

L'OUVERTURE À L'EXPÉRIENCE ET LES A PRIORI*

F. GONSETH

Pour que la philosophie puisse rester vivante sans avoir à renier sa tradition. il faut, nous semble-t-il. que le philosophe s'efforce sans cesse de réapprécier le passé en fonction du présent. Nous inspirant de cette idée. nous formons le projet de réexaminer la philosophie kantienne, non dans sa totalité, mais en l'un de ses points essentiels, à la lumière des données actuelles de la connaissance.

Mais à peine avons-nous formulé cette intention que déjà nous nous heurtons à l'une des difficultés inhérentes à cette entreprise. Il est en effet clair que la procédure à suivre ne s'impose pas avec nécessité. Elle dépend du point de vue que l'on prétend occuper et d'où l'on entend porter son jugement. La valeur des appréciations qu'on émettra ne pourra manquer d'être fonction de la justesse de ce point de vue. Mais comment cette dernière pourra-t-elle à son tour être justement appréciée ? Disposons-nous d'un critère de justesse qui le permette ?

S'il existait un tel critère, un critère dont aucun philosophe ne puisse contester la validité, la difficulté qui nous arrête n'existerait pas. Mais il nous faut bien constater que, dans l'état actuel de la méthodologie philosophique, il n'existe pas de critère de ce genre. Cela veut dire que, si deux doctrines philosophiques s'opposent en l'un ou l'autre de leurs points essentiels, cette opposition est, en principe, irrémédiable. Il est actuellement impossible d'avoir recours à une instance supérieure, les englobant l'une et l'autre et ayant le pouvoir reconnu de trancher le différend en faveur de l'une ou de l'autre. Pourvu que ces doctrines évitent, chacune pour son compte, de se mettre en contradiction avec elles-mêmes (contradiction dont elles sont d'ailleurs les seuls juges authentiques), elles peuvent se maintenir indéfiniment en face l'une de l'autre, chacune d'elles prétendant à la vérité philosophique.

Aussi le projet de réapprécier une doctrine philosophique ayant déjà revêtu son existence historique mène-t-il presque fatalement à l'opposition pure et simple de deux points de vue, du point de vue que l'on juge et de celui d'où l'on juge.

Or il est clair que ce n'est pas pour en arriver là qu'on prend sur soi l'effort et la responsabilité d'une réappréciation. Quel avantage y aurait-il à comparer deux points de vue, si tous les points de vue étaient égaux en droit ? L'égalité de tous n'équivaut-elle pas, ici, à l'impuissance de chacun ?

Pour ce qui concerne notre projet particulier, le paradoxe prend une forme encore

* Article publié dans *Dialectica*, vol. 9, n° 1-2 (1955), p. 5-22.

plus aiguë. Si l'on entend confronter la philosophie kantienne à la connaissance actuelle, et si l'on entend ne pas manquer l'essentiel, ce sont naturellement les *a priori* kantien et l'idée kantienne même de l'*a priori* qui doivent être amenés au premier plan de la discussion. Or, pour un défenseur de la doctrine kantienne, la discussion est terminée avant même d'avoir commencé. Il ne peut consentir à mettre ces *a priori* en cause : ceux-ci ne sont-ils pas des conditions *sine qua non* de toutes connaissances et de tous jugements ? Ils ne sauraient être réformés par l'expérience, puisqu'ils fixent les formes sous lesquelles l'expérience doit fatalement se présenter à nous. Les confronter avec les résultats de l'expérience (et quel que soit le contenu de celle-ci), c'est simplement les confronter avec eux-mêmes. Il n'en peut rien sortir, si ce n'est qu'ils sont ce qu'ils doivent être.

Ainsi, pour ce qui concerne le dialogue qu'on chercherait à engager avec lui, le défenseur de tout *a priori* qui porte en lui-même (qui apporte avec lui-même) sa propre certitude se trouve placé d'avance dans une position privilégiée — dans une position qu'aucun argument tiré de l'expérience ne peut l'obliger à abandonner.

Avons-nous raison de dire que cette situation confère un privilège à celui qui prétend l'occuper ? Peut-être l'expression se justifierait-elle dans une joute purement verbale. Mais s'il ne s'agit pas simplement d'avoir le dernier mot; si le dialogue vise au contraire à dégager une position de justesse, est-ce bien un privilège d'avoir accepté pour toujours la forme d'une authenticité qui ne sera plus dépassée ? Est-il bien sûr qu'en se déterminant ainsi soi-même on ne renonce pas à quelques libertés essentielles ?

On me dira que je méconnaissais les données véritables du problème, que le défenseur de l'*a priori* n'institue pas une contrainte arbitraire à laquelle il serait libre de ne pas se plier, qu'il ne fait que donner un statut aux évidences que personne ne refuse, que personne n'a le pouvoir de refuser.

