

## Contre la spéculation, ou une critique de la critique de la *Critique*

### Remarque concernant *Après la finitude* de Quentin Meillassoux

par Alberto Toscano<sup>1</sup>

Cette présentation tente d'explorer une question crue et très simple provoquée par *Après la finitude* de Quentin Meillassoux : le matérialisme et la spéculation sont-ils compatibles ? Afin d'esquisser une réponse, je prendrai ce qui pourrait d'abord sembler un détour par une ligne de pensée apparemment distincte, à savoir celle du marxiste italien anti-hégélien Lucio Colletti, en me concentrant en particulier sur son *Le marxisme et Hegel* de 1969 – un livre qui en son temps eut un impact remarquable sur le débat du matérialisme historique et dialectique. Au moyen de cette comparaison théorique, je tenterai d'élucider ce qui m'apparaît comme quelques-uns des enjeux du puissant livre de Meillassoux. A cet égard, ma question directrice s'ouvrira sur quelques autres, subsidiaires ; deux d'entre elles étant d'une importance particulière : « La spéculation non-métaphysique est-elle possible ? » et « Quelle est la différence entre le réalisme et le matérialisme ? (et en fait entre ceux-ci et le naturalisme) » A l'arrière plan de ces questions réside le problème de la démarcation – spécialement la triple démarcation entre science, philosophie et idéologie. La comparaison avec une ligne de

---

1 C'est le 24 avril 2009 que s'est tenue la deuxième conférence *Speculative realism* (UWE, Bristol). Contrairement à la précédente (avril 2007, qui fut intégralement transcrite dans *Collapse* vol. III), Quentin Meillassoux, défenseur du matérialisme spéculatif, ne faisait pas partie des intervenants. Cette conférence d'Alberto Toscano (Goldsmiths, University of London) se substitua à celle de Meillassoux. D'une manière judicieuse, Alberto Toscano utilise l'ouvrage de Lucio Colletti, intitulé *le marxisme et Hegel* (paru en italien chez Laterza en 1969 ; la pagination qui sera utilisée ici est celle de la traduction de 1976 réalisée par Jean-Claude Biette et Christian Gauchet pour les éditions Champ Libre). En effet, via Colletti, Toscano tente de mettre à mal la notion même de « matérialisme spéculatif » – syntagme qui, *prima facie*, a des allures d'oxymore. Ainsi que nous l'indiquions allusivement dans notre texte intitulé *Clausula Generalis* (<http://anaximandrake.blogspot.com/archive/2009/01/31/clausula-generalis.html>), il appert que dans le *contexte* de sa réfutation du corrélationisme fort (c'est-à-dire, en fait, de cette assertion : *il se peut que le Tout-Autre soit*), la manière dont Meillassoux affirme en substance que « la logique régit l'être et lui impose ses principes » semble incohérente. D'un autre biais, cette question est développée de façon fort pertinente par Toscano, qui à la suite de Colletti, voit dans la spéculation elle-même – conçue comme la prétention de la pensée philosophique à englober l'être logiquement – un avatar de l'idéalisme qui conduit à grever les visées matérialistes de Meillassoux, du moins sur le plan de la forme (*Vernunft versus Verstand*). Selon Colletti, le matérialisme consiste en effet, contre l'identité parménéidienne de la pensée et de l'être, à ne pas transiger sur le caractère extra-logique de la réalité. La racine de ce défaut du matérialisme spéculatif se trouverait finalement, pour Alberto Toscano, dans une amphibologie de l'usage du concept d' « absolu » dans *Après la finitude*. Si ce texte d'Alberto Toscano défend une partie du legs de Kant – seul philosophe idéaliste allemand chez lequel, selon Colletti, on trouve un « grain de matérialisme » –, il ne privilégie toutefois pas purement et simplement l'idéalisme transcendantal aux dépens du matérialisme ; sa reprise de la notion marxienne d' « abstraction réelle », par exemple, en fait foi. Cette critique de la critique de la *Critique* montre donc en particulier le caractère contestable de la réfutation du corrélationisme fort par Meillassoux, puisque celle-ci reste *in fine* idéaliste. Quant au corrélationisme faible (*i.e.* le kantisme), remarquons cependant qu'il demeure logiquement affecté par la contradiction décelée en son sein par Meillassoux, à savoir, encore une fois, son absolutisation et sa désabsolutisation simultanée du corrélat et de la facticité. (NdT)

