



HAL
open science

La différence pragmatiste

Stéphane Madelrieux

► **To cite this version:**

Stéphane Madelrieux. La différence pragmatiste. European Journal of Pragmatism and American Philosophy, 2024, XVI (1). hal-04581308

HAL Id: hal-04581308

<https://univ-lyon3.hal.science/hal-04581308v1>

Submitted on 22 May 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

European Journal of Pragmatism and American Philosophy

XVI-1 | 2024

Pragmatism and/on Science and Scientism

La différence pragmatiste

Réponse à Rossella Fabbrichesi, Claude Gautier et Philippe Sabot

Stéphane Madelrieux



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ejrap/4057>

ISSN : 2036-4091

Éditeur

Associazione Pragma

Référence électronique

Stéphane Madelrieux, « La différence pragmatiste », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [En ligne], XVI-1 | 2024, mis en ligne le 17 mai 2024, consulté le 17 mai 2024. URL : <http://journals.openedition.org/ejrap/4057>

Ce document a été généré automatiquement le 17 mai 2024.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

La différence pragmatiste

Réponse à Rossella Fabbrichesi, Claude Gautier et Philippe Sabot

Stéphane Madelrieux

- 1 Je voudrais commencer par exprimer ma reconnaissance envers Rossella Fabbrichesi, Claude Gautier et Philippe Sabot. Non seulement ils ont pris le temps et la peine de lire et commenter mon livre, mais, chacun à leur manière, ils ont compté dans le parcours intellectuel qui y a mené. Claude Gautier m'a généreusement accompagné depuis quinze ans dans toutes mes aventures pragmatistes, jusque dans cette exploration exotique de la philosophie française d'un point de vue états-unien. Tout pragmatiste européen sait ce qu'il doit à l'action de Rossella Fabbrichesi pour rendre visible cette tradition de pensée, et son séminaire à Milan qui l'ouvre et la confronte aux traditions philosophiques européennes a tracé la ligne que j'ai cherché à poursuivre dans ce livre. Philippe Sabot devrait être remercié par toutes celles et tous ceux qui ne se satisfont pas d'un discours déférent et obscur sur certains auteurs français aussi magistraux qu'énigmatiques. Ses travaux sur les textes les plus sibyllins de Bataille et Foucault sont des modèles de commentaires clarifiants, et ils m'ont permis de ne pas désespérer lorsque je cherchais à comprendre Blanchot, qui n'a pas encore eu la chance de trouver un tel lecteur. S'il est vrai, comme le disait James, que "la communauté stagne sans l'impulsion de l'individu," il est encore plus vrai que "cette impulsion s'éteint sans la sympathie de la communauté" (James 1876/1979: 174). C'est donc avec joie et gratitude que je réponds aujourd'hui à leurs interrogations. Au lieu d'y répondre successivement, je regrouperai leurs questions en trois grandes rubriques: les questions méthodologiques sur l'empirisme métaphysique comme programme philosophique; les questions historiques sur les sources de cette philosophie des expériences radicales; les questions normatives sur le point de vue adopté pour la critiquer.
- 2 Je voudrais néanmoins commencer par une considération d'ensemble, qui répond à la remarque de Philippe Sabot sur l'itinéraire intellectuel dont ce livre est l'aboutissement, et le paradoxe d'une critique qui "règle ses comptes" avec ses propres fascinations. Mon parcours intellectuel est en effet celui d'une conversion, vécue durant les années de thèse. Pour reprendre la formule que James applique à certains types de conversions religieuses, je suis en philosophie un "deux fois né." Ma première

naissance philosophique date du lycée, où mon enseignant de philosophie, qui avait été lui-même étudiant de Deleuze lorsque celui-ci était chargé d'enseignement à l'Université de Lyon, me mit *Nietzsche et la philosophie* entre les mains (ainsi que quelques brochures situationnistes...). Je fus passionnément deleuzien, et la première chose que je fis, arrivé à Paris en 1995, fut d'aller m'inscrire à l'Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis plutôt qu'à la Sorbonne. Deleuze venait de se défenestrer, mais j'allais garder la flamme vivante, et dès l'année suivante, je préparai sous la direction d'Alain Badiou un mémoire de maîtrise de philosophie sur la question de savoir s'il y avait une éthique deleuzienne du suicide. J'eus la surprise, à l'occasion de l'écriture du livre, et alors que je feuilletais à nouveau par curiosité ce mémoire, de lire à propos de Blanchot cette phrase, alors pleinement assumée mais parfaitement oubliée depuis ce temps: "le renouvellement de la pensée de la mort opère une distinction entre une expérience radicale, absolue, supérieure mais nullement transcendante, et une expérience personnelle, familière, déterminée, empirique." Tout mon parcours depuis bientôt trente ans n'aura donc consisté qu'à passer de l'affirmation de cette thèse à sa critique. Le basculement s'est fait lors de la thèse que je consacrais à l'étude de William James, dont le choix portait encore la marque de Deleuze, car je cherchais alors à interroger son empirisme et son pluralisme à partir du critère que Deleuze avait dégagé depuis son livre sur Hume (Deleuze 1953), à la suite de sa propre lecture de Jean Wahl (1920/2005): l'extériorité des relations à leurs termes. En suivant le fil de la question des relations chez James, jusque dans l'étude psychologique de la perception de l'espace, je découvrais les biais de réception dans une certaine lecture française de James, chez Henri Bergson, Jean Wahl et Deleuze lui-même, et je m'ouvrais à une tout autre manière de comprendre l'empirisme, le pluralisme et le pragmatisme. La dissociation du pluralisme de James et de celui de Deleuze me permettait de comprendre la tournure profondément antidogmatique de la pensée de James, l'erreur d'une application dogmatique de la perspective deleuzienne dans la lecture du pragmatisme, et le rapport profond du pragmatisme jamesien à l'empirisme britannique dans leur commune critique de la manière absolutiste de penser. Ce passage au cours de la thèse du dogmatisme au pragmatisme fut ma seconde naissance philosophique, manifestée lors d'une crise au cours de laquelle j'écrivis dans la fièvre mon premier véritable article sur "Le platonisme aplati de Gilles Deleuze" (Madelrieux 2008). Si je suis devenu un spécialiste du pragmatisme, je n'ai jamais abandonné l'idée d'une comparaison et d'une confrontation qui aille au-delà de l'étude de la réception de James en France, pour chercher à dégager les projets philosophiques sous-jacents pouvant expliquer les biais d'une telle réception. *Philosophie des expériences radicales* (Madelrieux 2022) est l'aboutissement d'une telle démarche.

