de rationalité.)

L'option de pure rationalité est à promouvoir. Elle établit, pour celui qui s'y résout, une instance de légitimité qui doit couvrir tout le champ de la pensée philosophique. Et pourtant l'acte même de l'option, la décision de s'engager en la faisant valoir et pour la faire valoir, relève d'une autre instance. Une fois qu'on a choisi et qu'on s'est déterminé par ce choix, on a souscrit à ses conséquences. La mise en valeur de l'option est une expérience dont l'aboutissement n'est plus affaire de choix. Comme toute autre, cette expérience doit assumer le risque de l'échec. En bref, l'instance dont l'option relève est celle devant laquelle se juge le succès ou l'insuccès de nos entreprises : ce n'est pas une instance de pure raison.

L'impossibilité dans laquelle la philosophie se trouve de donner, en accord avec l'option de pure rationalité, une solution satisfaisante du problème de la pluralité des systèmes philosophiques équivaut-elle à un échec ? Nous ne pouvons que laisser la question en suspens. D'ailleurs, l'examen de l'autre éventualité dont il a été question plus haut et de l'autre option qui lui correspond apporte un élément d'appréciation dont, en toute conscience, on ne saurait faire abstraction. Je pense d'ailleurs qu'il suffit du doute qu'on voit planer avec

opiniâtreté sur la convenance de l'option de pure rationalité pour que se dresse la question que tout semble annoncer : celle de la mutation qu'entraînerait la mise en place de l'autre option, dont l'intention dominante est celle de l'ouverture à l'expérience. Mais quel serait alors, dans cette mutation, le sort du système philosophique ? On comprendra qu'une explication ne peut prendre sa valeur que dans la perspective de l'une ou de l'autre option. Tout ce qui précède se place dans une situation d'attente plus ou moins indéterminée, mais dans laquelle l'option d'ouverture se fait déjà pressentir par anticipation. On comprendra facilement que, pour aller plus loin, il me faille mettre en place l'option qui dès maintenant restera dominante. L'installation de l'option d'ouverture fera-t-elle, elle aussi, appel à une autre instance qu'elle-même ? Au contraire, ce qui la distingue, c'est qu'elle se renouvelle en se prenant elle-même pour objet.

#### LA SITUATION DE CONNAISSANCE OUVERTE ET LA PROCÉDURE DES QUATRE PHASES

J'ai dit que c'est par option qu'on pose l'existence d'un système philosophique susceptible de se déployer par l'intermédiaire d'un discours purement rationnel. On pourrait m'objecter qu'il s'agit là d'une évidence qui s'impose à tout esprit justement formé. Je répondrai que, dans le contexte de la connaissance en évolution, nous avons vu tomber tant d'évidences que l'objection en perd toute sa valeur.

Pour qu'une recherche puisse progresser, il n'est pas nécessaire qu'elle se développe à partir d'une situation d'évidence ou d'une situation de connaissance dont en dernière analyse un certain ensemble d'évidences apporterait la garantie. En fait, la situation de départ peut être réalisée par une *situation de connaissance ouverte*, en somme quelconque. Mais qu'est-ce qu'une situation de connaissance ouverte ?<sup>1</sup>

Il ne faut pas songer à faire par avance la somme de tout ce qui peut ou pourra être dit ouvert à l'expérience. Pour l'instant, c'est tout ce qui est affaire de connaissance et tout ce qui a affaire avec elle

<sup>1</sup> J'ai laissé entendre plus haut combien l'idée traditionnelle de la définition me paraît problématique. Vais-je faire maintenant une exception ? Certes non. Je demande que ce qui va être dit de l'idée d'ouverture soit envisagé comme une approche anticipatrice de ce que, sous la pression des circonstances, elle pourra devenir par la suite. Je demande qu'on l'imagine susceptible d'être reprise, complétée, retouchée, infléchie pour répondre aux exigences de son engagement dans la recherche d'une connaissance en devenir. Je demande en un mot qu'on la maintienne elle-même ouverte. Dans un discours ouvert (dont il sera bientôt question), il ne naît aucun paradoxe du fait que l'idée d'ouverture ait à s'appliquer à elle-même.

qui se trouve particulièrement visé. Il s'agit là par exemple de tout ce qui est forme ou moyen d'expression, des signes aux mots, aux façons de dire, aux textes, au discours et jusqu'au langage entier ; de tout ce qui est relatif à la mise en forme et à la mise en œuvre de l'information, de l'exercice des sens, à la pratique de l'expérimentation jusqu'à l'élaboration théorique et anticipatrice ; de tout ce qui a trait à la genèse, à la constitution et à l'interprétation des sens et des significations, etc. En quoi, dans tous ces cas, l'ouverture à l'expérience consiste-t-elle ? Prenons-en comme exemple le mot et l'idée d'*atome*. Chacun sait que, le mot restant le même, sa signification, c'est-à-dire l'idée qu'on s'en est faite au mieux de la connaissance des physiciens sur la matière, a profondément évolué. De Démocrite à nos jours, en passant par l'atome de Bohr, on peut dire sans exagération qu'il a subi une série de véritables mutations. En avons-nous atteint le terme ? Dans l'état actuel de la recherche physique, il serait bien audacieux de l'affirmer. De toute façon, les choses étant ce qu'elles sont, il est sage de maintenir l'idée ouverte, c'est-à-dire de ne pas lui refuser la capacité d'être à nouveau révisée pour pouvoir continuer à jouer valablement son rôle dans le discours des physiciens. (En reprenant les quelques lignes qui précèdent, on pourrait rencontrer plusieurs mots, ceux de connaissance, de matière, de mutation, etc., à propos desquels il faudrait faire des remarques analogues.)

Plus généralement, un *élément de connaissance* (ou un ensemble lié de tels éléments) est dit ouvert si on ne lui refuse pas par avance la capacité d'évoluer pour tenir compte *au mieux* des résultats de l'expérience à venir. Bien entendu, cette façon de mettre en place l'idée d'ouverture dont il doit être fait usage ici n'est pas une vraie définition. L'expression *au mieux*, par exemple, reste largement indéterminée, largement en *état d'incomplétude*. C'est, pour reprendre une expression souvent employée, un chèque en blanc tiré sur une situation de connaissance à venir. Comment, si la situation se présente jamais, ce chèque pourra-t-il prendre une valeur réelle ? Par quel moyen l'intention de faire au mieux pourra-t-elle se réaliser ? Il y a là un point d'interrogation sur lequel il faudra bien revenir.

On aura certes aussi remarqué la forme en quelque sorte négative de cette quasi-définition. Ne suffirait-il pas de dire qu'une connaissance ouverte est tout simplement une connaissance révisable ? On gagnerait certes en simplicité, mais on perdrait une nuance essentielle. Prenons un autre exemple, celui de l'*axiome*. On ne saurait nier, sans se mettre en contradiction avec la vérité historique, que l'idée d'axiome s'est elle aussi transformée, que la méthode axiomatique telle qu'on la pratique aujourd'hui diffère assez radicalement de celle dont se servait Euclide. C'est là une expérience d'une importance cruciale, que les mathématiciens ont faite sans en avoir eu la claire

intention. Personne ne contestera que, les choses étant maintenant ce qu'elles sont, il convienne de maintenir ouverte l'idée de l'axiome. Serait-il tout aussi juste de dire que cette idée doit rester révisable ? Ne laisserait-on pas entendre qu'elle est dès aujourd'hui *à réviser* ? Que l'obligation d'avoir encore à évoluer pèse dès maintenant sur elle ? Or, il est clair qu'on dépasserait ainsi le but. Dans la situation actuelle, les deux éventualités suivantes restent en suspens :

- a) L'idée de l'axiome ne variera plus, elle est désormais fixée pour toujours.
- b) L'idée de l'axiome variera au moins encore une fois.

Avons-nous dès aujourd'hui la certitude que la première de ces éventualités doit être écartée ? Certainement pas. Les deux éventualités restent hypothétiques, même si l'une d'elles nous paraît plus plausible que l'autre. C'est cette situation d'indétermination qu'il convient aujourd'hui de réserver dans l'attente d'une décision qui viendra peut-être un jour, mais qui peut-être n'aura jamais lieu. C'est là ce qu'on entend préciser en posant que l'idée de l'axiome ne doit pas être privée par avance de toute possibilité de varier à nouveau, qu'elle ne doit pas être soustraite par décision anticipée à l'éventualité de toute *procédure en révision*. C'est dans ce sens et non dans celui d'une révisibilité obligatoire et fatale que l'idée d'ouverture doit être interprétée.

Ne pourrait-on concilier la justesse et la simplicité en disant que l'ouverture équivaut à une *révisibilité en principe* ? Ne serait-il pas admissible de poser que dès aujourd'hui l'idée de l'axiome est en principe révisable ? Rien ne nous empêche de le faire par *convention de langage*, tout en sachant bien que l'interprétation juste de cette expression, celle qui vient d'être expliquée, ne lui était pas inhérente.