Je répondrai par un *distinguo*. Dans le fait de poser la validité inconditionnelle d'un *a priori* en se réclamant de son évidence, il y a deux moments forts distincts l'un de l'autre :

a) Il y a tout d'abord la prise au sérieux, la mise en valeur principielle des évidences. Par définition même, le témoignage d'une évidence authentique ne saurait être refusé. Mais existe-t-il vraiment des évidences authentiques ? Nous ne songeons pas à le contester. Nous acceptons pleinement l'idée selon laquelle aucune connaissance valable ne saurait être édiflée sans le concours des évidences. Précisons : l'activité qui aboutit à la formation d'un jugement, à la constitution d'une connaissance, ne saurait se passer de l'appui, du concours des évidences les plus diverses.

b) Pour être élevée à la dignité d'un *a priori*, une évidence doit apporter avec elle la garantie de sa validité inconditionnelle. Outre le témoignage qu'elle propose chaque fois qu'elle intervient en sa qualité d'évidence, et qui restera incontestée tant que cette qualité subsistera, elle doit encore apporter la garantie que jamais cette

qualité ne pourra s'altérer : elle doit, en d'autres termes, comporter l'évidence de sa pérennité en tant qu'évidence authentique. Or cette évidence de seconde instance n'est pas d'avance comprise dans l'évidence de première instance qui contribue à former et à informer l'ensemble de nos jugements. Sur ce point, le privilège dont nous parlions plus haut ne peut être invoqué : il ne saurait être question de se refuser à l'expérience, car il ne s'agit pas, ici, d'une expérience à faire. Les faits sont là, et leur évidence est l'égal de toute autre : combien de fois n'arrive-t-il pas dans l'existence d'un homme qu'une certitude qu'on tient pour évidente se révèle être une conviction, certes profondément ancrée, mais cependant subjective et capable d'être récusée. Combien de fois n'est-il pas arrivé, dans l'histoire de la pensée humaine, que des évidences qu'on tenait pour universelles et intemporelles, aient dû être reconnues pour des opinions liées à un état de connaissance ou à telle ou telle époque d'une civilisation ?

Il y a donc tout l'espace d'une décision méthodologique à prendre entre le fait d'invoquer une évidence au moment où elle s'impose comme telle, et celui de poser un *a priori* inconditionnel et intemporel. Cette décision ne s'impose pas avec nécessité, et c'est pourquoi l'on ne peut pas rejeter sans examen la crainte de compromettre, en la prenant sans y être entièrement obligé, certaines libertés indispensables à la recherche philosophique.

Ce qui précède justifie, nous semble-t-il, même pour celui qui n'entend pas réduire l'idée de l'évidence à celle d'une opinion ou d'une croyance qui s'impose irrésistiblement à un sujet, à un moment donné et pour des raisons qui tiennent essentiellement à ce sujet, l'une et l'autre des deux attitudes suivantes :

- a) L'existence des *a priori* kantien est à traiter comme une hypothèse — comme une hypothèse qui n'a pas été avancée sans raisons plausibles, mais qui demande encore confirmation.
- b) L'existence des *a priori* kantien au sens strict est, dès aujourd'hui, à traiter comme une hypothèse douteuse que l'expérience ne semble pas confirmer.

On peut se demander si le recours explicite à l'idée d'expérience n'introduit pas un élément étranger à la recherche philosophique, et si la voie dans laquelle on s'engage ainsi ne mène pas à une altération irrémédiable d'un certain idéal philosophique auquel la philosophie kantienne reste particulièrement fidèle : celui d'une intransigeante autonomie de l'esprit dans sa recherche de la vérité. En face de la multivocité de tout apport venu de l'extérieur, cette autonomie n'est-elle pas la condition nécessaire et l'ultime garantie de l'authenticité de la démarche spéculative ?

Faire appel à une expérience qui ne soit pas l'expérience épurée de l'esprit en face de lui-même, à une expérience qui ne soit pas faite tout entière, avec ses sources et ses aboutissements, sur le théâtre de la conscience, n'est-ce pas renoncer à l'essence même de la vérité philosophique ?

La vertu par laquelle la philosophie s'élève au-dessus de telle ou telle connais-

sance particulière, par laquelle elle atteint à l'universel et à l'inconditionnel, dépassant ainsi tous les savoirs partiels et spécialisés, n'est-elle pas un dépouillement voulu et inlassablement pratiqué de toutes certitudes que l'esprit n'éprouve pas comme nécessaires ?

À cela nous répondons que si la réflexion philosophique doit nous ouvrir des perspectives sur l'homme, cet homme n'est pas un être purement théorique, mais l'homme que nous sommes dans le monde de notre existence. Et que c'est finalement dans nos actes et dans leur efficacité que s'éprouvera la valeur de ce que la philosophie nous apprend de nous-mêmes.