- 3 Je crois que le pragmatisme non seulement m'a procuré le "regard éloigné" sur la philosophie française qui permet d'en mettre au jour des présupposés ininterrogés, mais il m'a également permis d'adopter la bonne distance critique. La critique immanente consiste à critiquer la pensée d'un auteur au nom d'une compréhension supérieure de sa propre pensée, car cet auteur resterait encore quelque peu "prisonnier de l'illusion qu'il dénonce" (Descombes 1983: 243). Une telle critique immanente est en réalité déjà pratiquée par les empiristes métaphysiques eux-mêmes, comme on le voit dans le mouvement de surenchère qui consiste à purifier les expériences radicales du sujet même de l'expérience au nom même des exigences de différenciation toujours plus radicale de l'expérience métaphysique vis-à-vis de l'expérience pratique ordinaire. L'inconvénient d'une telle critique est qu'elle ne semble jamais assez critique,

puisqu'elle accorde déjà l'essentiel en ne remettant pas en cause les principes d'une pensée, mais seulement le manque de systématisme dans leurs applications. En comparaison, la critique que l'on peut appeler "antagoniste" semble contester ces principes eux-mêmes, en avançant des raisons pour refuser d'emblée la manière même dont l'auteur pose ses problèmes et propose ses thèses. Certains des philosophes français de l'empirisme métaphysique ont fourni des cibles privilégiées pour une telle critique antagoniste, de la part de la philosophie analytique ou de la théorie critique. L'inconvénient d'une telle critique est qu'elle reste toujours trop extérieure en ce qu'elle ne juge pas un auteur selon les problèmes qu'il s'est lui-même posés, et qu'elle refuse d'entrer dans ses vues pour en rendre compte de manière productive et pour éclairer la puissance de sa proposition philosophique. C'est une critique qui ne convainc finalement que les convaincus et qui laisse aux autres le sentiment d'une attaque biaisée voire méprisante – elle interrompt d'une autre façon la conversation philosophique.

- 4 La critique que je cherche à pratiquer ici est à la fois plus intérieure que la critique antagoniste et plus extérieure que la critique immanente: elle voudrait se tenir au point du plus petit écart. L'intérêt de ce programme et de ce groupe d'auteurs français est qu'ils ne sont pas des rationalistes, des intellectualistes ou des représentationalistes, mais qu'ils se présentent, à l'égal des pragmatistes, comme des empiristes ou des philosophes de l'expérience. Et comme les pragmatistes, ils ont développé une philosophie critique notamment dirigée contre l'appel aux transcendances théologiques et métaphysiques et contre le recours à des fondements stables et certains, au nom de la valorisation de la diversité et de l'ouverture du cours des expériences. Certains d'entre eux se sont même directement réclamés de l'empirisme radical de James, en contribuant de manière décisive à son introduction en France. Si une grande partie du livre est consacrée à l'exégèse, c'est donc pour espérer apporter, contre la critique antagoniste, un plan d'analyse nouveau et éclairant, qui tisse de nouvelles relations et marque de nouvelles différences, comme le relève bien Philippe Sabot, et qui permette de mettre en circulation l'idée d'"empirisme métaphysique" comme catégorie utile pour éclairer certains débats en philosophie contemporaine et diagnostiquer la position de certains de ses protagonistes. Mais, contre la critique immanente, l'ambition est bien de remettre en cause la manière même de penser les expériences défendue par un tel empirisme métaphysique, et non seulement ses applications. L'empirisme naturaliste fournit la bonne distance critique, puisqu'il s'agit moins d'un programme antagoniste que d'un programme rival, qui, à mon sens, accomplit mieux certains des buts mêmes que se propose l'empirisme métaphysique – à savoir repenser l'expérience au-delà des limitations de l'empirisme classique en développant une perspective générale pluraliste et antifondationnaliste. Il ne s'agit pas de dire, à la manière des analytiques ou de Habermas, que ces philosophies sont irrationnelles, en dénonçant l'appel aux expériences supérieures au nom des normes de la raison, mais de prendre le point de vue de l'expérience pour les interroger sur les présupposés et les conséquences de leur propre empirisme. La critique se fait ainsi depuis la position différentielle la plus proche, ce qui rend possible la conversation et la traduction des thèses et des concepts d'un programme à l'autre, et ce qui, je l'espère aussi, favorise la remise en question de la part de celles et ceux qui, comme moi, ont été ou sont encore fascinés par une telle philosophie des expériences radicales.

1. Questions de méthode: la philosophie comme programme

- 5 Philippe Sabot a raison de rappeler l'importance d'assouplir la notion de "programme" dont je me sers pour réunir dans un même ensemble des penseurs relativement hétérogènes dont le premier naît en 1859 et le dernier meurt en 2003. Je suis en fait à la recherche de catégories historiographiques qui permettent d'aller au-delà des manières traditionnelles de rendre compte de l'activité philosophique. Dans un livre récent qui part du cas privilégié du pragmatisme (Madelrieux 2023), j'ai proposé de considérer une philosophie non pas seulement au niveau de la doctrine professée (comme système de thèses et de concepts: la théorie de la vérité, etc.), ni même seulement au niveau de la méthode recommandée (comme ensemble de règles et d'opérations de pensée: la méthode pour rendre les idées claires, etc.), mais d'abord et avant tout comme une *attitude* (comme complexe de dispositions intellectuelles et morales: le faillibilisme comme disposition, l'expérimentalisme comme disposition, le pluralisme comme disposition, etc.) qu'il faut savoir retrouver dans l'expression de la doctrine et l'articulation de la méthode. Dans *Philosophie des expériences radicales*, si j'ai recours au terme de "programme," devant lequel j'ai beaucoup hésité en raison des connotations trop mécanistes associées à l'idée d'un plan de pensée ou d'action prédéterminé à appliquer, c'est d'abord pour la raison négative qu'aucune catégorie historiographique existante ("école philosophique," "mouvement," "courant," "époque," "moment," même "air de famille" ou "style") ne parvient à signaler adéquatement le type d'unité repérable entre ces philosophes.
- 6 Le terme est également utile en raison de son caractère dynamique, que l'on repère à trois niveaux au moins, tous liés en définitive à la perspective pragmatiste: (1) Vis-à-vis de l'origine, ce terme permet de référer la philosophie des expériences radicales moins à une thèse (le dualisme des régimes d'expériences) ou un concept ("expérience-limite" ou "pure") qu'à une tâche à faire, un problème à résoudre, ce qui permet de rapporter ces thèses et ces concepts à ce problème pour mieux les éclairer. C'est une conception pragmatiste de la philosophie elle-même (penser, c'est résoudre des problèmes) à partir de laquelle j'avais déjà organisé mon commentaire de John Dewey.¹ Dewey diagnostique dans la culture et la philosophie moderne une discordance entre ce qui fait autorité pour nos connaissances factuelles de la nature (la science) et ce qui fait autorité pour l'établissement des normes et valeurs de la conduite humaine. Sa philosophie peut alors se comprendre comme le programme de réunifier ces deux sources en cherchant à transposer la méthode expérimentale, ou plutôt l'attitude expérimentale, apparue avec et dans la science moderne, à la résolution des conflits de valeurs. Le diagnostic de l'empirisme métaphysique est presque inverse: la philosophie immanentiste moderne, la science empirique moderne, la politique séculariste moderne semblent avoir évacué toute aspiration supérieure avec la critique des transcendances. Comment, sans sortir du plan d'immanence de l'expérience, faire droit à un point de vue permettant de critiquer nos expériences actuelles et d'envisager de nouvelles possibilités inédites d'expérience pour les êtres humains? L'idée d'un régime supérieur d'expérience est une solution à ce problème, qui retient la perspective critique et émancipatrice que fournissait traditionnellement la référence à la transcendance par rapport à ce qui est simplement donné (une autre vie, une autre connaissance, sont possibles), sans revenir à une ontologie, une épistémologie et une morale prémodernes qui logeraient ce