recherche interne au marxisme du XXème siècle qui a de nombreuses affinités avec la proposition de Meillassoux est également significative, je pense, car elle nous permet d'aborder l'un des gestes rhétoriques forts qui donne à ce petit livre son caractère polémique, et même politique, dans la mesure où l'on peut parler d'une politique immanente à la philosophie comme *Kampfplatz*, champ de bataille, cette image kantienne chère à Althusser. Ce geste implique d'enrôler un certain matérialisme spéculatif contre les effets extra-philosophiques pernicioeux du corrélationisme, résumés par la notion de *fidéisme*. Lorsqu'il est question de ces arguments, principalement répétés au chapitre 2 d'*Après la finitude*, je pense qu'il est juste d'affirmer, dans les termes de la démarcation susmentionnée, que Meillassoux se lance dans une lutte idéologique fondée sur la démarcation spécifique entre philosophie et science, en tant qu'elles se rapportent à des questions de nécessité et de croyance. Le matérialisme spéculatif est aussi une *opération idéologique* visant à mettre fin à la collusion du corrélationisme avec l'irrationalisme (« Matérialisme dialectique et irrationalisme », d'ailleurs, était le sous-titre du livre de Colletti).

Meillassoux met sa recherche en contact explicite avec le problème de l'idéologie lorsqu'il caractérise le matérialisme spéculatif comme une approche qui supprime toute « métaphysique dogmatique », comme un rejet de la nécessité réelle et de la raison suffisante fondé sur l'opération suivante : « le rejet de la métaphysique dogmatique signifie le rejet de toute nécessité réelle : *a fortiori* le rejet du principe de raison , ainsi que de la preuve ontologique, qui est la clef de voûte permettant au système de la nécessité réelle de se clore sur lui-même. » Il poursuit en déclarant qu' « un tel refus du dogmatisme fournit la condition minimale de toute critique des *idéologies* pour autant qu'une idéologie n'est pas identifiable à n'importe quelle représentation leurrante, mais à toute forme de pseudo-rationalité visant à établir que ce qui existe effectivement doit de toute nécessité exister. » (p. 46) Au fond, Meillassoux souhaite combiner et revitaliser deux aspects de la critique de la métaphysique et de la religion faite par les Lumières. D'une part, un *matérialisme* spéculatif vise à saper le dogmatisme des entités nécessaires, le dogmatisme de la métaphysique classique, rationalisme inclus. D'autre part, le matérialisme *spéculatif* est requis contre la manière dont le corrélationisme rend toute croyance légitime par son rejet de l'absoluité de la réalité (c'est-à-dire en rendant l'archi-fossile impensable). Mais ceci a pour conséquence que la critique de la métaphysique ne doit pas être une critique déflationniste, relativiste ou conventionnaliste, autrement dit qu'elle ne doit pas être une critique corrélationniste. Le caractère brillant (mais aussi problématique, comme je le montrerai) de l'entreprise de Meillassoux provient de la manière dont il articule les deux réquisits apparemment contradictoires de l'anti-dogmatisme et de la spéculation. En conséquence, ainsi qu'il l'écrit, « nous devons découvrir une nécessité absolue qui ne reconduise à aucun étant absolument nécessaire », donc démarquer la pensée *absolutisante* de la pensée *absolutiste*, et la spéculation de la métaphysique. Ceci nécessite de résister à ce que Meillassoux appelle « l'implication désabsolutoire », qui pose que « si la métaphysique est périmée, l'absolu l'est aussi bien. » (p. 47) Le kantisme, ou, selon le lexique