Avec cette convention, la situation de connaissance ouverte se caractérise très simplement : c'est une situation qui, dans son ensemble, ne comporte que des connaissances (ou de la connaissance) révisables en principe.

Dans une telle situation, me demandera-t-on peut-être, le recours aux évidences n'est-il pas interdit ? Tout dépend de la façon dont on conçoit le rôle et la nature de l'évidence. Si l'on pose qu'une *vraie évidence* ne saurait jamais être remise en question (et que ce serait tout particulièrement le cas des évidences produites par l'intuition), il va de soi qu'une situation ouverte ne saurait en comporter aucune qu'on aurait d'avance désignée comme telle. Ne va-t-on pas se trouver de ce fait devant un problème difficile, celui de distinguer dans la pratique les situations ouvertes de celles qui ne le sont pas ? Il n'en est rien. Dans la réalité de la recherche, le problème ne se pose jamais



ainsi, et si l'on tient à toute force à le mettre en lumière, il se présente alors de façon en quelque sorte opposée. Il y a un instant, nous avons fait allusion aux évidences que le progrès de la connaissance a fait passer du statut des évidences tenues pour vraies à celui des évidences reconnues comme apparentes. Le fait est qu'on ne possède aucun critère de l'évidence vraie. En l'absence d'un tel critère et compte tenu des expériences de plus en plus drastiques qui vont s'accumulant en la matière, n'avons-nous pas à reconnaître que c'est devant le problème de caractériser les vraies évidences que nous nous trouvons désormais ? Une évidence vraie, dira-t-on, ne pourra jamais être démentie par l'expérience. N'y a-t-il pas là de quoi la faire reconnaître ? Cela ne suffit pas, car nous l'avons vu, ce pourrait être aussi le cas d'une évidence en principe révisable dont le procès en révision serait indéfiniment différé. De deux choses l'une :

— Ou bien l'on s'en remet au *sentiment de l'évidence* en posant qu'il ne peut pas nous tromper. Il s'agit alors là d'une option que l'on se propose de faire valoir avec tous les risques d'arbitraire et d'erreur qu'elle comporte.

— Ou bien l'on renonce à désigner par avance les vraies évidences. On les traite alors comme des *évidences ouvertes*, même s'il paraît très plausible qu'elles ne puissent jamais être contredites. Rien ne s'oppose alors à ce qu'elles soient intégrées à une situation de connaissance ouverte. Bien entendu, il s'agit également là d'une option, d'une option qui, au contraire de la précédente, cherche avant tout à éviter les risques d'erreur qu'une décision arbitraire peut comporter.

C'est à cette seconde option que la philosophie ouverte s'arrête et qu'elle cherche à faire valoir.

Peut-être trouvera-t-on que ces explications préliminaires prennent trop de place. Je ne pense pas qu'il y ait avantage à les écourter. Je les tiens pour indispensables si l'on entend être en mesure de poser en termes actuels le problème central de toute philosophie, celui de la *Méthode*.

On éclaire la méthode qui va s'esquisser en la mettant à la fois en parallèle et en opposition avec la méthode cartésienne. Celle-ci procède en trois temps :

1. Par l'artifice de la *table rase*, on prépare une situation de départ de pleine certitude.
2. On installe cette situation de départ en ne retenant que ce qui se présente avec la garantie d'une entière évidence ; la méthode cartésienne pose donc que nous soyons en état de distinguer les vraies évidences sans aucun risque d'erreur.

3. A partir de la *situation d'évidence* ainsi assurée, on déploie les chaînes de raisonnement qui en explicitent les conséquences. En principe, c'est-à-dire si la situation de départ n'est pas incomplète, il n'existe pas de vérité qui ne puisse être ainsi rejointe.

La nouvelle méthode s'orientera non pas vers la recherche de la pleine certitude, mais vers celle de la meilleure idonéité. Elle commence par renoncer à l'artifice de la table rase et à la fiction de la situation d'évidence destinée à servir de situation de départ. Elle estime tout au contraire que le progrès de la connaissance doit pouvoir prendre pied dans une situation de connaissance ouverte quelconque.

A-t-on le droit d'en décider ainsi ? Vous venez, me dira-t-on, de parler d'artifice et de fiction à propos de la situation de départ que la méthode cartésienne entend se donner. Ne faudrait-il pas en dire autant de la situation de connaissance ouverte ? C'est précisément là qu'à mon avis se marque l'un des avantages de la nouvelle méthode. Plus on s'avance dans la pratique de la recherche, réussissant à mettre en œuvre des procédures de plus en plus exactes et de plus en plus puissantes, et plus l'idéal d'une situation de pleine évidence s'éloigne et se dérobe ; mais plus aussi s'affirme la situation réelle du chercheur qui vient d'être dégagée. Mais qu'on ne confonde pas les raisons que la nouvelle méthode peut invoquer ici avec celles que la méthode cartésienne aurait à fournir. Ce n'est pas par évidence que l'idée de la situation ouverte paraît rendre adéquatement compte de la situation du chercheur en exercice. Pour la nouvelle méthode, cette adéquation est affaire d'expérience. Peut-être dira-t-on tout de même que l'expérience allant se répétant et l'analyse en s'approfondissant, l'adéquation se confirme jusqu'à l'évidence. Mais cette dernière évidence, l'évidence du confirmé, du longuement et diversement éprouvé, n'a pas grand-chose à voir avec l'évidence par intuition, l'évidence pleine dont la garantie se suffirait à elle-même. Pour moi, je juge préférable de ne pas engager le mot et l'idée d'évidence dans une interprétation aussi sujette à méprise.

Il me paraîtrait juste que, sur un point aussi décisif, on ne puisse pas se satisfaire d'une justification aussi peu détaillée. Qu'il me soit permis de m'en tenir à ce propos aux deux remarques que voici :

1. Pour tout ce qui touche à la justification par l'expérience des idées que je développe ici, il ne me paraît pas indiqué de séparer ce que j'en ai déjà dit de ce qui doit l'être encore, et spécialement en ce qui concerne la procédure dite des quatre phases. C'est le tout qui doit être engagé dans l'expérience et mis inséparablement à l'essai.



2. C'est précisément pour soumettre ce tout à l'épreuve que j'en ai fait la *doctrine préalable*, c'est-à-dire la doctrine à la fois inspiratrice et anticipatrice des deux grandes études intitulées « La Géométrie et le problème de l'espace »<sup>1</sup> et « Le Problème du temps, essai sur la méthodologie de la recherche »<sup>2</sup>. Ces deux études devaient être menées indépendamment l'une de l'autre, afin que les résultats de l'une puissent être valorisés par ceux de l'autre — au cas bien entendu où ils convergeraient. Cette double expérience, effectuée en multipliant les garanties et les précautions, me paraît d'ores et déjà capable d'assurer à elle seule la justesse des vues que j'avance ici. Dans ce contexte, sa valeur de confirmation lui vient pour une bonne part d'avoir été imaginée et conduite comme une double expérience-témoin. Mais il existe par ailleurs cent et cent autres cas qui pourraient être aussi invoqués dans le même sens.

La méthode cartésienne, disions-nous (en d'autres termes), imagine pouvoir couvrir tout le champ de la vérité par les chaînes de raisonnement susceptibles de se déployer à partir des évidences dégagées au préalable. Comment la nouvelle méthode imagine-t-elle pouvoir faire avancer la connaissance à partir des situations qu'elle dit admettre au départ, c'est-à-dire en somme à partir de toute situation de connaissance ? J'ai eu déjà plusieurs fois l'occasion d'expliquer et de commenter la procédure dite des quatre phases qu'elle met en œuvre à cet effet. Aussi pourrai-je me borner à ne le faire ici que de façon succincte<sup>3</sup>. La procédure peut être présentée en deux variantes principales, celle qui s'applique à la résolution d'un *problème* et celle qui vise à la réalisation d'un *projet*. Il ne sera question ici que de la première. Rappelons-en la présupposition *sine qua non* : l'horizon d'application qui lui est offert est une situation de connaissance ouverte.

a) La première phase de la procédure est celle de l'*émergence du problème*. Dans un horizon de connaissance ouverte, jamais une énonciation ne met en *droit* le point final à une recherche. Mais cela ne signifie pas, il faut le souligner, que d'ores et déjà cette énonciation soit à réviser. On admet simplement que, si les circonstances changeaient et venaient à l'exiger, elle pourrait l'être un jour. Il faut plus que cela pour qu'un problème émerge. Il faut qu'une question soit

<sup>1</sup> Editions du Griffon, Neuchâtel, 1953 et 1956.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1964.