régime hors de l'expérience. (2) Du point de vue du développement d'une telle philosophie, le terme de "programme de recherche" – dans ce que j'en retiens de son usage par Lakatos – fournit le bon mixte de stabilité et de dynamisme, d'effort collectif et de contribution individuelle singulière, qui permet de rendre compte à la fois des récurrences et des nouveautés que l'on trouve chez ces différents auteurs. De même que Dewey, contre les métaphysiciens des formes immuables mais également contre les métaphysiciens du processus, voyait dans l'expérience un "mixte" de précarité et de stabilité (Dewey 1925/1998: 47), l'idée de "programme" permet de renvoyer dos à dos les conceptions trop statiques ou unitaires de l'histoire de la philosophie (les philosophes n'ont jamais dit qu'une seule chose) comme les conceptions trop discontinuistes (les configurations historiques de pensée sont incommensurables les unes aux autres). Comme toute histoire humaine, l'histoire de la philosophie est un mixte de continuités et de discontinuités en des proportions variées, et il n'y a pas lieu d'absolutiser ni l'identité ni la différence. (3) Du point de vue du futur, l'idée de "programme" permet de montrer qu'il s'agit d'une philosophie encore active, ouverte, encore au programme, qui inspire l'effort de philosophes actuels élaborant des œuvres qui ne sont pas la simple répétition ou le simple commentaire de leurs prédécesseurs: c'est – comme la démocratie chez Dewey – une "tâche à venir," chaque réalisation passée pouvant être considérée comme un essai à dépasser dans ses limitations, pour relancer la flèche un peu plus loin. Je serais curieux de savoir si cette manière pragmatiste de considérer une philosophie comme un programme, et comme participant à des programmes de nature et d'échelles éventuellement différentes (la philosophie elle-même, comme activité humaine, pouvant être considérée comme un programme) peut se révéler féconde au-delà des deux cas que j'ai étudiés jusqu'à présent.

- 7 À ce titre, il n'y a pas d'objection concernant la possibilité de lire l'œuvre de Foucault sous la perspective de programmes différents, que ce soit de manière diachronique ou synchronique. Philippe Sabot et Rossella Fabbrichesi insistent tous les deux sur le fait que ses travaux postérieurs à l'analyse des discours, et notamment ses dernières recherches sur les techniques de soi, ne relèvent plus de la philosophie des expériences radicales. Malgré le commentaire de Deleuze, qui voit dans les techniques de soi chez Foucault une forme d'expérience-limite (inspirée de Blanchot et de Heidegger) où un rapport direct avec l'Être (à la mort, au temps) permettrait à l'étant humain de se rapporter à lui-même en se constituant par là comme sujet (non pas *Da-sein*, mais "Se-est"),² je pense qu'ils ont globalement raison, même si des traces de sa position de départ demeurent après sa première période. Mon but n'est d'ailleurs pas de proposer un commentaire systématique et exhaustif des auteurs choisis à partir de la seule perspective des expériences radicales, mais de privilégier à titre méthodologique certains auteurs, et certaines périodes ou certains aspects de leurs œuvres, qui permettent d'explicitier au mieux cette manière générale de penser l'expérience qu'est l'empirisme métaphysique – c'est la discussion philosophique critique du programme qui m'intéresse, plus que la question exégétique et diagnostique de savoir qui en relève, et jusqu'à quel point, même si celle-ci n'est pas éliminable sauf à parler par abstraction ou à n'invoquer que des mannequins de paille.
- 8 D'ailleurs, je soutiendrais que même la pensée du premier Foucault n'est pas homogène et relève de programmes différents voire contradictoires à certains égards. Par sa distinction entre deux grandes manières de rendre le transcendantal immanent à l'expérience, par l'empirisme métaphysique d'une part et par la réflexion sur les

sciences humaines d'autre part, Claude Gautier nous indique une telle oscillation, que l'on peut trouver chez Foucault lui-même, et qui rend équivoque sa critique du sujet. Comme je le rappelle (Madelrieux 2022: 167), Foucault a parlé d'un "conflit mal résolu" entre sa passion pour Blanchot et Bataille d'une part, et, de l'autre, son intérêt pour les études positives structuralistes de Dumézil et Lévi-Strauss – ce conflit se résolvant, à ses yeux, dans leur critique convergente du sujet. En 1978, dans son fameux texte sur la ligne de partage de la philosophie française, que Philippe Sabot évoque, il critique la conception phénoménologique de l'expérience qui présuppose un sujet fondateur au nom d'une philosophie "du savoir, de la rationalité et du concept"; mais dans un entretien de la même année (cité *in* Madelrieux 2022: 354), il le fait au nom d'une autre philosophie de l'expérience, celle qui lui vient de Nietzsche, de Bataille et de Blanchot, où l'expérience, portée à son "maximum d'intensité" jusqu'au point "le plus près possible de l'invivable," conduit le sujet "à son anéantissement ou à sa dissolution." Dans ses propres études littéraires, comme celle sur Roussel, j'ai cherché encore à montrer (*ibid.*: 291-302) qu'il oscille dans ses analyses entre un modèle d'interprétation structuraliste valorisant le dégagement des formes poétiques du langage, dans le compagnonnage de Barthes ou Genette, et un modèle de lecture existentialiste, dans la lignée de Blanchot, où la littérature doit être conçue non comme un jeu de formes mais comme une épreuve où l'écrivain se confronte aux limites du langage, de l'humanité et de la vie. Sur le discours de la folie, on peut encore repérer une double perspective d'analyse (voir *ibid.*: 166-76): d'une part la lente et patiente étude d'épistémologie historique sur la formation des concepts de la psychiatrie et les conditions mêmes de constitution du savoir psychiatrique (la catégorie de "folie" comme maladie mentale), et d'autre part sa compréhension supérieure par sa proximité absolue avec la littérature dans les œuvres de Hölderlin, d'Artaud, et à nouveau de Roussel et de Nietzsche (la folie comme "expérience du Dehors"). On peut enfin rappeler la distinction que Louis Pinto (1995: 137) proposait dans les deux usages qu'il fait de Nietzsche: il y a chez lui un premier Nietzsche, le généalogiste, qui s'allie naturellement à Freud et à Marx dans le dégagement critique des forces multiples sous-jacentes à l'émergence historique des identités individuelles et collectives;³ et il y a un autre Nietzsche, le penseur tragique, hérité de Bataille et de Blanchot, celui qui célèbre les expériences extrêmes, dionysiaques, aux limites de ce qui est humainement vivable. On trouve ainsi chez Foucault une étonnante superposition et une tension, mal dissimulée sous la cible commune du sujet fondateur, entre d'une part une étude historique savante des formes, des structures, des dispositifs par lesquels les sujets humains sont constitués (et sont constitués comme ils le sont: normal ou fou, masculin ou féminin), étude dans laquelle toute référence à l'expérience est congédiée précisément parce qu'une telle expérience est conçue comme dépendante d'un sujet premier; et d'autre part un engagement existentiel, qui critique l'expérience vécue au nom d'un autre type d'expérience, une expérience supérieure où l'individu qui fait ou plutôt est "transi" par l'expérience est lui-même mis à l'épreuve et remis en question, dans son identité, ses limites et jusque dans sa vie. D'un côté le compagnonnage avec le structuralisme, de l'autre, la relance d'une sorte de *contre-existentialisme* (anti-sartrien, anti-husserlien, anti-cartésien). D'un côté l'anthropologie de Lévi-Strauss, de l'autre la sociologie sacrée de Bataille. D'un côté la linguistique de Saussure et Jakobson, de l'autre la poétique de Mallarmé et Blanchot. Ce contraste est accentué par le type de ressources utilisées dans ces deux types de critique: d'une part les sciences humaines, dans ce qu'elles peuvent

avoir de plus positif dans leur étude de l'être humain; d'autre part la littérature, dans ce qu'elle peut avoir de plus mystique dans l'oubli ou la déprise de soi-même.