de Meillassoux, le « corrélationisme faible », en est partiellement responsable en ceci qu'il maintient comme pensable un réel non corrélé et non contradictoire, ce qui a pour conséquence qu'il n'entraîne pas les mêmes effets irrationalistes que le corrélationisme fort, spécialement dans ces dernières variétés heideggériennes ou wittgensteiniennes. C'est en discutant du corrélationisme fort que la tentative de Meillassoux pour infuser au matérialisme spéculatif l'esprit polémique des Lumières radicales est particulièrement visible, ce qui mène à la formulation de ce que nous pourrions appeler des *Lumières absolues*. L'accusation portée par Meillassoux à l'encontre du corrélationisme fort d'être un nouvel obscurantisme, une sorte de carte blanche pour toutes les superstitions, se concentre sur la catégorie de facticité. Celle-ci désigne ces invariants structuraux ou paramètres transcendants qui gouvernent un monde donné ou un domaine de corrélation mais qui eux-mêmes ne sont pas ouverts à l'explication, la déduction ou la dérivation rationnelle. A cet égard, la facticité est une forme d'ignorance réflexive. Comme le dit Meillassoux, « la facticité est seulement l'ignorance du devoir-être-ainsi de la structure corrélationnelle. » (p. 54) La facticité est ici synonyme de finitude et d'une forme d'anti-fondationnalisme affirmant, ainsi que l'écrit Meillassoux, « que rien ne peut être dit absolument impossible, pas même l'impensable. » (p. 55) Le corrélationisme fort génère une forme de permissivité octroyée philosophiquement qui rend impossible d'établir le critère même qui pourrait « disqualifier » les discours irrationnels. Ainsi qu'il le remarque, alors que le corrélationisme faible a supprimé le réalisme naïf, le corrélationisme fort annule une certaine notion de l'absolu en opposant la facticité de la corrélation à tout idéalisme spéculatif.

C'est la complicité du corrélationisme fort avec un retour du religieux qui confère à la dénonciation spéculative de Meillassoux son urgence idéologique. Sa « prégnance contemporaine », écrit-il, « nous paraît [...] repérable à même l'immunité dont semble désormais bénéficier les croyances religieuses par rapport aux contraintes du concept. » (p. 60) Selon *Après la finitude*, nous vivons en des temps où l'hégémonie idéologique des philosophies du corrélationisme fort, avec leur affirmation d'une facticité au-delà de toute explication, leur émerveillement muet face aux choses telles qu'elles sont, a révoqué tous les instruments rationnels pour réfuter ou écarter les croyances irrationnelles. D'une manière étonnante, et j'y reviendrai lorsque je parlerai de Colletti, l'irrationnalisme corrélationiste est fondé sur sa résiliation de l'identité parménidienne entre être et pensée, conséquence qu'il tire de la facticité que « Être et pensée doivent être pensés comme pouvant être tout autres. » (p. 61) Avec un tel point de vue, il est impossible d'exclure l'incommensurabilité radicale entre l'ensoi et la pensée. Quelle en est la conséquence ? Que si la revendication de la pensée à penser l'absolu est drastiquement battue en brèche, un absolu irrationnel demeure, et même prolifère. D'où la grande influence contemporaine fondamentalement incontestée d'un « *fidéisme de n'importe quelle croyance* » pluraliste et sceptiquement permissif. Le point de savoir si en réalité Meillassoux pense ou non que le corrélationisme a joué un rôle causal dans l'incitation à l'actuel retour du religieux n'est pas clair, mais il développe parfaitement la

manière dont il l'implique. Selon ses mots mêmes :

« La fin de la métaphysique conçue comme “désabsolutisation de la pensée” consiste ainsi en la légitimation par la raison de n'importe quelle croyance religieuse (ou “poético-religieuse”) en l'absolu, dès lors que celle-ci ne se revendique que d'elle-même. Pour le dire autrement : *la fin de la métaphysique, en chassant la raison de toutes ses prétentions à l'absolu a pris la forme d'un retour exacerbé du religieux.* » (p. 62)

