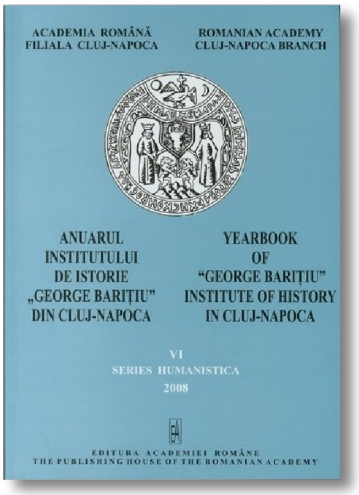

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Une philosophie engagée dans l'expérience, un choix méthodologique et éthique

Pierre-Marie Pouget

How to cite this article:
Pouget, Pierre-Marie (2008) *Une philosophie engagée dans l'expérience, un choix méthodologique et éthique*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 6, pp. 207–225. DOI: 10.5281/zenodo.22965765

© 2008: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

UNE PHILOSOPHIE ENGAGÉE DANS L'EXPÉRIENCE, UN CHOIX MÉTHODOLOGIQUE ET ÉTHIQUE

Pierre-Marie Pouget[1]

Professeur émérite de philosophie et écrivain, Rolle, Suisse

Abstract. *My purpose is to explain how philosophies referring to absolute irrefragable principles are not to be seriously taken into consideration. Only a philosophy open to experimental knowlege can include the field of sciences. Such a philosophy is characterized by a methodology closely connected with an ethical choice, so that a way leading out of absurdity can be found.*

Pour faire ressortir la spécificité de l'orientation philosophique de Ferdinand Gonseth (1890–1975), je m'appuierai sur son contraste avec les philosophies qui prétendent atteindre des principes inébranlables. J'attirerai d'abord l'attention sur ces philosophies et la situation problématique à laquelle elles se heurtent. Ensuite, je m'acheminerai vers une philosophie ouverte à l'expérience, vers ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. Pouvons-nous actuellement nous soustraire à cette manière de philosopher, qui peut suivre de multiples voies, mais toutes susceptibles de se réviser, le cas échéant, et de se compléter dans un dialogue fructueux ? Enfin, je redonnerai la parole aux philosophes qui se réclament de principes immuables, pour les récuser une nouvelle fois, puis je conclurai par l'attitude méthodologique et éthique que la philosophie ouverte confère au philosophe qui y souscrit.

Mon exposé comporte donc quatre étapes:

[1] Pierre-Marie Pouget, né en 1941 dans la partie francophone de la Suisse, est licencié ès théologie, licencié ès lettres et docteur en philosophie. Il a aussi fait un post grade en psychopathologie clinique (psychanalyse) à l'Université de Paris VII. Professeur à la retraite, il poursuit son travail de chercheur dans le cadre de l'Institut de la Méthode de l'Association Ferdinand Gonseth, dont il est l'actuel président. Il publie aussi des articles sur Internet, sur le site „contrepoint philosophique", ainsi qu'en diverses revues. Il est également écrivain, membre de deux associations d'écrivains suisses, et publie, outre des articles, des essais philosophiques, des récits, des romans, des nouvelles et de la poésie (voir sur Internet, site de l'Association vaudoise des écrivains, la liste de ses livres). Il vit actuellement à Rolle, petite ville située entre Lausanne et Genève, sur les bords du Lac Léman.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. VI, 2008, p. 207–225

1. Approche et problématisation des philosophies aux principes immuables.
2. Traits spécifiques de la philosophie ouverte.
3. Illusions à perdre et attitude philosophique ouverte à l'expérience.
4. Conclusion.

1. APPROCHE ET PROBLEMATISATION DES PHILOSOPHIES AUX PRINCIPES IMMUABLES

Je me propose tour à tour de mimer et de problématiser la démarche d'après laquelle la fonction de la philosophie consiste à mettre à découvert, par le seul moyen de la réflexion logique et critique, ce qu'il importe le plus à l'homme de savoir sur lui-même et le monde. L'on peut ajouter que l'expérience courante de la réalité suffit à l'exercice de cette réflexion pour dégager les principes les plus universels et premiers, comme le principe de non contradiction ou le principe de causalité, comme l'essence par laquelle les choses sont ce qu'elles sont ou l'entéléchie suivant laquelle les choses se déploient conformément à leur fin. Les temps pourraient alors changer, la situation du philosophe, pour l'essentiel, n'en demeurerait pas moins inaltérable. Le fond de son discours resterait fidèle aux mêmes idées directrices.

D'après cette thèse, la philosophie prétend atteindre des principes que rien ne saurait invalider, car ils sont nécessaires. La tentative de les nier les réintroduit. Si, par exemple, nous dit-elle, nous essayons de rejeter le principe de non contradiction, nous nous apercevons que nous ne réussissons pas à nous en passer. En effet, sa négation ne peut être, en même temps et sous le même rapport, son affirmation. Vouloir le nier apparaît donc logiquement impossible. Me serait-il, en revanche, logiquement possible de refuser le principe de l'essence par laquelle les choses sont ce qu'elles sont ? Le supposer revient à se rendre compte qu'alors plus rien n'est ceci plutôt que cela. Il n'y a plus de sens à dire quoi que ce soit. Même cette dernière phrase se perd dans l'absurde.

D'après cette thèse, la philosophie s'élève de l'expérience courante de ce qui est, *par le seul intermédiaire de son discours*, aux principes immuables de la pensée et du réel. N'est-il pas rassurant de pouvoir tirer, sur la base des données du sens commun, *les principes définitifs* de toute pensée et de toute réalité, où viendront nécessairement s'inscrire tous les progrès de nos connaissances particulières ? Nos représentations des choses pourront certes se modifier, même profondément, mais elles se situeront toujours dans le cadre de ces principes définitifs où elles prendront leur signification. L'erreur est à jamais bannie à l'endroit de ces principes. Ils sont évidents et vouloir les nier bute contre une impossibilité logique. Ils devraient mettre tout le monde d'accord. Mais est-ce le cas?

La thèse que la philosophie arrive à ses fins par l'entremise du discours qui extrait, de la gangue des observations du sens commun, *les principes définitifs* de la pensée et du réel, se présente sous les traits de *l'évidence irrécusable*. Comme je ne

veux pas recevoir passivement ces évidences, je leur cherche un contexte d'épreuve. D'où ma question de savoir si l'accord des esprits s'établit effectivement à l'égard des principes qualifiés d'indubitables. J'y répondrai en me tournant vers le principe de l'essence par lequel les choses sont ce qu'elles sont ou, autrement dit, par lequel elles ne peuvent pas ne pas être ce qu'elles sont.

La rigueur logique de la philosophie l'entraîne à se dire que l'essence, le principe par lequel les choses sont ce qu'elles sont, ne peut, en vertu de sa nécessité intrinsèque, se trouver pleinement réalisée en aucun être changeant dont elle est l'essence.

