

A propos d'*Après la finitude* : réponse à Peter Hallward

par Nathan Brown¹

Dans sa récente critique (*Radical Philosophy* 152) d'*Après la finitude* de Quentin Meillassoux, Peter Hallward trouve à l'ouvrage de Meillassoux quatre défauts majeurs :

1. Une équivoque quant à la relation entre la pensée et l'être, soit entre l'épistémologie et l'ontologie.
2. Une équivoque entre la nécessité métaphysique et la nécessité physique (ou naturelle).
3. Une confusion entre mathématiques pures et mathématiques appliquées.
4. Une incapacité à penser les processus concrets des changements sociaux et politiques.

Bien que Hallward exprime une certaine admiration pour le livre de Meillassoux, il s'agit là d'objections sérieuses. Puisque, faute de place, nous ne pouvons ici offrir une véritable défense d'*Après la finitude* concernant ces chefs d'accusation *via* une reconstruction approfondie de ses arguments, ni exprimer nos propres réserves à propos des vues plus générales de ce livre, notre but est simplement d'indiquer, aussi brièvement que possible, les prémisses fausses sur lesquelles reposent, semble-t-il, les accusations de Hallward.

1. Hallward affirme que Meillassoux tient le corrélacioniste responsable d'un argument ontologique concernant les phénomènes ancestraux, malgré le fait que « le corrélacionisme tel que le décrit Meillassoux est en réalité une théorie épistémologique. » Considéré comme un problème épistémologique, le problème de l'ancestralité posé par Meillassoux n'est, selon Hallward, pas du tout un problème puisque « [r]ien n'empêche le corrélacioniste de *penser* des

¹ Ce texte constitue la traduction de la réponse faite par Nathan Brown (*University of California, Davis*) à la critique de Peter Hallward concernant *Après la finitude* de Quentin Meillassoux (<http://revuedeslivres.net/articles.php?id=315>). Dans ce texte, qui sera repris dans l'ouvrage *The Speculative Turn* (à paraître chez re.press), Nathan Brown confirme en particulier notre précédente remarque (<http://anaximandrake.blogspot.com/archive/2008/02/15/objectiones.html>) qui consiste, en substance, à regretter que les adversaires de Meillassoux tendent en général à éviter de répondre précisément à son argumentation et se contentent d'opposer à ses thèses une sorte de bréviaire kantien. Car, nous l'avons dit, pour qui maintient une position kantienne ou corrélacioniste, une difficulté redoutable demeure : comment l'idéalisme transcendantal peut-il conserver sa cohérence logique à la suite de sa propre réfutation de l'idéalisme absolu *et* de la pensée spéculative ? Ce qui en fait revient à demander : comment l'idéalisme transcendantal peut-il soutenir, d'une part, la désabsolutisation du corrélat et l'absolutisation de la facticité, tout en affirmant, d'autre part, la désabsolutisation de la facticité et l'absolutisation du corrélat ? (NdT)

objets ancestraux ou des mondes plus anciens que la pensée qui s'en charge, ou effectivement plus anciens que la pensée même. »

L'affirmation de Hallward échoue toutefois à rendre compte de la logique de succession inhérente à une telle pensée, pensée qui constitue le point essentiel de l'analyse par Meillassoux de l'approche corrélacioniste du problème de l'ancestralité. Lorsque le corrélacioniste pense l'objet ancestral en tant que corrélat de la pensée, il effectue une rétrojection temporelle du passé à partir du présent telle qu' « il faut [...] aller du présent au passé, selon un ordre logique, et non du passé au présent, selon un ordre chronologique. » Meillassoux affirme que, pour le corrélacioniste, « [l]e sens profond de l'ancestralité réside dans la rétrojection logique imposée à son sens immédiatement chronologique. » (AF, p.34)

Ainsi, le corrélacioniste *ne peut-il, stricto sensu*, penser les objets ancestraux *comme* antérieurs à la pensée qui les pense. L'argument de Meillassoux consiste simplement en ceci que *si* nous acceptons la priorité de la succession logique sur la chronologique (la « transmutation du passé diachronique en une corrélation rétrojective ») nous sommes incapables d'évaluer des énoncés scientifiques concernant les phénomènes ancestraux sans détruire le sens véritable de ces énoncés. Ceux-ci concernent l'antériorité chronologique de ce qui *est venu avant* la pensée, indépendamment de toute rétrojection temporelle effectuée par la pensée. Ce qui est en jeu ici à propos de « l'être et de la pensée » est un désaccord concernant la *primauté* de la corrélation logique entre pensée et être sur la disjonction chronologique entre pensée et être. Le but d'*Après la finitude* n'est pas de résoudre ce problème, mais simplement de le formuler en tant que problème. Hallward n'affronte pas le problème tel qu'il est formulé dans la mesure où il ignore complètement la critique de la rétrojection logique par Meillassoux.