En se fondant sur cet argument, Meillassoux formule son propre projet selon les termes classiques des Lumières françaises, et en particulier ceux de Voltaire, comme une lutte contre le fanatisme (de manière caractéristique, Meillassoux n'emploie pas la définition kantienne du fanatisme, ou *Schwärmerei*, qui pour Kant implique l'illusion hyper-rationaliste de « voir l'infini », contre quoi la philosophie critique érige ses proscriptions iconoclastes). La relation entre fidéisme et fanatisme est quelque peu floue, mais il est curieux, et l'on pourrait même dire un peu ennuyeux, que Meillassoux s'acoquine avec la thèse conservatrice selon laquelle une prolifération relativiste de croyances, au-delà de tout horizon de légitimité, est une forme de déchristianisation, l'avère de sa conviction également discutable que la rationalité critique occidentale est une « rationalisation progressive du judéo-christianisme, sous l'influence de la philosophie grecque. » (p. 64) Dans un pur style des Lumières, Meillassoux veut soutenir que le corrélationalisme fort, en collusion avec « l'enreliement » de la raison, nous a laissé impuissants pour argumenter rationnellement – plutôt que sur des bases morales *ad hoc* – contre toutes les variétés du *fanatisme*, y compris, selon une allusion étrange, celles qui peuvent recourir aux « pires violences » (p. 65), et dont la prétention à atteindre un fidéisme corrélationaliste de l'absolu irrationnel ne peut pas elle-même être disqualifiée. A la fin du chapitre 2 d'*Après la finitude*, Meillassoux va même jusqu'à affirmer que le « fanatisme » contemporain est l'effet de la rationalité critique, un sous-produit de l'attaque *effectivement émancipatrice* de celle-ci contre le dogmatisme, qui a retiré tout obstacle aux revendications de la « foi aveugle ». Sans s'étendre sur les références, sous-déterminées et extrêmement allusives, au fanatisme contemporain qui donne aux propos de Meillassoux leur urgence, ni sur les affirmations plutôt douteuses concernant le rapport entre christianisme et raison occidentale, je voudrais, dans le reste de cette présentation, contester la plausibilité des Lumières renouvelées de Meillassoux, et, ainsi je l'ai dit, grâce à un détour par le *Le marxisme et Hegel* de Colletti. Je souhaite exposer deux arguments interconnectés. D'abord, que prêter attention à la distinction entre Kant et Hegel telle qu'elle est formulée par Colletti nous permet d'émettre des doutes sur la possibilité même d'un matérialisme *spéculatif*, et d'offrir une défense marxienne crédible du corrélationalisme faible kantien comme élément d'une pensée matérialiste authentique. Deuxièmement, et de façon nettement plus brève, que la discussion apparentée, à laquelle se livre Colletti au sujet de l'hypostase et de l'« abstraction réelle », démontre la faiblesse de la tentative de Meillassoux pour revivifier l'attaque des

Lumières contre le fanatisme. Derrière ces deux affirmations réside la conviction que, en dépit de son indéniable subtilité, l'attaque de Meillassoux contre les paramètres idéalistes du corrélationisme est, en dernière instance, elle-même idéaliste quant à sa forme, problème qui affecte également sa tentative d'intervenir idéologiquement, via une reformulation du combat des Lumières contre le fanatisme, dans « le retour au religieux » contemporain.

Les raisons qui gouvernent la comparaison avec Colletti que je propose sont multiples. Pour commencer, je souhaite utiliser cet exercice disjonctif pour commencer à faire le tour de la relation entre le matérialisme spéculatif de Meillassoux et les types de matérialismes de la pratique ou de l'histoire qui se réfèrent à Marx. Le choix de Colletti est dicté par la nature même de son intervention dans *Le marxisme et Hegel* : elle était conçue pour contrer l'idéalisme et le rejet de la science qu'il voyait comme l'héritage hégélien au sein de marxisme occidental. A cet égard, son esprit, sinon sa cible spécifique, n'est pas si distant de celui de Meillassoux. En outre, Colletti a une affinité plus spécifique avec Meillassoux<sup>2</sup>. Tous deux considèrent en effet la pensée scientifique comme indissociable de l'affirmation du principe de non-contradiction. Meillassoux affirme, vers la fin du chapitre 3 d'*Après la finitude* que : « La dialectique ou les logiques paraconsistantes se révéleraient comme l'étude des contradictions de pensée produisant des effets dans la pensée, mais non des contradictions ontologiques découvertes par la pensée dans son monde environnant. » (pp. 106-107). La distinction entre contradictions dans la pensée et contradictions dans la réalité est si centrale dans l'œuvre de Colletti qu'elle a finalement mené à son abandon du marxisme, coupable à ses yeux de maintenir la possibilité de contradictions dans le réel. Mais les différentes manières d'argumenter contre les contradictions dans la réalité chez Colletti et Meillassoux sont déjà indicatrices de différences plus grandes dans leur défense philosophique de la science contre l'idéalisme. Colletti se tourne vers l'essai de Kant sur les grandeurs négatives de 1763 pour affirmer que :