Cela veut dire que la recherche philosophique ne prend tout son sens que si elle peut être intégrée et accordée à une expérience qui la déborde et qui l'enveloppe, à l'expérience engagée selon toutes les modalités de l'engagement. L'idée d'expérience n'est donc pas étrangère à la philosophie; elle en est, au contraire, l'indispensable complément.

Pour que l'évidence, par exemple, n'ait pas seulement et simplement la valeur d'une illusion qui se serait invinciblement imposée à mon esprit, il faut que je ne sois pas livré totalement, passivement et sans défense, à ce qui fait en moi la certitude. Il faut qu'existe en moi la dimension de l'erreur possible, du doute éventuel et de la mise en cause. Il faut donc que me soient réservés la liberté d'une mise à l'épreuve, l'engagement éventuel dans une expérience dont je ne serais pas maître de forcer le dénouement. L'évidence à laquelle manquerait le fond d'une éventuelle expérience dont elle se dégage d'avance victorieuse perdrait l'essentiel de sa signification.

Ainsi se confirme le sentiment que nous exprimions plus haut : le champ d'expérience de la philosophie n'est pas un champ clos d'où l'on pourrait écarter les apports venus du dehors, en réponse à l'ensemble de tous nos engagements dans le monde réel. Refuser ses apports comme impropres ou impurs, ce n'est pas s'assurer contre l'erreur, c'est commettre l'erreur de méconnaître une faculté essentielle : celle de lier nos actions et nos idées, pour les éprouver les unes par les autres.

Mais suffit-il de parler ainsi pour que la cause soit entendue ? Le jugement qui précède se suffit-il à lui-même ? Pour être pris philosophiquement au sérieux, ne devrait-il pas fournir de soi-même les garanties de son authenticité ?

À la fin du paragraphe précédent, nous avons eu l'air de prendre avantage, d'un seul et même coup, sur toutes les *philosophies fermées*, c'est-à-dire sur toutes les philosophies qui, comme la philosophie kantienne, entendent définir par elles-mêmes ou assurer en système clos ce qui fait l'essence ou le fondement de leur légitimité. Mais le discours par lequel nous avons cherché à nous assurer cet avantage portait-il bien en lui-même les gages de sa justesse et de son efficacité ? Aucun discours philosophique n'est un discours quelconque. En tant qu'expression d'un point de vue déterminé, il est lié par une discipline interne (ou du moins il devrait l'être) — discipline par laquelle le discours se conforme aux normes, aux idées dominantes

et aux intentions auxquelles il doit servir d'expression.

Toute doctrine philosophique entend être créatrice d'une légitimité, entend instaurer une instance de légitimité; le discours philosophique correspondant tire son autorité d'en être lui-même informé; il représente le moyen même par lequel cette instance de légitimité accède à l'existence discursive; sa loi profonde, c'est d'être le système discursif (la dialectique) approprié à cette doctrine. C'est en cette qualité de dialectique conforme à la doctrine que le discours philosophique n'est pas seulement un moyen d'expression, mais qu'il revêt aussi les fonctions investigatrices et législatrices au nom de la légitimité dont il est le porteur.

Lorsqu'on entend soumettre une doctrine philosophique à la critique (pour la corriger ou pour la contester) le premier devoir de celui qui critique n'est-il pas d'indiquer sur quelle autorité va se fonder sa critique ? On ne critique pas, la chose est claire, en sachant d'avance qu'on aura tort : au contraire, celui qui critique entend avoir raison. Chacun est naturellement libre de s'ériger en critique, mais cette liberté n'est pas une garantie de justesse.

Dira-t-on que la liberté de la critique ne peut s'exercer sans un libre usage du langage ? Ce serait là un bien faible argument. Le discours critique doit être porteur, lui aussi, de la légitimité au nom de laquelle il s'exerce. De deux choses l'une :

a) Ou bien l'on use du langage en toute simplicité, en s'efforçant bien entendu d'en user clairement et correctement. Le langage est alors simplement le porteur des normes ayant cours dans le milieu dont il est le moyen d'expression. Celui qui le parle reste alors étranger aux problèmes de la constitution d'un discours philosophique se constituant en moyens assurés d'une recherche de justesse.

b) Ou bien l'on érige le recours à un discours libre de par sa nature même comme une garantie, et même comme la condition *sine qua non* de la liberté de la critique. On fait alors du langage naturel un arbitre universel et inconditionnel de vérité. Se passe-t-on ainsi de toute doctrine philosophique préalable ? Tout au contraire, conférer ce rôle au langage, c'est poser déjà les bases d'une doctrine philosophique particulière. Cette doctrine s'impose-t-elle d'elle-même par sa justesse ? C'est d'ailleurs une doctrine dont on a mille raisons de penser qu'elle est fautive.

