

## La logique et l'épistémologie

### L'expérience

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)

### *Introduction : La pensée ouverte sur l'expérience*

Comment penser l'expérience ? Il faut partir de cette question pour reconnaître la tension qui existe entre la pensée et l'expérience. Le rapport de la pensée à l'expérience n'est pas un rapport pacifié mais plutôt polémique. La pente naturelle de la pensée est de s'instituer contre l'expérience. Du moins, l'expérience représente-t-elle peut-être ce qu'il y a d'irréductiblement extérieur à la pensée, ce que la pensée ne peut épuiser, ce que le concept ne peut jamais complètement assimiler à soi : l'expérience se donne à la pensée comme un écart initial dont il n'est pas certain qu'elle puisse le combler. Il y a plusieurs manières d'envisager cette tension entre la pensée et l'expérience.

On peut commencer par souligner l'opposition entre la pensée et l'expérience. Non seulement l'expérience est l'autre de la pensée, mais elle se présente même comme le « tout autre ». L'expérience apparaît est en effet comme ce qu'il y a d'immédiatement étranger. La pensée doit pour ainsi dire sortir d'elle-même, du règne de l'identité à soi, pour s'ouvrir à une dimension d'altérité. La pensée repose sur le principe d'identité. Or celui-ci n'est pas seulement

le fondement logique de la vérité ( $A=A$ ), mais la méthode même de la pensée. Du moins connaître consiste-t-il toujours à assimiler l'inconnu au connu, l'autre au même, la chose à sa représentation, l'objet à son signe. Or, comme on l'a suggéré, l'expérience se signale par le fait qu'elle déborde la pensée – de sorte que paradoxalement la suprême expérience est précisément celle qui défait la relation identifiante de la pensée, c'est-à-dire l'expérience où la pensée est totalement débordée, par exemple pour Lévinas, la relation de la pensée à l'idée d'infini (« Mais si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre – c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée – la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence », *Totalité et infini*, préface, p. XIII). On peut donc peut-être assimiler l'expérience à l'idée d'infini c'est-à-dire, contre la lettre de la philosophie de Lévinas, considérer que l'expérience est dans le domaine même de la pensée théorique, l'indice d'une altérité, d'une extériorité qui défie le pouvoir de la pensée qui consiste à se retrouver sous les choses, à s'identifier aux choses, ce qui revient à les identifier à ses concepts et finalement aux actes du « je pense ». Le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes les représentations, dit Kant, c'est-à-dire identifier à soi tous les contenus possibles de ce qui présente dans l'expérience : la connaissance, c'est-à-dire l'identification d'une chose (de ceci comme un ceci) suppose l'identité du « je pense ». Comme l'écrit encore Lévinas : « Être moi, ... c'est avoir l'identité pour contenu. Le moi ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification » (*ibid.*, p. 6). En termes kantien, disons que la conscience est la forme même du moi ou de l'identification : c'est le « je pense », c'est-à-dire le principe d'unité et d'identité de la pensée qui est au fondement de l'existence du moi. Or l'expérience n'est-elle pas ce qui brise l'identification, ce que la pensée ne peut intégralement prévoir, ce qui défie son pouvoir de prévision – évidemment cette hypothèse est rigoureusement anti-kantienne, puisque pour le philosophe allemand, l'expérience est constitué par le sujet, c'est-à-dire que sous l'expérience factuelle, il s'agit de retrouver les actes de la subjectivité transcendante.