« Le principe fondamental du matérialisme et de la science... est le principe de non-contradiction. La réalité ne peut pas contenir de contradictions dialectiques mais seulement des oppositions réelles, des conflits entre forces, des relations de contrariété. Ces dernières sont *ohne Widerspruch*, c'est-à-dire des oppositions *non contradictoires*, et non des contradictions dialectiques. Ces assertions doivent être soutenues, parce

---

<sup>2</sup> Il existe une convergence supplémentaire entre ces deux tentatives de refonte du matérialisme. Comme le suggère leur discussion sur la non-contradiction, toutes deux reposent sur une « atomisation » des choses, des objets et des lois. Dans le cas de Meillassoux, on pourrait peut-être se référer à la critique par Anton Pannekoek de *Matérialisme et empirio-criticisme* dans *Lénine Philosophe* : « pour Lénine, la "nature" se compose non seulement de la matière, mais aussi des lois naturelles qui gouvernent ses phénomènes, flottant quelque part dans l'univers comme des commandements rigides, auxquels les choses doivent obéir. » Pour que le raisonnement de Meillassoux puisse opérer, ne faut-il pas préventivement réduire le réel à un domaine d'entités plutôt que de relations, de telle sorte que les arguments fondés sur le principe de non-contradiction puissent avoir leur prise ? Et n'y a-t-il pas une faiblesse parallèle dans le refus de Colletti de considérer la question selon laquelle une ontologie matérialiste pourrait être concernée par des processus et non des choses ?

qu'elles constituent le principe de la science elle-même. La science est désormais le seul moyen d'appréhender la réalité, le seul moyen d'obtenir une connaissance du monde. Il ne peut y avoir deux (qualitativement différentes) formes de connaissance. Une philosophie qui revendique pour soi un statut supérieur à la science, est une philosophie édifiante – c'est-à-dire une religion à peine déguisée. » (« Le marxisme et la dialectique »)

Plutôt que de s'appuyer sur une notion de réalité matérielle pour son argument contre la contradiction dialectique, l'argument de Meillassoux concernant la non-contradiction est totalement intra-spéculatif. La non-contradiction doit être respectée pour écarter le spectre métaphysique d'une entité absolument nécessaire que l'abandon de ce principe impliquerait. Ainsi, contrairement au lien habituel entre contradiction dialectique et ontologie du flux ou du processus, pour Meillassoux un étant contradictoire « ne pourrait devenir autre qu'il est parce qu'il n'aurait aucune altérité en laquelle devenir. » (p. 94). Autrement dit, et je tenterai de développer ce point, alors que Colletti utilise une critique matérialiste de la dialectique pour impliquer le caractère *extra-logique* de la réalité – le fait que dériver la dynamique du réel depuis le logique est illégitime et idéaliste –, pour Meillassoux la négation de la contradiction réelle s'appuie sur des bases *intra-logiques*. Mais pour développer cette question plus avant, il vaut la peine d'examiner de plus près les raisons qui se trouvent derrière la révision anti-hégélienne du marxisme de Colletti.

Commençons là où le contraste semble le plus grand : le plaidoyer de Colletti pour un matérialisme pro-scientifique prend la forme d'une défense du fini. Au tout début de son livre, il isole le point nodal de l'idéalisme dans l'énoncé de la *Science de la Logique* de Hegel selon lequel : « L'idéalisme philosophique consiste seulement dans le refus de reconnaître dans le Fini un existant vrai. » (I, ch. II, note II) Par conséquent, « le fini est idéal » en deux sens : c'est une simple abstraction, un isolement fugace de l'universalité concrète du Tout, et, inversement, son être véritable n'est donné que lorsqu'il est compris comme un moment de l'idéal. Selon la formulation de Hegel, dans l'*Encyclopédie* : « La vérité du fini est son idéalité [...] Cette idéalité du fini est le principe capital de la philosophie » (§ 95). Le travail de la *raison* spéculative (*Vernunft*), en tant qu'opposé à l'intellect ou entendement (*Verstand*), doit traverser les diverses configurations du fini et annuler sa différence. Colletti diagnostiquera ce mépris envers la chose isolée et la pensée qui la pense (simple intellect opposé à la raison) comme une constante au sein de la philosophie idéaliste, y compris le matérialisme dialectique – l'objet polémique de son livre. Pour Colletti, la sympathie envers la critique hégélienne de l'intellect et des restrictions kantiennees imposées à la raison – qu'il rencontre chez une foule bigarrée de penseurs, de Rickert à Marcuse, de Bergson à Lukacs – est un signe de l'abdication du matérialisme et d'une position vis-à-vis de la science qui, en accordant à la philosophie le droit souverain de légiférer à propos de la réalité, transforme celle-ci en une « religion à peine déguisée ». En outre, dans la mesure où la science est vue comme isolant des