2. Hallward soutient que la critique que Meillassoux fait de la causalité et de la nécessité – sa critique du principe de raison suffisante – brouille la distinction entre nécessité métaphysique et nécessité physique (ou naturelle). « Il y a longtemps que les scientifiques ne confondent plus "lois naturelles" et nécessités métaphysiques ou logiques ». Ma propre exposition à la rhétorique de la science contemporaine m'assure que, au contraire, les scientifiques soit commettent précisément cette confusion assez régulièrement, soit en sont affligés. Il serait cependant plus pertinent de demander pourquoi Meillassoux continue à se fier au concept de "loi", ainsi qu'il semble le faire malgré son argument selon lequel "les lois" peuvent être sujettes à un changement dépourvu de raison. Mais ce n'est pas ce que fait Hallward.

Le problème des propres formulations de Hallward dans cette partie est qu'elles sont à la fois des pétitions de principes et s'avèrent sans rapport avec la portée des arguments de Meillassoux. Hallward postule qu' « il est parfaitement possible, à l'évidence, de reconstruire les raisons et les causes localement effectives qui ont marqué, par exemple, l'évolution

d'organismes aérobies vertébrés. » Indépendamment de savoir si nous sommes en accord ou non avec cette assertion, cela n'a strictement rien à voir avec le livre de Meillassoux puisqu'il s'agit d'une affirmation à propos de l'action de l'évolution telle que nous la connaissons, alors que l'argument de Meillassoux porte sur la possibilité que précisément de tels processus puissent devenir, sans raison, entièrement différents. Hallward continue : « Rien de nécessaire ou de prédictible ne s'est produit dans cette évolution, mais pourquoi devrions-nous douter qu'elle ait répondu à des "lois" bien connues de causes et d'effets ? Il se contente simplement ici de poser la question de Hume (question qui est au cœur du projet de Meillassoux) relative à la "familiarité" putative de telles lois. Et lorsque Hallward suggère que « le seul événement qui pourrait se voir qualifié de contingent et de sans raison (au sens absolu qu'il [Meillassoux] donne à ce dernier terme) soit le surgissement de l'univers lui-même », il aborde encore une question *spéculative* relative à la contingence possible des lois depuis l'intérieur d'un cadre *empirique* afférent seulement aux lois telles qu'elles furent ou sont actuellement. Toute tentative pour saper des arguments concernant la contingence absolue d'une loi physique "tout court" sur la base de n'importe quel régime ou exemple local sera évidemment vouée à l'échec. Il est faux de dire que Meillassoux est ambigu vis-à-vis des nécessités métaphysique et naturelle, il faut plutôt affirmer que Hallward en arrive à cette conclusion *via* son propre amalgame entre registres spéculatif et empirique.

3. La plus sérieuse des accusations de Hallward est peut-être celle qui consiste à affirmer que Meillassoux confond nettement mathématiques pures et mathématiques appliquées. D'abord, il conteste l'usage que fait Meillassoux de la théorie des ensembles transfinis pour saper « toute tentative de clore ou de limiter un ensemble dénombrable de possibilités. » Hallward concède que la « démonstration [cantorienne] qu'il existe une série ouverte, sans fin, de nombres infinis de plus en plus grands, a très clairement des implications décisives pour les fondements des mathématiques », mais, selon lui, « Meillassoux gagnerait à démontrer avec plus d'exactitude comment ces implications s'appliquent au temps et à l'espace de notre univers effectivement existant. »

Une fois encore, Hallward rabat le registre spéculatif de l'argument de Meillassoux sur celui de l'empirique. Meillassoux déploie la détotalisation cantorienne afin de contrer les solutions au problème de Hume qui s'appuient sur une logique probabiliste dépendante d'une totalité de cas. Ce sont *ces* arguments probabilistes qui appliquent un modèle mathématique à un ensemble de cas réellement existant et implicitement clos. L'argument de Meillassoux tiré des mathématiques transfinies attaque ce modèle mathématique même, tentant ainsi de saper la validité des conséquences anti-humiennes qui en sont déduites. Lorsque Hallward écrit que Meillassoux « paraît hésiter devant une équivoque, comme si les implications abstraites de la détotalisation cantorienne concernaient en quelque mesure l'ensemble concret de possibilités en jeu dans une situation spécifique, telle que celle d'un écosystème ou d'un conflit politique », il mésinterprète ou dénature la *structure* de l'argument de Meillassoux qui vise uniquement les fondements mathématiques de la logique de son adversaire. Si Meillassoux paraît soutenir, ainsi