Il ne suffit pas de s'ériger en critique pour avoir le droit (le droit philosophique) à la critique. Pour être admissible, la critique doit s'exercer elle-même d'un point de vue déterminé, elle doit être en possession de sa propre instance de légitimité, elle doit se servir de sa propre dialectique.

Mais on sait bien que, ce point une fois posé, les difficultés réelles de la confrontation ne sont pas surmontées, mais qu'elles ne font que commencer.

La critique vient donc opposer son propre point de vue au point de vue qu'elle critique. Il n'existe pas de tribunal philosophique universel devant lequel chacun puisse citer telle ou telle doctrine philosophique sans avoir à prendre lui-même parti. Mais comment saura-t-on, comment celui qui défendrait éventuellement la doctrine critiquée saura-t-il que la critique est valable ? Où pourra-t-on trouver l'arbitre qui

en décidera en toute légitimité ? C'est précisément là que réside la difficulté essentielle.

La critique ne fera-t-elle qu'ériger un nouveau point de vue (un point de vue lui-même contestable) en face du point de vue critiqué et à côté de tous les autres points de vue déjà existants ? Ce n'est certainement pas là le résultat qu'elle recherchait, le résultat qu'elle espérait. Encore une fois celui qui critique entend avoir raison. La critique qui devrait y renoncer d'avance et par principe perdrait tout son ressort, perdrait aussi sa signification.

Nous ne nous mettons pas en dehors des remarques qui précèdent : nous nous sommes mis nous-mêmes dans l'obligation d'indiquer de quel point de vue nous nous livrons à une certaine critique des vues de la philosophie kantienne, et quelles en sont les garanties.

Notre critique va maintenant revenir sur une ligne qui n'a déjà plus rien de nouveau, et reprendra un exemple qui fait figure déjà de lieu commun : celui de la théorie de la relativité.

Comme on en a déjà fait si souvent la remarque, le temps et l'espace de la philosophie kantienne sont identifiables au temps et à l'espace de la physique newtonienne. La physique et la philosophie se sont rencontrées et sont restées pour un temps en accord sur ces notions fondamentales. Pour l'une et pour l'autre, le principe suivant (de la simultanéité universelle) était une certitude absolue :

Si deux événements sont simultanés pour un observateur, ils le sont aussi pour tout autre observateur.

La philosophie semblait avoir donné définitivement leurs statuts de jugements *a priori* aux jugements d'évidences sur lesquels la physique se fondait.

Cet accord, on le sait, ne persiste pas si l'on passe de la physique newtonienne (et plus généralement de la physique classique) à la physique relativiste. Pour cette dernière, le temps et l'espace se lient dans l'onde lumineuse d'une façon que la physique classique n'avait pas su prévoir, qu'elle ne s'est pas expliquée et qui, pour tout dire en un mot, est incompatible avec les évidences qu'elle admet.

En particulier, le principe de la simultanéité universelle n'est pas valable en physique relativiste : il ne peut pas être vrai, si la théorie de la relativité est juste, que tous les événements simultanés pour un premier observateur A le soient aussi pour un second observateur B si A et B ne sont pas au repos l'un par rapport à l'autre.

Sur ce point, la divergence entre les vues classiques et les vues relativistes est donc complète. Bien entendu, cet exemple n'est pas le seul qu'on puisse donner. Il suffit, cependant, à lui seul pour ce que nous voulons en tirer ici.

Ce n'est naturellement pas sur les divergences entre la physique classique et la physique relativiste que nous avons l'intention d'insister ici. Certes, nous aurons tout à l'heure à porter un jugement sur la validité relative de la seconde par rapport à la première. Mais la question essentielle que nous voulons poser ne va pas simplement d'une théorie physique à une autre théorie physique; ce n'est pas une question interne

à la physique, c'est au contraire une question qui va de la physique à la philosophie. Dans les sciences physiques, il est tout naturel qu'une théorie entre en conflit avec les théories qu'elle dépasse : c'est la loi même du progrès de la connaissance physique. Le désaccord entre une théorie physique et un point de vue philosophique (surtout si ce désaccord succède à l'accord le plus complet) représente un conflit d'une tout autre nature. Si l'accord avait sa valeur, le désaccord ne peut pas être sans portée.

En un mot, la théorie de la relativité ne rend-elle pas la philosophie kantienne caduque, comme elle rend caduque la physique de Newton, dès qu'un certain degré de précision est atteint ou dépassé ?

Qu'on veuille bien nous comprendre, c'est sur le plan philosophique que nous portons cette question. C'est au philosophe qu'elle s'adresse, et non au physicien qui, en tant que tel, n'a pas l'obligation de la trancher.

Nous y insistons, c'est entre l'instance philosophique et l'instance scientifique que le conflit s'établit. C'est un conflit entre deux légitimités qu'on jugera (à première vue du moins) de nature tout à fait différente. Ces légitimités ne sont-elles pas tout à fait étrangères l'une à l'autre, et ne faut-il pas abandonner d'avance tout espoir de les réconcilier ?