entités et les traitant comme étant à la fois finies et externes à l'esprit, elle est de manière paradigmatique un produit de l'intellect, et elle est vue par conséquent comme une simple forme de pensée abstraite et incomplète – un trait plus manifeste dans le bergsonisme, mais présent, ainsi que le démontre Colletti, dans une large gamme de philosophies du XIXème et du XXème siècles. Pour Colletti, la spéculation, conçue comme la prétention de la pensée philosophique à englober l'être logiquement, est fondamentalement incompatible avec le matérialisme. En effet, il insiste sur la conviction qu'avait Hegel de revenir au rationalisme, mais en le débarrassant de sa dépendance vis-à-vis d'une forme de débat matérialiste ou scientifique. Au passage, nous pourrions remarquer que le retour de Meillassoux au rationalisme, et à Descartes en particulier, suit une approche inverse : maintenir la forme matérialiste du rationalisme, et le débarrasser de son contenu idéaliste ou théologique.

Ainsi, c'est la répudiation du fini en tant que séparé et indépendant, et la tentative de vaincre la finitude, comprise comme l'incapacité pour la pensée ou la logique de déterminer l'être, qui selon Colletti est le signe de l'hostilité de l'idéalisme envers le matérialisme scientifique. Autrement dit, c'est à cause d'une négation de la finitude, et non à cause de son affirmation, que pour l'idéalisme « [i]l n'y a plus de monde matériel *indépendant*. » (p. 18) L'idée d'opposition réelle, la *Realrepugnantz* de Kant, est significative car c'est seulement en maintenant le principe de non-contradiction et l'idée d'extériorité réelle dans le monde matériel que le matérialisme peut éviter d'être enveloppé par un idéalisme pour lequel le monde matériel est simplement une incarnation d'une raison fondamentalement inclusive et illimitée. Ainsi que le remarque Colletti, « puisque Hegel ramène cette *inclusion* logique des contraires qu'est la raison au principe même de l'*idéalisme* (la raison est l'unique réalité, il n'y a rien en dehors d'elle), il exclut précisément cette *exclusion* des contraires – ou extériorité de l'être à la pensée –, principe même du *matérialisme*. » (pp. 35-36)

Dans *Le marxisme et Hegel*, l'idéalisme en tant que spéculation est identifié à « la négation de toute existence extra-logique » (p. 50). C'est aussi pourquoi le matérialisme est toujours dans une certaine mesure une *Unphilosophie*, une anti-philosophie, fondée sur l'idée d'une extériorité de la pensée à l'être, et sur une irréductibilité corrélative de l'épistémologie scientifique à la logique spéculative. Tandis que, selon la formulation de Colletti, « Kant observe continuellement que – pour qu'il y ait connaissance – il faut un rapport de la pensée avec l'*autre* que soi » (p. 209), la tentative de Meillassoux pour sortir du cercle corrélationiste d'origine kantienne vers ce qu'il appelle le « Grand Dehors » implique la création d'une nouvelle figure – sous l'égide d'une contingence nécessaire et radicale – de l'identité parménidienne de la pensée avec l'être, ou, ainsi qu'il l'esquisse de manière lucide, l'invention d'un nouveau type de spéculation non-métaphysique.