Pour Platon et Aristote, l'essence existe indépendamment de notre pensée. En raison de sa nécessité intrinsèque, elle ne peut pas se réduire à exister sous le mode multiple et changeant des réalités dont elle est l'essence. Dès lors, Platon affirme l'existence des essences ou des Idées dont notre monde-ci, à la face changeante, participe, à la manière d'un pâle reflet. Aristote réfute l'existence du monde des Idées et il affirme que les essences sont dans les choses qu'elles déterminent. Cependant seule l'Essence immuable, en tant que „*Pensée qui se pense elle-même*", satisfait pleinement au principe de l'essence. Les deux thèses sont irréconciliables et ne peuvent pas être vraies à la fois. Il n'est en revanche pas exclu qu'elles soient toutes les deux fausses. A ces deux thèses divergentes, s'oppose une troisième qui dénie notre capacité de connaître le réel en soi. L'on reconnaît la position que Kant développe dans la *Critique de la Raison pure*. Si ces trois points de vue ne sauraient être vrais à la fois, rien ne les empêche de pouvoir être tous les trois erronés. Leurs confrontations ne donnent lieu qu'à des controverses interminables, comme l'histoire de la tradition philosophique le montre abondamment. Nous sommes donc bien loin d'une évidence irrécusable! La philosophie des principes irréformables éclate en positions incompatibles sur ces principes qui, par leur invariance inconditionnelle, devraient faire l'unanimité.

Selon ce type de philosophie, le discours logique et critique est *l'instrument exclusif* de l'évaluation, de la contestation ou de la justification de la position adoptée. Viendrait-il à l'esprit d'un physicien ou d'un biologiste d'avancer une pareille idée? On peut assurément faire valoir que le discours est *l'instrument privilégié*, la forme d'expression *sine qua non* de la recherche philosophique. Mais le discours du philosophe, nous le constatons, ne possède pas en lui-même, dans le seul pouvoir de ses raisonnements, l'information qui le préserve de l'arbitraire ou de l'illusoire.

De manière générale et non seulement en philosophie, le discours n'est pas le seul créateur des significations dont il ordonne le jeu, ni même de la stratégie selon laquelle il opère. Pour une part importante, difficile à préciser, il dépend de significations extérieures dont il a été et dont il est porteur. *Ce fait* est tout aussi avéré que celui de la participation obligée et privilégiée du discours à la recherche philosophique. *Ces deux faits* sont à mettre en corrélation. Ni l'un ni l'autre ne doit être oublié.

Bien que le discours soit l'instrument privilégié de la recherche philosophique, il s'ouvre à toute l'expérience à laquelle il prend part. Comment le philosophe qui l'utilise n'en ferait-il pas lui-même autant? Son postulat d'attribuer à son discours un rôle à part, qui met à découvert les principes définitifs, est comme un verrou à faire sauter pour nous apercevoir que nos énoncés et leurs enchaînements s'ouvrent à l'expérience, y compris en philosophie. Mais, m'objectera-t-on, la démarche par laquelle la philosophie s'élève au-dessus de telle ou telle connaissance particulière, par laquelle elle parvient à l'universel, à l'inconditionnel, dépassant ainsi tous les savoirs partiels et spécialisés, n'est-elle pas *une épuration voulue, inlassablement pratiquée*, de toutes les certitudes que l'esprit n'éprouve pas comme nécessaires? Je réplique à cela par *le paradoxe que le nécessaire qui devrait s'imposer à tous, puisqu'il signifie ce qui ne peut pas être autrement, crée l'incompatibilité des systèmes au plan même des principes nécessaires*. Que devient alors cet idéal „nécessitaire"? Ou bien il replie le philosophe sur ses principes irréfragables, dans *une attitude dogmatique*, exclusive de toute façon de penser différemment. Ou bien il lui inspire un détachement ironique, dans *une attitude sceptique*, où, fondamentalement, aucune position n'est plus sérieuse, plus valable qu'une autre. Le choix de l'une ou de l'autre n'obéit qu'à des motifs psychologiques. Comment éviter ce double écueil, sinon en dénonçant et en rejetant l'idéal „nécessitaire" qui le suscite?

Si la philosophie a pour mission de nous ouvrir des perspectives sur l'homme, elle doit considérer l'homme que nous sommes dans le monde de notre existence et non pas un être purement théorique. C'est finalement dans nos actes et leur pertinence que s'éprouve la justesse de ce que la philosophie nous apprend de nous-mêmes. Il s'ensuit que la recherche philosophique acquiert tout son sens en pouvant être intégrée et accordée à une expérience qui la déborde et qui l'enveloppe, à l'expérience sur tous les fronts de nos engagements effectifs. L'expérience avec ses aspects imprévisibles ne doit pas être étrangère au discours philosophique, mais en être, au contraire, son complément indispensable. Pour que l'évidence n'ait pas seulement et simplement le caractère d'une illusion qui se serait inévitablement imposée à mon esprit, il ne faut pas que je lui sois livré totalement, passivement et sans défense. 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 soit réservés la liberté d'une mise à l'épreuve, l'engagement éventuel dans une expérience dont je ne serai pas maître de forcer le dénouement. L'évidence à laquelle manquerait le fond d'une telle expérience, qui en serait d'avance victorieuse, perdrait l'essentiel de sa signification. De cette manière, se confirme ce que j'exprimais plus haut: le champ de la philosophie n'est pas un champ fermé d'où l'on pourrait éliminer les apports venus de l'extérieur, en réponse à l'ensemble de nos engagements dans le monde de notre existence. Le refus de ces apports, comme impropres ou impurs, ne revient pas à se prémunir des risques de s'égarer, mais à commettre une très grave erreur, celle décelée dans la

croyance aux évidences inaltérables. Il importe au contraire de lier l'expérience et les idées, comme deux pôles qui s'éprouvent mutuellement. Cette option *oriente* toute la philosophie, selon qu'elle doit nous ouvrir des perspectives sur nous-mêmes, tels que nous sommes concrètement.

2. **TRAITS SPECIFIQUES DE LA PHILOSOPHIE OUVERTE**

Le philosophe appartient à son siècle avec lequel il doit se mesurer. Les temps changent pour lui comme pour tout homme. S'il s'en abstrait, son discours n'aura aucune portée réelle. A notre époque, la situation du philosophe le confronte à quelque chose de primordial, qui le regarde et vient impérieusement à lui. Je veux parler de l'entrée en scène de la recherche scientifique et de ses grandes mues opérées au cours du 20ème siècle. L'événement n'est pas récent. Ses conséquences ont profondément marqué tous les domaines de notre vie, mais il surprend toujours une pensée philosophique de type „nécessitaire", qui croit ses principes à l'abri de tout éventuel démenti. Pour elle, tout fait nouveau est un étranger dans lequel elle craint l'ennemi. Mais cet ennemi, qui peut remettre en cause nos idées, est partout ; il pénètre toute notre existence. Il nous habite si intimement qu'il est nous-mêmes. Nous ne pouvons donc pas vraiment le fuir ni le traiter de l'extérieur pour composer ou négocier avec lui.

Que faire? La seule issue authentique pour la philosophie est de ne plus le considérer comme un ennemi et de se lier à lui en un destin commun. Après quoi, la philosophie ne peut plus être qu'une philosophie ouverte à l'expérience, qui rompt avec l'intention de se fonder sur des principes immuables. Le poids décisif du fait lui apparaît dans son pouvoir d'ébranler les notions les plus fondamentales, comme celles d'espace, de temps, d'objet, d'individu, de réalité, de causalité, de tiers exclu… Avec l'avènement des géométries non euclidiennes, de la relativité, de la mécanique quantique, de la biologie moléculaire, ces notions ont perdu leur validité inconditionnelle, que savants et philosophes leur accordaient. Elles ne sont valables qu'à l'intérieur de ce que Ferdinand Gonseth appelle un „horizon de réalité". Ainsi, par exemple, la notion d'espace tridimensionnel de la géométrie euclidienne, qui s'avère d'une redoutable efficacité, perd sa validité au niveau de la physique relativiste. De même, la notion si commune d'objet se trouve dévalorisée à l'échelle microphysique. Elle devient une catégorie partielle et demeure valable comme catégorie universelle d'approche. Or ces notions *générales*, qui se précisent dans les sciences particulières, constituent, en vertu de leur aspect *fondamental*, le terrain propre de la philosophie. Sous la pression des faits nouveaux, la recherche scientifique fut contrainte de les réviser en profondeur. Nous observons ainsi le poids de ces faits sur la philosophie. Il nous révèle *son lien originel* avec les sciences.