- 9 Comme le fait bien remarquer Claude Gautier, il s'agit de deux programmes différents, reposant sur des dualismes distincts, et même dans leur point apparent de convergence, à savoir la critique du sujet, ils restent discordants: "sans parler ici de dé-subjectivation du moi-sujet, écrit-il, de son 'anéantissement' ou de sa 'disparition,' celui-ci est agi par des structures et des forces qui lui échappent." En effet, le programme "structuraliste" ou "généalogique" ne valorise pas les expériences existentielles de "dé-subjectivation," mais favorise l'étude empirique des processus de *subjectivation* des sujets. Il n'est pas un appel à éliminer toute forme de subjectivité personnelle, mais seulement à destituer le sujet de sa fonction fondatrice traditionnelle en philosophie depuis Descartes, en montrant qu'il est constitué par et dans des processus qui ne peuvent eux-mêmes être rapportés à des sujets conscients personnels, que ce soient des mécanismes psychologiques inconscients, des structures sociales et linguistiques collectives, des rapports de force socio-économiques ou même encore des processus d'individuation saisis à un niveau ontologique. Un tel programme est d'ailleurs parfaitement compatible avec l'effort pour penser à nouveaux frais, et de manière non fondationnaliste, le sujet personnel ou la conscience. Loin d'aboutir à la mort du sujet en général, l'argument de la subjectivation réoriente donc l'étude du sujet vers l'examen des processus de constitution d'identités qui sont irréductiblement historiques, empiriquement épaisses, dynamiques et processuelles – loin de toute continuité nécessaire, sans origine unique et sans finalité sous-jacente. Par contraste, la critique du sujet par les expériences-limites paraît bien plus radicale et littérale. Lorsqu'il est plus proche de Blanchot et de Bataille, Foucault ne parle plus de la "mort" du sujet dans le sens seulement métaphorique de dépassement du système humaniste de penser qui institue les êtres humains en principe d'explication ultime et en critère de la valeur de toute chose. Blanchot voit en effet dans l'expérience littéraire un processus d'arrachement d'un individu à tous ses attachements empiriques jusqu'à ce que toute sa vie, tout son être, soient consacrés à l'écriture et consacrés par l'écriture. Il ne s'agit pas ici de rappeler la méthode d'analyse structuraliste qui ordonne de se détourner de la biographie et de la psychologie de l'auteur pour comprendre un texte, mais plutôt de donner un conseil existentiel: nul ne peut prétendre être écrivain s'il ne passe, comme Kafka ou Mallarmé, par une forme de perte douloureusement vécue ou plutôt de *négation* constamment réaffirmée de ce qui fait son identité sociale empirique. Cette négation existentielle de soi fait partie d'un processus plus général de négation de tout ce qui viendrait imposer de l'extérieur une limitation aux possibilités du langage (la référence à une réalité préexistante, les exigences pratiques de la communication, la reconnaissance de significations stables, la conformité à des règles linguistiques ou poétiques prédéterminées, etc.). De ce point de vue, aucune théorie ne devrait chercher à sauver la subjectivité pour en proposer une conception alternative. L'expérience-limite est sans sujet, non seulement au sens, commun avec le structuralisme, où l'on ne doit pas la rapporter à un sujet premier fondateur ("l'auteur"), mais aussi au sens *existentiel* où l'identité subjective est un obstacle qu'il faut arriver à surmonter pour entrer dans l'espace littéraire (Blanchot 1969: 311). Mais c'est sans doute Bataille qui est le moins embarrassé à parler littéralement de processus de destruction du sujet dans et par les expériences-limites. Comme le montrent les exemples qu'il prend du potlatch, de la guerre, du sacrifice, du supplice, et comme l'illustre encore sa définition de l'érotisme comme "approbation de la vie jusque dans la mort," toute expérience-limite

n'est limite qu'à tendre vers la perte et à la suppression non pas seulement symbolique, mais réelle, de l'individu dans ses formes constituées. L'ontologie de la continuité qu'on trouve chez Bataille, au-delà de toutes les limitations du sujet, de l'humanité et de l'individuation (des limitations que *sont* le sujet, l'humanité et l'individuation), ne semble laisser aucun doute sur l'idéal normatif de dissolution de soi qui commande sa conception des expériences-limites. Je suis d'accord avec Claude Gautier lorsqu'il suggère qu'un travail similaire à celui que j'ai présenté pour la philosophie des expériences radicales pourrait être proposé sur l'autre programme, à partir de la même perspective empiriste, naturaliste et anti-dualiste; mais, du point de vue méthodologique où je me place ici, il est déjà utile de dissocier l'unité apparente de la "pensée 68" en restituant la pluralité des programmes philosophiques et de leurs dynamiques qui vont jusqu'à diviser la pensée d'un même auteur.

2. Questions historiques: les sources de l'empirisme métaphysique

- 10 Je donne dans le livre quelques pistes sur les sources de l'empirisme métaphysique, au sein de la philosophie française (Madelrieux 2022: 340-1 et 36 pour Wahl) ou dans le romantisme allemand (*ibid.*: 263-6, 289-90, sur Blanchot), sans m'aventurer très loin dans cette voie, car la recherche des origines est toujours délicate, surtout si l'on part du principe historique du mixte entre continuité et discontinuité. Rossella Fabbrichesi signale à juste titre l'importance du couple nietzschéen Apollon/Dionysos, et Claude Gautier évoque les métamorphoses du transcendantalisme kantien. Avant d'aborder cette question des sources proprement philosophiques, je voudrais dire un mot de l'inscription de l'empirisme métaphysique dans la culture. Car je partage le point de vue social de Dewey, pour qui la philosophie n'est pas une exception dans la culture ni ne se trouve en position de surplomb absolu. Je crois que la philosophie des expériences radicales n'est pas d'abord une philosophie de philosophes professionnels et pour philosophes professionnels, mais une philosophie diffuse dans la culture. L'un des exemples les plus parlants que je mentionne dans l'introduction est la conception de l'amour. Nous avons dans notre culture, au moins depuis le romantisme, une tendance à opposer et à hiérarchiser plus ou moins spontanément l'amour-passion et l'amour comme forme spécifique de vie commune. L'amour-passion, dont les modèles culturels les plus cités sont Tristan et Iseult ou Roméo et Juliette, est bien souvent pensé comme une expérience intense et tragique qui est vécue ou qui doit être vécue jusqu'au bout, qui arrache les amants à leurs communautés d'appartenance et à leurs responsabilités sociales, et qui les emporte et doit les emporter, selon une loi d'exaltation croissante, jusqu'au moment final de leurs morts partagées. Ce moment ultime des deux corps morts entrelacés signe non seulement la culmination de la passion, mais aussi la récapitulation à la fois de l'impossibilité de leur vie commune et de la forme supérieure de leur union. Par contraste, nos amours domestiques, faites d'habitudes et de tâches partagées, d'entre-aide et de projets communs, qui tendent à la conservation des partenaires voire à la continuation des générations plutôt qu'à la perte et la mort, qui s'imbriquent à d'autres communautés sociales, et qui sont socialement et juridiquement valorisées, sont en fait, dans notre culture, souvent dévalorisées ontologiquement, épistémologiquement et moralement comme n'étant pas de véritables amours, voire comme étant même le contraire de l'amour. Ces expériences

domestiques désigneraient des formes d'existence sociale qui non seulement peuvent se passer d'amour mais qui tendraient, lorsqu'il y en a, à en éteindre petit à petit la flamme vive. L'amour-passion nomme bien ici l'expérience radicale de l'amour, quand l'amour domestique représente au contraire l'expérience ordinaire, où le véritable amour s'aliène ou s'éteint. On devine en ce sens la valeur culturelle que pourrait représenter la critique de cette philosophie des expériences radicales qui dévalorise absolument nos amours ordinaires.