Récapitulons les résultats de cette comparaison. Dans l'ouvrage de Meillassoux, le matérialisme spéculatif neutralise le corrélationisme en sapant la thèse de la finitude (ou

plutôt, via le passage de la facticité à la factualité, en retournant la finitude corrélacioniste contre elle-même) et en déployant un « *logos* de la contingence » reposant sur le principe intra-logique de non-contradiction et l'identité ultime de l'être et de la pensée. Chez Colletti, au contraire, le matérialisme critique dépend de l'affirmation du caractère extra-logique de la réalité, et de la distinction irréductible et corrélatrice entre contradiction logique et opposition réelle. En outre, pour Colletti, c'est précisément en transformant le fini en une idéalité, qui est englobée par la pensée logique, que la spéculation – dont la forme ne peut selon lui qu'être idéaliste – transforme le monde en une entité « éphémère », chose que le *logos* de la contingence de Meillassoux semblait faire également. Il vaut ici la peine de citer Colletti *in extenso* lorsqu'il expose son matérialisme critique :

« Le dogmatisme est la métaphysique ; la pensée critique, le matérialisme. C'est directement l'opposé chez Hegel. La métaphysique est l'identité de la pensée et de l'être : le contenu est « déjà » dans la pensée, le contenu est indépendant de l'expérience, autrement dit suprasensible ; donc, forme et contenu sont unis depuis toujours, le savoir est déjà formé, il est impossible de poser le problème de l'origine de nos connaissances. Inversement, la pensée critique s'identifie avec la thèse de l'hétérogénéité, c'est-à-dire de la différence réelle et non formelle (ou simplement « logique ») entre être et pensée. On peut en effet poser le problème « critique » de l'origine de notre connaissance dans la mesure où la connaissance elle-même n'est pas déjà donnée, mais cela présuppose en un mot que les sources de connaissance soient *deux* : le donné de la réceptivité ou sensibilité et la spontanéité de l'entendement. » (p. 92)

Chez Colletti, le contenu scientifique de la finitude kantienne – coupée de sa dimension morale – doit prohiber l'autosuffisance de la pensée, c'est-à-dire la spéculation. Comme il l'écrit : « Si l'on ne donne pas les présupposés réels de la pensée, on est contraint de tenir pour une *réalité présupposée et donnée* le savoir lui-même » (p. 91). Par conséquent, il est impératif que l'épistémologie, conçue comme l'étude de la relation de la pensée à l'être en tant qu'elle est liée à l'entreprise scientifique, ne soit pas réduite à la logique, théorie de la cohérence de la pensée avec elle-même.

Parmi les problèmes en jeu dans cette comparaison, il y a celui de l'absolu. Colletti et Meillassoux semblent se rejoindre sur la notion de l'absolu conçu comme quelque chose de distinct de ce que ce dernier nommerait le cercle corrélationnel. Comme il est dit au début du chapitre 2 d'*Après la finitude*, la tâche du matérialisme spéculatif consiste à « tenter de comprendre comment la pensée peut accéder au non-corrélé – à un monde capable de subsister sans être donné. Or dire cela, c'est aussi bien dire que nous devons saisir comment la pensée peut accéder à un *absolu* : à un être si bien *délié* (sens premier d'*absolutus*), si bien



séparé de la pensée, qu'il s'offre à nous comme non-relatif à nous – capable d'exister que nous existions ou non. » (p. 39) Dans la description de Colletti, c'est précisément cette absoluité de la réalité extra-logique qui est la Némésis de l'idéalisme. Comme il le remarque : « [Pour Hegel], l' "entendement " est dogmatique parce qu'il rend le fini *absolu*. Ce terme est pris en son sens strictement étymologique : *solutus ab...*, libre de conditionnements, autonome, et par conséquent non conditionné et indépendant. » (pp. 83-84). Cependant, et c'est la question importante, Meillassoux ne se limite pas à la séparation de la réalité extra-logique, précisément parce que sa réfutation du corrélationisme est logique, *i.e.* spéculative

