

L'ÉNIGME DU RÉALISME.

À propos d'*Après la finitude* de Quentin Meillassoux

Par Ray Brassier¹

1. L'ARCHIFOSSILE

Quentin Meillassoux a récemment proposé un diagnostic convaincant de ce qui est le plus problématique dans les relations entre la philosophie post-kantienne et les sciences naturelles. Il s'agit de l'énigme de l'« archifossile ». Si on définit un fossile comme un matériau portant les traces d'une vie préhistorique, un « archifossile » est un matériau qui porte les traces d'un phénomène « ancestral », antérieur même à l'émergence de la vie. Il constitue la base matérielle des expériences permettant l'estimation des phénomènes ancestraux, que sont, par exemple, l'isotope radioactif dont le taux de désintégration donne une approximation de l'âge d'échantillons rocheux, ou encore la lumière des étoiles distantes, dont la luminosité indique l'âge. Les sciences naturelles produisent des assertions de type ancestral, comme celle qui consiste à dire que l'univers a approximativement 13,7 milliards d'années, que la Terre s'est formée il y a environ 4,5 milliards d'années, que la vie s'est développée sur Terre il y a à peu près 3,5 milliards d'années, et que les plus vieux ancêtres du genre *Homo* ont émergé il y a environ 2 millions d'années. Il génère toutefois aussi un nombre grandissant d'énoncés « descendants », comme, par exemple, celui affirmant que la Voie Lactée entrera en collision avec la galaxie d'Andromède dans 3 milliards d'années, ou que la Terre sera incinérée par le soleil d'ici 4 milliards d'années, ou que toutes les étoiles de l'univers cesseront de briller dans 100 billions² d'années, ou que, finalement, d'ici un billion de billions de billions d'années, toute matière se désintégrera en particules élémentaires libres. De telles assertions devraient davantage étonner les philosophes, car elles représentent un sérieux problème pour la philosophie post-kantienne. Cependant, d'une manière étrange, cette dernière semble en rester totalement in affectée. Dire que ces énoncés sont philosophiquement énigmatiques n'a rien à voir avec une gêne relative aux méthodes de mesure utilisées, ni avec quelque doute que ce soit concernant la méthodologie scientifique. S'ils sont énigmatiques, c'est à cause des saisissantes implications philosophiques que produit leur sens littéral. Celui-ci semble en effet impliquer une violation des conditions fondamentales d'intelligibilité conceptuelle stipulées par la philosophie post-kantienne. Afin de comprendre pourquoi, il nous faut d'abord en présenter l'esquisse.

Malgré leurs différences variées, les philosophes post-kantiens peuvent être dits partager une conviction fondamentale : que l'idée d'un monde-en-soi, subsistant indépendamment de notre relation à lui, est une absurdité. La réalité objective doit être garantie de manière transcendantale, que ce soit par la pure conscience, par le consensus intersubjectif, ou par une communauté d'agents rationnels ; sans de tels garants, l'on n'a affaire qu'à une chimère métaphysique. Pour ceux qui méprisent ce qu'ils disqualifient dédaigneusement comme le vocabulaire cartésien « désuet » du « représentationnalisme », du « dualisme sujet/objet », et plus généralement de l'épistémologie, c'est notre relation pré-théorique au monde, caractérisée par le *Dasein* ou la « Vie », qui apporte les préconditions ontologiques requises pour l'intelligibilité des assertions scientifiques évoquées plus haut. Il est donc clair que les philosophes post-kantiens se montrent régulièrement paternalistes envers ces énoncés à propos du monde, en les désignant comme des abstractions appauvries dont le sens doit être rapporté à cette relation sub-représentationnelle ou pré-théorique au phénomène. Pour ces philosophes, c'est la relation au monde – *Dasein*, Existence, Vie – qui fournit la condition originaire pour la manifestation de tous les phénomènes, y compris les ancestraux. Par conséquent, si l'idée de monde-en-soi, d'un empire des phénomènes subsistant indépendamment de notre

1. Cet article a paru initialement en langue anglaise dans Robin Mackay, ed. *Collapse: Philosophical research and development*. Vol. 2. Oxford: Urbanomic, 2007. ISBN 0-9553087-1-2 Pp. 315. (NdT)

2. Au sens français, soit : 100 000 000 000 000. (NdT)

relation à lui, est un tant soit peu intelligible, elle ne peut l'être qu'en tant que chose en soi ou indépendante, « pour nous ». C'est la doxa dominante de la philosophie post-métaphysique : ce qui est fondamental, ce n'est ni une substance hypostasiée, ni un sujet réifié, mais plutôt la relation entre une pensée inobjectivable et un être irréprésentable, la réciprocité primordiale ou « co-appropriation » du *logos* et de la *physis* qui, à la fois, unit et distingue les termes qu'il relie. Cette primauté de la relation dans la philosophie post-métaphysique – dont le symptôme emblématique est la question de la « différence » – est devenu une orthodoxie qui est d'autant plus insidieuse qu'elle est présentée comme une profonde innovation³.

Meillassoux lui a donné un nom : « corrélationisme ». Le corrélationisme affirme l'indissoluble primauté de la relation entre la pensée et son corrélat sur l'hypostase métaphysique ou sur la réification représentationnelle de l'un des termes de la relation. Le corrélationisme est subtil : il ne nie jamais que nos pensées ou nos assertions *ont pour visée* des réalités indépendantes de l'esprit ou du langage ; il stipule simplement que cette dimension apparemment indépendante reste reliée à la pensée et au langage de manière interne. Ainsi, le corrélationisme contemporain disqualifie-t-il la problématique du scepticisme, et plus généralement de l'épistémologie, et ce en tant que position cartésienne datée : il est supposé qu'il n'y a aucun problème quant à savoir comment nous sommes capables de représenter adéquatement la réalité, puisque nous sommes « toujours déjà » en dehors de nous-mêmes et immergés ou engagés dans le monde (et, en effet, cette platitude est considérée généralement comme la grande intuition Heideggeriano-Wittgensteinienne). Notons que le corrélationisme n'a pas besoin de privilégier la « pensée » ou la « conscience » comme relation clef – il peut aisément les remplacer par « l'être-dans-le-monde », « la perception », « la sensibilité », « l'intuition », « l'affect », ou même « la chair ». Chacun de ces termes a en effet figuré dans des variétés spécifiquement phénoménologiques de corrélationisme⁴.

Toutefois, l'archifossile présente une difficulté pour le corrélationiste. Comment celui-ci peut-il donner un sens aux allégations ancestrales de la science ? Le corrélationisme insiste sur le fait qu'il ne peut y avoir de réalité connaissable indépendamment de notre relation à la réalité ; pas de phénomènes sans quelque opérateur transcendantal – comme la Vie, la conscience ou le *Dasein* – qui engendre les conditions d'apparition à travers lesquelles les phénomènes se manifestent. En l'absence de cette relation originare et de ces conditions transcendantales, rien ne peut apparaître, être appréhendé, pensé ou connu. Par conséquent, poursuivra le corrélationiste, même les phénomènes décrits par les sciences ne sont pas possibles indépendamment de la relation par laquelle les phénomènes apparaissent. De plus, ajoutera le corrélationiste, c'est précisément la nature transcendantale de la corrélation en tant que condition *sine qua non* de la connaissance qui élimine la possibilité de l'idéalisme empiriste. Donc, contre Berkeley, Kant maintient que les choses connues ne dépendent pas du fait d'être perçues précisément parce que les choses connues sont des représentations et que les représentations sont engendrées *via* des synthèses transcendantales de forme catégorique et de matière sensible. La synthèse est enracinée dans la pure aperception qui produit la forme transcendantale de l'objet comme son corrélat nécessaire et garant de l'objectivité. L'objet transcendantal n'est pas connaissable, puisqu'il fournit la forme de l'objectivité qui

3. Graham Harman a élaboré une critique profonde de cette tendance de la philosophie contemporaine, qu'il considère comme un avatar d'un anti-réalisme généralisé. Si la relation en question est la relation épistémologique entre l'esprit et le monde, la relation phénoménologique entre le noëse et le noème, la relation ekstatique entre le *Sein* et le *Dasein*, la relation préhensive entre événements-objets, ou la relation processuelle entre matière et mémoire, Harman affirme que le primat de la relation occulte la réalité discontinue des objets en faveur de leurs idéalizations réciproques. L'interprétation très originale de Heidegger par Harman constitue le point de départ pour une ré-orientation complète de la phénoménologie, de la primauté de la relation de l'homme aux choses vers les choses elles-mêmes considérées indépendamment de leurs relations aux humains ou entre elles. En conséquence, la tâche fondamentale pour cette « philosophie orientée vers les objets » consiste à expliquer comment des objets autonomes peuvent être à même d'interagir entre eux. A cette fin, Harman a développé une théorie particulièrement ingénieuse de « causalité déléguée » [*vicarious causation*]. Voir la contribution de Harman dans *Collapse n°2*, pp.171-205.