Voici tout d'abord une argumentation qui semble donner au philosophe le droit de récuser toute ingérence du physicien dans sa liberté de décision.

Vous venez de souligner, dira-t-il, que la loi même du progrès dans les sciences physiques et naturelles, est celle du continuel remplacement de théories ayant un certain degré d'efficacité par des théories ayant une efficacité supérieure. Dans ce processus de continuel dépassement, d'aucune étape on ne pourra dire d'avance qu'elle sera la dernière, qu'elle accédera à une justesse complète et définitive. Il est donc permis de faire la première constatation que voici : la connaissance à laquelle les sciences physiques et naturelles s'arrêtent est toujours, en principe du moins, une connaissance approchée, une connaissance *en suspens*.

N'arrive-t-il jamais que la science doive revenir sur ses pas, qu'elle doive défaire ce qu'elle avait fait, qu'elle doive renier ce qu'elle avait affirmé ? L'histoire de la physique n'offre-t-elle pas de nombreux exemples du contraire ? Une seconde constatation s'impose donc, qui vient singulièrement renforcer la première :

Il n'est pas sûr que la science, en abandonnant une position, en la «dépassant», s'en éloigne définitivement et sans esprit de retour. Certes, la science n'abandonne pas une position sans de sérieuses raisons, mais il n'est pas exclu que cette position doive être réoccupée pour des raisons tout aussi sérieuses.

Dans ces conditions, il est assez naturel qu'on hésite à faire plier l'évidence devant l'expérience, ou à faire céder la nécessité d'un *a priori* devant un résultat d'observation. N'est-il pas légitime de garder l'espoir et même la conviction que la science ne pourra manquer de rétablir un jour dans leurs validités les catégories mêmes dont elle se sert, dont elle ne peut pas ne pas se servir dans l'instant même où elle prétend s'en affranchir.

L'argumentation que nous venons de prêter aux philosophes défenseurs de l'*a priori* est bien connue. Du point de vue même de ce philosophe, elle doit paraître inébranlable. Les faits qu'elle avance et sur lesquels elle se fonde ne sont pas contestables. Que pourrait-on donc lui reprocher ? Il y manque cependant quelque chose d'essentiel, quelque chose que nous chercherons à rendre sensible en donnant la parole aux défenseurs des vues relativistes.

La façon, dira celui-ci, dont la validité des résultats scientifiques vient d'être critiquée n'est pas complètement inexacte. Nous ne songeons pas à contester les deux constatations qui viennent d'être faites : la démarche scientifique connaît, on n'en peut pas douter, les tâtonnements, les hésitations et même les reculs dont il vient d'être question. La critique manque cependant son but parce qu'elle passe quelque chose d'essentiel sous silence.

Si la démarche scientifique n'était que tâtonnement et hésitation, si elle n'était qu'une démarche n'abandonnant une position douteuse que pour occuper une autre position douteuse, comment le progrès indéniable de la connaissance scientifique à travers les siècles pourrait-il s'expliquer ? Aux deux constatations que le philosophe avait de bonnes raisons de faire, il faut en ajouter une troisième : celle de l'incroyable efficacité de la démarche scientifique, efficacité qui ne peut échapper si l'on ne retire pas à la démarche scientifique le plus essentiel de ses caractères, qui est de ne pas être un geste individuel, unique et isolé.

Pour juger de la validité des vues relativistes, il importe de ne pas les séparer de toutes les démarches, de toutes les expériences qu'elles ont inspirées et informées, de toutes les confrontations auxquelles elles ont pris part et de toutes les confirmations qui lui sont venues directement et indirectement. Ce ne sont pas de simples vues théoriques qui attendent encore l'épreuve de leur engagement répété au plus fort de l'activité du physicien. Ce sont au contraire des vues longuement et diversement éprouvées, des vues sur lesquelles se croisent et prennent appui une bonne part des idées les plus efficaces de la physique moderne. Depuis cinquante ans, c'est la physique tout entière qui en est le champ d'épreuves : il n'est donc pas exagéré de dire que la théorie de la relativité est l'une des théories les mieux fondées de toute la physique moderne.

Il y a, dans cette dernière appréciation, quelque chose de sérieux, de profondément valable, de réel, dont la critique du philosophe ne tient aucun compte, dont le défenseur à tout prix de l'*a priori* ne semble pas avoir la liberté de tenir compte.

Peut-être le conflit qui oppose, sur l'espace et le temps, les conceptions relativistes aux conceptions kantienne, et plus généralement à toutes les conceptions fermées sur une évidence ou sur une nécessité *a priori* commence-t-il à se préciser ? Derrière le cas particulier, c'est un conflit de principe qui se dessine, le conflit entre deux instances qu'on pouvait tout d'abord imaginer étrangères l'une à l'autre, l'instance qui préside à l'accord de l'esprit avec lui-même et l'instance qui arbitre les engagements de l'être dans ce qu'il n'est pas lui-même.