- 11 Si le problème des expériences radicales est d'abord un phénomène culturel et non une discussion technique entre philosophes professionnels, et si la critique de cette manière de concevoir nos expériences engage nécessairement la philosophie dans certains conflits culturels de son temps, je crois néanmoins que la philosophie au sens technique et professionnel joue un rôle inestimable dans ces débats – même si elle ne doit jamais oublier cette origine culturelle. Car les philosophes ont porté cette conception des expériences, diffuse dans la culture, à une expression à la fois plus précise et plus systématique, et ils fournissent en retour un vocabulaire conceptuel et normatif conduisant éventuellement à modifier le rapport que les gens peuvent avoir à leurs expériences. Ils nous fournissent d'abord des moyens pour penser ces expériences dans toute leur radicalité, sans compromis avec des principes de description, d'explication ou d'évaluation qui seraient empruntés aux expériences ordinaires – alors que les exemples culturels peuvent être moins tranchés et moins cohérents dans leur manière de penser la différence entre expérience exceptionnelle et expérience ordinaire. Ces philosophes ont en outre cherché à prendre en considération la totalité des déterminations des expériences (non seulement leur objet, mais leur sujet, leur dimension spatiale et temporelle, leurs aspects cognitifs et affectifs, leur dimension corporelle, linguistique et sociale, etc.), en montrant que les expériences radicales étaient radicales dans toutes leurs dimensions, alors que les exemples culturels peuvent être plus partiels. Enfin, ils se sont appliqués à articuler entre elles les différentes expériences radicales qu'ils reconnaissaient en les intégrant dans un système potentiellement complet, montrant par exemple les relations de parenté entre expérience mystique radicale, expérience érotique radicale, expérience économique radicale et expérience littéraire radicale – comme c'est le cas de Georges Bataille. En somme, sur cette question de l'origine, je reprendrai volontiers la formule de Dewey en la complétant: il faut ramener les problèmes philosophiques à des problèmes humains et ne jamais oublier la signification et la valeur humaine des problèmes philosophiques, sans rien céder néanmoins de leur caractère philosophique où ils trouvent à s'articuler de manière plus précise et systématique, ce qui permet de revenir aux conflits de valeur dans la culture avec des outils de diagnostic et de pronostic plus tranchants et efficaces. À ce titre, je propose d'utiliser l'expression "philosophie des expériences radicales" dans le sens le plus large, pour désigner son expression aussi bien culturelle que philosophique, et de réserver le terme plus technique d'"empirisme métaphysique" pour désigner uniquement son articulation systématique en philosophie.
- 12 Le nietzschéisme et le kantisme sont des jalons importants dans la formation d'une telle philosophie. Mais je les reconduirais à la mise en crise de la métaphysique par l'empirisme que j'évoque dans l'introduction (*ibid.*: 13). On trouve dans certaines études sur les rapports entre Nietzsche et Bergson⁴ l'idée que Schopenhauer est l'un des premiers à avoir mis en place un système conjuguant instrumentalisme fictionnel et réalisme métaphysique d'une manière qui semble annoncer le dualisme des empiristes

métaphysiques. Il s'agit de distinguer l'expérience en tant qu'elle est représentée par les formes et catégories de l'intelligence et l'expérience de la Volonté en tant qu'elle est directement vécue, en deçà de cette organisation intellectuelle, notamment dans la "force intérieure" du corps. Cette distinction annonce le couple nietzschéen Apollon/Dionysos et le couple bergsonien Intelligence/Intuition. L'intelligence n'est pas faite de ce point de vue pour pénétrer l'essence des choses. Elle ne s'en fait qu'une représentation utile, car sa finalité est avant tout pratique et consiste à rendre les réactions plus réfléchies. La métaphysique y est alors conciliée avec l'immanence dans la mesure où c'est l'autre régime de l'expérience qui nous donne accès directement à la chose en soi (la Volonté). Or c'est une manière de répondre au défi kantien de l'inconnaissabilité des choses en soi et de réintroduire la métaphysique contre sa critique empiriste, qui restreint la connaissance aux phénomènes tels qu'ils se donnent dans l'expérience. Bergson a écrit que "Kant a mieux aimé [...] élever une barrière infranchissable entre le monde des phénomènes, qu'il livre tout entier à notre entendement, et celui des choses en soi, dont il nous interdit l'entrée" (Bergson 1889/2007: 176), en ajoutant: "l'esprit humain est ainsi relégué dans un coin, comme un écolier en pénitence: défense de retourner la tête pour voir la réalité telle qu'elle est" (Bergson 1934/2009: 69). L'effort pour voir la réalité telle qu'elle est en soi, mais dans le respect de l'injonction de restreindre la connaissance à ce qui fait l'objet d'une expérience, conduit logiquement à l'idée d'un autre régime, non représentatif, de l'expérience: l'idée d'une telle expérience, qui donne accès à la réalité elle-même par-delà ou en deçà des phénomènes, est une expérience qui sera par définition métaphysique. Tout le dispositif dépend donc d'une tentative pour surmonter la critique empiriste de la métaphysique tout en restant dans l'orbe de l'empirisme pour ne pas retomber dans le dogmatisme précritique – mais il peut s'effondrer si l'on refuse d'emblée la dichotomie entre la réalité telle qu'elle est en soi et la réalité telle qu'elle est pour nous, avec son corollaire d'un double régime de vérité, les vérités métaphysiques de la présence pure et les vérités pragmatiques de la représentation utile (dualisme épistémique que la théorie véritablement pragmatiste de la vérité est faite pour réfuter).

- 13 J'en reviens donc au projet de réconcilier l'expérience et la métaphysique. Si je ne reprendrais pas la formule de Claude Gautier qui fait de l'empirisme métaphysique une forme de dé-transcendantalisation du transcendantal, c'est qu'un tel projet global a donné lieu à plusieurs programmes logiquement distincts, même s'ils peuvent être articulés entre eux. L'empirisme métaphysique est le programme lié à la recherche d'expériences privilégiées, qu'il faudrait savoir dégager et distinguer du cours des expériences ordinaires qui peuvent les voiler ou y faire obstacle. Ce sont ici certaines expériences, en elles-mêmes et par elles-mêmes, qui sont investies d'une dimension et d'une valeur métaphysiques. On peut appeler "métaphysique de l'expérience" une autre manière de nouer expérience et métaphysique, que l'on peut associer plus étroitement au transcendantalisme kantien. D'après Kant, si la métaphysique transcendante est impossible, selon le critère empiriste, une métaphysique de l'expérience est en revanche possible sous la forme d'une étude des conditions qui rendent l'expérience possible. Reprenant le projet d'ontologie générale en le redirigeant vers l'expérience, ce programme consiste à rechercher les principes, traits constituants ou formes de toute expérience en tant qu'expérience (l'expérience dite "quelconque"), au-delà des propriétés particulières dues au contenu de telle ou telle expérience donnée (l'expérience d'un parfum de rose). Son résultat se présente

généralement sous la forme d'une liste ou d'une table des catégories de l'expérience, au-delà des concepts empiriques propres à nous guider dans le cours particulier de nos vies. Ce programme a connu un tournant important avec la temporalisation de telles catégories, corrélée à la reconnaissance de la réalité fondamentalement temporelle de l'expérience, mais il n'a pas changé de ligne générale: on peut encore le retrouver chez Peirce ou Whitehead, Bergson ou Deleuze ou encore Heidegger. La "créativité" et la "nouveauité," le "changement" et la "continuité," la "durée" et l'"événement," le "processus" et la "multiplicité," le "vague" et la "contingence," font partie de ces nouvelles catégories qui prétendent désigner les propriétés constitutives de toute expérience.