En regardant à travers le prisme de la critique de l'hégélianisme par Colletti, nous pouvons reconnaître deux acceptions d' « absolu » dans *Après la finitude* : d'une part, l'absoluité de l'archi-fossile, une absoluité qui s'accorde assez bien avec la défense par Colletti du fini contre l'idéalisme ; d'autre part, l'absoluité d'une raison ou d'une logique qui est censée être congruente à l'être, et qui peut légiférer à propos des modalités et du changement sans référence à rien qui lui soit extrinsèque, expérience ou matière. La singularité de l'exposé de Meillassoux réside bien sûr dans la manière habile et fascinante avec laquelle il semble nécessiter le second absolu, celui de la spéculation (que nous pourrions appeler l'absolu absolu) afin d'étayer l'absolu relatif ou négatif, celui qui est *séparé de la pensée*, et vaincre ainsi le corrélationisme. Vu depuis la perspective de Colletti, Meillassoux pose les présuppositions ontologiques de l'épistémologie corrélationiste, mais les résout par des moyens logiques, s'écartant ainsi de ses propres visées matérialistes, et créant quelque chose comme un « mysticisme logique » contingent et détotalisé, pour employer la caractérisation par Marx du système de Hegel. Nous pouvons donc articuler cette comparaison selon les termes d'une distinction entre un *matérialisme de l'intellect* et un *matérialisme de la raison*, ou entre un *réalisme de l'intellect* et un *réalisme de la raison*. Depuis le point de vue de la défense de l'intellect (ou entendement) contre la raison par Colletti, la tentative d'*Après la finitude* de défendre les usages étendu et spéculatif d'une raison « totalement asubjective » en se débarrassant du fidéisme, rejette avec lui le criticisme, la révision et la scientificité qui caractérisent le caractère extra-logique de la réalité selon une épistémologie matérialiste inspirée de Kant.

Mais n'y a-t-il rien d'autre qu'un nouvel énoncé de Kant comme précurseur du matérialisme dans la position de Colletti ? Un point crucial de *Le marxisme et Hegel* est la mise en lumière de la théorie de l'*abstraction réelle* de Marx, à savoir que les excès de la spéculation et les hypostases de l'idéalisme ne sont pas simplement des problèmes *cognitifs*, mais sont profondément mêlés à des abstractions qui ont une existence réelle que, suivant en ceci Hegel, Marx avait coutume d'appeler un monde inversé. Ainsi l'Etat, et ses expressions philosophiques chez Hegel, ainsi que le *Capital*, et sa capture théorique dans l'économie politique de Smith et Ricardo, ne sont-ils pas simplement des formes de pensée qui pourraient être dissipées par quelque amendement éclairé de l'intellect, ou par un vaillant combat contre les superstitions. Comme l'écrit Colletti : « Pour Marx, en fait, la métaphysique

est le *réalisme des universaux* : c'est une totalité logique qui se pose pour soi, se transforme en sujet et qui, comme elle doit durer pour soi, s'identifie et se confond de façon acritique avec le particulier, faisant de celui-ci qui est le vrai sujet réel son propre prédicat ou manifestation. » (p. 202). Encore une fois, il ne s'agit pas simplement d'un processus logique mais d'un processus réel. Pour revenir aux remarques précédentes concernant la tentative de Meillassoux de raviver la guerre des Lumières contre le fanatisme au sein de sa critique plus large du fidéisme corrélationiste, ce que la notion marxienne d'abstraction réelle nous permet de penser – et la raison pour laquelle c'est un progrès important quant à l'idée d'idéologie considérée comme une matière simplement cognitive – c'est que les idéologies, y compris celles du corrélationisme, fidéisme et fanatisme, sont des faits sociaux.

En tentant de maintenir la souveraineté spéculative de la raison philosophique, malgré la promotion d'un principe d'irraison et la rupture de l'autosuffisance corrélationiste, Meillassoux peut être vu comme réintroduisant l'idéalisme au niveau de la forme, alors même qu'il cherche vaillamment à le vaincre au niveau du contenu. En deux sens. D'abord, en présupposant qu'il est possible de tirer des conclusions ontologiques d'intuitions logiques – ce qui peut être inscrit dans l'usage incohérent de la notion d'absolu : en tant que l'absolu absolu du *logos* de la contingence, et en tant que l'absolu relatif de l'entité séparée de la corrélation. L'absolu logique mène à une variante de la transsubstantiation de la causalité matérielle ou effective de Hegel en un moment de la causalité idéale – même si bien entendu il s'agit explicitement chez Meillassoux d'une *acausalité*, débarrassée de téléologie. Ensuite, en présupposant qu'une philosophie spéculative en conjonction avec une science mathématisée peut lutter contre les abstractions qui sont perçues comme de simples erreurs de l'intellect, et non comme des abstractions ayant un fondement dans une réalité sociale, matérielle et extralogique. La forme logique sape le contenu matérialiste, la lutte contre la finitude reproduit l'idéalité du fini, la défense intellectualiste des Lumières dissimule la réalité des abstractions. L'antidote à une catastrophe postkantienne menace alors d'être une rêverie néo-hégélienne.

**Traduit de l'anglais par Thomas Duzer**