La philosophie et les sciences sont foncièrement inséparables. Celles-ci, leur histoire nous en donne le témoignage, se sont spécialisées au sein de la philosophie, en réponse à son intention de connaître la réalité. Les séparer de cette

intention, ne pas les voir comme ses exécutrices légitimes, occulte complètement leur portée à l'égard de la connaissance du réel et de l'idée que nous nous faisons de cette connaissance. Rien ne légitime une telle séparation. Elle ne dépend que du décret de notre volonté qui, ce faisant, masque totalement *l'engagement moral* indissociable de l'option d'ouverture à l'expérience, pour le philosophe aussi bien que pour le scientifique. En effet, le choix philosophique de rejeter l'idéal de vérité irréformable est posé au nom d'une recherche de la pensée capable, à la différence des systèmes incompatibles sur la question même de leur „absolu", de trancher sans arbitraire. La philosophie ouverte à l'expérience se prescrit cette ouverture *par devoir* de se préoccuper de l'arbitrage légitime, qui permet de garantir ce que l'on affirme, d'en assumer la responsabilité. C'est ainsi que l'on respecte le sujet pensant, libre et responsable, en nous-mêmes et en autrui.

Cette manière de philosopher, dominée par l'option d'ouverture à l'expérience, se distingue radicalement du positivisme, car elle souligne la présence du sujet, de *son pouvoir être* et de *son devoir être*. Elle exhibe en outre le fait méthodologique, richement étayé par l'histoire des sciences, que la construction théorique se met à l'épreuve des faits, en risquant d'être infirmée. Des prévisions audacieuses, comme l'était en 1915 la déflexion de la lumière, valorisent d'autant plus la théorie, en cas de réussite, qu'elles étaient *a priori* très risquées. Lorsqu'elles échouent, elles nous amènent à la conscience de nos limites et du chemin qui reste à parcourir. L'exemple de la déflexion de la lumière, comme beaucoup d'autres dans les sciences physico-mathématiques, montre que le verdict du fait est attendu à partir d'une prévision découlant d'une théorie. Le fait revêt toute sa pertinence dans cette attente qu'il va confirmer ou infirmer.

En faisant corps avec la recherche scientifique, la philosophie laisse clairement apparaître que les sciences font pleinement droit au plan de l'intelligibilité par leur élaboration théorique rigoureuse. Mais ces théories sont construites de telle sorte qu'elles puissent être soumises au verdict des faits susceptibles de les prendre en défaut. Elles ne sont pas de pures spéculations qui ne tiennent que par la force du raisonnement. Les pages et les pages, écrites en langage mathématique par Le Verrier, s'attaquent à un problème qui menaçait d'invalider la théorie de Newton. Elles se mettent à l'épreuve par une prévision hardie, celle de l'existence d'une planète que personne n'a encore observée. Elles guident une recherche précise, mais c'est le fait qui répondra de leur réussite ou de leur échec. La découverte de cette planète que l'on appela Neptune donna raison aux travaux théoriques de Le Verrier. Ce résultat retentit sur la théorie de Newton. Il obligea à la réviser partiellement et l'enrichit d'une nouvelle confirmation. La démarche philosophique ouverte à l'expérience suivra une procédure analogue, en quatre phases :

1. *L'émergence du problème à partir d'une situation de départ*, qui n'est ni un principe premier *alpha* ou dernier *oméga,* mais un point de départ *gamma*, celui de la situation du moment ;

2. *L'élaboration d'une ou de plusieurs hypothèse(s) plausible(s)* ;
3. *La mise à l'épreuve de l'hypothèse ou des hypothèses* ;
4. *Le retentissement de l'hypothèse ou des hypothèses éprouvée(s) sur la situation de départ*.

Celle-ci peut s'en trouver simplement enrichie, sans aucune perturbation essentielle, ou partiellement modifiée comme l'illustre la découverte de Neptune, ou, si fondamentalement bouleversée, que les bases elles-mêmes doivent être révisées, repensées en des cadres nouveaux, irréductibles à l'ancien paradigme. Le passage de la physique newtonienne à la physique relativiste fournit un bel exemple de cette éventualité.

D'une phase à l'autre, s'établit un va-et-vient continuel, où l'idée et le fait dialoguent, se complètent mutuellement. Lorsque la philosophie adopte cette pratique méthodologique, elle ne renonce pas à l'usage de son instrument privilégié, le discours, mais elle ne le ferme pas à sa fonction habituelle de s'ouvrir à toute l'expérience à laquelle il prend part. Elle l'utilise avec plus de naturel.

En se liant organiquement à la recherche scientifique, la philosophie ne s'y subordonne pas. Elle se retrouve chez elle dans les révisions que les sciences font subir aux notions fondamentales. C'est par leur aspect philosophique que les sciences remettent profondément en question la philosophie, l'obligent, si elle veut être à la hauteur de ses ambitions légitimes, à prendre conscience de son lien originel avec la recherche scientifique, dont elle ne peut être séparée qu'arbitrairement. Il lui incombe d'en expliciter les procédures méthodologiques valables pour *toute recherche* de la pensée idoine. Dans ce rapport aux sciences, elle s'intègre le fait, notamment le fait massif de l'impact de ces dernières sur tous les plans de notre vie.

Que signifie cette intégration? Il ne peut s'agir de demander au philosophe d'être à l'affût des faits découverts jour après jour par les sciences, de les guetter au fur et à mesure de leur apparition pour en faire le contenu toujours mouvant de sa réflexion. Il lui est demandé de s'ouvrir au fait de l'impact des sciences sur toute notre vie et, au premier chef, ce fait réside pour elle en une attitude, une façon de s'engager dans la connaissance en se donnant les moyens de rechercher la pensée idoine. Ce fait exerce son rôle arbitral selon que l'attitude choisie ici par le sujet connaissant se traduit dans la pratique. L'option d'ouverture à l'expérience, qu'elle soit celle du scientifique ou du philosophe, est un choix philosophique qui se légitime devant le fait de sa concrétisation appropriée aux exigences de la situation.

Pour entrer en possession de sa stratégie d'engagement et de cheminement dans l'expérience, le philosophe n'est pas forcément obligé d'être lui-même spécialisé dans tel secteur particulier de la recherche scientifique. Il lui suffit, à son niveau, d'imiter l'enfant qui apprend à parler et de s'assimiler ainsi l'esprit et le langage de la recherche. Il existe, entre le chercheur d'une discipline particulière et le philosophe qui veut, de proche en proche, expliciter et s'approprier la méthodologie de la recherche, toute une chaîne de médiations possibles et de langages médiateurs.