4. Les écrits de Husserl et Heidegger sont parsemés d'expressions paradigmatiques du credo corrélationiste. En voici juste deux exemples :

« L'existence de la Nature *ne peut pas* être la condition de l'existence de la conscience, puisque la Nature elle-même est un corrélat de la conscience : la Nature n'est qu'en étant constituée par des liaisons régulières de la conscience. » (Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913)

« A strictement parler, on ne peut pas dire : il fut un temps où il n'y avait pas d'êtres humains. De tout temps, il y a eu, il y a et il y aura des êtres humains, car le temps ne se temporalise lui-même qu'aussi longtemps qu'existent des êtres humains. Il n'y a pas de temps pendant lequel il n'y a pas eu d'êtres humains, non parce qu'il existerait des êtres humains de toute éternité, mais parce que le temps n'est pas l'éternité, et que, toujours, le temps se temporalise lui-même en un seul temps à la fois, en tant qu'humain, que *Dasein* historique. » (Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 1935)

subsume tous les objets connaissables ; chacun d'eux doit être relié à un autre par les chaînes de la causalité englobées par l'unité de l'expérience possible et circonscrites par les pôles réciproques du sujet transcendantal et de l'objet transcendantal. Cependant, l'archifossile désigne une réalité qui ne tombe pas entre ces pôles et qui refuse d'être intégré dans le réseau de l'expérience possible reliant entre eux tous les objets connaissables, et ce, parce qu'il a lieu en un temps qui est *antérieur à la possibilité de l'expérience*. L'archifossile pointe donc vers une réalité connaissable qui n'est pas donnée dans l'objet transcendantal de l'expérience possible. C'est une éventualité que Kant dénie explicitement :

« Nous pouvons donc dire que les choses réelles du passé sont données dans l'objet transcendantal de l'expérience ; mais elles sont objets pour moi et réelles dans le passé, seulement tant que je me représente (que ce soit par l'histoire ou par une série de causes et d'effets) que des séries régressives de perceptions possibles en accord avec les lois empiriques, en un mot, que le cours du monde, nous conduit à une série temporelle passée comme condition du temps présent - une série qui, toutefois, peut être représentée comme actuelle non pas en elle-même mais seulement en connection avec une expérience possible. En conséquence, tous les événements qui ont eu lieu lors des immenses périodes qui ont précédé ma propre existence ne veulent réellement rien dire si ce n'est la possibilité d'étendre la chaîne de l'expérience à partir de la perception présente jusqu'aux conditions qui déterminent cette perception selon l'ordre du temps. »⁵

Pour Kant, par conséquent, le temps ancestral de l'archifossile ne peut pas être représenté comme existant en soi mais seulement comme connecté à une expérience possible. Mais nous ne pouvons pas nous représenter à nous-mêmes une série régressive de perceptions possibles en accord avec les lois empiriques capable de nous conduire de nos perceptions présentes à un temps ancestral de l'ordre de l'archifossile. Il est strictement impossible de prolonger la chaîne de l'expérience de notre perception présente de l'isotope radioactif jusqu'à l'instant de l'accrétion de la Terre indexé par sa radiation, car l'intégralité de la série temporelle coextensive à l'expérience possible elle-même a émergé lors d'un temps géologique durant lequel il n'y avait aucune perception. Nous ne pouvons pas étendre la chaîne des perceptions possibles à partir de l'émergence du système nerveux, qui fournit les conditions matérielles de la possibilité d'une expérience perceptive.

C'est donc précisément la nécessité d'une corrélation originaire, qu'elle soit entre le connaissant et le connu, ou entre le *Sein* et le *Dasein*, que les assertions ancestrales de la science contredisent catégoriquement. Au mépris flagrant de ces conditions transcendantales supposées nécessaires à toute manifestation, elles décrivent des occurrences antérieures à l'émergence de la vie, et des objets qui existent indépendamment de toute relation à la pensée. De la même manière, les énoncés scientifiques de type « descendants » font référence à des événements postérieurs à l'extinction de la vie et à l'annihilation de la pensée. Mais comment de telles affirmations peuvent-elles être vraies si le corrélationisme est consistant ? Elles n'ont pas seulement pour objet des événements se produisant indépendamment de l'existence de la vie et de la pensée, mais elles inscrivent aussi les conditions transcendantales d'apparition elles-mêmes dans une ligne temporelle empirique. Comment la relation à la réalité incorporée dans la vie ou la pensée peut-elle être considérée comme transcendantalement nécessaire (*sine qua non*) à la possibilité de la manifestation spatio-temporelle quand la science affirme sans équivoque que la vie et la pensée, et partant cette relation fondamentale, ont un début et une fin déterminées dans l'espace-temps ? Les assertions ancestrales et « descendantes » de la science n'impliquent-elles pas que ces conditions de manifestation spatio-temporelle ontologiquement génératives privilégiées par les corrélationnistes - *Dasein*, vie, conscience, et ainsi de suite - sont elles-mêmes simplement des occurrences spatio-temporelles comme n'importe quelles autres ?

5. Kant, *Critique de la raison pure*, A495.

2. LA RÉPONSE CORRÉLATIONISTE

Confrontés à l'argument de Meillassoux concernant l'archifossile, les partisans du corrélationisme n'ont pas tardé à élaborer une contre-offensive. Dans un supplément à la prochaine traduction anglaise d'*Après la finitude*, Meillassoux récapitule les deux objections les plus fréquentes et y répond. La défense corrélationiste présente deux niveaux. D'abord, Meillassoux est accusé de transformer exagérément un phénomène inobservé en une négation de la corrélation, alors qu'en fait il ne s'agirait que d'une lacune de la corrélation. Puis Meillassoux est déclaré coupable de confondre naïvement l'empirique et le transcendantal. Nous considérerons chacune de ces objections, ainsi que les réponses que leur fait Meillassoux.

A un premier niveau, le corrélationiste affirme que, loin d'être nouveau et stimulant, l'argument de l'archifossile est simplement une mouture d'une objection éculée, et plutôt faible, à l'idéalisme transcendantal. En effet, poursuit le corrélationiste, l'archifossile n'est qu'un exemple de phénomène qui est resté non perçu. Mais des phénomènes non perçus se produisent à chaque instant et il est excessivement naïf de penser qu'ils suffisent à saper le statut transcendantal de la corrélation. Dans cette optique, la distance temporelle qui nous sépare des phénomènes ancestraux n'est, en son genre, pas différente de la distance spatiale qui nous sépare d'événements contemporains mais inobservés ayant lieu ailleurs dans l'univers. Le fait qu'il n'y avait personne il y a quelques 4,5 milliards d'années pour percevoir l'accrétion de la Terre n'a donc pas davantage de signification que le fait que personne actuellement n'est là, à 40 millions de millions de kilomètres d'ici, pour percevoir ce qui se passe sur la surface d'Alpha du Centaure. De plus, la notion de « distance » est un indicateur des limites de la perception qui est par nature ambigu et peu fiable ; la technologie nous permet de percevoir des objets extraordinairement éloignés dans l'espace et le temps, tandis que des myriades d'événement extrêmement proches sont continuellement non perçus. Ainsi, les extrêmes spatio-temporels ne diffèrent-ils pas des phénomènes qui ne sont pas perçus ou qui se produisent sans témoins, et dont font partie les événements qui ont lieu à l'intérieur de nos propres corps sans que nous n'en ayons jamais connaissance. L'archifossile est donc juste un autre exemple de phénomène non perçu et, comme les autres, il exemplifie simplement la nature essentiellement *lacunaire* de la manifestation – le fait qu'aucun phénomène n'est jamais absolument appréhendé d'une manière exhaustive par la perception ou la conscience. Loin de le nier, Kant et Husserl mettent l'accent sur le caractère intrinsèquement fini et limité de la connaissance humaine. Pour Kant, en effet, l'intuition sensible est incapable d'appréhender exhaustivement la complexité infinie des données de la sensation. De la même manière, pour Husserl, l'intentionnalité procède par esquisses qui n'épuisent jamais toutes les dimensions du phénomène. Mais le fait que chaque phénomène conserve un reliquat non appréhendé ne sape en rien le statut constitutif de la conscience transcendantale. Tout ce que cela montre, c'est le caractère par nature lacunaire de la manifestation, ainsi que l'inhérence du non manifeste à chaque manifestation. Un contrefactuel suffit à établir la persistance de la constitution transcendantale même dans les cas de manifestation lacunaire telle que l'archifossile. Ainsi, le fait contingent qu'est l'absence de quiconque pour assister à l'accrétion de la Terre est finalement sans importance ; *s'il y avait* eu un témoin, il *aurait* perçu le phénomène d'accrétion se déroulant en conformité avec les lois de la géologie et de la physique qui sont transcendantalement garanties par la corrélation. Finalement, conclut le corrélationiste, l'argument de l'archifossile échoue à mettre en question le corrélationisme car il confond simplement une lacune contingente de la manifestation avec l'absence nécessaire de manifestation.