<sup>3</sup> Il serait trop long d'énumérer ici tous les aspects sous lesquels elle a été déjà présentée. Elle se trouve bien entendu esquissée, justifiée et appliquée dans les deux grandes études dont je viens de parler, mais le texte qui compléterait au mieux les indications forcément abrégées qui vont suivre est l'article intitulé « Comment la recherche peut-elle se donner sa méthode », le dernier des cinq articles parus dans *La Suisse horlogère*, en octobre, novembre et décembre 1965.

aperçue et puisse être formulée avec une certaine précision. C'est ainsi qu'il n'y a guère de sens à parler du problème du langage, tant qu'à propos de l'usage d'une langue on n'a pas vu se dessiner certaines questions, tant qu'on n'a pas cherché à les énoncer, et tant qu'on n'a pas pris conscience qu'il ne suffit pas de savoir parler pour pouvoir y répondre. L'une de ces questions pourrait être la suivante : *comment le sens vient-il aux mots ?* Elle est très vague encore, mais il suffit de l'avoir posée pour qu'un problème commence à s'esquisser.

b) La seconde phase de la procédure est celle de l'*énonciation d'une hypothèse*. Pour énoncer une question relativement claire et compréhensive, le chercheur ne peut éviter de procéder à une certaine élaboration de la connaissance à laquelle il prend déjà part. Il dresse donc en face de l'horizon des faits l'horizon de sa propre pensée. A supposer qu'il lui vienne une réponse à l'esprit, c'est dans ce dernier horizon qu'il la formulera : ce ne sera donc qu'une hypothèse.

Comment entrer en possession d'une hypothèse ? Elle se présente parfois avec la soudaineté d'un éclair. Mais d'autres fois elle ne s'esquisse qu'à travers une longue et pénible élaboration. Il arrive qu'en la rencontrant, on ait l'impression de l'avoir déjà connue. Mais, d'autres fois, il faut avancer à tâtons et multiplier les essais pour enfin la gagner. De toute façon, la conception et la formulation d'une hypothèse sont inséparables d'une certaine activité créatrice et de la faculté d'évaluation d'un certain ensemble de circonstances. La seconde phase ne prend fin que lorsque l'imagination créatrice, alliée à la faculté évaluatrice, y a dégagé une hypothèse plausible. Celle-ci n'est cependant encore qu'une anticipation. Or, l'anticipation reste vaine si elle n'est pas faite pour se mesurer aux faits qui viendront à sa rencontre. La seconde phase de la procédure en appelle donc nécessairement une troisième, celle de cette rencontre.

c) La troisième phase de la procédure et celle de la *mise à l'épreuve de l'hypothèse*.

Pour élaborer une hypothèse plausible, il faut naturellement chercher à tenir compte au mieux de toute l'information dont on dispose au départ. La procédure n'est cependant pas faite pour en rester au stade de l'anticipation. Pour donner au problème une réponse valable dans l'horizon même où il se pose, c'est dans ce dernier que l'hypothèse doit être reprise pour être jugée. Il faut y réaliser un dispositif d'épreuve dont le fonctionnement ne dépende pas de l'activité dont l'hypothèse est le produit. Du point de vue de la méthode, il faut insister sur l'indépendance de l'activité par laquelle l'hypothèse s'éprouve, de celle par laquelle elle s'est élaborée. Cette indépendance est la condition faute de laquelle il serait vain de parler d'une mise à

l'épreuve par l'expérience. Dans la pratique de la recherche, elle est en général satisfaite sans même qu'on y prenne garde. Dans l'analyse de la méthode, il importe de souligner que c'est là la circonstance qui confère son caractère et qui donne tout son prix à l'expérimentation systématique <sup>1</sup>.

Peut-être la réalisation de l'expérience a-t-elle été plus ou moins préparée *en projet* au cours de l'élaboration de l'hypothèse. Cette réalisation n'en reste pas moins une entreprise en vue de laquelle il faut dresser un *horizon d'expérimentation* en face de ce qu'il est commode d'appeler un *horizon d'énonciation ou de figuration*. Dans l'horizon de figuration, la mise au point de l'hypothèse n'a rien d'automatique ; il en est de même de la mise au point du dispositif expérimental dans son horizon de réalisation. Sa mise au point exige également un effort à la fois créateur et évaluateur, mais orienté cette fois vers l'opérationnel et l'observationnel.

Supposons maintenant que l'expérience de la mise à l'épreuve ait été faite. L'hypothèse en sort soit valorisée, soit dévalorisée. La procédure n'a-t-elle pas ainsi atteint son terme ? Il reste au contraire à lui faire accomplir une quatrième phase au moins aussi importante que les trois précédentes.

d) La quatrième phase de la procédure est celle du *retour à la situation de départ*.

Supposons qu'au sortir de la troisième phase, l'hypothèse se trouve valorisée. Au cas contraire, tout serait à recommencer — ce qui d'ailleurs ne signifie pas que l'effort aurait été fait en pure perte. Il convient alors de revenir à la situation de départ pour y intégrer, cette fois avec le statut d'une information éprouvée, la contribution à la solution du problème que la troisième phase a laissé passer. Trois cas peuvent alors se présenter :

1. L'intégration se fait sans difficulté : la cohérence d'ensemble de la situation de départ n'est pas remise en cause.

2. L'intégration ne peut se faire sans engendrer certaines difficultés, sans faire surgir certaines incompatibilités entre l'information nouvelle et l'ensemble de la situation de départ. Il n'est d'ailleurs pas exclu que ces difficultés aient été *prises en charge* par anticipation, au moment de la formulation de l'hypothèse. La situation nouvelle ayant été analysée de façon plus approfondie, on peut, en cher-

<sup>1</sup> Il est clair qu'en présentant ainsi le rapport qui doit exister entre l'activité anticipatrice et l'activité confirmatrice, on fait appel à certaines vues dont la juste élaboration appartient à la théorie des probabilités. On peut considérer ici qu'elles appartiennent à une information antérieure qui, cependant, à chaque fois que l'on applique la procédure, se trouve à nouveau remise à l'épreuve.

chant à évaluer *au mieux* l'ensemble des circonstances, être conduit à prendre l'une ou l'autre des deux décisions suivantes :

a) Décider de procéder à une révision de la situation de départ pour y faire valoir la nouvelle information. Il peut arriver que ce soit là une affaire de longue haleine et que la révision porte jusqu'aux notions fondamentales.

b) Décider de faire, de telle ou telle situation de conflit, l'objet d'une nouvelle procédure du même genre.

De toute façon, la situation dans laquelle on se retrouve, après avoir parcouru le cycle complet de la procédure, est à nouveau une situation de connaissance ouverte.

La méthode cartésienne est un idéal qui ne s'applique pas. On retrouve la procédure des quatre phases à tous les détours de la recherche réelle. Elle ne s'y présente cependant pas toujours rigide-ment et complètement appliquée. Elle demeure parfois en filigrane. Son rôle directeur reste inhérent à la démarche de la recherche. On se contente alors de savoir qu'à la rigueur elle pourrait être explicitée. D'autres fois, elle n'affleure que par certaines allusions. Il arrive aussi que les diverses phases s'interpénètrent et se trouvent même inver-sées. Pourtant, du point de vue méthodologique, ce qui compte avant tout, c'est que, dans certains cas litigieux, la mise en évidence entière et rigoureuse de la procédure représente le moyen le plus simple et le plus sûr de tirer les choses au clair.

Dans le cadre de cet exposé, la mise sur pied de la procédure, si schématique soit-elle, équivaut à une démonstration d'existence : il existe *de fait* une méthode capable de conférer à l'option d'ouverture à l'expérience le rôle d'un principe directeur éprouvé de la recherche efficace.

Comment l'option de pure rationalité pourrait-elle réussir à établir, elle aussi, sa légitimité ? C'est là une question à l'élucidation de laquelle la philosophie ouverte ne peut contribuer qu'en la souli-gnant.

#### ESQUISSE D'UNE MISE EN FORME MÉTHODOLOGIQUE PLUS DÉTAILLÉE

La procédure des quatre phases n'est qu'un exemple de la façon dont l'option d'ouverture à l'expérience peut revêtir le rôle de prin-cipe directeur de la recherche. Il faut se garder de penser que ce soit là la seule et unique mise en forme méthodologique qu'elle puisse comporter. Sur la ligne que nous suivons, on peut aller plus loin dans l'analyse des conditions à remplir pour que la procédure se déroule normalement.



On aura peut-être été frappé, peut-être même troublé, par l'emploi assez fréquent de l'expression *au mieux*. Elle marque chaque fois une situation dans laquelle le chercheur assume, en même temps que sa plus entière liberté d'examen (d'évaluation), la responsabilité de décider que tel ou tel choix est celui qui convient, compte tenu de l'information intégrale. On commettrait la plus grave des erreurs en imaginant que la recherche s'effectue au mieux en appliquant des algorithmes tout faits ou en déroulant des procédures complètement automatisées. Il importe au contraire de relever avec force que le chercheur ne peut pas éviter de se trouver en *position de responsabilité*. C'est à lui qu'à certains carrefours il appartient d'opter pour telle ou telle éventualité avec tous les risques d'erreur que cela comporte. (Et c'est d'ailleurs pourquoi il ne saurait s'enfermer dans une méthode qui ne lui assurerait pas le droit à la révision.) On peut d'ailleurs conférer un accent méthodologique à ce fait essentiel en l'enrobant dans un principe qu'on pourrait appeler le *principe de la meilleure convenance* ou le *principe de l'idonéité la meilleure*. C'est le second de ces deux noms que nous adopterons. Ce principe brise la chaîne des nécessités qu'une méthode purement rationnelle devrait fatalement introduire.