que l'écrit Hallward, que « le transfini cantorien [...] peut faire office de garantie pour la spéculation portant sur l'"irraison" dans laquelle toute chose actuellement existante pourrait soudainement être transformée, détruite ou préservée », il ne le fait pas *directement*. Il (1) déploie les mathématiques transfinies pour saper un argument contre la validité d'une telle spéculation ; il (2) en vient ensuite à spéculer que la raison pour laquelle nous avons été incapables de résoudre le problème de Hume est qu'il fait référence à un fait ontologique positif (absence de toute raison suffisante pour la régularité manifeste des lois physiques) plutôt qu'à une lacune épistémologique. Le premier argument n'implique pas directement l'autre ; il ouvre simplement une voie à sa formulation plausible en réfutant un contre-argument évident.

Deuxièmement, Hallward accuse Meillassoux d' « éluder la différence fondamentale entre nombre pur et mesure appliquée. » Hallward se demande « pourquoi la description abstraite mathématisée d'un objet devrait être moins dépendante d'une conscience que sa description sensorielle ou d'ordre experientiel ». Il continue en affirmant que l' « idée selon laquelle le sens de l'énoncé "l'Univers s'est formé il y a 13,5 millions d'années" pourrait être indépendant de la conscience qui le pense n'a de sens que si l'on fait fi du caractère parfaitement "localisé" de l'unité de mesure utilisée ». Encore une fois, ce point n'a de poids que dans la mesure où il étend les arguments de Meillassoux au-delà du domaine valable de leur application – auquel Meillassoux lui-même limite prudemment ces arguments. Meillassoux n'affirme pas que les unités de mesure ou les descriptions mathématiques d'objets « pourrai[en]t être indépendant[es] de la conscience ». Il affirme que « ce qui est mathématisable ne peut pas être réduit à un corrélat de la pensée. » Pour Meillassoux (après Descartes) les descriptions mathématiques de la physique ou de la cosmologie *font référence* à des qualités premières. Ce qui intéresse Meillassoux dans la science de la datation c'est qu'elle est capable d'établir des standards de mesure qui spécifient un ordre de succession chronologique. Il ne défend pas la thèse selon laquelle une telle mesure est absolue ou indépendante de la conscience. Au contraire, ce qui importe au sujet de ces mesures c'est précisément leurs relations *respectives*. Cependant, Meillassoux soutient que ces relations respectives équivalent à des hypothèses révisables qui concernent une réalité absolue (qui n'est pas réductible à un corrélat de la pensée) : tout simplement, par exemple, que l'accrétion de la Terre s'est produite avant ma pensée de cet événement. Que le corrélationiste reconnaisse prétendument ce fait évident tout en l'interprétant d'une manière qui sape son *sens* immédiat est ce que Meillassoux trouve problématique. La science de la datation fait référence, par le biais d'unités de mesure relatives, à un ordre de succession chronologique qui est absolu (i.e. il ne dépend pas lui-même d'une unité ou d'une expérimentation qui nous soit relative). Bien que nous soyons en accord avec Hallward sur le fait que la question de la mesure, considérée plus généralement, pourrait bien constituer un problème pour Meillassoux, Hallward devrait se confronter vraiment à la structure de l'argument de Meillassoux afin de saper sa tentative visant à réactiver la théorie des qualités premières et secondes. De plus, il devrait le faire non pas seulement en réaffirmant les prescriptions de l'idéalisme transcendantal sur ce point, mais tout en rendant compte de la critique intrasystémique de l'idéalisme transcendantal par Meillassoux – une critique qui ne

repose pas sur le problème de l'ancestralité, mais essaie plutôt de saper l'idéalisme transcendantal *via* les exigences logiques de sa propre défense contre l'idéalisme absolu.