Mais, l'expérience est encore davantage : c'est le « tout autre » de la pensée. Car autant la pensée est construction de concepts (si l'on fait abstraction d'une pensée intuitive) c'est-à-dire, par définition, travail de médiations, l'expérience est rapport immédiat aux choses (ou rapport aux choses immédiates). L'expérience s'oppose à la pensée comme l'immédiat au médiat, le concret à l'abstrait, le particulier au général, le donné au conçu. De là le privilège que l'on peut accorder à l'une ou à l'autre : si la vérité est universelle, si l'universel n'est jamais donné mais toujours élaboré intellectuellement, alors la pensée l'emporte sur l'expérience. L'expérience est toujours indigne de la vérité. La vérité est d'essence intelligible et l'expérience est sans aucune vérité. Inversement si le réel n'est jamais général mais toujours singulier (l'être c'est l'individuel), toujours ce dont on part et que le concept a pour fonction de penser précisément en liant la diversité qu'elle contient, alors l'expérience prime sur la pensée. La pensée est en quelque sorte le moyen pour connaître ce qui est donné dans l'expérience. Ici, il s'agirait en quelque sorte de substituer le terme d'expérience à celui d'intuition et l'on pourrait dire avec Kant : « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est le moyen, est l'intuition » (*CRP*, « Esthétique transcendante », § 1). L'intuition (l'expérience) est le rapport immédiat à des objets – elle donne des objets ; la pensée ne fait que produire l'unité qui rend l'intuition signifiante, le concept pense des objets. Mais évidemment pour Kant, on ne peut identifier intuition et expérience. D'une part parce qu'il y a des intuitions empiriques (sensations) et des intuitions pures (temps, espace) ; d'autre part, parce que l'expérience est plutôt le tout constitué par l'union de l'intuition et du concept.

Ainsi selon le rôle attribué à l'expérience, c'est-à-dire selon le statut que la pensée s'accorde vis-à-vis de l'expérience, des divergences profondes apparaissent entre les philosophies. Tous les systèmes philosophiques traditionnellement, proposent une théorie de la connaissance. Or si la question de l'expérience divise la philosophie son histoire, c'est qu'elle

intervient de manière décisive dans la conception de la connaissance. On peut opposer assez sommairement le parti de ceux qui considèrent que l'expérience est peut-être l'origine de la connaissance, mais précisément l'origine n'est pas le fondement, le commencement ne commande pas, mais au contraire il faut se séparer du commencement pour fonder la connaissance. La pensée s'institue précisément en déliant cette confusion de l'origine et du fondement. C'est la vérité propre du cartésianisme : si l'on veut « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences », il faut « commencer tout de nouveau dès les fondements », donc tout recommencer contre ce qui a été reçu depuis l'origine, c'est-à-dire tenir comme faux ce qui est douteux. Il est faux de croire que ce qui est premier soit fondateur, ou plutôt c'est une croyance qu'il convient justement de critiquer comme fausse. L'expérience ne bâtit rien de solide : elle n'est rien de solide comme suffit à le prouver le doute lui-même qui falsifie facilement ses certitudes. Ce que l'expérience m'a appris, m'a fait connaître, il suffit d'un acte de volonté pour en révéler la vanité (le doute méthodique, systématique et hyperbolique).

Kant dit quelque chose de voisin dans une formule célèbre : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme expérience ? Ainsi chronologiquement, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent. Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience, fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même » (*CRP*, Introduction, 2<sup>e</sup> édition, p. 31). Rien ne précède l'expérience : toute connaissance commence avec le commencement de l'expérience, puisque l'expérience éveille les facultés de connaître elles-mêmes. Mais l'origine rend raison de la genèse de la connaissance, non de sa validité. Le fondement de la connaissance, sa légitimité n'en procède pas. Ainsi peut-être le commencement est-il lui-même fausement radical parce qu'il ne donne pas le principe de la connaissance : tout en étant premier, il n'est pas exclusif. La connaissance obtenue par l'expérience supposerait, non certes selon l'ordre du temps, une autre source de représentations, c'est-à-dire une source indépendante d'elle. Il ne faut donc pas confondre l'origine de l'expérience et la constitution de l'expérience : la connaissance commence par l'expérience mais la connaissance n'est pas uniquement constituée par l'expérience.