L'essentiel est que le philosophe comprenne qu'il n'a d'autre avenir crédible que de s'ouvrir à l'expérience et à juger de ses idées à la lumière des faits significatifs pour son questionnement. Quelle valeur pourrait bien avoir une théorie de la connaissance qui négligerait le témoignage de la recherche la plus avancée, qui méconnaîtrait que les sciences, dans leurs révisions en profondeur, ne laissent pas intactes les notions fondamentales? Que dire également d'une morale qui tenterait de plaquer ses normes éternelles sur un sujet qui, par son option d'ouverture à l'expérience est *déjà engagé* dans une attitude morale, qui s'est fait *un devoir* de rechercher la pensée idoine, ouverte à la sanction de la réussite ou de l'échec? Le verdict du fait, puisqu'il est le même pour tous, permet à chacun d'y voir clair et de s'accorder avec ses pairs. Il réconcilie l'individualité et la socialité, à l'intersection desquelles se situe *l'exigence morale* de refuser l'arbitraire, de tendre à l'accord des esprits, voire à leur unanimité. On le remarque, cette exigence s'inscrit dans la préoccupation sérieuse et sincère d'un arbitrage légitime, celui du fait. Elle enjoint à chacun de défendre ses opinions dans ce qu'elles ont de plus affirmé en espérant que, du choc des idées, jaillisse une vue qui les dépasse et surmonte les désaccords, qui crée une conscience de groupe entre des personnes libres et responsables, solidaires dans leur connaissance sanctionnée par l'expérience.

Dans la philosophie ouverte à l'expérience, les idées n'ont plus le pouvoir de s'imposer d'elles-mêmes, comme si elles étaient la mise à découvert du réel en soi. Ce que nous saisissons à travers elles n'a rien d'un dévoilement de ce qui est tel qu'il est. Nos connaissances éprouvées, y compris les plus fondamentales, le sont dans des conditions déterminées. Leur justesse n'est pas une pleine adéquation avec la réalité. Elle reste à la merci d'un éventuel démenti. Nous n'avons accès qu'au réel livré à nos interrogations, dans la situation de connaissance où il nous apparaît.

Le réel est celui auquel nous sommes confrontés. Nous *l'atteignons* cependant, à mesure que les faits résistent, qu'ils présentent des invariants dans leurs propriétés intrinsèques, dans leur relation d'ordre, de succession temporelle, de causalité, etc. S'il nous est impossible de sortir de ce rapport au réel, il ne faut pas en conclure qu'il n'existe rien hors de nos visées. Le réel consiste justement à *résister* à une telle réduction, qui le laisserait varier indéfiniment d'un sujet à l'autre, ainsi qu'à l'intérieur d'un même sujet. Cela entraînerait la dissolution de l'objet et, corrélativement, la décomposition du sujet. Il ne pourrait donc plus y avoir de communication intersubjective, faute de sujet. Pour qu'il y ait un sujet, il est nécessaire qu'il y ait un réel irréductible à ses visées, qui leur *résiste* tout en n'étant *manifeste* qu'à travers elles. À cette condition seulement, un sujet peut être et, dès qu'il est, il entre dans une relation intersubjective, puisque le réel, par ses invariants, est commun aux divers sujets qui s'y trouvent confrontés. Le verdict du fait est celui du réel suffisamment *robuste* pour arbitrer nos idées. Si elles sont corroborées, elles ne disent pas ce qu'est la réalité en soi, mais telle qu'elle se

présente à nous. L'on ne sait donc pas l'essence d'une réalité, ce par quoi elle est ce qu'elle est en soi. Le réel ne nous est jamais accessible en étant vierge de toute présupposition. Notre rapport à lui s'effectue dans une situation de connaissance qui n'est nullement une situation *alpha,* un point initial, semblable à une *tabula rasa.*

Par conséquent, ce que nous en savons équivaut à ce qui répond efficacement aux problèmes qui surgissent de la situation où nous sommes placés. Le verdict du fait tranche entre les hypothèses qui réussissent et celles qui échouent, entre les solutions efficaces et inefficaces. La réussite de l'hypothèse établit une concordance schématique entre le sujet et le réel. Plus rien ici ne prétend à une quelconque pleine adéquation à la réalité en soi, mais à un rapport efficace à la réalité „épistémifiée". Ce rapport efficace est celui d'un schéma qui, non seulement „marche", mais qui permet de voir *grâce à quoi* il „marche". Le schéma est alors qualifié *d'idoine* ; il est au bénéfice de la meilleure convenance dans l'état actuel des connaissances. Le critère de sa justesse en appelle au verdict du fait. Une carte routière ou une carte forestière sont des schémas. Chacune répond à des fins précises et sera jugée sur son idonéité. Aucune ne vise à être complète, irréformable, parfaite, mais à donner du territoire une représentation qui soit la plus pertinente possible pour son utilisateur. L'exemple facile à comprendre de la carte présente les caractéristiques de tout schéma, des plus abstraits, comme en mathématiques et en physique théorique, aux plus concrets, comme le plan à suivre pour se retrouver dans une ville. Tous ces schémas sont jugés sur la manière dont ils fonctionnent, à l'épreuve du fait. Ils sont tous incomplets, révisables, perfectibles et recourent à une symbolisation particulière.

3. ILLUSIONS À PERDRE ET ATTITUDE PHILOSOPHIQUE OUVERTE

Cette philosophie ouverte ne se borne-t-elle pas qu'aux sciences? Si les sciences ne considèrent que les phénomènes, la philosophie ne va-t-elle pas plus en profondeur, vers les principes de la réalité en soi? Certes, la loi newtonienne de l'attraction universelle a dû céder le pas à la théorie einsteinienne de la relativité. Mais cela nous ferme-t-il l'accès aux principes par lesquels le monde physique est ce qu'il est en soi, et, plus fondamentalement, aux principes de *ce qui est* en tant même qu'il *est*?

Les philosophes ont longuement cru atteindre des principes absolus et certains le croient encore. Mais ce qui s'impose dans la situation actuelle, c'est le caractère indéfendable de cette position. Il lui manque jusqu'à la première des garanties que devrait lui apporter le dialogue de ceux qui la soutiennent : la vraisemblance d'un accord vers lequel ils s'avanceraient. Or rien de pareil ne se dessine. Ce qui frappe encore et toujours dans ce dialogue, c'est non pas sa multiple cohérence, mais *la multiplicité contradictoire* des voix qui s'y font entendre. Lorsqu'un philosophe est amené à s'expliquer sur la légitimité de ses principes inaltérables, il brandit des évidences qui s'imposent soi-disant d'elles-mêmes, alors qu'il lui est demandé de les justifier. Il nous reprochera de lui poser

de fausses questions, car *les évidences immédiates* n'ont pas à être justifiées. Elles sont requises par toute entreprise de justification. Il essaie de nous ramener à son type de discours en nous attribuant la thèse que „rien n'est inconditionnel". La contradiction surgit aussitôt, car cette thèse est elle-même inconditionnelle. Nous voilà, croit-il, pris au piège. Mais nous lui rappellerons que notre langage ne forme pas de tels énoncés purement spéculatifs, c'est-à-dire inconditionnels, sans contact avec l'expérience. Nous nous gardons d'affirmer que „rien n'est inconditionnel", que „tout est relatif", que „rien n'est absolu" et autres propositions de ce style inconditionnel et, qui plus est, contradictoires.