- 14 L'empirisme métaphysique et la métaphysique de l'expérience sont deux programmes de réconciliation de la métaphysique et de l'expérience, mais ils le font de façon différente, car le second recherche les traits constitutifs de l'expérience quelconque, lorsque le premier sollicite les révélations spécifiques d'expériences privilégiées. L'un est l'héritier de la métaphysique comme ontologie générale et l'autre de la métaphysique comme connaissance de la réalité par-delà les apparences et recherche des premiers principes et des raisons finales. Ils peuvent néanmoins se recouper voire se conforter, si l'on suppose que certaines expériences privilégiées ont le pouvoir de nous révéler les traits constitutifs de la réalité, au-delà des simples phénomènes auxquels nous confinerions les expériences pratiques ordinaires. Les catégories révélées ne s'appliqueraient plus alors à toute expérience, mais seulement au régime des expériences exceptionnelles, bien distingué de celui des expériences ordinaires. J'ai cherché à montrer (Madelrieux 2022: 258) comment Bataille avait corrélié le saut du régime profane au régime sacré de l'expérience, au basculement d'une table des catégories (ordonnée au principe de l'action utile) à une autre (ordonnée au principe de la dépense en pure perte): "fête" contre "travail," "instant présent" contre "futur," "chance" contre "calcul," "impossible" contre "réel," "transgression" contre "limitation," "intensité" contre "fadeur," "continuité" contre "individuation." Le rire, le potlatch, le sacrifice, la guerre, l'érotisme, la poésie constituent des expériences radicales dans la mesure seulement où ils sont compris d'après ces catégories sacrées. Mais si la guerre devient un travail utile, calculée pour rapporter des bénéfices futurs (conquête d'un territoire, domination politique d'une population, accaparement de sources de richesses, etc.), elle bascule dans le régime dégradé des expériences profanes. Nous retrouvons aussi chez Bergson l'idée que certaines expériences rares, comme l'acte libre, la création artistique ou l'expérience mystique (empirisme métaphysique) servent de voies d'accès aux propriétés fondamentales de la réalité en elle-même, comme la durée, la nouveauté ou l'amour (métaphysique de l'expérience). Il en va de même chez Deleuze, dont l'empirisme transcendantal conjugue empirisme métaphysique et métaphysique de l'expérience: certaines expériences privilégiées qui rompent avec le cours de l'expérience ordinaire nous permettraient selon lui d'accéder aux conditions transcendantales et génétiques de l'expérience commune (les multiplicités intensives virtuelles). Mais les deux programmes sont logiquement distincts. J'aurais ainsi tendance à voir dans l'effort "structuraliste," décrit par Claude Gaudier comme celui pour "identifier la ou les structures des sociétés comme plan d'intelligibilité des expériences et actions humaines," une version historicisée et désobjectivée de la métaphysique de l'expérience, plutôt qu'une forme d'empirisme métaphysique. C'est d'ailleurs, me semble-t-il, ce qu'il dit lorsqu'il écrit que "le 'transcendantal' [...] trouve son lieu d'opérativité en la 'société' et non en l'expérience

individuelle et exceptionnelle.” Je ne les opposerai pas néanmoins par le couple social/individuel. Car l’empirisme métaphysique est un programme systématique: ce sont toutes les dimensions et phases de l’expérience qui sont dédoublables en deux régimes de description, d’explication et d’évaluation hétérogènes (cf. *ibid.*: 67-72 pour l’expérience pure, et 203-8 pour l’expérience-limite). Les empiristes métaphysiques n’opposent pas l’expérience radicale individuelle et l’expérience pratique sociale, mais deux régimes d’expérience collective comme personnelle: deux régimes de partage linguistique (la communication et la Littérature), deux types d’interactions sociales (les échanges utilitaires et l’Amitié), deux types d’actions politiques (la réforme et la Révolution) et deux types de communauté (la close et l’Ouverte). L’aristocratie, après tout, est un certain type de socialité.

3. Questions normatives: la critique des expériences fondamentales

- 15 Si l’intention critique du livre est clairement affirmée, il est vrai que le point de vue critique d’où je me place n’est qu’esquissé, puisqu’une large part est consacrée à l’analyse, au diagnostic et à l’exégèse, ce qui conduit au paradoxe relevé par Philippe Sabot, et ce qui a pu conduire à des malentendus de la part de lectrices et de lecteurs un peu pressé-es qui ont pris cette mise en visibilité de la philosophie des expériences radicales pour leur mise en valeur. Une critique articulée sera proposée dans un livre suivant, si le temps le permet. Mais il convient de souligner d’emblée la portée normative des analyses proposées dans ce premier livre. Ce n’est pas un truisme que de rappeler que la philosophie des expériences radicales est une philosophie. Malgré l’appel à certaines données de la psychologie, de la linguistique, de la sociologie ou de l’histoire, l’empirisme métaphysique n’est pas une étude scientifique, descriptive et explicative, de certaines expériences exceptionnelles, comme les états mystiques ou les exploits des sportifs de l’extrême, qui rapporterait ces expériences à des facteurs empiriques. Il désigne plutôt une certaine *manière générale de concevoir et d’évaluer* les expériences exceptionnelles par rapport aux expériences ordinaires. Pourra être qualifiée de “radicale” toute expérience exceptionnelle qui sera jugée à la fois comme radicalement différente et comme radicalement supérieure aux expériences ordinaires. Je ne pose donc pas la question soulevée par Rossella Fabbrichesi: “De quoi l’expérience est-elle vraiment faite?” car mon point de vue est constamment conceptuel et normatif. Je considère qu’il n’y a pas d’expérience radicale en soi. Il y a bien des expériences ordinaires et des expériences exceptionnelles (c’est une observation psychologique et sociologique triviale), mais la “radicalité” n’est pas une propriété factuelle que l’on pourrait découvrir en observant et étudiant certaines expériences pour savoir de quoi elles sont faites. C’est au contraire le résultat de l’application dans nos descriptions d’expérience de tout un schème conceptuel et normatif qui définit un programme philosophique spécial. Il est donc tout à fait secondaire et même, de mon point de vue, parfaitement dépourvu de pertinence, de se demander si telle ou telle expérience est radicale ou non. Est-ce que la folie ou le trip psychédélique sont des expériences radicales? Est-ce que la méditation en pleine conscience ou le sentiment d’harmonie avec la nature sont des expériences radicales? Est-ce que sauter en parachute ou vivre en apesanteur sont des expériences radicales? Cela dépend de la manière dont ces expériences sont pensées et quelle valeur on leur accorde par rapport

à l'ensemble des autres expériences. Aucune expérience ne porte en elle son sens et sa valeur, si bien que même des expériences qui, à première vue, ne paraissent pas très spectaculaires, comme l'écriture de poèmes ou la contemplation d'un tableau, ont pu être proposées comme des modèles d'expérience radicale par certains philosophes. Il n'y a pas d'expériences radicales en soi, il n'y a que des expériences exceptionnelles qui ont été radicalisées. C'est une remarque qui a son importance pour la critique d'une telle philosophie, car elle suppose d'emblée qu'il existe d'autres manières possibles de penser et d'évaluer nos expériences exceptionnelles par rapport à nos expériences ordinaires, et qu'en faire des expériences radicales est une option contingente que l'on pourrait abandonner ou dépasser. Elle implique aussi que la critique empirique, selon laquelle on pourrait montrer qu'aucune expérience observable n'est véritablement pure ou véritablement limite (selon les termes du programme), si elle est utile, ne peut être définitive, car elle ne se situerait pas au bon niveau de discours: il faut encore s'attaquer directement à cette manière même de penser et de juger les expériences.