Au contraire, d'autres estiment que cette distinction entre l'origine et le fondement, entre l'origine factuelle et le principe de droit est illusoire : tout commence par l'expérience, donc l'expérience est le principe de toute connaissance. La pensée commence et finit par l'expérience. Sans l'expérience, la connaissance s'annule puisque sans elle la pensée non seulement n'a aucun objet mais encore n'existe pas.

Ainsi le statut de l'expérience divise la philosophie entre le rationalisme et l'empirisme : le rationalisme reconnaît à la pensée des droits supérieurs en écartant l'expérience comme une mauvaise origine du savoir (Descartes) soit comme une origine et non un fondement (Kant). L'empiriste soumet la pensée à l'expérience qui est le fondement et le critère ultime de toute connaissance.

Mais si la pensée est contre l'expérience ou si elle est le moyen dont l'expérience n'est que l'occasion, alors la difficulté s'aiguise : comment penser l'expérience en tant que telle ? Cette fois, la difficulté se reporte sur le concept d'expérience. Comment se représenter l'expérience ? Le simple concept de l'expérience n'est-il pas le pire ennemi de l'expérience ? En effet, la pensée n'a-t-elle pas tendance à imposer à l'expérience une forme, anticipant ce qu'elle peut être, au lieu de se laisser enseigner par elle. On retrouve la dimension d'extériorité dont l'expérience est le chiffre pour la pensée. Ce qui fait sens dans l'expérience n'est-ce pas

précisément ce qui est susceptible de renouveler la pensée, de briser la loi du même, de l'identification ? Si la connaissance progresse, c'est donc que la vérité doit intégrer en elle un écart par rapport à l'identité de la pensée avec elle-même. Autrement dit, ce qu'est l'expérience, c'est ce qu'elle peut par elle-même nous laisser entrevoir de nouveau : l'expérience est précisément cette possibilité de nous faire connaître ce qui nous était inconnu. Là où la pensée est principe d'identité ou d'identification, l'expérience est principe d'altérité et de découverte – aussi l'idéal serait un concept aventureux de l'expérience et un cours expérimental sur l'expérience. L'expérience est ouverte sur l'inédit, sur ce qui est au-delà de la clause de clôture qui définit le concept. L'expérience ne reconnaît aucune limite ou rien d'impossible. Au lieu de parler des conditions ou des principes de l'expérience possible, l'expérience parle plutôt de l'impossibilité des principes. L'expérience décrit ici en quelque sorte une attitude « qui tend à favoriser ce que Musil appelait le « sens du possible », à se méfier des théories globales et définitives, et de manière générale à préférer les expérimentations aux visions exclusives et unilatérales » (J.-P. Cometti, *L'Amérique comme expérience*, p. 31). Pour ainsi dire, l'expérience situe la vérité toujours dans l'avenir ou fait signe à la pensée vers ce qui n'est pas achevé, unifié, mais qui est ouvert et pluriel.