Pour que la méthode puisse se dérouler à partir d'une situation de connaissance donnée et revenir à celle-ci pour y faire valoir les informations assurées par la procédure, il faut que le chercheur soit d'emblée en situation de connaissance ouverte et qu'il le demeure de bout en bout. On peut aussi dire, mais en gardant bien en mémoire les précisions données à ce propos, que la connaissance dont le chercheur bénéficie effectivement doit être en toute circonstance tenue pour revisable en principe, à la fois dans son ensemble et dans toutes ses parties. Pour que le fait prenne tout son relief, on peut en faire aussi l'objet d'un principe qu'on pourra nommer le principe de révisibilité. Mais qu'on veuille bien, dans ce cas comme dans le précédent et comme dans les cas qui vont suivre, ne pas interpréter le mot de principe comme il faudrait le faire dans un horizon de pure rationalité. Il faut et il faudra comprendre qu'il s'agit là de *principes à faire valoir*, dont l'ouverture garantit le rapport avec l'expérience. Dans son déroulement normal, la procédure des quatre phases formule une hypothèse en seconde phase et la soumet à l'épreuve en troisième phase. Pour que cette épreuve ait valeur expérimentale, il faut que l'horizon dans lequel elle s'effectue se dresse en *horizon de réalisation* en face de l'horizon où l'hypothèse a pris forme énonçable. Ce dernier horizon prend alors valeur d'*horizon de figuration*.

La portée de la mise à l'épreuve dépend du rapport de ces deux horizons : ils doivent pouvoir être le siège de deux activités indépendantes l'une de l'autre, c'est-à-dire sans lien de causalité de l'une à

l'autre. Le lien qui s'établit entre une représentation (une figuration) et une interprétation (une réalisation) est en effet d'une nature tout à fait différente.

C'est là le sens à donner au *principe de dualité* de la méthodologie ouverte.

Le principe de dualité couvre en particulier le rapport classique de la théorie à l'expérience, mais sa portée le dépasse <sup>1</sup>. Comment l'idée de l'*exactitude* (telle qu'elle intervient par exemple dans l'expression « les sciences exactes ») peut-elle s'interpréter dans une perspective ouverte ? Dans la recherche réelle, jamais une mesure n'est faite avec une précision absolue. Les dispositifs expérimentaux, les instruments de mesure en particulier, ne fonctionnent qu'avec une certaine marge d'incertitude. Tout le côté opérationnel et observationnel de la connaissance reste donc en dessous d'un certain *niveau de précision* qui est en lui-même l'ensemble des moyens techniques susceptibles d'être mis en œuvre.

La mise en valeur de l'apport technique à l'heure de la connaissance fait l'objet du *principe de technicité*.

En étudiant sur les exemples concrets <sup>2</sup> comment il est possible de *franchir* un seuil de précision, c'est-à-dire d'imaginer, de construire et d'installer dans son usage un instrument de mesure plus précis que tous ceux dont on dispose déjà, on remarque bientôt que la mesure d'une grandeur physique déterminée ne saurait être durablement isolée de celle d'autres grandeurs physiques : c'est pour un ensemble de grandeurs physiques solidaires qu'un certain seuil de précision doit être franchi.

Cette solidarité — qu'il ne faut pas confondre avec la cohérence qui doit régner dans un horizon de figuration — doit être également mise à sa juste place. Elle fait l'objet du *principe de solidarité* dit aussi *principe d'intégralité*.

Suffit-il, pour assurer le progrès d'une recherche, de faire valoir les principes qui viennent d'être esquissés ? Assurément non. Les principes dégagent et précisent un cadre méthodologique dans lequel toute une activité doit avoir encore la faculté de s'inscrire : si le chercheur s'y conforme, il met simplement de son côté les meilleures chances qui lui sont offertes de ne pas faire fausse route. Dans une perspective ouverte à l'expérience, l'intention d'installer une métho-

<sup>1</sup> L'article comporte une étude moins sommaire du principe de dualité. On y peut voir qu'un même horizon peut fort bien jouer, selon le contexte dans lequel il est intégré, le rôle de l'un ou de l'autre des horizons à mettre en place « dans l'application » du principe.

<sup>2</sup> La chose a été faite pour les instruments à mesurer le temps, des plus simples aux plus complexes, des plus élémentaires aux plus précis, dans l'ouvrage déjà mentionné.



dologie de caractère nécessaire resterait d'ailleurs dans le vide. Ce qui compte avant tout, c'est d'entrer en possession d'un savoir-faire efficace. La méthodologie veille à ce que ce dernier ne reste pas aveugle, mais s'éclaire en prenant conscience de ce qu'il est, à la fois, prospectif et assuré par l'expérience.

La question qui doit donc être posée est la suivante : la nouvelle méthode, qui n'est elle-même qu'une mise en forme méthodologique de l'option d'ouverture à l'expérience est-elle en mesure de jouer son rôle par rapport à la recherche réelle ? Je ne répondrai tout d'abord que pour ce qui concerne la recherche scientifique : en s'y conformant, on peut dégager une *procédure de fondement* (la *procédure d'auto-fondation*) applicable aux diverses disciplines scientifiques et capable à la fois d'en éclairer l'évolution historique et d'en réserver le développement à venir <sup>1</sup>.

La méthode ne pourrait-elle être élargie de manière à fournir aussi le cadre méthodologique adéquat à une philosophie ouverte ? C'est ce que nous allons maintenant examiner à grands traits.

#### LE PROBLÈME DU LANGAGE

Les vues qui viennent d'être exposées à propos de la méthode de la recherche (et tout spécialement de la méthode de la recherche scientifique) peuvent-elles être portées dans la recherche philosophique en général ? Le langage avec les problèmes qu'il pose à celui qui s'en sert peut servir de lieu de transition. Dans toute recherche, le rôle du discours est inaliénable. Toute discipline scientifique a son langage, bien que (en accord avec le principe de dualité), la discipline ne soit pas *toute* dans son langage. Dans la réflexion philosophique, le rôle du discours est au moins en apparence prépondérant : le langage de l'élucidation philosophique est-il donc d'une autre nature que celui de l'élaboration de la connaissance scientifique ? Et si tel n'est pas le cas, quelle est la théorie du langage qui en manifesterait l'unité ? Est-il nécessaire de souligner que toute réponse à cette dernière question revêt une importance cruciale ? C'est d'elle que dépendra en particulier le rapport qu'on estimera juste d'établir entre la science et la philosophie.

Un paradoxe semble barrer le chemin dès le départ : aucune recherche sur le discours ne saurait être entreprise sans la participation active du discours. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux auquel on échappe en faisant appel à un discours de pure rationalité ? Mais l'existence d'une autre éventualité, celle d'un *discours ouvert* montre

<sup>1</sup> J'ai déjà dit que les deux grandes études mentionnées plus haut en apportent le double témoignage.

à nouveau qu'il s'agirait là d'une option, de l'option de rationalité dont il a déjà tant été question plus haut. Quelle est cette autre éventualité ? C'est naturellement celle de l'ouverture à l'expérience sous les traits que son engagement dans le problème spécial lui confère. Comment faire (à nouveau) la preuve d'existence de cette seconde éventualité ? Il ne peut s'agir que d'une preuve par le fait. Il suffit d'ailleurs ici aussi d'indiquer la méthode par laquelle on entreprend de faire valoir l'option correspondante. Tout à l'heure, pour introduire la procédure des quatre phases, il a fallu dégager préalablement une idée dont tout le reste dépendait, celle de la situation de connaissance ouverte. Il s'est ensuite avéré que cette idée rendait compte, au plus juste de nos connaissances actuelles, de la situation qui est en réalité celle du chercheur. L'idée de *situation discursive ouverte* peut rendre les mêmes services : elle permet de mettre en place une procédure de constitution et de spécification progressives des significations susceptibles d'être liées à la procédure déjà décrite de constitution et de spécification des connaissances. Il se révèle d'autre part que, au mieux de ce que nous pouvons juger réellement aujourd'hui (c'est-à-dire sans faire appel à la fiction de critères absolus dont nous ne disposons pas), cette idée répond à la situation de celui qui entend se servir du langage aux meilleures conditions.

Le mieux est ici de commencer par l'examen de la situation discursive dans laquelle se trouve réellement, pour toute langue déterminée, celui qui entend s'en servir. Cette situation est dominée par un certain nombre de faits indéniables :

- a) Toute langue d'usage courant n'est pas langue d'un seul, mais langue d'une certaine communauté plus ou moins nombreuse. Ce fait entraînerait-il que tous ceux qui font partie de cette communauté la parlent de façon parfaitement identique ? Assurément pas. Pour chacun, la langue de tout autre est affectée d'un certain *coefficient d'étrangeté*. Une compréhension mutuelle plus ou moins entière n'en reste pas moins possible.
- b) L'enfant doit faire l'apprentissage de sa langue. Celle-ci s'assure et se précise en lui par son intégration à un milieu linguistique et social. Son imperfection n'empêche pas l'enfant de s'en servir avec un certain succès.
- c) Une langue est comparable à un organisme capable de s'adapter : elle évolue pour répondre aux exigences changeantes ou croissantes du milieu dont elle est la langue commune.
- d) La signification d'un mot ou d'un fragment de texte peut encore dépendre du contexte.
- e) Etc., etc.