Contre cette première ligne de défense, Meillassoux insiste sur le fait que l'archifossile ne peut être réduit à un exemple d'événement non perçu parce que l'antériorité temporelle impliquée dans la notion d'ancestralité reste irréductible à celle de « distance » temporelle. Réduire l'archifossile à un événement sans témoin, ou non perçu, revient à commettre une pétition de principe puisque c'est continuer à poser qu'il existe toujours une corrélation dans les termes de laquelle se mesurent les intervalles ou les lacunes de la manifestation. Mais l'archifossile n'est pas simplement un intervalle non manifeste ou une lacune *dans* la manifestation ; c'est une lacune *de* la manifestation *tout court*. L'antériorité à laquelle le phénomène ancestral fait référence ne pointe pas un temps précédent *intérieur* à la manifestation ; *il indique un temps antérieur au temps de la manifestation dans son intégralité* ; et il le fait selon une acception du terme « antériorité » qui ne peut être réduite au passé de la manifestation car il fait référence à un temps dans lequel la manifestation –

avec ses dimensions passées, présentes et futures – a émergé. Meillassoux affirme donc que l' « ancestral » ne peut être réduit à l' « ancien ». Il y a toujours des degrés plus ou moins grand d' « ancienneté » qui ne dépendent que du choix d'une mesure temporelle quelconque. L' « ancienneté » reste fonction d'une relation entre le passé et le présent, relation qui est entièrement circonscrite par les conditions de la manifestation et donc, en ce sens, tout passé, quelle que soit son ancienneté, est toujours synchrone du présent corrélationnel. En mettant sur le même plan un écart temporel et une distance spatiale, l'objection corrélationniste décrite plus haut persiste à affirmer cette synchronicité sous-jacente. Mais l'ancestralité désigne une « diachronicité » radicale qui ne peut être corrélée au présent parce que celui-ci appartient au temps dans lequel les conditions de la corrélation entre le passé, le présent et le futur sont passées à l'existence. Ainsi l'ancestralité relève-t-elle d'une diachronicité incommensurable à toute mesure chronologique qui assurerait une réciprocité entre le passé, le présent, et le futur en tant que dimensions de la corrélation.

Meillassoux détecte dans cette première réponse corrélationniste un subterfuge qui consiste à substituer une lacune *dans* et *pour* la manifestation – une lacune qui est contemporaine de la conscience constituante, comme c'est toujours le cas avec le non perçu – à une lacune *de* la manifestation en tant que telle ; une manifestation qui ne peut être synchronisée à une conscience constituante (ou à n'importe quel opérateur transcendantal qui pourrait être invoqué). Le tour de passe-passe corrélationniste consiste ici à réduire l'archifossile – qui est non manifeste en tant qu'il se produit avant l'émergence des conditions de la manifestation – au non perçu, qui n'est qu'un intervalle mesurable ou un manque au sein des conditions de manifestation actuelles. Cependant, soutient Meillassoux, l'archifossile n'est ni une manifestation lacunaire ni une réalité temporelle interne à la manifestation (interne à la corrélation) ; il s'agit d'une réalité temporelle au sein de laquelle la manifestation elle-même est venue à l'existence, et où elle sombrera finalement dans l'inexistence. En conséquence, conclut Meillassoux, c'est une sérieuse mécompréhension que de penser qu'un contrefactuel suffise à réintégrer l'archifossile dans la corrélation, puisque la diachronicité qu'il implique ne peut être synchronisé à aucun présent corrélationnel.

N'étant pas parvenu à repousser l'argument de l'archifossile grâce à cette première ligne de défense, le corrélationniste adopte une deuxième stratégie. Celle-ci consiste à contester que l'ancestralité fasse référence à une dimension temporelle dans laquelle la temporalité corrélationnelle elle-même apparaît puis s'annihile. Une telle assertion trahit en effet une confusion fondamentale entre le niveau transcendantal, que les conditions de la corrélation atteignent, et le niveau *empirique* qui est celui où les organismes ou les entités matérielles qui en sont le support existent. Ces dernières sont en fait des objets spatio-temporels comme n'importe quels autres, qui émergent et périssent dans l'espace-temps physique, tandis que les premières fournissent les conditions d'objectivation sans lesquelles le savoir scientifique des objets spatio-temporels – et donc de l'archifossile lui-même – ne serait pas possible. Bien que ces conditions soient instanciées physiquement par des objets matériels spécifiques – i.e. les organismes humains – ils ne peuvent pas être dits exister de la même manière, et donc passer à l'existence ou à l'inexistence sous peine de paralogisme. Par conséquent, continue le corrélationniste, l'assertion selon laquelle les conditions de l'objectivation émergent dans l'espace-temps se révèle être une absurdité puisqu'il traite des conditions transcendantales comme si elles étaient des objets parmi d'autres. Mais les conditions transcendantales d'objectivation spatio-temporelle n'existent pas spatio-temporellement. Ceci ne veut pas dire qu'elles sont éternelles, ce qui serait les hypostasier une fois encore et leur attribuer un autre type d'existence objective, quoique dans un registre transcendant ou surnaturel. Elles ne sont en effet ni transcendantales ni surnaturelles – elles sont davantage les préconditions logiques d'inscription d'existence, plutôt que des entités objectivement existantes. En tant que conditions pour la connaissance scientifique de la réalité empirique – de laquelle l'archifossile est un exemple caractéristique – elles ne peuvent pas être elles-mêmes scientifiquement objectivées sans engendrer des paradoxes absurdes. L'affirmation selon laquelle le temps ancestral englobe la naissance et la mort de la subjectivité transcendantale est précisément un tel paradoxe, mais qui disparaîtra une fois que la confusion dont il est issu aura été diagnostiquée.

Pour Meillassoux, pourtant, que cette réponse paraisse d'abord plausible masque en réalité son inadéquation sous-jacente, inadéquation qui repose sur une équivoque dissimulée. On nous dit que la subjectivité transcendantale ne peut être objectivée, et donc qu'elle n'émerge ni ne périt dans l'espace-temps ; mais aussi qu'elle n'est ni immortelle ni éternelle, à la manière d'un principe métaphysique transcendant. En fait, c'est précisément ce qui distingue la subjectivité transcendantale dans sa finitude supposée de toute hypostase du principe de subjectivité, hypostase qui assimilerait son équivalent à une substance de durée

infinie. Mais en tant que finie, la subjectivité transcendantale est indissociable de l'ensemble déterminé des conditions matérielles qui lui fournissent son support empirique. C'est pourquoi Husserl insiste sur le parallélisme nécessaire qui rend le transcendantal indissociable de l'empirique. C'est en effet ce parallélisme nécessaire qui distingue la subjectivité transcendantale de sa substantialisation métaphysique. Ainsi, bien que la subjectivité transcendantale soit simplement instanciée dans les esprits des organismes physiques, ne peut-elle pas subsister indépendamment de ces esprits et des organismes qui les portent. Même si elle n'existe pas dans l'espace et le temps, elle n'a pas d'autre type d'existence que celle de l'existence spatio-temporelle des corps physiques dans lesquels elle est instanciée. Et c'est précisément dans la mesure où elle est ancrée dans des esprits finis d'organismes physiques limités, doués de capacités sensorielles et intellectuelles bornées, que la raison humaine n'est pas infinie. Mais si la subjectivité transcendantale est nécessairement instanciée dans l'existence spatio-temporelle d'organismes physiques, alors il n'est guère rigoureux de prétendre qu'elle peut être entièrement séparée de corps existant objectivement. De fait, dans le sillage de la critique du sujet « sans monde » ou désincarné du transcendantalisme classique faite par Heidegger, on peut dire que la philosophie post-heideggerienne s'est engagée dans une « corporalisation » croissante du transcendantal. Merleau-Ponty est probablement l'avocat le plus éminent (même s'il est loin d'être le seul) du statut quasi-transcendantal de l'incarnation. Ainsi, et bien que la subjectivité transcendantale puisse n'être pas réductible aux corps existant objectivement, ni en être séparés, l'existence des corps – et *a fortiori* du langage, de la société, de l'histoire, de la culture, etc. – fournit-elle les conditions de l'instanciation du transcendantal (*i.e.* le « toujours déjà »). Par conséquent, conclut Meillassoux, alors qu'il est parfaitement plausible de soutenir que la corrélation assure la condition transcendantale de la connaissance de l'existence spatio-temporelle, il est aussi nécessaire de signaler le fait que le temps dans lequel les corps qui apportent les conditions de l'instanciation pour la corrélation naissent et périssent est également le temps qui détermine les conditions d'instanciation du transcendantal. Mais le temps ancestral qui détermine ces conditions ne peut être englobé dans le temps qui est coextensif à la corrélation, car c'est le temps dans lequel ces conditions corporelles, dont la corrélation dépend, surgissent puis disparaissent. Là où de telles conditions sont absentes, la corrélation l'est aussi. Le temps ancestral auquel se réfère l'archifossile est donc simplement le temps de l'inexistence de la corrélation. Ce temps ancestral est indexé par des phénomènes objectifs tels que l'archifossile ; mais son existence n'est pas liée à ces conditions d'objectivation dont la connaissance de l'archifossile dépend.