- 16 La dernière ligne du livre annonce que le point de vue critique provient d'une manière antidualiste et antifondationaliste de penser – et, en l'occurrence, de penser et d'évaluer les expériences. Le pragmatisme est bien sûr lié à la conception antidualiste de l'expérience, notamment chez James et Dewey. Non seulement les pragmatistes états-uniens se servent de l'expérience, à l'image des empiristes britanniques, comme d'un moyen pour surmonter les dualismes traditionnels (du sensible et du suprasensible, de l'accident et de la substance, du corps et de l'âme, du pratique et du rationnel, de l'opinion et de la science, du plaisir et du bien moral, etc.), mais ils ont cherché à reconstruire cet instrument de la philosophie moderne d'une manière elle-même non dualiste, pour qu'il puisse donner la pleine mesure de son potentiel critique et reconstructif. Contre la conception mentaliste de l'expérience reposant sur l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, le subjectif et l'objectif, ils défendent l'idée que les expériences ne se passent pas seulement dans nos têtes. Contre la conception transcendantale de l'expérience, ils cherchent à montrer que l'expérience n'est pas composée de l'union d'une matière et d'une forme, d'une poussière de termes distincts et séparés et d'une matrice de relations organisatrices. *Philosophie des expériences radicales* prend comme cible un autre dualisme contemporain au sujet de l'expérience que les pragmatistes n'ont pas abordé systématiquement (ou sur lequel ils sont restés ambigus), celui de deux régimes en lesquels on pourrait diviser et ranger l'ensemble de ce qui nous arrive. Non pas le dualisme qui oppose l'expérience et le monde, ni le dualisme qui divise l'expérience en deux moitiés irréductibles, mais celui qui dédouble l'expérience en deux mondes avec leurs principes propres. D'une certaine manière, Philippe Sabot a raison de dire que l'argument semble être celui de l'exigence d'une plus haute cohérence dans la conception de l'empirisme. Si l'on conçoit que, dans l'empirisme classique, l'expérience a servi de machine de guerre contre les dualismes de la métaphysique traditionnelle, on peut en effet comprendre la critique des dualismes internes à l'expérience comme une manière d'expurger des usages modernes et contemporains du concept d'expérience tout ce que ceux-ci doivent encore aux anciennes manières de penser.
- 17 Mais il ne s'agit pas de rendre l'empirisme conforme à son essence ou de restaurer l'idée d'expérience dans sa pureté conceptuelle non "dévoyée." D'abord parce que le critère est bien celui des effets pratiques, comme le relève Philippe Sabot, dans la mesure où il s'agit d'écarter toute conception de l'expérience qui pourrait bloquer

l'amélioration possible du cours des expériences. Mais surtout parce que la réflexion sur les dualismes, qui est en effet mise en avant dans ce premier livre et dans la manière même dont la philosophie des expériences radicales est présentée, n'est à mes yeux qu'une étape préparatoire du véritable point de vue critique. Le deuxième livre redécrit ces expériences radicales comme des expériences *fondamentales*, en un sens fort, et il en évaluera la valorisation systématique au nom d'une critique généralisée de toute recherche du fondement en philosophie – ce qui implique réciproquement de reconcevoir l'histoire, la nature et les figures du fondationnalisme. Or je vois l'empirisme moderne comme la première grande percée de l'antifondationnalisme en philosophie. Celle-ci ne se fait pas sans timidité ni ambiguïté, car il reste chez ces empiristes des tendances fortes à la recherche de nouveaux fondements qui pourraient se substituer aux anciens, plutôt qu'un abandon pur et simple de la recherche de fondement. Mais la critique de l'âme chez Locke, celle de la substance matérielle chez Berkeley, et celle des connexions causales nécessaires ou de la Première cause chez Hume, peuvent être reprises sous un élan général de renonciation à l'idée d'une source d'autorité normative ultime qui permettrait de garantir certaines expériences plutôt que d'autres, ou même l'expérience en son entier, au profit d'un monde "sans éléphant ni tortue" qui puissent servir de base, comme le dit James (1907/1975: 125-6) à la suite de Locke. On peut ainsi redécrire la critique empiriste de la métaphysique comme une critique du fondationnalisme, au sens où ce qui est critiquable dans l'affirmation d'une réalité suprasensible immuable est moins l'idée d'une existence au-delà de l'expérimentable ou l'impossibilité de la connaître scientifiquement que le rôle fondationnaliste qu'on lui fait jouer. Si la métaphysique est ainsi critiquée, ce n'est pas parce qu'elle est transcendante, mais parce qu'un tel appel à la transcendance ne fait que répondre au besoin de fondement philosophique certain. L'appel à l'expérience a donc fonctionné chez les empiristes classiques non pas seulement comme le moyen de rejeter le suprasensible comme principe d'explication et d'évaluation ultime, mais comme machine de guerre contre toute recherche de fondement, de quelque nature que ce soit. Mais si l'on adopte une conception non fondationnaliste de la signification, aucun terme conceptuel n'est en soi fondationnaliste ou antifondationnaliste. Il n'y a rien, dans le concept d'expérience lui-même, qui empêche que l'on en fasse un usage fondationnaliste, en en faisant une nouvelle source d'autorité normative ultime.

- 18 Le pragmatisme peut être en ce sens considéré comme une relance du programme antifondationnaliste de l'empirisme d'une manière plus systématique et plus réfléchie – c'est l'antifondationnalisme devenu conscient de lui-même comme tendance philosophique majeure de la modernité. C'est pourquoi James en parle comme d'un nouveau nom pour une ancienne manière de penser, et qu'il inscrit son propre pragmatisme dans la lignée des critiques de Locke, Berkeley et Hume mentionnées ci-dessus. Non seulement la critique de la quête de certitude devient un motif explicite et systématiquement articulé dans tous les champs philosophiques (et pas seulement en théorie de la connaissance), mais les pragmatistes sont devenus vigilants envers les usages fondationnalistes que leurs prédécesseurs ont pu faire du concept d'expérience. Avant la critique du mythe du donné par Wilfrid Sellars, Peirce et Dewey dénoncent déjà l'idée d'une expérience qui serait à la fois immédiate et cognitive, fournissant ainsi le principe et la norme de vérité de toute connaissance possible. James et Dewey critiquent le rôle fondationnaliste que joue l'idée kantienne d'une forme *a priori* de l'expérience, comme si le cours de l'expérience devait se conformer à une matrice formelle elle-même soustraite aux changements survenant dans l'expérience. Mais si

l'antifondationnalisme, sous diverses formes, est une tendance importante et consciente de leur pensée, on trouve néanmoins chez les pragmatistes classiques des reliquats du fondationnalisme. Il est possible, comme le suggère judicieusement Rossella Fabbrichesi, de critiquer d'un point de vue peircien le concept d'expérience pure chez James, en ce que son empirisme radical pointe vers la recherche d'une expérience qui serait d'autant plus "vraie" qu'elle serait dépourvue de médiations. Mais il est possible, réciproquement, de critiquer Peirce d'un point de vue jamesien, en voyant dans sa théorie des catégories une nouvelle formulation d'une métaphysique fondationnaliste de l'expérience. C'est comme si aucun des deux fondateurs du pragmatisme ne pouvait faire sans un reliquat fondationnaliste que chacun récupère de son ascendance philosophique, le kantisme pour l'un et l'empirisme britannique pour l'autre. S'il faut critiquer James par Peirce, il faut également critiquer Peirce par James, pour formuler un pragmatisme sans expérience pure originaire ni catégories ultimes de l'expérience.⁵