Nous affirmons en revanche ceci: aussi loin que nous pouvons l'observer, nous ne rencontrons pas de principes inconditionnels et rien n'exclut que ce qui s'est déjà produit à l'égard des notions les mieux assurées ne se produise encore à l'avenir. Ce n'est pas une nécessité, mais une éventualité que nous n'avons pas le droit de nier. L'idée dominante d'ouverture à l'expérience n'a rien d'une nécessité apodictique, qui, paradoxalement, nous enfermerait dans cette ouverture. Elle se présente comme la marche qui se prouve en marchant. Nous la choisissons parce que nous observons que l'homme n'a jamais mieux ni autant appris qu'en soumettant ses idées au verdict des faits. Le progrès des sciences, de Galilée à nos jours, ne permet pas d'en douter. Nous observons également que, par cette option, nous dépassons le double écueil du dogmatisme et du scepticisme.

La question de la légitimité ne peut être satisfaite que dans une philosophie ouverte à l'expérience, qui valorise le fait. Nous l'avons observé, les soi-disant sécurités absolues ne sont que des sécurités de mots : les sécurités de la science, relatives à la situation actuelle de la connaissance, sont en réalité beaucoup plus solides, beaucoup mieux vérifiées que celles que la philosophie croit atteindre par sa pure spéculation. La philosophie ouverte ne l'est donc pas à tous les courants d'air, où rien ne tient en place.

Dans cette philosophie ouverte, l'on ne change pas pour changer. L'on ne change que sous la pression de l'expérience, pour garder le contact avec l'expérience et conserver la sécurité qu'il garantit. Si ce qui a été confirmé par les faits jusqu'à présent ne l'est plus face à de nouvelles situations, l'on ne doit pas se limiter, par des rafistolages, à sauver à tout prix l'ancien, mais examiner si un changement radical ne permettrait pas de surmonter la difficulté. Pour progresser vers la connaissance *la plus fiable* possible, il ne faut pas revenir à une situation vierge de tout le passé, exiger l'élimination de tout ce qui n'est pas absolument assuré pour tout recommencer. Il ne s'agit pas, autrement dit, d'imiter Descartes ou Husserl, mais d'abandonner le rêve de la pleine certitude. L'on se met alors au bénéfice de la meilleure information possible, non pour l'accepter sans critique, mais pour être prêt à remettre en cause ce qui a perdu sa validité.

La volonté de nous ouvrir d'une part au plan de faits que nous ne pouvons pas modifier au gré de nos fantaisies, de nos désirs, et, d'autre part, de construire le plan de nos idées de manière à pouvoir le conformer à ce type de faits, est elle-même un choix, certes *méthodologique*, mais conjointement *éthique*. Les révisions

qui ont remis en cause les connaissances les mieux assurées, que l'on estimait définitives en leurs principes, donne aux philosophes une leçon qu'ils n'ont pas *le droit* d'ignorer. La voici: „*Si rien ne nécessite absolument que les vues aujourd'hui les mieux garanties soient infirmées, rien ne nous donne le droit de les affirmer indépassables, car rien n'empêche que ce qui s'est déjà produit dans les parties les plus solides de nos savoirs ne puisse se reproduire*." Nous en tenir au témoignage de ces faits s'impose comme *une obligation morale*, celle de la probité intellectuelle qui, en l'occurrence, nous place devant *l'incomplétude* de nos connaissances, si élaborées soient-elles. Ce devoir d'honnêteté nous commande *l'humilité, le souci de la justesse de nos idées, le recours au dialogue* comme forme et instrument d'une lutte des uns pour les autres, en vue de surmonter nos désaccords et de parvenir, par le jeu de nos sincérités réciproques, à une saisie des choses supérieure aux vues de chacun pris individuellement.

4. **CONCLUSION**

L'option méthodologique d'ouverture à l'expérience se légitime, bien sûr, par son efficacité patente. A ce jour, elle répond mieux que nulle autre à *la ferme intention* de tirer la leçon de nos erreurs, de diminuer autant que possible les risques de nous égarer, de pouvoir garantir ce que nous avançons, de pouvoir en répondre. Pareille *intention* vise donc un rapport à soi comme à autrui, où nous nous dotons des moyens, jusqu'au plus ample informé, les plus idoines pour pouvoir *être responsables* de nos connaissances et de nos actes. Selon cet impératif, nous ne pouvons être moralement bons qu'en adoptant le chemin de la responsabilité personnelle. Ce chemin, quel est-il, sinon l'option méthodologique d'ouverture à l'expérience? Cette option nous place au cœur des exigences de l'éthique, puisqu' elle se préoccupe *au premier chef*, en toutes les situations où nous sommes impliqués, de l'arbitrage *légitime* de nos idées. Elle soutient qu'il n'est de vrai qu'à l'épreuve des faits, les mêmes pour quiconque se donne la peine de les observer.

La méthodologie ouverte à l'expérience, organon efficace de la connaissance objective, opère ainsi le passage de la subjectivité à l'intersubjectivité, du sentiment personnel à la conscience de pouvoir parler au nom de tous les autres. A cette intersection de l'individualité et de la socialité, vient s'inscrire *la moralité* du sujet, *responsable* de ses idées et de ses actes, *tenu* de pouvoir les garantir sur des bases objectives. Le respect d'autrui, à rencontrer, jamais à dominer, ne saurait se pratiquer hors du plan de l'objectivité dont *il faut* sans cesse se préoccuper, qui n'est jamais établi de manière définitive. On le voit, l'éthique est imbriquée dans l'option méthodologique d'ouverture à l'expérience. Elle en est la motivation radicale : *la quête* d'être un sujet à la fois libre et responsable anime *la recherche* de l'objectivité.

Le souci de l'objectivité, s'il assure le succès des connaissances, se pervertit lorsqu'il perd de vue sa dimension éthique. Les positivistes d'hier et d'aujourd'hui s'imaginent, en réalistes naïfs, atteindre des données en elles-mêmes objectives qui leur permettent de s'élever, par induction, à quelques vérités définitives. Les connaissances objectives s'entendent alors indépendamment de tout impératif du sujet à s'affirmer et à se faire reconnaître comme *ayant à être* libre et responsable. De la sorte, les sciences et le sujet moral se dissocient complètement. Rien d'étonnant que les premières puissent dès lors se trouver en des mains puissantes, trop puissantes, et ouvrir l'espace de la violence plutôt que celui de la vérité.

Certes, il ne s'agit pas de confondre la morale et les stratégies de la recherche. Mais ces stratégies sont choisies de préférence à d'autres, pour parvenir à des connaissances dont nous pouvons garantir la justesse. Elles relèvent d'une intention de ne pas verser dans l'arbitraire, d'avoir les moyens de répondre de ce que nous avançons au lieu de nous référer à notre seul sentiment personnel. Nous n'avons donc pas le droit de les couper de l'homme qui, s'il veut assumer ses responsabilités envers lui-même et ses semblables, *ne doit* ni s'abuser ni abuser autrui.

La lucidité affirme la distinction entre les stratégies effectives de la recherche et la morale, pour mieux en souligner le lien intrinsèque.

Comme notre monde est façonné par les sciences, il ne peut se placer sous le signe de la vérité que *dans la mesure où* les hommes comprennent les racines morales du choix de la connaissance objective, de la discipline méthodologique d'ouverture à l'expérience pour la construire pas à pas, d'horizon de réalité en horizon de réalité, et de façon à ce qu'elle comporte la capacité de se réviser le cas échéant.