3. ANCESTRALITÉ ET CHRONOLOGIE

Les réponses de Meillassoux à ses critiques corrélationnistes sont incisives et ingénieuses, et constituent indubitablement un ajout significatif au dossier à charge contre le corrélationisme. Toutefois, elles appellent aussi un certain nombre d'observations critiques. D'abord, on ne voit pas très clairement comment la distinction que fait Meillassoux entre ancestralité et distance spatio-temporelle peut être rendue compatible avec ce que la physique du XX^{ème} siècle nous a appris concernant l'indissociabilité fondamentale du temps et de l'espace, indissociabilité impliquée par l'espace-temps à quatre dimensions d'Einstein-Minkowski. « Antérieur » et « postérieur » sont des termes intrinsèquement relationnels qui ne peuvent être rendus intelligibles qu'à l'intérieur d'un cadre spatio-temporel de référence. Dans cette optique, l'insistance de Meillassoux sur la disjonction irréconciliable entre une lacune *dans* la manifestation et une lacune *de* la manifestation continue à reposer sur un appel à une incommensurabilité scalaire entre le temps anthropomorphique, privilégié par le corrélationisme, et le temps cosmologique au sein duquel il s'enchaîne. Cette incommensurabilité est attribuée à une asymétrie fondamentale entre les temps cosmologique et anthropomorphique : alors que le premier est présumé englober le début et la fin du second, l'inverse est supposé ne pas être vrai. Néanmoins, Meillassoux mène sa charge contre le corrélationisme d'une manière plus logique qu'empirique – en fait, nous verrons plus loin comment ceci le mène à remettre à l'honneur le dualisme de la pensée et de l'étendue – même si l'asymétrie à laquelle il en appelle ici est précisément fonction d'un fait empirique, et ainsi que le reconnaît Meillassoux⁶, il n'y a pas de raison *a priori* à ce que

6. Cf. *Après la finitude*, 161.

l'existence de l'esprit, et donc celle de la corrélation, ne soit pas coextensive à l'existence de l'univers. Il s'agit précisément là, d'ailleurs, de l'affirmation de l'hégélianisme, qui conçoit l'esprit ou *Geist* comme une négativité autonome déjà à l'œuvre dans la réalité matérielle. Par conséquent, la transcendance que Meillassoux impute au temps ancestral, en tant qu'il existe indépendamment de la corrélation, continue à se fonder sur un appel à la chronologie : c'est le fait (empirique) que le temps cosmologique *précède* le temps anthropomorphique, et qu'il lui *succédera* probablement, qui est invoqué dans l'explication de l'asymétrie entre les deux. A la lumière de l'appel implicite à la chronologie dans l'affirmation de Meillassoux selon laquelle l'archifossile indexe l'absence de manifestation, plutôt qu'un quelconque hiatus en son sein, il est difficile de voir comment l'antériorité temporelle qu'il attribue au domaine ancestral pourrait jamais être comprise intégralement dans le cadre spatio-temporel dans les mêmes termes que ceux de la cosmologie, coordonnant les relations entre les événements passés, présents et futurs. Un simple changement dans le cadre qui détermine la chronologie suffirait à dissoudre la prétendue incommensurabilité entre les temps ancestral et anthropomorphique, comblant ainsi l'abîme conceptuel qui est supposé séparer l'antériorité de la distance spatio-temporelle.

La conclusion à tirer est la suivante : aussi longtemps que l'autonomie de l'en-soi est comprise en termes d'un décalage purement chronologique entre les temps cosmologique et anthropomorphique, il sera toujours possible pour le corrélationniste de convertir l'antériorité supposée absolue qui est attribuée au domaine ancestral en une antériorité qui est simplement « pour nous », et pas « en soi ». En faisant dépendre son défi au corrélationnisme du cadre spatio-temporel privilégié par la cosmologie contemporaine, Meillassoux gage l'autonomie de l'en-soi sur la chronologie. Le seul espoir pour assurer l'indépendance non équivoque de l'« *an sich* » réside dans le fait de ne le faire dépendre ni de la chronologie ni de la phénoménologie. Ce qui entraînerait une conception de la chronologie qui exclurait autant la relation chronologique que l'intentionnalité phénoménologique. Les relations spatio-temporelles devraient être conçues comme une fonction de la réalité objective, plutôt que la réalité objective pensée comme une fonction des relations temporelles. En insistant pour enfoncer un coin entre le temps ancestral et la distance spatio-temporelle, Meillassoux redonne par mégarde une primauté au temps aux dépens de l'espace, ce qui est symptomatique de l'idéalisme, et qui avalise involontairement l'assertion de ses opposants selon laquelle toute réalité non ancestrale peut être expliquée de manière non problématique par la corrélation. La force de la réplique de Meillassoux masque donc une concession significative au corrélationnisme. Il est en tous cas certain que ce n'est pas seulement le phénomène ancestral qui défie ce dernier, mais tout simplement la réalité telle qu'elle est décrite par les sciences naturelles modernes. Selon celles-ci, nous sommes entourés par des processus qui ont lieu le plus souvent indépendamment de quelque relation que nous pourrions avoir avec eux : ainsi les plaques tectoniques, la fusion thermonucléaire, et l'expansion galactique (sans mentionner les réserves de pétroles non découvertes ou les espèces d'insectes inconnues), sont-elles des réalités indépendantes de l'homme aussi autonomes que l'est l'accrétion de la Terre. Le fait que ces processus soient contemporains de l'existence de la conscience, tandis que l'accrétion de la Terre l'a précédée, n'a rien de pertinent. Maintenir le contraire, et insister sur le fait que c'est seulement la dimension ancestrale qui transcende la constitution corrélationnelle, revient à impliquer que l'émergence de la conscience marque une sorte de rupture ontologique fondamentale, bouleversant l'autonomie et la consistance de la réalité, à tel point qu'une fois que la conscience est entrée en scène, rien ne peut plus poursuivre une existence indépendante. Le risque, c'est qu'à privilégier l'archifossile comme seul paradigme d'une réalité indépendante de l'esprit, Meillassoux cède trop de terrain au corrélationnisme qu'il désire détruire⁷.

4. LE PRINCIPE DE FACTUALITÉ

Meillassoux établit une distinction entre deux variétés de corrélationnisme : le corrélationnisme faible, qui prétend que nous pouvons *penser* les noumènes même si nous ne pouvons pas les connaître, et le corrélationnisme fort, qui affirme que nous ne pouvons pas même les penser. Le corrélationnisme faible, dont Kant est un exemple, insiste sur la finitude de la raison et sur le caractère conditionnel de notre accès à l'être.

7. Concernant tous ces points critiques, je suis redevable à Graham Harman, Robin Mackay, et Damian Veal.

Les conditions du savoir (les catégories et les formes de l'intuition) s'appliquent seulement au domaine des phénomènes, non pas aux choses en elles-mêmes. Par conséquent, les structures cognitives qui gouvernent le domaine des phénomènes ne sont pas nécessairement caractéristiques des choses en elles-mêmes. Nous ne pouvons pas savoir pourquoi l'espace et le temps sont les deux seules formes de l'intuition ou pourquoi il y a douze et non pas onze ou treize catégories. Il n'existe pas de raison suffisante capable de rendre compte d'un tel fait. En ce sens, et en ce sens seulement, ces structures transcendantales sont contingentes. Mais Hegel montrera que Kant a déjà outrepassé la limite entre le connaissable et l'inconnaissable en supposant savoir que la structure des choses en elles-mêmes diffèrent de celle des phénomènes. Ainsi, Hegel se mettra à réinjecter ce qui est transcendentement constitutif du « pour nous » dans l'« en-soi ». Dans l'idéalisme absolu de Hegel la pensée fonde donc une fois de plus son propre accès à l'être et redécouvre son infinitude intrinsèque. Quand le corrélationisme faible de Kant souligne la contingence inévitable qui est inhérente à la corrélation entre la pensée et l'être, l'hégélianisme absolutise la corrélation et donc insiste sur l'isomorphie nécessaire entre la structure de la pensée et celle de l'être. A cet égard, le corrélationisme fort, dont le spectre s'étend de la phénoménologie au pragmatisme, peut être compris comme une réplique critique à l'absolutisation hégélienne de la corrélation. Bien que le corrélationisme fort rejette également la chose-en-soi, il retient le primat kantien de la contingence inéluctable de la corrélation, que Heidegger radicalise sous la célèbre notion de « facticité ». Par conséquent, le corrélationisme fort, dont des figures comme Heidegger et Foucault sont des exemples, soutiennent – contre Hegel – que la contingence de la corrélation ne peut pas être rationalisée ni fondée en raison. C'est la conséquence anti-métaphysique de l'« histoire de l'être » de Heidegger ou de l'« archéologie du savoir » de Foucault. Par conséquent, si nous devons rompre avec le corrélationisme, il nous faut relégitimer la possibilité de penser la chose-en-soi, mais le faire sans absolutiser la corrélation ou recourir au principe de raison suffisante.