- 19 Il est d'autant plus intéressant et fécond de confronter le pragmatisme à la philosophie française contemporaine que les philosophes de l'expérience radicale, de Bergson à Foucault, ont tous présenté leur propre entreprise comme une critique des fondements stables. La suite se trouve ainsi tracée: analyse et évaluation des prétentions antifondationnalistes de la philosophie des expériences radicales au regard de leur valorisation des expériences fondamentales; confrontation avec l'analyse et la critique pragmatiste de la recherche de fondement; interrogation sur un usage possible non fondationnaliste (et non dualiste) des concepts d'"expérience pure" et d'"expérience-limite."
- 20 Je voudrais pour finir donner une illustration de la grande différence pratique que peut faire l'attitude pragmatiste, lorsqu'on la saisit, comme je le fais, non pas dans l'étude d'une opposition massive et frontale comme celle entre rationalisme et empirisme, mais dans l'étude du plus petit écart, de la plus petite différence théorique, entre deux formes contemporaines d'empirisme. Certaines thèses locales de l'empirisme métaphysique et du pragmatisme sont parfois, en effet, étonnamment similaires, jusque dans leur portée antifondationnaliste. Lorsque Peirce dit que la seule règle de la raison est que "pour apprendre, tu dois désirer apprendre, et qu'en désirant de la sorte, tu dois ne pas être satisfait de ce que tu es déjà enclin à penser" (Peirce 1898/1998: 48), il semble indiquer une disposition relativement proche de celle dont Blanchot parle à propos de Bataille, lorsqu'il écrit que "l'expérience intérieure est la réponse qui attend l'homme lorsqu'il a décidé de n'être que question. Cette décision exprime l'impossibilité d'être satisfait" (Blanchot 1943/1971: 47).
- 21 Et pourtant, entre ces deux manières de ne pas être satisfait de ce que l'on croit déjà, il y a un abîme, qui se révèle lorsque l'on saisit ces thèses au niveau de la manière générale dont elles sont tournées – de l'attitude philosophique qui s'y incarne et s'y exhibe. Dans un cas, l'insatisfaction est relative à certaines croyances et elle est une condition du progrès contre la clôture prématurée de l'enquête; dans l'autre, l'insatisfaction est absolue et signe l'impossibilité de tout progrès, en dehors de la progressive réalisation de cette impossibilité fondamentale de savoir. Dans le premier cas, l'insatisfaction est un moyen intégré au processus de l'enquête; dans l'autre, elle est devenue, sous la figure de l'impossible et du non-savoir, le but absolu et le point-limite inatteignable de l'expérience. Dans le premier cas, la critique porte sur toute croyance passée ou présente qui voudrait se présenter comme indépassable; dans le

second, elle porte sur toute manière de penser où l'on se contenterait de question partielle et relative, sans atteindre à l'expérience véritable et indépassable d'une question qui déborde constitutivement toute réponse satisfaisante possible. Dans le premier cas, la pensée se tourne vers le futur; dans le second, elle s'oriente vers l'absolu. Dans les termes de Rorty que j'ai mis en exergue, Blanchot espère de ce questionnement incessant une forme de purification ou de transfiguration, quand Peirce y voit seulement la possibilité d'en apprendre un petit peu plus et l'espoir d'un progrès possible. Que nous cessions d'être fascinés par les appels à la purification et à la transfiguration pourrait bien être lui-même le signe de notre maturité philosophique.

BIBLIOGRAPHIE

- BERGSON Henri, (2007 [1889]), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, édition critique dirigée par Frédéric Worms & Arnaud Bouaniche, Paris, Presses universitaires de France.
- BERGSON Henri, (2009 [1934]), *La Pensée et le mouvant*, édition dirigée par Frédéric Worms, Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire Marin & Ghislain Waterlot, Paris, Presses universitaires de France.
- BLANCHOT Maurice, (1969), *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard.
- BLANCHOT Maurice, (1971 [1943]), *Faux Pas*, Paris, Gallimard.
- DELEUZE Gilles, (1953), *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE Gilles, (1986), *Foucault*, Paris, Minuit.
- DESCOMBES Vincent, (1983), "Philosophie analytique versus philosophie continentale?," *Critique*, 430, 240-54.
- DEWEY John, (1998 [1925]), *Experience and Nature*, in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 1, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- FOUCAULT Michel, (2001a [1967]), "Nietzsche, Freud, Marx," in Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, éd. par Daniel Defert & François Ewald, Paris, Gallimard Quarto, 592-607.
- FOUCAULT Michel, (2001b [1971]), "Nietzsche, la généalogie, l'histoire," in Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, éd. par Daniel Defert & François Ewald, Paris, Gallimard Quarto, 1004-24.
- FRANÇOIS Arnaud, (2008), *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, Paris, Presses universitaires de France.
- JAMES William, (1975 [1907]), *Pragmatism*, éd. par Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas Skrupskelis, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press (*The Works of William James*).
- JAMES William, (1979 [1876]), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, éd. par Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press.
- MADELRIEUX Stéphane, (2008), "Le platonisme aplati de Gilles Deleuze," *Philosophie*, 97, 42-58.
- MADELRIEUX Stéphane, (2016), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.

- MADELRIEUX Stéphane, (2022), *Philosophie des expériences radicales*, Paris, Éditions du Seuil.
- MADELRIEUX Stéphane, (2023), *La Philosophie comme attitude*, Paris, Presses universitaires de France.
- MONTEBELLO Pierre, (2003), *L'Autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer.
- PEIRCE Charles S., (1998 [1898]), "The First Rule of Logic," in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2, 1893-1913, éd. par The Peirce Edition Project, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- PINTO Louis, (1995), *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Le Seuil.
- WAHL Jean, (2005 [1920]), *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

NOTES

1. Madelrieux (2016; notamment ch. I, "Le problème et le programme": 13-41).
2. Deleuze (1986: 101-30).
3. Cf. Foucault 1967/2001a, 1971/2001b.
4. Cf. Montebello (2003: 43, not., et suiv.); François 2008.
5. Je développe ces différents points (l'empirisme classique comme percée de l'antifondationalisme, la critique antifondationaliste de la métaphysique peircienne de l'expérience, la critique antifondationaliste de l'empirisme radical jamesien) dans *La Philosophie comme attitude* (Madelrieux 2023). Ce livre se présente un peu comme le discours de la méthode qui accompagne *La Philosophie des expériences radicales* et sa suite.

AUTEUR

STÉPHANE MADELRIEUX

Université Jean Moulin Lyon 3 / IRPhIL
stephane.madelrieux[at]univ-lyon3.fr