Dans quel sens ce conflit doit-il être tranché, et devant quelle instance (devant quelle *troisième* instance) pourra-t-il être tranché ? C'est là naturellement la question qui est au centre de ces quelques réflexions. Mais qu'il nous soit permis de ne pas encore nous prononcer : nous y reviendrons dans un instant.

Nous aimerions auparavant insister sur l'existence même de ce conflit. Nous avons là l'objet d'une quatrième constatation qui n'est aucunement comprise dans les trois premières. Ayant réussi à dégager les deux instances en question, l'une sur le chemin de la réflexion philosophique et l'autre par les procédures empirico-théoriques de la physique, nous était-il donné de savoir d'avance quels rapports s'établissent entre elles ? Cette connaissance allait-elle s'énoncer (pour nous) sous la forme de quelques jugements *a priori* ? Cette connaissance ne tombait-elle pas sous le coup de la première instance, de l'instance philosophique ?

On pouvait l'espérer. Peut-être même l'accord des deux instances se présentait-il pour quelques-uns comme une nécessité *a priori*. Nous savons maintenant que si l'accord semblait établi par avance, il ne l'était pas pour l'ensemble de tous nos engagements possibles. Il n'était pas le fait d'une nécessité qu'aucune expérience ne pourrait jamais desserrer. Il n'était pas d'avance valable pour tous les temps. C'était un accord de fait, tenant probablement à notre façon d'être des hommes, dans ce monde. Or, sur ce point, l'expérience, c'est-à-dire notre expérience d'être engagés dans ce monde, a tranché tous les doutes : nous avons à prendre acte du fait que l'accord n'était pas établi d'avance pour toutes les activités dont nous nous sommes révélés capables.

Comment nommer l'expérience qu'il nous est ainsi donné de faire ? Elle regarde les modalités selon lesquelles notre connaissance du monde et de nous-mêmes peut s'établir : c'est donc une expérience de caractère éminemment philosophique.

Nous avons encore laissé ouvert le débat de priorité entre les aprioristes et les relativistes : il n'était pas nécessaire de le trancher pour mettre le doigt sur un point où l'expérience du physicien s'introduit, comme une pointe acérée, jusqu'au centre de l'expérience philosophique.

C'est là une cinquième constatation dont la leçon n'est pas difficile à tirer : il est maintenant clair que, même en se bornant aux principes, une théorie de la connaissance ne saurait être complètement édiflée *a priori*. Il ne peut pas exister d'instance *a priori* qui ait la légitime capacité de l'édifier sans se réserver le concours éventuel de l'expérience que représente la recherche de la connaissance et le déploiement des moyens qu'elle invente ou découvre.

En bref, nous savons maintenant qu'une théorie de la connaissance doit rester ouverte à l'expérience de la connaissance. Cette exigence doit lui être intégrée. En tant que théorie, elle ne gardera sa légitimité que si cette intégration est permise. La doctrine de la connaissance doit donc être telle que ses propres principes lui confèrent l'ouverture à l'expérience.

Le principe de l'ouverture à l'expérience étant ainsi acquis en dépit de toutes théories aprioristiques de la connaissance, revenons aux conflits suscités par la physique relativiste, ou plus exactement par les succès de cette physique. Il faut se garder d'appliquer le principe d'ouverture à l'expérience comme un principe rationnel : il ne suffit pas qu'une théorie scientifique soit lancée pour qu'elle ait immédiatement et automatiquement le pas sur le bon sens, sur les évidences et sur le sentiment que nous avons de telle ou telle nécessité. Le poids à jeter dans la balance du côté de la science n'est pas son caractère de nouveauté ou d'imprévu, c'est le poids de toutes les confirmations qu'elle a recueillies et qu'elle continue à recueillir. Ces confirmations ne sont pas toutes explicites. Il en est dont l'importance ne peut être saisie que par un physicien averti. Chacun sait combien la pratique d'une discipline aiguise et développe la faculté de distinguer le factice de l'authentique, l'improbable du plausible, le caduc de l'idoine.

Pour juger sainement de la valeur d'une affirmation scientifique, il faut avoir compris ce que peuvent valoir les *certitudes pratiques* en face des certitudes absolues. Il faut savoir que, lorsqu'un certain ensemble de garanties sont réunies (dont il serait vain de vouloir donner d'avance les critères), les jugements scientifiques acquièrent un si haut degré de plausibilité qu'ils en deviennent presque certains. Nous disons *presque* certains, car il se peut qu'aucune des garanties ne soit absolument certaine, le principe d'ouverture à l'expérience interdisant d'ailleurs de poser comme absolue une connaissance qui n'est encore qu'éprouvée. Il faut surtout savoir que l'on court moins de risques d'erreurs en engageant ces presque certitudes dans les recherches ultérieures qu'en les mettant en doute au nom d'une irréalisable exigence de certitude absolue. Ce sont ces presque certitudes, appuyées d'ailleurs souvent sur la précision mathématique, qui ont fait et qui continuent à faire l'immense efficacité de la recherche scientifique.