Par un tour de force remarquable, Meillassoux montre comment ce qu'il y a de plus puissant dans le corrélationisme fort peut être utilisé pour le vaincre de l'intérieur. Et ce qu'il y a en lui de plus puissant, c'est précisément son insistance sur la facticité de la corrélation. Sur quelle base le corrélationisme fort rejette-t-il la réhabilitation hégélienne du principe de raison suffisante – l'affirmation que la contradiction est le fondement de l'être – et l'isomorphie subséquente entre la pensée et l'être ? Il le fait en soutenant la facticité ou la non nécessité de la corrélation contre son absolutisation hégélienne – l'accès de la pensée à l'être est conditionné de manière extrinsèque par des facteurs non conceptuels, qui ne peuvent pas être rationalisés ou réincorporés dans le concept, pas même sous la forme d'une contradiction dialectique. Ainsi, afin de souligner la primauté de la facticité sur la tentation spéculative d'absolutiser la corrélation, le corrélationisme fort doit soutenir que tout est sans raison – même la corrélation elle-même. Contre l'idéalisme spéculatif de Hegel, qui cherche à montrer comment la corrélation peut démontrer sa propre nécessité en se fondant elle-même, donc en devenant absolument nécessaire ou *causa sui*, le corrélationisme fort doit maintenir qu'une telle auto-fondation est impossible en montrant que la corrélation ne peut pas se savoir elle-même nécessaire. Même si nous pouvons affirmer qu'un phénomène empirique est nécessaire ou contingent conformément aux principes transcendants gouvernant la possibilité du savoir, nous ne pouvons pas savoir si ces principes eux-mêmes sont nécessaires ou contingents, puisque nous n'avons rien à quoi les comparer. Cet argument procède sur la base d'une distinction entre la contingence, qui est sous la juridiction de la connaissance, et la facticité, qui ne l'est pas. La contingence est empirique et se rapporte à notre relation cognitive aux phénomènes : un phénomène est contingent s'il peut venir à l'existence sans violer les principes de la connaissance qui gouverne les phénomènes. La facticité est transcendantale et se rapporte à notre relation cognitive aux phénomènes, et donc aux principes de la connaissance en tant que tels, et à propos desquels il est absurde dire s'ils sont nécessaires ou contingents, puisque nous n'avons pas d'autres principes à quoi les comparer. Contre l'idéalisme absolu, le corrélationisme fort soutient donc qu'affirmer la nécessité de la corrélation revient à contrevenir aux normes de la connaissance. Mais ce faisant, il viole son propre principe : afin de soutenir que la corrélation n'est pas nécessaire, il n'a pas d'autre choix que d'affirmer sa contingence.

En conséquence, le corrélationisme fort est obligé de contrevenir à sa propre distinction entre ce qui connaissable et ce qui ne l'est pas afin de la protéger ; il doit asserter la contingence de la corrélation afin de contredire l'affirmation idéaliste de sa nécessité. Mais affirmer la contingence de la corrélation c'est aussi asserter la nécessité de la facticité et donc outrepasser la frontière entre ce qui peut être connu – la contingence – et ce qui ne peut pas l'être – la facticité – dans le mouvement même qui est supposé réaffirmer

son inviolabilité. Afin de maintenir la contingence de la corrélation et écarter l'idéalisme absolu, le corrélationisme fort doit insister sur la nécessité de sa facticité – mais il ne peut pas le faire sans connaître quelque chose que, par lui-même, il n'est pas supposé savoir. Il se trouve donc confronté au dilemme suivant : il ne peut pas désabsolutiser la facticité sans absolutiser la corrélation ; mais il ne peut pas désabsolutiser la corrélation sans absolutiser la facticité. Toutefois, absolutiser la facticité revient à asserter la nécessité inconditionnelle de sa contingence et donc à affirmer qu'il est possible de penser quelque chose qui existe indépendamment de sa relation à la pensée : la contingence en tant que telle. En absolutisant la facticité, le corrélationisme subvertit le partage empirico-transcendental séparant la contingence connaissable de la facticité inconnaissable même s'il s'efforce de le maintenir ; mais il est donc forcé de reconnaître que ce qu'il a considéré être une caractéristique négative de notre relation aux choses – que nous ne pouvons savoir si les principes de la connaissance sont nécessaires ou contingents – est en réalité une caractéristique positive des choses en elles-mêmes.

Il vaut la peine de marquer ici une pause afin de mettre en évidence la distinction décisive entre les variantes idéaliste et réaliste de la victoire spéculative sur le corrélationisme. L'idéalisme spéculatif affirme que l'en-soi n'est pas quelque objet transcendant se tenant « hors de » la corrélation, mais s'avère plutôt n'être rien d'autre que la corrélation en tant que telle. Il convertit donc la relation *per se* en une chose en soi ou un absolu : le dialecticien affirme que nous vainquons la réification métaphysique de l'en-soi lorsque nous nous rendons compte que ce que nous avons cru n'être qu'un simple « pour nous » est en fait l'en-soi. La corrélation est absolutisée lorsqu'elle devient en soi et pour soi. Mais ceci implique de transformer la corrélation en une entité métaphysiquement nécessaire ou *causa sui*. A l'opposé, le matérialisme spéculatif de Meillassoux affirme que le seul moyen de préserver l'en-soi de son incorporation idéaliste dans le pour-nous sans le réifier métaphysiquement est de s'aviser que ce qui est en-soi c'est la *contingence* du pour-nous, non sa nécessité. Ainsi, lorsque la facticité est absolutisée, c'est la contingence ou l'absence de fondement du pour-nous (la corrélation) qui devient en-soi ou nécessaire précisément dans la mesure où sa contingence n'est pas quelque chose qui est simplement pour-nous. Le matérialisme spéculatif affirme que, afin de maintenir notre ignorance de la nécessité de la corrélation, nous devons savoir que la contingence est nécessaire. En d'autres termes, si nous ne pouvons jamais connaître la nécessité de quoi que ce soit, ce n'est pas parce que la nécessité est inconnaissable, mais parce que nous savons que seule la contingence existe nécessairement. Ce qui est absolu, c'est le fait que tout est nécessairement contingent ou « sans raison ».

Ainsi, lorsqu'il est forcé à aller au bout des conséquences de ses propres prémisses, le corrélationisme est-il obligé de transformer notre ignorance à propos de la nécessité ou de la contingence de notre connaissance des phénomènes en une propriété pensable des choses en elles-mêmes. Finalement, comme le dit Meillassoux, « [l']absolu est l'absolue impossibilité d'un étant nécessaire » (*Après la finitude*, p. 82). C'est le « principe de factualité » de Meillassoux qui, bien qu'il puisse paraître extrêmement maigre, a des implications qui sont loin d'être triviales. Il impose en effet des contraintes significatives à la pensée. Si un être nécessaire est conceptuellement impossible, alors le seul absolu c'est la possibilité réelle d'une transformation complètement arbitraire et radicalement imprévisible de toutes choses d'un moment à l'autre. Il importe de ne pas confondre ceci avec le classique panégyrique héraclitéen ou nietzschéen de l'absolu devenir, car celui-ci substitue simplement la nécessité métaphysique de la différence perpétuelle à la nécessité métaphysique de l'identité perpétuelle. Affirmer la primauté métaphysique du devenir revient à affirmer qu'il est impossible aux choses de changer ; impossible aux choses de rester les mêmes ; et donc à affirmer qu'il est nécessaire que les choses ne cessent de changer. Le flux de l'incessant devenir est donc conçu comme aussi inéluctable et métaphysiquement nécessaire qu'une stase immobile. Mais la nécessité métaphysique, qu'elle soit celle d'un flux perpétuel ou d'une fixité permanente, est précisément celle que le principe d'absolue contingence exclut. La nécessité de la contingence, telle que Meillassoux la soutient, implique un « temps absolu » capable d'interrompre le flux du devenir par un caprice arbitraire, ou de mettre à mal la fixité de l'être. Le temps absolu équivaut à un « hyper-chaos » auquel rien n'est impossible, si ce n'est la production d'un être nécessaire. C'est une contingence qui usurpe tout ordre, y compris l'ordre du désordre ou la consistance de l'inconsistance. Il est tout-puissant ; mais c'est une puissance absolue qui est « non-normée, aveugle, extraite des autres perfections divines [...] Une puissance sans bonté ni sagesse [...] un Temps capable de détruire jusqu'au devenir lui-même en faisant advenir, peut-être pour toujours, le Fixe, le Statique et le Mort. » (*Après la finitude*, p. 88)