L'ensemble de ces faits suggère d'étendre l'idée de l'ouverture à tout ce qu'une langue comporte de moyens d'expression et de contenus de signification (à tous les éléments et à toutes les visées du discours).

Tout à l'heure, on a pu voir comment la procédure des quatre phases permet de rendre compte du progrès de la connaissance à partir d'une situation de connaissance en somme quelconque. Faisant valoir l'option d'ouverture à l'expérience, l'argumentation s'est présentée comme suit :

1. Elle a tout d'abord dégagé l'idée de situation de connaissance ouverte.

2. Elle a installé la procédure des quatre phases à partir de toute situation de ce genre.

3. Elle a mis pratiquement hors de doute que l'idée de situation de connaissance ouverte rend compte *au mieux* de la situation réelle du chercheur.

Pour ce qui concerne le progrès de la mise en œuvre des moyens du discours, une argumentation analogue peut être maintenant mise en place :

1. Le premier pas en est la mise à jour de l'idée de la situation discursive ouverte ; on estimera, je pense, que sur ce point les indications précédentes suffisent.

2. A partir d'une telle situation, la mise en œuvre progressive des moyens du discours peut être explicitée par le jeu d'une nouvelle procédure des quatre phases.

3. Il faut enfin s'assurer qu'on ne fait pas fausse route en posant que la situation discursive, inséparablement liée à une situation de connaissance ouverte, est elle-même ouverte et que c'est aussi là, par conséquent, la situation normale du chercheur.

Sur ce troisième point aussi, les explications ne seront pas poussées plus loin. Reste le second point, celui de la mise en action d'une procédure capable d'assurer l'évolution du langage (aux fins qui sont et seront les siennes) à partir de toute situation de fait.

La première phase sera celle de l'émergence d'une exigence nouvelle, exigence pouvant tout aussi bien porter sur le rôle du discours que sur ses moyens et sa structure. Dans le premier cas, il pourrait s'agir par exemple de l'adaptation du langage à la situation créée par le franchissement d'un seuil de précision. Et dans le second cas, l'initiative pourrait venir du *grammairien* entrevoyant les avantages de tel ou tel remaniement du vocabulaire ou de la syntaxe. La seconde phase est celle où se conçoit, en projet, telle ou telle façon de répondre

à ces exigences. La troisième phase passe du projet de la réponse à faire à celui de la réponse faite à titre d'essai, de l'horizon d'anticipation à celui de l'exécution. La quatrième phase revient enfin à la situation de départ pour y faire valoir le résultat (positif ou négatif) de l'essai effectué en troisième phase.

Cette procédure est-elle véritablement opérante ? Le langage courant a sans cesse à faire face à des exigences qui ne sont pas la simple répétition d'exigences stéréotypées. La façon dont il y parvient ne se présente pas analysée par avance en actes distincts. C'est surtout en réponse à des exigences croissantes que l'on voit les articulations de la procédure se détacher. Il arrive enfin que celles-ci ne soient qu'un aspect de la procédure exposée au paragraphe précédent, l'aspect discursif qui lui est fatalement attaché.

Pour mettre les choses au clair, il suffirait d'ailleurs d'examiner et de faire voir comment, sous son aspect discursif, la procédure rend compte des faits indiqués plus haut, des faits à la fois indéniables et caractéristiques dont la liste devrait d'ailleurs être complétée. Cette mise au point laisserait probablement le lecteur sans lui apporter d'éléments d'appréciation vraiment nouveaux, si ce n'est celui de la répétition variée d'une confirmation. Il est vrai que dans toute méthodologie ouverte, cet élément revêt une valeur toute spéciale. Qu'on veuille bien admettre que cette analyse pourrait être entreprise et poursuivie sans trop de difficulté.

Bien entendu, cette nouvelle variante (la *variante discursive*) de la procédure des quatre phases, pourrait donner lieu *mutatis mutandis* aux mêmes remarques et aux mêmes réserves que la variante originale.

Dès ici, la mise en place de la variante discursive de la procédure prend la valeur d'une preuve d'existence. Il est maintenant acquis que le déploiement d'un discours à partir d'une situation discursive donnée peut être compris, éclairé, orienté, dirigé et même réalisé en conformité avec l'option d'ouverture à l'expérience. En parlant de la conception que M. F. Brunner se fait d'un système philosophique et du discours par le moyen duquel ce système se réalise, je disais avoir une tout autre idée de l'un et de l'autre. A ce moment-là, faute des explications que je viens de donner, je n'étais pas en état de préciser mes propres vues. Je puis maintenant commencer à le faire. J'estime tout simplement qu'un système philosophique se déploie par le truchement d'un discours ouvert, que c'est un *système discursif ouvert*. Je vais même jusqu'à penser que tout système philosophique ayant accédé à l'existence historique, et même s'il entend se conformer strictement à l'option de pure rationalité, ne peut manquer de présenter tel ou tel moment caractéristique d'un système discursif ouvert.

Ce qui précède suffit-il pour fixer les grands traits d'une théorie idoine du langage, et spécialement d'une théorie susceptible de fonder l'unité du langage dont le savant et le philosophe se servent chacun selon ses fins et par conséquent chacun à sa manière ? Une théorie du langage, ce serait un ensemble lié de vues énoncées aux fins d'une meilleure prise de conscience de tout ce que le langage est et peut être pour nous. Une telle théorie pourrait se baser sur l'idée que le rôle du langage se réduit à n'être qu'un moyen de communication, un moyen de véhiculer une information à l'élaboration de laquelle il n'aurait pas à prendre part. Au vu de ce qui précède, une telle théorie serait à rejeter. On pourrait partir aussi de l'idée que le sens d'un texte régulièrement formulé lui est inhérent, et qu'il ne doit pas être nécessaire, pour le retrouver, de revenir à la situation extérieure de laquelle on l'aurait dégagé. Confrontée avec la variante discursive de la procédure des quatre phases, cette théorie ne saurait être retenue. On pourrait prendre comme idée directrice que le sens d'un mot ou de tout complexe discursif s'épuise par l'énumération de tous ses usages effectifs. Au premier jugé, cette idée paraît répondre à toutes les exigences. Elle ne permet cependant pas de mettre justement en valeur le passage de la seconde à la troisième phase de la procédure.

Comment prendre parti ? Pour une première approche, on peut s'arrêter aux trois *conditions limites* (conditions déterminantes) que voici :

1. Expliciter les exigences (les principes) à faire valoir pour qu'un discours puisse se déployer conformément à la variante discursive de la procédure des quatre phases.
2. Tenir compte du fait que ce déploiement doit réserver la fonction des structures de la subjectivité des structures phénoménologiques, et
3. Mettre en valeur le fait en quelque sorte opposé que du côté des significations en évolution, c'est l'engagement dans les activités précisantes dont l'action devient prédominante.

Dans cette perspective, le langage apparaît comme un milieu universel d'évocation et de mise en relations <sup>1</sup>.

Il ne m'est pas possible dans les limites de cet article de développer le commentaire susceptible d'assurer et de préciser le sens de ces derniers mots. En revanche, il est dès ici possible de revenir sur la question de la pluralité des systèmes philosophiques et d'en effacer

<sup>1</sup> Voir à ce sujet le premier livre « Le temps dans le langage » dans *Le Problème du Temps, essai sur la méthodologie de la recherche* (Le Griffon, 1964) et l'article à paraître dans *Dialectica*, 1966 : « Le langage dans la philosophie ouverte ».



le caractère paradoxal. Celui-ci ne tient pas à l'intention même d'établir un système, c'est-à-dire de développer un discours couvrant et ordonnant en un tout, pour en avoir une plus claire conscience, l'ensemble à la fois stable et fuyant des vues que nous pouvons prendre sur le monde et sur nous en même temps que sur notre être au monde. Il tient à l'option qu'on se propose de faire valoir, option qui agit fatalement comme un principe ordinateur du système ; l'option de pure rationalité est incompatible en effet avec l'existence d'une pluralité de systèmes contradictoires. Dans la perspective de l'ouverture à l'expérience, une telle pluralité n'a rien de scandaleux. Un système discursif ouvert, prenant appui sur une situation de connaissance ouverte, ne peut qu'être doublement en suspens : c'est une saisie approchée dont l'objet est encore en devenir. Il est tout naturel que deux approches différentes ne soient pas conciliables du premier coup. Le problème est alors non pas de choisir entre elles, mais de les dépasser, de les reviser l'une et l'autre jusqu'à les mettre d'accord.