Nous l'avons déjà dit, du côté de la science, l'instance de la dernière légitimité n'est pas une instance purement rationnelle. Les jugements qui y font foi ne sont pas des jugements inconditionnellement sûrs, ce ne sont, en général, que des jugements presque certains, ou même seulement très plausibles. Personne n'a jamais établi, et personne n'établira probablement jamais, le catalogue explicite des cas plausibles et le barème de leur valeur respective. Il n'en est pas moins vrai, et ceci est une affirmation contrôlable, une affirmation éprouvée, que certains ensembles de jugements quasi certains forment un organisme si puissamment efficace que les évidences communes qui pourraient les contredire ne peuvent rien contre eux et qu'elles ne peuvent subsister que comme des connaissances globales ou sommaires.

Voilà donc installée dans son vrai pouvoir, dans sa réelle autorité, la seconde instance de légitimité devant laquelle les *a priori* kantien sont à citer. De quel droit le jugement sera-t-il prononcé ? Du droit de celui qui pourra prendre connaissance de l'ensemble de la situation.

Nous avons parlé de deux instances de légitimité : ce n'était pas une fiction. Mais la conscience philosophique ne saurait être double. Distinguer deux instances de légitimité et constater qu'elles entrent parfois en compétition, c'est poser à la conscience philosophique le problème de leur arbitrage. Peu importe que l'une prétende d'avance au qualificatif «philosophique» et que l'autre se réclame de l'objectivité «scientifique». Elles ne peuvent être étrangères ni l'une ni l'autre à la conscience philosophique. Peut-être celle-ci n'est-elle pas d'avance en possession de tout ce qu'elle devra revendiquer comme étant son droit ou son bien, mais elle ne saurait (sans se renier dans sa plus essentielle authenticité), laisser s'établir aucun droit auquel elle n'aurait aussi part ni se constituer aucun bien qui lui serait totalement soustrait.

Si l'idée d'une conscience philosophique doit rester pleinement valable, rien ne permet de penser que la philosophie (ou les philosophes) puissent d'avance faire le compte ou le tour de tous les engagements dont il faudra que conscience soit philosophiquement prise. La conscience philosophique ne peut que viser l'ensemble de tous les engagements dont l'homme est capable, c'est-à-dire de tous les engagements dont tels hommes ou tels autres hommes sont capables. Mais il n'y a pas grand sens à parler de tous les engagements possibles avant le temps où ils se réaliseront : un engagement se révèle possible en commençant d'être. Ainsi, tout en visant à ne rien laisser échapper, la conscience philosophique ne peut-elle jamais être dite totale. Sa loi constitutive ne peut être que celle de l'ouverture non pas à tous les engagements qu'on dirait simplement possibles sans les avoir encore reconnus, mais à tous les engagements prévisibles ou imprévisibles du moment même où ils seront dans la réalité.

De quel droit, demandions-nous, le différend entre Kant et Einstein pourra-t-il être tranché ? Du droit, répondions-nous, de celui qui pourra connaître les deux versants de la question. Mais connaître, c'est aussi reconnaître l'autorité d'une instance de jugement qui recouvre le domaine à connaître. Sans le dire encore, nous faisons donc appel déjà à la conscience philosophique ouverte dont il vient d'être question. L'existence de celle-ci est la condition pour que le jugement qui est resté en suspens puisse être légitimement prononcé. Mais comment l'éveiller, comment y intégrer à la fois l'inaliénable qui avait trouvé son expression dans les *a priori*, et l'irrécusable auquel l'activité scientifique vient donner sa forme discursive ? C'est là le nœud du problème : tant que nous ne l'aurons pas tranché, nous n'aurons fait que formuler une critique destructrice, une critique dont la valeur tiendra surtout à la solution constructive qu'elle doit préparer.

Une critique, disions-nous aussi, ne prend tout son sérieux que si elle est elle-même informée par un point de vue qui lui confère sa cohérence et sa portée. Nous nous plaçons ainsi nous-mêmes dans l'obligation de définir notre propre point de vue, le point de vue qui contribue essentiellement à fixer le sens de notre propre discours. Nous ne le disions pas, mais nous laissions entendre que nous étions en

état de remplir cette obligation. Nous voici maintenant au pied du mur, et c'est maintenant seulement que se révèle toute l'ampleur du problème.