5. LE PARADOXE DE L'ABSOLUE CONTINGENCE

Esquivant de façon frappante toute la problématique de la représentation, Meillassoux déclare hardiment son intention de remettre l'intuition intellectuelle à l'honneur :

« [I] nous faut projeter l'irraison dans la chose même, et découvrir en notre saisie de la facticité la véritable *intuition intellectuelle* de l'absolu. Intuition, car c'est bien à même ce qui est que nous découvrons une contingence sans autre borne qu'elle-même – intellectuelle, car cette contingence n'est rien de visible, rien de perceptible en la chose : seule la pensée qui accède comme au Chaos qui sous-tend les continuités apparentes du phénomène. »⁸

Le déploiement de cette variété supposément non-métaphysique d'intuition intellectuelle contourne la distinction critique de Kant entre le phénomène connaissable et la chose-en-soi inconnaissable – entre la réalité à laquelle nous sommes reliés à travers la représentation et la réalité en tant qu'elle existe indépendamment de notre représentation à elle – et réhabilite la distinction entre qualités premières et secondes ; les qualités premières étant intuitionnables mathématiquement comme les traits des choses en elles-mêmes ; les qualités secondes se trouvant être les caractéristiques phénoménologiques de notre relation aux choses⁹. Cette remise à l'honneur de l'intuition intellectuelle est l'un des aspects du contournement par Meillassoux de la délimitation critique kantienne des possibilités de la raison. L'intuition intellectuelle nous procure désormais un accès direct à un domaine de pure possibilité coextensif à un temps absolu. Kant déplaçait l'hypostase métaphysique vers la possibilité logique en subordonnant cette dernière au domaine de la possibilité réelle circonscrite par la relation entre la raison et la sensibilité. Le temps en tant que synthèse transcendantale fonde la structure de la possibilité¹⁰. Mais l'absolutisation de la contingence par Meillassoux absolutise effectivement le domaine *a priori* de la pure possibilité logique et délie celui de l'intelligibilité mathématique de la sensibilité. Cette séparation du possible d'avec le sensible est gagé par la structure chaotique du temps absolu. Là où les liens de la possibilité réelle restent circonscrits par le corrélationnel *a priori*, l'intuition intellectuelle révèle un domaine de possibilité absolue dont l'unique contrainte est la non-contradiction. De plus, là où la possibilité réelle est subsumée par le temps comme forme de la subjectivité transcendantale, la possibilité absolue désigne un temps qui ne dépend plus de la cohérence d'une relation subjective à la réalité ou à la corrélation entre la pensée et l'être ; une diachronicité qui, pour Meillassoux, est implicite dans la dimension ancestrale de l'être révélée par la science moderne. En ratifiant la diachronicité de la pensée et de l'être, la science moderne expose la contingence essentielle de la pensée : bien que la pensée nécessite l'être, l'être ne requiert pas la pensée.

La question, alors, est de savoir si la remise à l'honneur de l'intuition intellectuelle par Meillassoux ne risque pas de compromettre cette asymétrie même qu'il considère comme l'apport spéculatif de la science. De la même manière, il se peut que l'hypothèse galiléenne présente des ramifications relatives à la mathématisation de la pensée qui vicieraient également l'appel de Meillassoux à l'intuition intellectuelle. Afin de considérer ces questions, nous devons examiner la distinction qu'invoque Meillassoux dans le but d'écartier l'idéalisme. Il s'agit de la distinction entre la réalité des phénomènes ancestraux et l'*idéalité* de l'énoncé ancestral. C'est sur la base de cette distinction que Meillassoux, à l'instar de Badiou, cherche à prendre ses distances vis-à-vis de la thèse pythagoricienne selon laquelle l'être est mathématique :

8. *Après la finitude*, p.111

9. *Ibid.*, p.28.

10. C'est le résultat de la réinterprétation de Kant par Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*.

« [O]n soutiendra que les énoncés portant sur l'accrétion qui sont formulables en termes mathématiques désignent quant à eux des propriétés effectives de l'événement en question (sa date, sa durée, son extension), lors même qu'aucun observateur n'était présent pour en faire l'expérience directe. Par là, on soutiendrait une thèse cartésienne sur la matière, mais non pas, remarquons-le bien, une thèse pythagoricienne : on ne dirait pas que l'être de l'accrétion est intrinséquement mathématique – que les nombres ou les équations engagées dans les énoncés ancestraux existent en soi. Car il faudrait alors dire que l'accrétion est une réalité aussi idéale qu'un nombre ou qu'une équation. Les énoncés, d'une façon générale, sont idéels, en tant qu'ils sont une réalité signifiante : mais leurs référents éventuels, eux, ne sont pas nécessairement idéels (le chat sur le paillason est réel, quoique l'énoncé : « le chat est sur le paillason » soit idéal). En l'occurrence, nous dirions donc : les *référents* des énoncés portant sur les dates, volumes, etc. ont existé il y a 4,56 milliards d'années tels que ces énoncés les décrivent – mais non pas ces énoncés mêmes, qui nous sont, quant à eux, contemporains. »¹¹

La distinction entre la réalité des phénomènes ancestraux et l'idéalité des énoncés ancestraux est nécessaire si l'on veut soutenir la disjonction ontologique entre le présent corrélationnel et le passé ancestral – et plus précisément la diachronicité que le corrélationisme ne peut pas contenir. Néanmoins, si Meillassoux invoque une telle distinction, il ne peut la réserver à la seule dimension de l'être, puisqu'elle doit appartenir à la pensée aussi bien qu'à l'être. Ainsi, cette distinction seconde entre réel et idéal subdivise-t-elle les deux pôles de la première disjonction entre pensée et être : la pensée possède un aspect réel et un aspect idéal, de la même manière que l'être possède des traits réels et idéels. Manifestement, la diachronicité de l'archifossile ne peut être indexée que par une disjonction entre l'idéalité de l'énoncé ancestral et la réalité du phénomène ancestral, disjonction qui s'avèrera irréductible aux distinctions voisines entre les aspects réels et idéels de la pensée et les traits réels et idéels de l'être, puisque toutes deux restent entièrement englobées par la corrélation entre la pensée et l'être. Le but de la distinction que fait Meillassoux entre réalité physique et idéalité discursive est de dévaloriser la prétention idéaliste qui consiste à affirmer que la réalité du phénomène est épuisée par les énoncés décrivant son idéalisation mathématique. Bien que la réalité du phénomène ancestral puisse être mathématiquement encodée, elle doit transcender sa description mathématique, car sinon, Meillassoux devrait se compter parmi les sectateurs du pythagorisme. Et Meillassoux sait parfaitement que ce dernier n'offre aucune résistance au corrélationisme, puisqu'il pose l'être comme isomorphe à l'idéalité mathématique. La question, ici, semble bien être que la réalité du phénomène ancestral doit être indépendante de son intellection mathématique – l'être ne dépend pas de l'existence des mathématiques. Mais le problème de Meillassoux réside dans l'identification d'un garant spéculatif pour cette distinction entre réalité et idéalité, garant qui serait entièrement indépendant de ce que donne l'idéalisation mathématique du phénomène ancestral au sein de l'énoncé ancestral. Se fier à ce dernier reviendrait à considérer cette distinction spéculative comme une conséquence des procédures de l'épistémologie post-critique, et donc à se trouver confronté à l'injonction de la vérifier ou de la justifier dans le cadre même du cercle du corrélationisme.

La question à laquelle le réalisme spéculatif de Meillassoux se confronte est donc celle-ci : sous quelles conditions la distinction secondaire entre le réel et l'idéal pourrait-elle être intellectuellement intuitionnable sans pour cela réinstaurer une corrélation au niveau de la disjonction primaire entre l'être et la pensée ? Rendre cette distinction entre la réalité du phénomène et l'idéalité de son assertion dépendante de l'intuition intellectuelle revient à la maintenir englobée par l'un des pôles de la disjonction primaire, à savoir la pensée, et donc à laisser intact le cercle corrélationiste. De la même manière que nous ne pouvons soutenir que cette disjonction primaire est intellectuellement intuitionnable sans réinscrire l'être au sein du pôle idéal de la disjonction secondaire, nous ne pouvons soutenir que la disjonction secondaire est encodée dans l'énoncé ancestral sans réincorporer le réel dans le pôle noétique de la disjonction primaire. Comment, alors, pouvons-nous garantir que la disjonction entre le réel et l'idéal est indépendante de l'idéalité intelligible des énoncés ancestraux de la science ? L'idéalité de celle-ci ne peut pas être garante de la réalité de celle-là. Et de

11. *Après la finitude*, pp.28-29.

plus, l'intuition intellectuelle subsume les deux pôles de la disjonction secondaire dans un pôle de la disjonction primaire.