Mais cette ouverture de la pensée à l'expérience peut peut-être recevoir deux formes. L'empirisme en est la première : la pensée n'a aucune autonomie puisque tout dérive de l'expérience. Toute connaissance est une suite immédiate ou indirecte de l'expérience. Mais l'expérience ne désigne pas seulement l'origine de la pensée, mais aussi sa destination. Tout se passe comme si la pensée était doublement ouverte sur l'expérience, comme le lieu de son origine, sa provenance, et comme l'horizon de son progrès, sa destination. L'expérience est ainsi toujours à l'avenir de la pensée. Dans ces conditions, l'expérience apparaît comme le principe de toute vérité et de toute connaissance : d'une part c'est toujours l'expérience qui ouvre la pensée sur elle-même et la sollicite pour un travail indéfini de connaissance. D'autre part elle est pour la pensée la règle de sa propre médiation, ce qui lui assure un contenu et un point d'appui. Hegel caractérise ainsi l'empirisme : « Le besoin, pour une part, d'un contenu concret en face des théories abstraites de l'entendement, qui pour lui-même, ne peut progresser de ses généralités jusqu'à la particularisation et détermination, pour une autre part, d'un point d'appui ferme face à la possibilité de pouvoir tout prouver dans le champ et suivant la méthode des déterminations finies, conduisit tout d'abord à l'empirisme, qui, au lieu de chercher le vrai dans la pensée elle-même, va le prendre dans l'expérience, dans la présence extérieure et intérieure. (...) Il y a dans l'empirisme ce grand principe, que ce qui est vrai doit nécessairement être dans l'effectivité et être-là pour la perception. Ce principe est opposé au *devoir-être* dont se rengorge la réflexion et qu'elle utilise pour se comporter de façon méprisante envers l'effectivité et la présence en invoquant au au-delà qui ne saurait avoir son siège et son être-là que dans l'entendement subjectif. (...) De l'empirisme vint l'appel : « Laissez les divagations au milieu de vides abstractions, fixez vos regards sur vos mains, saisissez l'ici de l'homme et de la nature, jouissez de ce qui est présent » ; et l'on ne peut méconnaître qu'il s'y trouve contenu un moment essentiellement légitime. L'ici, ce qui est présent, l'en-deçà devaient être échangés avec l'au-delà vide, avec les toiles d'araignée et les figures brumeuses de l'entendement abstrait » (*Science de la logique*, § 37, § 38, add. § 38)

On voit donc ici que l'ouverture de la pensée à l'expérience est une dette ou une soumission de la pensée à l'expérience. Penser l'expérience ici n'a pas vraiment de sens puisqu'on pense à partir d'elle, ou alors la pensée divague et ne produit que des non-sens : en dehors de l'expérience la pensée ne pense rien.

L'autre manière d'envisager l'ouverture de la pensée sur l'expérience, c'est de supposer que l'expérience ouvre la pensée précisément, sans pour autant considérer que l'expérience produit intégralement ou causalement la pensée. L'expérience est l'origine que la pensée recuse et oublie. Il s'agit de considérer que l'expérience est le sol premier où la pensée prend naissance mais dont elle s'éloigne fatalement en devenant pensée conceptuelle, pensée théorique (philosophie et science). Dès lors, l'objet de la philosophie serait de rendre intelligible cette origine, d'articuler le langage spontané de l'expérience dans le langage théorique, quitte à

opérer sur la réflexion une réflexion seconde qui en réhabilite la priorité. Revenir à l'expérience serait la tâche la plus essentielle de la philosophie, si elle veut être autre chose qu'un système arbitraire de concepts. Ainsi le mot d'ordre de la phénoménologie : « retour aux choses mêmes » (*zu den Sachen selbst ! ; auf die « Sachen selbst zurückgehen »*) peut-il s'interpréter comme un retour de la pensée à l'expérience. L'appel aux choses mêmes désigne l'ambition d'aller à la manifestation simple de ce qui se montre à l'expérience la plus dépouillée de toutes les constructions hérités de l'histoire culturelle, philosophique, scientifique ou religieuse et ainsi faire apparaître la dimension intentionnelle de la conscience sous tous les actes de l'esprit. C'est dans ce sens que Merleau-Ponty invite à comprendre l'originalité de la phénoménologie fondée par Husserl, l'orientant vers une phénoménologie de la perception et du corps : « Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. Cette première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante d'être une « psychologie descriptive » ou de revenir « aux choses mêmes » c'est d'abord le désaveu de la science. Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon « psychisme », je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science. Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous fait réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication. (...) Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parler toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière » (*Phénoménologie de la perception, Avant-propos, p. II-III*)

Ici on retrouve encore la question de l'origine. Mais cette fois l'origine n'est ni le faux commencement de la pensée (rationalisme) ni la cause de la pensée (empirisme), mais la dimension originaire du sens. Ce qui conduit à dénoncer une prémisse commune au rationalisme (ou plutôt à l'intellectualisme) et à l'empirisme.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)