Supposons l'avoir résolu suffisamment pour avoir le droit de prononcer enfin le jugement que nous nous sommes retenus de formuler jusqu'ici, le jugement qui reconnaît la validité des vues relativistes et qui donne par conséquent tort à une façon trop absolue d'interpréter notre intuition naturelle du temps et de l'espace. À lui seul, ce jugement a-t-il le pouvoir de surmonter les difficultés ? Il ne fait que les souligner, que les préciser et les fixer.

Ce jugement impose à celui qui l'émet l'obligation d'expliquer comment il peut se faire que notre intuition naturelle du temps et de l'espace puisse être prise en défaut par une connaissance scientifique précisante, et qu'elle s'impose cependant à nous avec l'évidence et la nécessité que l'on a pensé justement réunir dans l'idée de *l'a priori*. Cette explication devrait jeter un pont entre notre connaissance naturelle et la connaissance précisée par la science. Tant que cette explication n'aura pas été fournie, la situation restera obscure et philosophiquement insatisfaisante. Cette explication, sommes-nous en mesure de la donner ?

Cette dernière question nous rejette, en quelque sorte, sur notre point de départ. L'explication dont nous parlons ne saurait être donnée sans le moyen d'un discours déjà organisé — organisé par le fait même d'être relatif à une situation préalable, de tenir à une doctrine et d'en être l'expression. Le cercle semble ainsi se refermer : rien ne peut être tenté, ni critique ni explication ni édification, si l'on ne dispose pas d'un matériel discursif au moins partiellement renouvelé. Rien ne peut donc être tenté si l'on ne pose pas, si l'on n'a pas le droit de poser une ouverture encore plus radicale que tout ce dont il a été question jusqu'ici : l'ouverture du langage philosophique et l'ouverture correspondante de l'esprit du philosophe à des mutations plus ou moins généralisées des rapports de significations qui s'établissent entre les divers éléments du discours.

À plusieurs reprises nous avons tenté de dégager un point de vue (celui de la *philosophie ouverte*) où les exigences d'ouverture et les postulats complémentaires d'engagement seraient intégrés d'avance comme exigences et comme postulats constitutifs. Nous avons en même temps cherché à organiser le système discursif, à constituer l'organisme verbal qui devrait lui être adéquat. C'est cette philosophie et c'est le discours philosophique correspondant qui servent de garanties à la critique et aux remarques qui précèdent.

Pour être complet, il nous faudrait donc (faisant appel à la dernière exigence d'ouverture dont il vient d'être question) déployer les vues de la philosophie ouverte — tout au moins dans leurs grandes lignes. Mais cela nous conduirait trop loin. Aussi devons-nous nous contenter de renvoyer le lecteur à quelques écrits récents où les mêmes questions se trouvent évoquées sous des angles divers.

Dans ce même numéro de *Dialectica*, on pourra par exemple prendre connaissance de la fin de notre article : *Connaître par la science*; nous y reprenons à

grands traits les rapports qui peuvent s'établir entre la science et la philosophie.

Ce même numéro contient aussi les *Conclusions* de notre ouvrage *La géométrie et le problème de l'espace*,¹ dont le premier cahier paraissait il y a dix ans et dont le sixième et dernier vient de sortir de presse. Ces *Conclusions* reproduisent le cheminement obligé d'une pensée qui entend traiter le problème philosophique de l'espace. Cette pensée se voit contrainte d'édifier successivement la géométrie, la méthodologie de la géométrie et la méthodologie des sciences en disciplines ouvertes pour aboutir à une théorie ouverte de la connaissance dans laquelle la connaissance scientifique se trouve par avance intégrée.

Citons enfin l'ouvrage *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*,² dans lequel, comme le titre l'indique d'ailleurs, les vues de la philosophie ouverte se trouvent confrontées avec celles de la philosophie néo-scolastique.

Résumé

Cet article revient sur un sujet déjà souvent traité. Il s'agit de savoir si la science moderne oppose un démenti catégorique à la conception kantienne de *l'a priori*. L'auteur expose à nouveau la nature du conflit. Il se demande tout particulièrement devant quelle instance de légitimité ce conflit peut être porté et tranché.

La réalité du conflit et l'obligation de constituer une instance qui ait capacité de la traiter se traduisent en une série d'exigences d'ouverture portant aussi bien sur la philosophie que sur la science. Ces exigences, et les exigences complémentaires d'engagement ne semblent pouvoir être satisfaites que dans le cadre d'une théorie ouverte de la connaissance et plus généralement dans le cadre d'une philosophie ouverte où les *a priori* sont à réinterpréter.

¹ F. GONSETH : *La géométrie et le problème de l'espace*, 6 fascicules parus aux Éditions du Griffon, Neuchâtel, entre 1945 et 1955.

² *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*, entretiens du Centre romain de comparaison et de synthèse publiés par F. GONSETH, Presses universitaires de France, Paris (1954).