Par conséquent, Meillassoux est contraint à cette difficile position qui consiste à tenter de concilier l'énoncé selon lequel l'être n'est pas mathématique par nature, et celui selon lequel l'être est intrinsèquement accessible à l'intuition intellectuelle. Il ne peut pas soutenir que l'être est mathématique sans sombrer dans un idéalisme pythagoricien ; mais cette rechute dans le pythagorisme n'est exclue qu'au prix de cet idéalisme qui fait de l'être le corrélat de l'intuition intellectuelle. Le problème réside dans la tentative de rendre compatible l'hypothèse galiléo-cartésienne selon laquelle l'être est mathématisable, avec l'insistance sur la disjonction spéculative par laquelle l'être est tenu de subsister indépendamment du fait qu'il est intuitionnable mathématiquement. Une partie de la difficulté est liée au fait que, même si Meillassoux écarte vraisemblablement les conceptions métaphysique et phénoménologique de l'être, qu'il s'agisse d'une substance nécessaire ou d'une présence eidétique, puisque toutes deux sont prises dans le cercle corrélationniste, celui-ci ne nous a pas donné d'alternative non-métaphysique et non-phénoménologique – telle que peut l'être, par exemple, la conception soustractive du vide chez Badiou. Comme ce dernier, Meillassoux récuse la formulation kantienne de cette problématique de l'accès à l'être tout en cherchant à conserver l'autorité de la rationalité scientifique. Néanmoins, contrairement à Badiou, il ne caractérise pas l'ontologie comme une situation au sein de laquelle la présentation de l'être est inscrite soustractivement de manière à éviter toute corrélation directement métaphysique ou phénoménologique entre la pensée et l'être.

Mais, en conséquence, il nous faut expliquer pourquoi – étant donné que la science nous enseigne que l'intellection n'est en aucun cas un trait inéliminable de la réalité, mais simplement un sous-produit contingent de l'histoire de l'évolution, et puisque pour Meillassoux lui-même la réalité ne peut être ni mathématique par nature, ni intelligible *nécessairement* – l'être devrait être accessible à l'intuition intellectuelle. Dans cette optique, il vaut la peine de noter que l'une des ramifications les plus significatives de l'hypothèse galiléo-cartésienne à propos de la mathématisation de la nature consiste en la tentative récente de déployer les ressources de la modélisation mathématique dans le but de développer une science de la cognition. Il est vrai, celle-ci en est encore à ses débuts ; toutefois, sa maturité promet de se passer du dualisme cartésien entre la pensée et l'étendue – et peut-être, aussi, de ce qui reste de celui-ci dans le matérialisme spéculatif de Meillassoux – tout en ne concédant rien au corrélationisme. La disjonction diachronique entre la pensée et l'être s'avère n'être pas seulement la conséquence spéculative de la science moderne ; le développement d'une science de la cognition implique que, contrairement à Descartes et à Kant, nous ne puissions pas plus longtemps exempter la pensée de la réalité à laquelle elle donne accès, ou continuer à lui attribuer un statut d'exception.

Si la pensée ne peut pas plus longtemps prétendre s'exempter de la réalité qu'elle pense, et si le réel ne peut plus être directement calqué sur l'être, ou l'idéal sur la pensée, alors la pensée elle-même doit être réintégrée dans une enquête spéculative sur la nature de la réalité. Ainsi, la question centrale soulevée par le réalisme spéculatif de Meillassoux se transforme. Est-ce que le principe de factualité, qui déclare que « tout ce qui existe est nécessairement contingent », *s'inclut lui-même* dans ce qu'il désigne comme « tout » ? À l'instar de Badiou, Meillassoux considère que Cantor a définitivement pulvérisé le concept de « totalité », et donc que cette dernière est désormais dénuée de pertinence ontologique. Mais nous n'avons pas à supposer une totalisation erronée de l'existence pour nous demander si oui ou non la pensée selon laquelle tout est nécessairement contingent est elle-même nécessairement contingente. Au contraire, nous ne faisons que supposer que la pensée est un fait contingent comme un autre. Ce que nous devons refuser, cependant, est l'assertion qui dit qu'il est nécessaire d'exempter la pensée selon laquelle « tout est nécessairement contingent » du fait « existentiel » que tout est contingent au motif d'un abîme transcendantal séparant la pensée de l'être. Une fois que le recours à cette division transcendantale a été exclu, l'on est obligé de prendre en considération ce qui s'ensuit de l'assomption de ce principe auto-référent. Plus précisément, nous devons déterminer si la vérité du principe, et *a fortiori* la victoire de Meillassoux sur le corrélationisme, entraîne ou non son auto-référence. Ici, nous devons distinguer la contingence de l'existence de la pensée, qui *ne* produit *aucun* paradoxe, et la contingence de la vérité de la pensée, qui, elle, en provoque. Deux possibilités distinctes peuvent être envisagées, possibilités liées au caractère, auto-référent au non, de la pensée. D'abord, interrogeons-nous sur les conséquences que produirait le fait qu'elle soit auto-référente. Si la pensée existe, elle doit être contingente. Mais si elle est contingente, alors sa négation pourrait également

exister : « Tout n'est pas nécessairement contingent ». Cependant, afin que la pensée soit en mesure d'exclure la possibilité de la vérité de sa négation, sa vérité doit être nécessaire, ce qui signifie que la pensée doit exister nécessairement. Mais si elle existe nécessairement, alors tout ce qui existe n'est pas nécessairement contingent ; il y a au moins une chose qui ne l'est pas, à savoir la pensée elle-même. Si donc la pensée réfère à elle-même, elle nécessite l'existence de sa propre négation ; mais pour refuser la vérité possible de sa négation, il lui faut affirmer sa propre vérité nécessaire, et par conséquent se contredire elle-même une fois de plus. Que se passe-t-il si l'on prend pour hypothèse que la pensée ne réfère pas à elle-même ? Alors il y a quelque chose qui est nécessaire, mais qui n'est pas inclus dans la rubrique de l'existence. La réalité n'est « pas tout » parce que la pensée que « tout est nécessairement contingent » est une idéalité qui s'exempte de la réalité qu'elle désigne. Dans ce cas alors, non seulement cette exemption même devient nécessaire pour l'idéalité intelligible de la pensée selon laquelle « tout est nécessairement contingent », mais en plus, l'intelligibilité de la réalité conçue comme l'existence nécessaire de la contingence devient dépendante de la cohérence d'une pensée dont l'exemption par rapport à la réalité est nécessaire pour penser cette dernière comme nécessairement contingente. La tentative de dispenser l'idéal du réel menace donc de reconstituer une fois de plus le cercle corrélationniste. Enfin, considérons la possibilité que la contingence nécessaire de l'existence ne dépende pas de la vérité de la pensée que « tout est nécessairement contingent ». Si tout est nécessairement contingent, et ce, que la pensée selon laquelle « tout est nécessairement » contingent » soit vraie ou non, alors tout pourrait être nécessairement contingent même si nous n'avons aucun moyen de penser la vérité de cette pensée de manière cohérente. Mais ce serait là réintroduire la possibilité d'une discordance radicale entre la cohérence de la pensée et la manière dont le monde est en lui-même. Toute hypothèse irrationnelle à propos de ce dernier devient possible et le corrélationisme fort surgit une fois encore.

Quels que soient leurs défauts liés à leur manque de rigueur formelle, ces conjectures semblent mettre en évidence un dilemme fondamental au sein du projet de Meillassoux. S'il accepte – et nous croyons qu'il le doit – que la pensée fait partie de l'être comme la deuxième implication spéculative fondamentale de la rationalité scientifique après celle de la diachronicité, alors la portée universelle du principe de factualité génère un paradoxe par lequel il se contredit lui-même : l'assertion que tout est nécessairement contingent n'est vraie que si cette pensée existe nécessairement. Autrement, si Meillassoux décide de maintenir le statut exceptionnel de la pensée vis-à-vis de l'être, il semble alors qu'il compromette son exigence de diachronicité, puisque la réalité intelligible de l'être contingent est rendue dépendante de la cohérence idéale du principe de factualité. Et en effet, l'appel à l'intuition intellectuelle dans la formulation de ce principe semble déjà supposer une sorte de réciprocité entre la pensée et l'être.