La philosophie ouverte à l'expérience est donc un humanisme qui ne tourne pas le dos aux sciences, mais qui, sous leur garantie, élabore la gnoséologie de l'humanité et les intègre au sujet engagé dans le combat planétaire pour affirmer le „oui" à la vie contre les forces de mort.

5. **ANNEXE : REPONSES AUX QUESTIONS QUI ONT SUIVI CET EXPOSÉ**

5.1. GONSETH AURAIT-IL ADMIS L'EXPRESSION „VERDICT DU FAIT", CAR L'EXPÉRIENCE NE SE REDUIT PAS AU FAIT ?

„Dans *Sagesse et illusion de la philosophie*, Jean Piaget écrit que la philosophie ouverte est la seule à s'être intégrée le fait. Ce jugement équivaut à une mise en accusation de toute autre philosophie."[2]

Gonseth accorde son attention à toute la gamme des faits, qui s'étend du simple fait du sens commun au fait scientifique le plus précis : „Or, on ne saurait le répéter, la valeur de vérité des énoncés du fait, sur toute la gamme qui va du simple fait du sens commun au fait scientifique le plus précis, ne diffère pas de celle de

[2] Ferdinand Gonseth, *La situation du philosophe aujourd'hui*, „Intervalles", no 2, juin 1990, p. 62.

l'énoncé idoine."[3] Certes, le fait ne se trouve pas „tout fait" *dans l'expérience*, comme un vêtement dans un magasin de confection. Il s'agit de l'établir, et au niveau de la précision scientifique, il ne saurait se dégager sans la construction de l'instrument. Ce dernier effectue le raccordement entre le théorique et l'expérimental, comme le constate le philosophe qui met ses vues méthodologiques à l'épreuve de la mesure du temps: „L'instrument est le lieu privilégié où la théorie et l'expérience se rencontrent, se joignent et s'accordent. Sous cet angle, le fait qu'une bonne montre peut être fabriquée doit être interprété à lui seul comme un sûr témoignage de la justesse des lois de la mécanique."[4] A travers ses cinq conférences parues dans „La Suisse Horlogère"[5], Gonseth conduit son lecteur à vérifier l'idonéité de la méthodologie ouverte.

Dans la méthodologie ouverte à l'expérience, celle-ci prend toute sa valeur méthodologique par sa capacité de mettre à l'épreuve nos idées, de confirmer ou d'infirmer nos hypothèses. Ainsi „le fait qu'une bonne montre peut être fabriquée doit être interprété à lui seul comme un sûr témoignage de la justesse des lois de la mécanique" (cf. supra). C'est lui, le fait, qui permet de parvenir à un jugement idoine.

Peut-on alors parler de verdict du fait, y compris en philosophie ? Je citerai Gonseth qui répond au philosophe néo-scolastique, le R. P. Selvaggi : „Mon argumentation est toujours la même. Ce que je demande toujours et toujours avec la même insistance –c'est qu'on prenne connaissance des faits, c'est qu'on ne décide pas *contre* les faits. Ma préoccupation constante et directrice, c'est d'aller chercher l'épreuve, et surtout la contre-épreuve, partout où la chose est possible. C'est de veiller à ne pas m'engager sur les chemins que l'expérience a barrés. Ma discipline est de me plier *au verdict de la réalité*, surtout s'il est négatif, en me défendant de penser qu'une évidence (il en est de si trompeuse) puisse m'en dispenser à tout jamais."[6] L'on note dans cette dernière phrase l'emploi de l'expression „verdict de la réalité". Quelques pages plus loin, il est question de „verdict de l'expérience": „Nous l'avons déjà dit, la seule attitude admissible nous paraît être d'accepter *le verdict de l'expérience*, surtout s'il est négatif."[7]

Une bonne décennie plus tard, dans la quatrième des cinq conférences susmentionnées, lorsqu'il arrive à la confirmation de l'hypothèse du temps objectif, Gonseth utilise de nouveau la locution „verdict de l'expérience": „Il n'y a pas de lien direct entre l'existence de fait de l'horloge-terre et l'existence du modèle idéal de l'oscillateur isochrone sur le plan abstrait. L'activité de contrôle basée sur l'existence du premier et l'activité de recherche basée sur l'existence du second

[3] *Ibidem*, p. 63.

[4] Ferdinand Gonseth, *Comment franchir un seuil de précision*?, „La Suisse Horlogère", no. 48, 1965, p. 1241–1243.

[5] Ferdinand Gonseth, *La Chaux-de-Fonds*, „La Suisse Horlogère" no. 41, 1965, p. 1055–56; no. 43, p. 1005–1006 ; no. 45, p. 1163–64 ; no. 48, p. 1241–43 ; no. 50, p. 1283–87.

[6] Ferdinand Gonseth, *Philosophie néo-scolastique, réponse au R. P. Selvaggi*, *Premiers Entretiens de Rome*, Presses Universitaires de France, 1954, p. 63.

[7] *Ibidem*. p. 65.

pourraient fort bien ne pas se compléter l'une l'autre dans un accord dont l'existence même d'une industrie horlogère de haute qualité vient apporter le témoignage s'il n'y avait pas une raison profonde pour que cela soit. Lorsqu'on analyse la situation comme nous venons de le faire, cet accord prend la valeur d'un fait capital, d'un fait saisissant. Il est comme une clé de voûte qui assure l'équilibre de toute l'argumentation. Inexplicable dans l'hypothèse d'un temps dont la mesure ne s'imposerait que par le respect d'une convention, il prend la valeur de confirmation dans l'hypothèse d'un temps objectif à mesurer au mieux des moyens dont on dispose. D'un coup, la validité de l'une et de l'autre (de la mécanique classique et de la mécanique relativiste), et spécialement l'évaluation des circonstances dans lesquelles la mécanique classique reste pratiquement valable, *tombe sous le verdict de l'expérience*."[8]

La valorisation du fait est *un fait* qui ressort de toute l'œuvre de Gonseth. Le verdict de la réalité et le verdict de l'expérience sont, dans les citations précédentes, et en bien d'autres passages des écrits gonséthiens, des expressions synonymes du verdict du fait. Je me suis permis de les écrire en italique pour les rendre aisément repérables.

Le fait n'exerce pas pour autant une dictature, car, je le répète, il n'est pas „tout fait" dans l'expérience. Il demande à être établi et, dans la recherche la plus avancée, il y faut une instrumentation qui prend des allures de „cathédrales de la technologie" comme le CERN. Il ne joue son rôle arbitral qu'à travers une interprétation, un jugement prononcé par le collège des esprits compétents (l'instance de légitimité). C'est à travers ce jugement que tombe le verdict du fait, grâce auquel l'on peut trancher sans arbitraire. Il n'est point de fait brut. Même au niveau du simple bon sens, le fait, par exemple de la chute des feuilles en automne, ne paraît qu'à travers un jugement[9].

5.2. QUELLE DIFFÉRENCE Y A-T-IL ENTRE L'IDONÉISME ET LE PRAGMATISME?

Henri Lauener ramène la philosophie de Gonseth au pragmatisme: „Toute question de doctrine mise à part, on peut considérer que son idonéisme et mon transcendantalisme appartiennent à la même grande tradition philosophique du pragmatisme. Herbert Stachowiak, l'éditeur de *Pragmatik*, le manuel très complet de la philosophie pragmatique, ne s'y est pas trompé. Dans la préface du quatrième volume de cet immense ouvrage, il consacre une rubrique à l'idonéisme tel que Gonseth le conçoit dans le domaine des mathématiques."[10]

[8] F. Gonseth, *Comment franchir un seuil de précision ?*, *La Chaux-de-Fonds*, „La Suisse Horlogère", nr. 2.