Le passage de l'option de pure rationalité à l'option d'ouverture à l'expérience équivaut à une véritable mutation philosophique. Cette mutation une fois opérée, la pluralité des systèmes philosophiques ne se pose plus en problème, elle s'explique presque d'elle-même.

#### REMARQUES FINALES

On me demandera :

« Ce que vous appelez une philosophie ouverte mérite-t-il encore le nom de philosophie ? Estimez-vous en particulier que les considérations que vous présentez en ce moment même puissent être qualifiées de philosophiques ? »

Dans ce qui précède, j'ai traité successivement de la nature des systèmes philosophiques, de la méthode de la recherche, du problème du langage, et j'ai même ouvert la perspective (par une simple allusion, il est vrai) du côté de la phénoménologie. Est-ce que ce ne sont pas là des problèmes classiques de la philosophie ? De quel droit rejetterait-on du domaine philosophique la tentative qui précède de les traiter systématiquement ? En restant dans la même perspective, en faisant valoir la même option fondamentale, il me serait facile de rejoindre la recherche sur les structures de la subjectivité et de traiter de la méthode de cette recherche <sup>1</sup>. Ce serait donc là, me dira-t-on, une phénoménologie ouverte ? Pourquoi pas ? Une phénoménologie ouverte n'est-elle pas seule à pouvoir s'intégrer le fait (paradoxal s'il

<sup>1</sup> Voir l'*Homo Phenomenologicus*, *Dialectica*, 1965, n° 1, p. 40, et *L'Analogie et les modèles mathématiques*, *ibid.*, 1963, n° 2/3, p. 119.



en est) qu'une évidence géométrique soit à la fois inaliénable et révisable ?<sup>1</sup> « Mais où tracerez-vous, me dira-t-on peut-être encore, la limite entre la science et la philosophie, entre la géométrie et la phénoménologie, en particulier ? » Dans une perspective ouverte, cette limite ne peut passer nulle part. La science et la philosophie n'y sont pas séparables, mais l'intention philosophique se renouvelle constamment dans l'effort de maintenir vivante la conscience du tout, la conscience en son double sens : conscience pour posséder le savoir d'une part, et conscience pour juger de sa valeur d'autre part.

FERDINAND GONSETH.

#### DISCUSSION<sup>2</sup>

HENRI REVERDIN : 1. Vous parlez de l'option d'ouverture à l'expérience par opposition à l'option de pure rationalité. Mais peut-on jamais parler de rationalité pure ? Pour ma part, j'aurais plutôt recours aux deux options à la fois.

2. Quand vous parlez d'ouverture à l'expérience, de quelle expérience s'agit-il ? Je pense qu'il s'agit d'abord pour vous de l'expérience scientifique.

3. A propos du point 7 de votre exposé, je me suis demandé s'il était vraiment nécessaire de parler d'option d'ouverture à l'expérience pour reconnaître à la philosophie un « droit général de libre examen ». Les vrais philosophes ont toujours revendiqué ce droit.

FERDINAND GONSETH : L'option de pure rationalité et l'option d'ouverture à l'expérience s'excluent mutuellement en principe. Je suis d'accord avec M. Reverdin pour mettre en doute l'existence d'une pensée satisfaisant à toutes les exigences de la pure rationalité, mais cela revient à se décider pour l'option d'ouverture à l'expérience. Celle-ci permet en effet le développement d'une activité théorique en face d'une activité expérimentale, mais on ne saurait faire appel à ces deux activités à la fois sans avoir aussi le souci de leur mise en rapport. C'est précisément là, en méthodologie ouverte, l'objet du principe de dualité.

L'expérience dont je parle est-elle avant tout l'expérience scientifique ? Je ne pense pas l'avoir jamais affirmé. Lorsque je parle par exemple de l'expérience multiforme qui conditionne l'acquisition d'un langage, ce n'est certainement pas de l'expérience scientifique qu'il s'agit. Il n'en reste pas moins que c'est dans la science et par la science que l'expérience revêt certains de ses caractères les

<sup>1</sup> Voir *La Géométrie et le problème de l'espace*, Le Griffon, 1953 et 1956.

<sup>2</sup> Cette discussion renseigne le lecteur plus sur la doctrine de M. Gonseth que sur celle de ses interlocuteurs. Les questions et les réponses avaient été d'abord résumées pour être publiées ici. Les interlocuteurs ont accepté ou à peine modifié le résumé qui leur était soumis. M. Gonseth a préféré repenser et recomposer largement ses réponses.

plus précis. C'est l'une des raisons pour lesquelles le philosophe ne saurait l'exclure de son champ de réflexion. En le faisant, il renoncerait simplement à savoir ce que l'expérience peut être.

L'intention de fixer à priori par une définition ce que l'expérience peut ou doit être est antinomique. Dans le contexte de la philosophie ouverte, c'est, à partir du sens courant, *ce* que sa reprise méthodologique en fait.

Certes, en tant que personne, le philosophe n'a jamais fait abandon du droit au libre examen. Mais ce droit est-il intégré à la méthode ? L'option de pure rationalité par exemple n'en fait-elle pas l'abandon méthodologique ? La philosophie ouverte est, me semble-t-il, la seule qui ait posé et résolu explicitement le problème de cette intégration à la méthode.

FERNAND BRUNNER : J'ai une question qui reprend celle de M. Reverdin. Il n'y a pas que l'expérience sensible. Il y a aussi l'expérience morale, esthétique, métaphysique. Il est donc très difficile de s'entendre sur ce terme d'expérience. De plus, l'expérience ne dit jamais quelle question il convient de lui poser. Il faut donc une réflexion préalable à l'expérience pour savoir ce qu'il faut chercher.

Sur le problème de la pluralité des systèmes, je dirai que la philosophie que M. GONSETH nous présente est une philosophie parmi les autres. Toutes les philosophies sont fermées en ce sens qu'elles posent quelque chose de nécessaire. Ainsi il y a quelque chose qui est posé inconditionnellement dans cette philosophie : c'est l'ouverture...

F. GONSETH : M. Brunner souligne qu'il y a plusieurs façons d'être ouvert à l'expérience. Je ne suis pas d'un autre avis, je pense que nous le savons tous deux « par expérience ». Ce qui est difficile, ce n'est pas de s'entendre à ce propos, puisque la chose est déjà faite. C'est de définir, préalablement à toute expérience (par la vertu seule des mots), ce qu'*est* tel ou tel genre d'expérience. En particulier, je ne vois pas comment il pourrait être possible de définir métaphysiquement et sans antinomie ce qu'est une expérience métaphysique.

Quant au sens très général à donner au mot expérience dans la philosophie ouverte, je viens de m'en expliquer en répondant à M. Reverdin.

M. Brunner accepte que la philosophie ouverte soit une philosophie parmi les autres. Mais une telle tolérance n'est-elle pas souvent le prétexte à un refus d'examen ? M. Brunner en trouve-t-il le principe dans la philosophie qui lui est propre ? Je pense que celle-ci, dans sa rigueur, ne saurait s'en accommoder.

Mais où je pense que M. Brunner se trompe, c'est lorsqu'il dit qu'une philosophie quelle qu'elle soit ne peut manquer de poser quelque chose de nécessaire et que ce quelque chose, dans la philosophie ouverte, c'est l'option d'ouverture. L'option est tout autre chose qu'un inconditionnel nécessaire par lui-même. Il y a de l'une à l'autre une différence analogue à celle qui sépare l'hypothèse à faire valoir de l'axiome valable par évidence.

F. BRUNNER : Mais vous dites qu'il est nécessaire d'opter, ce qui en un sens ferme votre philosophie...

F. GONSETH : Je ne puis que dire non. Il y a des choix qui posent des barrières, mais il y en a d'autres qui les enlèvent. Opter pour la liberté d'examen, par exemple, c'est uniquement limiter l'arbitraire. Ce n'est pas là ce qu'on appelle une clôture. Opter pour l'ouverture à l'expérience, c'est limiter le droit au décret à l'arbitraire qui souvent se cache sous le recours à l'évidence. Je ne

saurais souscrire à ce qu'une telle délimitation soit appelée une fermeture. Il y a d'ailleurs un contresens à juger la philosophie ouverte sur ses préalables. Ceux-ci sont faits pour être engagés dans l'expérience et pour être éventuellement révisés si les circonstances venaient à l'exiger. Ce qui compte, c'est le succès ou l'insuccès de l'expérience qu'elle prétend faire pour elle et pour les autres du déploiement d'une méthodologie ouverte. C'est sur le front de ce déploiement que les jugements de valeur peuvent être portés. Mais comment pourraient-ils l'être si l'on se fermait à l'expérience ?

F. BRUNNER : Votre philosophie ressemble à celle de la Nouvelle Académie, par exemple à celle de Carnéade.

F. GONSETH : Tant mieux si la philosophie ouverte a ses précurseurs. Ce qui est pourtant nouveau, radicalement nouveau, ce sont les exigences liées à l'état actuel de nos connaissances devant lesquelles la philosophie ouverte de ce temps se trouve et qu'elle entreprend de surmonter.