Comme on pouvait s'y attendre, ces deux critiques – à savoir, que l'intuition intellectuelle rétablit une corrélation entre la pensée et l'être, et que le principe de factualité engendre un paradoxe – ont donné lieu à des réponses particulièrement précises de la part de Meillassoux. Dans une communication personnelle, Meillassoux a expliqué pourquoi il croit pouvoir parer ces deux objections. Pour Meillassoux, le principe de factualité est conçu pour satisfaire à deux exigences. D'abord, l'exigence *rationaliste* fondamentale que la réalité est parfaitement intelligible conceptuellement. C'est un rejet de la notion typiquement religieuse selon laquelle l'existence recèle une espèce de mystère qui transcende à jamais l'intellection. Deuxièmement, la simple exigence *matérialiste* que l'être, bien que parfaitement intelligible, demeure irréductible à la pensée. Meillassoux insiste sur le fait que l'assertion déclarant que tout est nécessairement contingent satisfait à ces deux critères.

« L'être est pensé intégralement dans la mesure où il est sans raison ; et l'être qui est pensé de cette manière est conçu comme excédant la pensée de toutes parts parce qu'il se révèle capable de produire et de détruire la pensée ainsi que tout autre espèce d'entité. En tant qu'acte factuel produit par un être pensant également factuel, l'intuition intellectuelle de la facticité est parfaitement susceptible d'être détruite, mais pas celle que, même pour un instant, il aura pensé en tant que vérité éternelle qui légitime son nom, à savoir, qu'il est tout aussi périssable que tout ce qui existe. [...] Donc, c'est parce que l'être émerge sans raison qu'il excède de toutes parts tout ce que la pensée peut décrire de sa production factuelle ; néanmoins, il ne contient rien qui soit incompréhensible pour la pensée car l'excès

de l'être sur la pensée indique seulement que la raison est à jamais absente de l'être, et non quelque pouvoir énigmatique. »¹²

Ces remarques préfigurent déjà la récusation par Meillassoux de la seconde objection, à savoir que s'il est appliqué à lui-même, le principe de factualité devient contradictoire. Meillassoux soutient que ce paradoxe peut être évité en distinguant soigneusement la référence du principe de son existence (factuelle). Ainsi, même si cette dernière est bien contingente, et donc susceptible d'être comme de n'être pas, la référence du principe est strictement nécessaire, et c'est en fait la nécessité éternelle de la référence du principe qui garantit la contingence perpétuelle de l'existence du principe.

« On pourrait alors dire que le principe, en tant qu'il est *pensé* en réalité est factuel, et donc contingent. Mais ce qui n'est pas contingent, c'est la référence de ce principe, c'est-à-dire la facticité en tant que telle pour autant qu'elle est nécessaire. Et c'est parce que cette facticité est nécessaire que le principe, pour autant qu'il est – en fait – proféré et pour autant qu'il sera ou aura été pensé par quelque entité – quels que soient le moment ou les circonstances – c'est pour cette raison que le principe sera toujours vrai au moment où il est posé ou pensé. Ce qui est contingent, c'est que le principe, en tant qu'énoncé doué de sens, soit, en fait, pensé ; mais ce qui n'est pas contingent, c'est qu'il est vrai pour autant qu'il est – en fait – pensé en lieu et un moment donnés – qu'importe où et quand. Par conséquent, il n'y a pas de paradoxe tant que domaine d'application du principe est précisément réservé aux entités dans leur être. »¹³

Ici, la distinction opératoire cruciale est faite entre la nécessité de la contingence en tant que référence de la pensée et la contingence de l'existence (factuelle) de la pensée que tout est nécessairement contingent. La question est alors : de quelle manière Meillassoux propose-t-il d'expliquer cette séparation entre l'existence contingente de la pensée et l'existence nécessaire de sa référence ? Manifestement, cette séparation est faite pour sauvegarder et la cohérence du principe, et le primat matérialiste du réel sur l'idéal, en instaurant une différenciation stricte entre la pensée et la réalité. Mais étant donné que, pour Meillassoux, la prise de la pensée sur la réalité est garantie par l'intuition intellectuelle, il s'ensuit que ce doit être aussi cette dernière qui rende compte de cette distinction entre la pensée et la référence. Par conséquent, il semblerait que ce soit dans et par l'intuition intellectuelle de l'absolue contingence que la contingence de la pensée est séparée de la nécessité de son référent. Tout, alors, dépend de la manière dont Meillassoux comprend le terme d' « intuition intellectuelle ».

Manifestement, il ne peut pas employer ce terme dans son acception kantienne, puisque, pour Kant, l'intuition intellectuelle crée son propre objet de manière active, contrairement à l'intuition sensible, qui reçoit passivement un objet existant indépendamment. Selon Kant, seule la compréhension intuitive d'un intellect archétypal (*intellectus archetypus*) dépourvu de sensibilité – telle que celle de Dieu – possède le pouvoir de créer son objet ; en ce qui concerne notre compréhension discursive, médiatisée par la sensibilité, c'est la synthèse du concept et de l'intuition qui produit la relation cognitive entre la pensée et son objet. Meillassoux rejette manifestement l'explication représentationnelle de la relation entre l'esprit et le monde, de la même manière qu'il doit refuser l'appel de la phénoménologie à une corrélation intentionnelle entre la pensée et la référence. Il est déjà loin d'être évident de savoir quelle théorie plausible de l'intuition intellectuelle pourrait simultanément assurer la scission entre la contingence de la pensée et la nécessité de son référent – que Meillassoux considère comme suffisante pour empêcher la contradiction – tout en évitant la corrélation représentationnelle et intentionnelle aussi bien qu'en renonçant à la production de son objet par l'intellect archétypal (puisque la création de son objet par l'intellect est clairement incompatible avec tout engagement matérialiste). Même si Meillassoux soutient que le paradoxe de l'absolue contingence peut être évité en restreignant le domaine de référence du principe aux « entités dans leur être », il n'explique pas comment il se propose de faire respecter la démarcation rigide entre l'*intension* du principe, effectuée de

12. Communication personnelle, 8/9/2006.

13. *Ibid.*

manière contingente, et ce qu'il estime être son *extension* « éternellement » nécessaire.

La référence, bien entendu, est intimement liée à la « vérité », mais bien que Meillassoux déclare que la vérité du principe est garantie par son référent ontologique, cette liaison est tout sauf sémantiquement transparente, puisque l'extension de l'expression « absolue contingence » n'est en fait pas plus claire que le terme « être ». Le préalable habituel des conceptions réalistes de la vérité est une explication extra-théorique de la relation entre intension et extension, mais la tentative de Meillassoux d'interpréter celle-ci en terme d'intuition intellectuelle rend extrêmement difficile de voir comment elle pourrait être autre qu'intra-théorique. En effet, on ne saisit pas clairement comment la référence d' « absolue contingence » pourrait être rendue intelligible autrement que dans un registre purement conceptuel. Par conséquent, Meillassoux nous présente un cas dans lequel la détermination de l'extension, ou « vérité », demeure entièrement dépendante d'une intension stipulée conceptuellement, ou « sens » - la référence d' « absolue contingence » est exclusivement déterminée par le sens de la pensée contingente selon laquelle « tout ce qui est, est absolument contingent ». Mais si la seule manière d'assurer la séparation entre l'idéalité (existant de manière contingente) du sens et la réalité (nécessairement existante) de la référence est de rendre la conceptualité constitutive de l'objectivité, alors l'absolutisation de la référence non-corrélacionnelle est réussie au prix d'une absolutisation d'un sens conceptuel qui viole l'exigence matérialiste selon laquelle l'être n'est pas réductible à la pensée. Loin de réconcilier rationalisme et matérialisme, le principe de factualité, au moins dans cette version, continue de subordonner la réalité extra-conceptuelle au concept d'absolue contingence.

Bien que la victoire spéculative de Meillassoux sur le corrélationisme s'attache à déployer les armes les plus puissantes de ce dernier contre elle – ainsi que nous l'avons vu avec le principe de factualité lui-même – la distinction entre le réel et l'idéal fait partie de l'héritage corrélationniste, héritage qui ne peut pas être mobilisé à son encontre sans que soit procédé à sa décontamination. Le corrélationisme n'assure la division transcendantale entre le réel et l'idéal qu'au prix de faire de l'être le corrélat de la pensée. Meillassoux a raison de soutenir qu'il est nécessaire de traverser le corrélationisme afin de le vaincre, et à cet égard il nous faut suivre son conseil et trouver un moyen de déployer la distinction entre réel et idéal contre le corrélationisme lui-même. Mais précisément se révèle là un problème spéculatif fondamental : peut-on penser la disjonction diachronique entre le réel et l'idéal tout en évitant le recours à une division transcendantale entre la pensée et l'être ?

Traduit par Thomas Duzer