[9] Lire : Pierre-Marie Pouget, *Les niveaux du fait*, éd. du Madrier 2005, p. 26–34.

[10] Henri Lauener, *La philosophie ouverte de F. Gonseth aboutit-elle à une conception réaliste ou relativiste des théories scientifiques?*, en *Actes du colloque du centenaire de Ferdinand Gonseth*, sous la direction d'Eric Émery, Vevey, Éditions l'Âge d'Homme, 1992, p. 165.

Formulé par C. S. Peirce en 1879, développé par W. James et J. Dewey, le pragmatisme n'est pas un mouvement philosophique tout simple. A un certain moment, Peirce nuance sa position et renonce au terme „pragmatisme" qu'il remplace par „pragmaticisme". Il semble que ce dernier vocable désigne une certaine distance à l'égard du caractère d'utilité par trop immédiate, rattaché au substantif „pragmatisme".

A mon avis, l'idonéisme ne se réduit pas à la „grande tradition philosophique du pragmatisme". Voici mes raisons :

i) Le principe de structuralité, qui articule dialectiquement l'horizon du théorique, l'horizon de l'expérimental et l'horizon de l'intuitif, comme trois horizons irréductibles, mais irréductiblement complémentaires, donne à l'horizon théorique toute sa *relative* indépendance à l'égard des deux autres horizons. Dans sa sphère propre, il jouit pleinement de ses droits à mathématiquer sans se soucier *directement* de l'ordre des faits. Il ne saurait cependant s'en détacher purement et simplement, puisqu'il est dialectiquement raccordé aux deux autres horizons. Par ce raccordement dialectique, le théorique a deux faces, l'une interne, où il trouve sa liberté de se déployer selon les exigences de la vérité-cohérence, et l'autre, externe, où il se réfère au domaine des faits, selon les exigences de la vérité-adéquation, schématique, incomplète, révisable.

A la différence de l'idonéisme, le pragmatisme ne s'intéresse que peu ou pas à la face interne, spécifique de l'horizon théorique. Le théorique n'y est d'ailleurs pas un horizon, mais simplement un instrument de prédiction, découlant d'une description des faits observables dans un rapport d'antécédent à conséquent.

ii) La lecture des livres et articles de Gonseth montre que l'idonéisme signifie la „meilleure convenance" d'un schéma à une situation donnée. Une théorie idoine, donc schématique, incomplète et révisable, comme par exemple la relativité générale, est irréductible à l'horizon expérimental, bien qu'elle en soit *inséparable.* Elle ne découle pas de l'observation des faits. Ceux-ci lui sont cependant nécessaires : ils la suggèrent. Ils lui sont une condition nécessaire, mais insuffisante. Elle comporte un moment créateur, qui ne relève pas d'une procédure. De même, sa mise à l'épreuve sollicite l'imagination créatrice et anticipatrice.

Le pragmatisme est une variante de l'empirisme : la théorie *résulte* des faits observables. C'est dire que l'on croit à des faits donnés „tout faits" dans l'expérience.

iii) L'on sait que Gonseth effectue sa „recherche de la méthode" à partir de „la méthode de la recherche effective". L'option d'ouverture à l'expérience se dégage ainsi par réflexion sur la pratique réelle de la recherche scientifique, comme on le voit dans *La Géométrie et le problème de l'espace* (1945–55) et *Le problème du temps* (1964). Il fait valoir le témoignage de la recherche la plus avancée de son époque, où les théories scientifiques découlent si peu des faits qu'elles les précèdent. Une attitude pragmatiste ne saurait développer des théories comme celle de la relativité générale ou celle des quanta. Or, la pensée de Gonseth se

confronte à ce genre de théories. Il en tire les leçons philosophiques, à la source de sa recherche de la méthode et de son choix d'une méthode dont l'option dominante est l'ouverture à l'expérience et ses options subséquentes (les quatre principes à faire valoir), faute desquelles elle ne pourrait se réaliser.

En outre, la méthodologie ouverte fait valoir un principe de technicité au double niveau, théorique et expérimental. S'il faut de l'imagination créatrice dans l'élaboration des hypothèses, il n'en faut pas moins dans l'invention et la mise en place du dispositif expérimental. Or, le raccordement entre le théorique et l'expérimental s'effectue par l'instrument, qui peut être une „cathédrale technologique" comme le CERN. Sans l'instrument, la phase arbitrale, décisive, de l'expérimentation n'est guère possible. La méthodologie ouverte est préoccupée par l'arbitrage légitime. Comme elle intègre le fait, elle intègre l'instrument, l'objet technique. Et celui-ci, dans ses caractéristiques essentielles ne se réduit pas à l'utilité. Il ne la nie pas, mais la rejette au second plan. Au premier plan de cet objet, de l'horloge par exemple, apparaissent son fonctionnement et son réglage. Si ce plan échappe, l'instrument ne peut servir les fins de la recherche, où il est en relation de complémentarité avec la communauté des chercheurs. Puisque l'objet technique ne saurait du tout se réduire à son utilité, il réfute le pragmatisme. Du fait qu'il s'inscrit au cœur de la méthodologie ouverte, il l'éloigne à jamais de „la grande tradition du pragmatisme", chère à Henri Lauener.

5.3. QU'EN EST-IL DU VERDICT DU FAIT EN ÉTHIQUE?

Gonseth hésita longtemps, même très longtemps, avant d'étendre sa perspective méthodologique d'ouverture à l'expérience, à la morale. Il hésita jusqu'au moment où il prit conscience qu'il avait déjà implicitement fait depuis belle lurette le pas en direction de la morale, que sa réflexion méthodologique l'y portait, sans rien sacrifier de ses exigences. En effet, la communauté des chercheurs souscrit à un ensemble d'obligations morales, comme par exemple la probité intellectuelle. Il relève *le fait* que sans un minimum d'obligations morales cette communauté et son activité de recherche ne pourraient pas exister. Si l'on constate des obligations morales dans la communauté scientifique, l'on en constate également dans toute autre communauté humaine, et, plus généralement, dans la diversité des sociétés. Ces obligations morales ne sont pas les mêmes toujours et partout. La pluralité des morales est aussi un *fait* observable. Il s'agit cependant chaque fois *d'obligations morales* à investir dans l'activité responsable. „Une morale, toute morale, serait alors à accepter, à pratiquer et à préserver pour que la vie en commun soit possible et durable dans telles ou telles conditions. Le qualificatif «morale» ne ferait que désigner la spécificité de ces obligations. Sous cet angle, la morale codifierait un certain ensemble de conditions de fonctionnement des sociétés humaines. Faute d'une telle morale, la société serait

comparable à une construction disjointe et sans ciment. Elle ne tarderait pas à perdre son caractère de communauté : sous cet aspect négatif, la société actuelle pourrait aussi servir de contexte d'épreuve."[11]