Quant au problème de la pluralité des systèmes, je pense qu'une certaine ligne de recherche peut être suggérée — je l'ai déjà laissé entendre — par les mots *incomplétude du discours métaphysique* et *ouverture des systèmes discursifs*.

F. BRUNNER : Mais cette incomplétude signifie pour moi qu'il y a une rationalité supérieure qu'on vise.

F. GONSETH : Je crois distinguer, chez vous comme chez moi, une certaine intention de rigueur, une certaine volonté de ne pas transiger que je tiens pour indispensable, si l'on veut que la philosophie ne sombre pas dans la confusion.

CHARLES GAGNEBIN : M. Gonseth refuse de recourir à un fondement, parce que celui-ci compromet l'ouverture à l'expérience. Mais, au livre IV de la *République*, Platon propose une vision de l'homme en s'appuyant sur le principe fondamental de non-contradiction donné comme hypothèse de travail plutôt qu'à titre d'absolu. Eclairant l'expérience, ce principe permet d'en distinguer et d'en articuler les niveaux. Loin de nuire à la recherche, un tel fondement contribue donc à nous ouvrir à l'expérience.

Comment comprendre l'option d'ouverture, quand il s'agit de la communication avec autrui ? Est-ce un pari, ainsi que l'entend Pascal ? De l'usage d'un même mot à la vue d'un même objet, on tire, dit Pascal, « une puissante conjecture d'une conformité d'idées ; mais cela n'est pas absolument convaincant, de la dernière conviction, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative, puisqu'on sait qu'on tire souvent les mêmes conséquences de suppositions différentes ». Dans l'option d'ouverture telle que vous la comprenez, y a-t-il un aspect semblable à ce pari-là ?

F. GONSETH : Présenté comme M. Gagnebin vient de le faire, c'est-à-dire comme une *hypothèse de travail*, comme un *principe à faire valoir*, le tiers exclu peut être intégré sans autre à la philosophie ouverte. Tout au plus faudrait-il ajouter que le principe étant posé de cette façon, on ne pose pas en même temps qu'il est inconditionnellement et absolument valable, c'est-à-dire à jamais irréformable. Dans ce cas, l'irréformabilité du principe se fût d'ailleurs heurtée à l'expérience, puisqu'il s'est révélé possible d'édifier et d'appliquer des logiques où le principe du tiers exclu n'est pas valable. C'est dans la même acception de principe à faire valoir que tous les principes de la méthodologie ouverte doivent être aussi compris.

Il faut cependant prendre garde qu'un ensemble de principes ainsi conçus ne constitue pas un fondement au sens classique de ce mot. En ce dernier sens, il n'y a fondement que si les principes de base sont posés une fois pour toutes et tenus pour irréformables. C'est seulement ce genre de fondement-là que la philosophie ouverte récuse ou plutôt dont elle n'a pas besoin. Mais au sens le plus large, toute situation de connaissance ouverte peut servir, au moins à titre provisoire, de fondement.

Pourquoi me détourné-je comme d'instinct de l'exigence d'un fondement dégagé une fois pour toutes et qui restera dès lors immuable, irréformable ? C'est qu'après en avoir posé le principe, il faut continuer en disant : Je ne commencerai valablement que lorsque j'aurai dégagé le fondement inébranlable sur lequel je pourrai m'appuyer. Or, dans les situations vécues, cela signifie pratiquement : « Je ne commencerai donc jamais. » Mais la vie ne nous accorde pas ce délai. Elle nous oblige à commencer et à recommencer. La philosophie ouverte ne fait que tirer les conséquences méthodologiques de la situation qui est en fait la nôtre.

On a pu croire que le mathématicien, en imaginant la méthode axiomatique, avait résolu le problème du fondement immuable. L'expérience du géomètre découvrant les géométries non euclidiennes a cependant montré que, là aussi, la situation était restée et reste encore ouverte. Cette constatation est-elle désespérante ? Elle s'intègre sans difficulté dans la perspective d'une science ouverte <sup>1</sup>.

Quant à l'idée du pari, elle intervient très heureusement dans le débat. Toute la citation de Pascal est, par avance, j'en suis frappé, dans le style d'une philosophie ouverte du langage. Pour ce qui concerne mon exposé, l'idée du pari intervient plus ou moins explicitement, trois fois au moins :

— l'option d'ouverture à l'expérience est comparable à un pari qui se renouvelle et dont les chances augmentent à chaque fois qu'il est tenu ;

— l'hypothèse que l'on fait à la seconde phase de la procédure des quatre phases est un pari, mais dont la troisième phase doit décider s'il a été fait à tort ou à raison ;

— toute innovation dans le domaine du langage, qu'elle soit de sens ou de vocabulaire, est un pari que l'usage a pouvoir de trancher.

En bref, les deux citations faites par M. Charles Gagnebin me semblent pouvoir être interprétées comme deux intuitions profondément anticipatrices de la philosophie ouverte bien en avant du moment où celle-ci pourra prendre forme de réponse à des exigences immédiates et pressantes.

MAURICE GEX : Je désire rechercher quels sont les présupposés impliqués par une philosophie ouverte à l'expérience, et je le ferai sur deux plans : ouverture à l'expérience et rationalité.

1° On peut comparer l'idonéisme de M. Gonseth à la philosophie ouverte de Brunschvicg, qui s'oppose lui aussi à toute tentative de synthèse (Hamelin par exemple). Mais la philosophie de Brunschvicg, comme philosophie de pure intériorité, n'est pas ouverte à l'expérience (toute l'interprétation du choc de l'expérience provient en effet de l'esprit). Deux thèses, je crois, soutiennent l'ouverture à l'expérience dans la philosophie de M. Gonseth : un certain réalisme d'abord, nourri par un incessant arbitrage entre l'esprit et le réel, chacun

---

<sup>1</sup> Voir *La Géométrie et le problème de l'espace*. Le Griffon, Neuchâtel, 1953 et 1956.

des deux termes possédant sa structure propre, un certain décalage donc entre l'esprit et le réel ; puis la thèse que le réel possède une très grande complexité.

2° On pourrait craindre que l'exigence d'ouverture à l'expérience ne soit une invite à l'arbitraire. C'est là qu'intervient l'aspect de rationalité dans la pensée de M. GONSETH : c'est une exigence de cohérence qui réclame la révision des principes (quatrième phase).

F. GONSETH : Les remarques de M. Gex sont, à mon avis, aussi justes que pénétrantes. Je suis heureux qu'elles aient été faites. Je crois y distinguer un accord qui va très loin avec les idées dominantes de la philosophie ouverte.

J'aimerais y ajouter une nuance en ce qui concerne la cohérence. Celle-ci n'est pas quelque chose dont on puisse expliciter d'avance toutes les exigences. Ces dernières aussi se révèlent de mieux en mieux au fur et à mesure que l'évolution de la connaissance se fait. C'est là l'une des raisons qui rendent la quatrième phase de la procédure des quatre phases si indispensable.

DANIEL CHRISTOFF : Les philosophes n'ont-ils pas toujours admis qu'ils sont ouverts à l'expérience ? L'ouvert et le fermé s'impliquent pourtant plus qu'on ne voudrait le voir dans l'expérimentation et, par exemple, dans les tests. Le fermé est impliqué dans l'ouvert : l'ouverture elle-même se pose dans des définitions et repose sur elles. L'option suppose des fondements bien établis. L'expérience suppose le concept.

De même, l'existence de dictionnaires non empiriques montre que l'idée de sens propre d'un mot permet l'idée de concept. Votre critique du sens propre remet donc en question l'idée de concept. Si un mot n'est pas isolable (et nous sommes tous d'accord qu'il ne l'est pas), alors pourquoi l'isole-t-on ?

Ce qui permet l'ouverture, ce sont donc bien des définitions. Pour éclairer le rapport entre l'ouvert et le fermé, on peut avoir recours à la morale *provisoire* de Descartes ; n'est-ce pas une image qui permet de fixer le climat dans lequel vous développez votre pensée ?

F. GONSETH : L'intervention de M. Christoff est très riche en remarques qui pourraient être presque sans autres portées au compte de la philosophie ouverte. Celle-ci, en effet, pratique une dialectique et dialectise une pratique de l'ouverture et de la fermeture. Dans cette perspective, la fermeture peut revêtir son idonéité sans cesser pour cela de préparer *en principe* une éventuelle et nouvelle ouverture. C'est ce qui explique par exemple qu'on puisse isoler un concept, bien qu'on sache et qu'on admette, comme M. Christoff le dit, qu'il n'est pas isolable complètement et absolument.

L'allusion à la morale provisoire de Descartes me semble être aussi très à sa place. Il faut cependant faire observer que chez Descartes le provisoire n'est là qu'en lieu et place des évidences et de leurs conséquences qui devront venir un jour, tandis que dans la philosophie ouverte, le provisoire prend fonction de fondement provisoire et de situation de départ pour le progrès et l'évolution ultérieurs. Dans la philosophie ouverte, le provisoire reste en suspens pour être éventuellement révisé. C'est ce que signifie d'ailleurs l'ouverture de principe. Chez Descartes, le provisoire prépare son effacement au profit des certitudes pleines et entières. Le proverbe dit : « Il n'y a que le provisoire qui dure », la philosophie ouverte ajoute : « à la condition d'être adéquatement adapté et certaines fois remplacé ».