4. Hallward a le sentiment que l'affirmation spéculative de Meillassoux d'une contingence absolue compromet sa capacité à penser les situations politiques concrètes. « Meillassoux », écrit Hallward, « semble davantage emprunter la voie de son maître, Badiou : en insistant sur la disjonction *absolue* d'un événement avec les situations existantes, il se prive des moyens concrètement médiatisés de penser, avec et après Marx, les façons possibles de modifier ces situations. » En effet, selon Hallward, la « possibilité logique abstraite du changement (étant donnée l'absence de toute raison suffisante dernière) n'a strictement rien à faire avec quelque processus concret de changement. »

Concernant ce dernier point, nous sommes parfaitement d'accord : le livre de Meillassoux n'a absolument rien à voir avec une analyse empirique des situations sociales ou politiques ou des façons de les transformer. Mais les arguments mis en avant dans *Après la finitude* à propos de la contingence absolue de toute situation et de toutes les situations ne « privent » pas Meillassoux des moyens de penser la possibilité du changement à *l'intérieur* de ces situations, ou, plus généralement, au sein de l'ordre des lois physiques tel que nous le connaissons maintenant. (Ce dernier est précisément la tâche que Meillassoux concède à la science, science dont il laisse les opérations empiriques indemnes). Hallward conjecture que la « fascination actuelle pour ses travaux [de Meillassoux] est peut-être le symptôme d'une impatience ressentie à l'égard de conceptions plus traditionnelles du social et du changement politique, conceptions qui ne postulent pas que nous pourrions abruptement être autres que nous-mêmes, mais bien plutôt que nous pourrions renouer avec les processus par lesquels nous sommes *devenus* ce que nous sommes, et ainsi peut-être effectivement commencer à devenir autres. » Hallward s'exprime comme si ceux d'entre nous qui ont pris un intérêt spécial au livre de Meillassoux l'ont fait parce qu'ils pensent qu'un « hyper-chaos », un « temps capable de détruire comme de créer toute entité déterminée – événement, chose ou loi » pourrait finalement réaliser *ces* altérations miraculeuses de l'univers que l'on estimerait désirables – comme si la jeunesse rebelle de la philosophie continentale contemporaine avait placé sa foi en une obscure puissance cosmologique qui pourrait mettre fin aux prédatations du néolibéralisme, accorder la citoyenneté aux sans-papiers, ou apporter une nouvelle constitution à la Bolivie sans que personne, nulle part, n'ait à lever le petit doigt.

S'il est évident qu'*Après la finitude* ne traite pas des manières possibles de changer les situations sociales et politiques, cela n'implique pas que la philosophie de Meillassoux empêche ou compromette notre capacité à le faire. Une démonstration spéculative selon laquelle n'importe quelle situation est contingente plutôt que nécessaire (malgré sa stabilité manifeste) ne diminue pas l'urgence politique de travailler en vue de la stabilité contingente d'une *autre* situation – en vue trouver des manières neuves et différentes de structurer ou de distribuer les relations au

sein du donné. Insister sur – ou démontrer rationnellement – la contingence de *toute* situation stable que nous pourrions imaginer ou construire, et que nous pourrions vouloir préserver, semblerait plutôt encourager qu’invalider la tâche active d’une telle préservation, aussi délicate que cette tâche puisse être. C’est précisément *parce que* tout donné ou toute situation construite est absolument contingent plutôt que nécessaire, qu’il doit être soutenu par la conviction et la force, même si nous ne pouvons pas assurer sa protection contre une menace perpétuelle de désintégration. Contingence signifie que la stabilité équivaut à un processus perpétuel de « maintenir-stable », et le fait qu’ « un temps absolu » puisse sans raison abolir tous les projets humains « concrets » ne change guère les motifs de s’y engager.

Tout au long du discours critique de Hallward à l’encontre d’*Après la finitude*, le geste essentiel est de prolonger les arguments du livre au-delà de leur domaine légitime d’application puis de tenir Meillassoux responsable des difficultés subséquentes. Si nous sommes nombreux à avoir trouvé l’ouvrage de Meillassoux vivifiant, c’est parce qu’il ouvre la promesse d’une nouvelle relation entre rationalisme et empirisme – entre des traditions apparemment opposées provenant de Descartes et de Hume qui sont représentées aujourd’hui de la manière la plus puissante et la plus divergente par les œuvres de Badiou et de Deleuze. Si *Après la finitude* peut ainsi être utilisé pour indiquer une voie hors d’une certaine impasse à laquelle la philosophie contemporaine est confrontée, ce n’est possible que dans la mesure où l’on saisit la subtilité avec laquelle l’approche spéculative de Meillassoux soutient une disjonction rigoureuse entre le rationnel et l’empirique précisément afin de formuler la possibilité d’une nouvelle manière de penser leur relation. Dans la mesure où l’évaluation par Hallward de l’ouvrage de Meillassoux ne respecte pas cette subtilité, celle-ci passe à côté des questions importantes.

Traduit de l’anglais par Thomas Duzer