Les obligations morales sont ancrées dans les valeurs-cadre du bien et du mal, du licite et de l'illicite, du juste et de l'injuste qu'elles actualisent en situation. Ces valeurs-cadre, essences ou catégories morales, font partie de notre subjectivité ; elles y sont en état d'incomplétude : „L'incomplétude des essences morales est une incomplétude d'interprétation vers l'extérieur, une incomplétude en attente d'une actualisation dont les potentialités sont encore protéiformes. L'incomplétude semble ainsi être la condition sine qua non pour que l'investissement des catégories morales dans les différents horizons d'intervention puisse se faire au cours d'un processus génétique épousant les exigences multiformes d'une existence en communauté."[12]

Cette hypothèse de la morale dans son rôle à la fois inaliénable et subjectif permet de reconnaître le fait patent de la relativité de ses actualisations et qu'elle ne relève néanmoins ni du hasard ou de l'arbitraire. Cette hypothèse exige un contexte d'épreuve. „Or, un tel contexte s'offre tout naturellement: c'est l'anthropologie sous l'aspect à la fois très ample et très diversifié de la *Science des mœurs*. Celle-ci dispose d'un champ d'épreuve d'une incomparable étendue dans sa dispersion historique et géographique."[13] Ce qui est ainsi mis en lumière est d'une part le caractère nécessairement social de toute morale en exercice et d'autre part son enracinement dans les structures de la subjectivité, à savoir dans les essences morales. Il apparaît qu'aucune saisie exclusivement sociologique de la morale, ne peut en effacer l'essentielle profondeur, „les essences morales en état d'incomplétude venues des arcanes de la subjectivité."[14]

Mais quelle signification cette hypothèse éprouvée peut-elle prendre pour chacun de nous, dans l'horizon de nos obligations morales ? En fait, ce qui est en jeu, c'est la valeur même de l'obligation morale. „Jusqu'à quel point nous lie-t-elle et dans quelle mesure nous laisse-t-elle libres de la contester? Pourquoi chercher à le savoir? En le faisant, la personne exerce son ultime liberté de jugement et de décision et se démontre à elle-même qu'elle en a le pouvoir. Or, c'est encore là une obligation morale, mais une obligation qui s'élève au-dessus de toutes les morales de fonctionnement. En elle s'incorpore un moment d'ascèse moral faute duquel toute morale perdrait sa valeur d'obligation, c'est-à-dire la valeur qui lui est propre. C'est ce moment, *le moment éthique*, qui apparaît dans l'évolution des morales par *obligation morale ressentie et consentie en commun*."[15] Le verdict du fait en

[11] Ferdinand Gonseth, *Morale et méthode*, „Revue universitaire des science morales", no. 12–13, 1970, p. 104–105.
[12] *Ibidem*, p. 104.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 105.
[15] *Ibidem*.

morale est la démonstration que *nous nous faisons à nous-mêmes* de l'existence du moment éthique, „gage de l'ouverture de toute morale vers une éthique dont le dépassement de soi-même soit une loi."[16]

Ainsi, „Le moment éthique n'est pas le moment temporel, l'instant où la personne s'engage dans une action comme être moral. C'est ce qui marque cet instant d'un sceau de moralité, c'est le facteur de moralité qui le distingue et l'anime. C'est l'impulsion inaliénable qui, dans la personne, conteste le bien pour l'entraîner au mieux."[17]

Pour qu'une morale puisse évoluer, voire se transformer profondément sous la pression des situations, des circonstances, des modifications de la vie en société, sans perdre son facteur de moralité, il faut qu'elle soit le siège d'un effort créateur d'une morale renouvelée. „Il faut que la liberté de choix se conjugue au sentiment de la responsabilité envers les autres et envers soi-même : le moment éthique préside à cette indispensable liaison. Pour que la morale ne reste pas une pâte inerte, il faut que le moment éthique lui serve de levain."[18]

De même que l'option d'ouverture à l'expérience inscrit dans l'ordre des connaissances *la loi de leur propre dépassement*, le moment éthique, conjuguant la liberté de choix et le sentiment de la responsabilité envers les autres et soi-même, inscrit dans l'ordre de la morale *la loi du dépassement de soi dans les personnes et les communautés qu'elles forment*. En morale, le verdict du fait réside en l'obligation *ressentie et consentie en commun* d'être un sujet libre, ayant à répondre indissociablement de soi et des autres. Ce verdict de l'expérience nous engage, à même la liberté de nos choix, à la responsabilité envers soi-même et les autres. Il se prononce *à partir du fait* de pouvoir réellement nous élever à l'obligation d'être des personnes libres, répondant de soi et d'autrui, capables d'opérer, le cas échéant, les révisions nécessaires à cette fin. Il s'agit d'un fait conjointement subjectif et social, d'une autonomie ouverte, c'est-à-dire évolutive, vécue à l'intersection de l'individualité et de la socialité. Le *fait* de cette autonomie en devenir s'oppose au *principe* d'autonomie inconditionnelle, anhistorique, présupposée par la morale de l'impératif catégorique. L'on a dit de ce type de morale qu'elle ne se salissait jamais les mains parce qu'elle n'en avait pas.

Lorsqu'on préfère au verdict du fait vécu de la morale ouverte, un jugement qui tombe d'une instance indiscutable, l'on peut entendre des propos comme celui de ce Juif pratiquant, ancien professeur en faculté de médecine: l'interdiction de manger de la viande de porc ne dépend d'aucune raison que l'on pourrait invoquer; en effet, la raison est évolutive, changeante, tandis que cette interdiction nous vient du Dieu immuable et, contrairement à ce qui ressortit à la raison, ne peut donc changer.

[16] *Ibidem*.

[17] Ferdinand Gonseth, *Le moment éthique, levain de la morale*, „Revue universitaire des sciences morales", no. 14–15, 1971, p. 75.

[18] *Ibidem*.

Quand les hommes abdiquent leur libre choix et leur responsabilité personnelle en choisissant la soumission inconditionnelle à une instance indiscutable, les faits montrent qu'ils deviennent capables des pires atrocités, comme par exemple les bourreaux nazis. Ils ont renoncé à ce qui fait la moralité de leurs actes.

Quand la liberté apparaît à partir du „Du sollst", elle devient l'inhumain pouvoir de ne se déterminer que par *pur* devoir, une autonomie hors de nos possibilités effectives. Ici la moralité des actes reste confinée au discours qui en dit la sublime grandeur. Contestant cette inaccessible grandeur, nous pouvons nous éveiller à la question de notre autonomie relative, en devenir, liée aux situations et circonstances de la vie, engagée dans la responsabilité envers soi et les autres, ouverte à la compassion. Dès lors, la morale devient un engagement et un cheminement, capable de se renouveler, libre de contester „le bien pour l'entraîner au mieux". Ce „bien" et ce „mieux", ou plutôt le passage jamais achevé de ce „bien" à ce „mieux", sont au premier chef *le fait* de notre liberté de choix et de notre responsabilité, qui marquent nos actes d'un sceau de moralité. Ces valeurs-cadre n'ont rien d'éternel, mais elles vivent par *le fait* que nous les ressentions comme notre „bien" et notre „mieux" de sujet libre et responsable que nous avons à être et n'avons jamais fini d'être. C'est à l'aune de ce fait que nous jugeons de la moralité de nos actes et de nos existences, que naît l'espoir de nous engager dans une voie qui ne mène pas à l'absurde.[19]

[19] Lire : Pierre-Marie Pouget, *Les niveaux du fait*, éd. du Madrier 2005, p. 52–60; Pierre-Marie Pouget, *La lanterne de Diogène*, éd. du Madrier, 2002 (*in extenso*).