En regardant à la fois vers la fermeture et vers l'ouverture, M. Christoff me paraît avoir désigné l'un des aspects sous lesquels toutes les philosophies deviennent comparables. La philosophie ouverte ne fait que mettre cet aspect en particulière évidence <sup>1</sup>.

ANDRÉ VOELKE : 1. Vous avez fait allusion à la théorie traditionnelle de l'induction, qui n'entre pas dans le schéma des quatre phases. Faut-il renoncer à cette idée d'induction ou peut-on lui apporter quelques modifications ?

2. Au point 9, votre exposé montre la nécessité de l'engagement pour la science. Mais quel sens a la notion d'ouverture quand il s'agit d'engagement politique, moral, en un mot existentiel ?

F. GONSETH : 1. Il y a bien une procédure d'induction, mais elle n'est pas séparable d'une procédure plus complexe. Je ne rejette pas l'induction, mais le schéma du raisonnement inductif, pour le remplacer par la procédure des quatre phases.

2. C'est l'expérience scientifique qui a été le plus étudiée et qui offre le plus de possibilités de contrôle. Mais il faut distinguer la procédure engagée dans l'objectivité, qui est procédure de l'hypothèse et de l'épreuve (avec les quatre phases), et la procédure valable pour la subjectivité, procédure de l'épreuve et du témoignage. L'intention pourtant reste commune : progresser dans la connaissance du sujet et de l'objet.

JEAN RUDHARDT : 1. Y a-t-il vraiment une philosophie rationnelle d'où l'expérience soit absente ? Dans toute philosophie il y a une assise profonde sur une ou plusieurs expériences privilégiées.

2. Toutes les expériences sont-elles réductibles au processus des quatre phases ? Et la vérification philosophique est-elle comparable à la vérification expérimentale ? Dans le problème moral par exemple, quelle expérimentation peut dire : ceci est bon, cela est mauvais ?

F. GONSETH : Je ne contesterai naturellement pas que dans toute philosophie il doive y avoir une assise profonde sur une ou plusieurs expériences privilégiées. Mais je contesterai qu'il soit légitime d'établir un privilège par décision préalable au profit de tel ou tel aspect de notre expérience en négligeant systématiquement les autres ; il ne saurait y avoir de privilège exclusif par exemple pour l'expérience scientifique, mais il ne saurait y en avoir aucun non plus pour l'expérience morale. Ce qui n'empêche pas que, même dans une visée globale, tel aspect puisse nous servir plus sûrement que tel autre.

Qu'est-ce qu'une vérification philosophique ? Le problème de la méthode (même s'il ne s'agit que de la méthode de la recherche scientifique) est un problème philosophique. On ne sort pas de la philosophie en en proposant une solution, même à titre hypothétique, mais pour qu'il y ait un sens à parler de vérification, il faut avoir un champ de garantie, c'est-à-dire un champ où cette solution puisse être mise à l'épreuve. Ce champ de garantie existe, c'est la recherche réelle, la recherche en action ; il n'exclut pas la recherche philosophique, à la condition qu'on sache distinguer ce qu'elle vise et juger si elle l'atteint ou ne

---

<sup>1</sup> A ce propos, il conviendrait de citer l'article de M. F. Fiala, sur l'ouverture et la fermeture, dans *Dialectica*, 1947, n° 2.



l'atteint pas. La méthodologie ouverte est un chapitre de la philosophie. S'applique-t-elle ? Si oui, il n'y a pas d'autre vérification à exiger d'elle.

Certes, il y a des expériences spécifiques. Celles de la couleur vécue, par exemple. Mais leur spécificité est elle-même affaire d'expérience. Tant qu'une observation à la fois vaste et objective n'aura pas fait apparaître comment les catégories morales s'appliquent de façon parfois si contradictoire, toute intention de vérification ne pourra rencontrer que le vide.

Le Père COTTIER : 1. Vous avez écarté un peu rapidement le système. Dans toute recherche rationnelle, il y a les notions d'ordre et de totalité, comme buts visés en tout cas. Et cela justifie l'existence des systèmes. En réduisant la notion de système à la notion de système déductif, vous avez limité le domaine du rationnel.

2. Faut-il parler d'option ? Il vaudrait mieux dire, je crois, postulat. Il y a une raison à notre option.

F. GONSETH : Je n'ai pas écarté l'idée de système philosophique, mais seulement celle de système purement rationnel. Je l'ai même remplacée par l'idée d'un système discursif ouvert. Surtout, je n'ai pas réduit l'idée de système à celle de système déductif. J'ai fait, me semble-t-il, justement le contraire. Je ne suis surtout pas d'accord pour remplacer le terme d'option par celui de postulat. Par l'idée de postulat, on rejoint l'idée d'un fondement posé en raison, et c'est précisément cela que, pour les raisons que j'ai dites, la philosophie ouverte met en doute.

RENÉ SCHAEERER : Vous parlez de perte de vitesse de la philosophie. Je ne crois pas. Crise, oui ; mais c'est signe de vie. Et cette crise est peut-être due à la fermeture des philosophies sur elles-mêmes. Les philosophes ne doivent pas se couper des savants : ce qui enrichit notre vision du monde, ce sont en effet les découvertes des savants.

Ce que vous avez dit de la démarche des quatre phases concerne seulement la démarche scientifique, non la démarche philosophique. Si je m'occupe du problème du mal par exemple, j'irai interroger le médecin sur la souffrance, puis je consulterai les poètes et les philosophes. Je me formerai une idée de la souffrance que je pourrai corriger sur de nouvelles données. Le progrès philosophique est donc de l'ordre de l'élucidation : il vise une conception lucide, claire, rationnelle et universelle. Où sont là les quatre phases dont vous parliez ?

F. GONSETH : Elles y sont, je les ai toutes remarquées. Vous parliez d'un aboutissement qui n'est pas définitif. Pour établir votre théorie de la souffrance, vous avez procédé de cette manière : vous avez préparé les idées par une enquête aussi complète que possible, afin d'avoir une idée claire du problème. Ensuite, vous ordonnez les idées : c'est l'hypothèse qui se forme, et qui se contrôlera par le recours aux nouvelles expériences qui peuvent se présenter.

J'ai déjà dit et ne puis que répéter que la procédure des quatre phases ne concerne pas seulement la démarche scientifique. Elle est applicable par exemple à la démarche même par laquelle la méthodologie ouverte se constitue. Or, cela n'est pas une démarche scientifique, c'est — je l'ai déjà dit — une démarche traditionnellement philosophique.

Je ne me lasse pas de protester contre la tentative de tracer une ligne de séparation nette entre le scientifique et le philosophique. Dans la perspective de

la philosophie ouverte, cette ligne ne peut être tracée nulle part. Et je crains que cette façon de faire, par laquelle certains philosophes cherchent à se mettre à l'abri des conséquences de l'évolution de la connaissance scientifique, ne finisse par se retourner contre la philosophie elle-même.

Vous me dites, par exemple, que dans le problème du mal, et plus précisément dans le cours de l'élucidation possible que vous imaginez, la procédure des quatre phases ne saurait être nulle part aperçue. Eh bien ! au fur et à mesure que vous déroulez les stades de votre élucidation, moi j'apercevais la progression des phases de la procédure. Je pourrais tout d'abord insister sur le fait que vous parliez d'un enrichissement qui n'est pas définitif : en fin d'analyse, votre situation reste donc ouverte. Pour établir votre théorie de la souffrance, vous aviez préparé une prise de position par une enquête aussi entière que possible. Le résultat de cette enquête vous permettra de prendre une première fois position. Mais le problème même ayant été posé en première phase, ne venons-nous pas de décrire comment en seconde phase on peut être conduit à émettre une hypothèse plausible ? Vous avez ensuite posé qu'il serait juste de confronter votre prise de position avec la réalité : mais c'est là la troisième phase de la procédure. Vous avez même envisagé de revenir au problème avec un potentiel de jugement accru et enrichi. Sincèrement, j'y reconnais la quatrième phase de la procédure, celle du choc en retour sur la situation de départ. Ai-je tort en disant que vous venez de montrer très clairement que la procédure des quatre phases s'applique bien au-delà des limites de la recherche scientifique ?

DENIS ZASLAWSKY : Pour qu'il y ait problème, il faut que le problème *émerge* et qu'on en prenne conscience comme d'un problème qui se pose réellement. Votre méthode repose sur l'existence préalable de « problèmes ». Or, il n'y a peut-être pas « le » problème du langage.

F. GONSETH : A propos du langage, on peut se poser diverses questions qui font, dans leur ensemble et dans leur interdépendance, ce qu'il est assez naturel d'appeler le problème du langage. Mais à dire vrai, je ne saisis pas si et comment M. Zaslowski entend remettre en cause tout ou partie de ce que je viens de dire.