

RESTAURER L'ABSOLU ? SUR LE CONCEPT DE CONTINGENCE CHEZ QUENTIN MEILLASSOUX¹

DANIEL WEBER

Abstract

This paper discusses Quentin Meillassoux's key concept of contingency, both in his work and in the reception of his work. The author considers this article as a contribution to a debate that has not yet drawn the attention of the French public and that, even in the anglophone world, is still at its very beginning. This is also because Meillassoux's conceptual work, more than being a "fixed" philosophy, is still in the making. After presenting Meillassoux's way out of what he calls "correlationism", a path that gives birth to his conception of absolute contingency, we will move on to a more precise discussion of this concept conceived as a non-metaphysical absolute. We will then examine the problems that come with such a conception, namely the claim that anything is possible, i. e., a conception that admits even *ex nihilo* emergence. Especially Meillassoux's 2006 article "Deuil à venir, dieu à venir" will allow us to show the problems of a materialistic philosophy that accepts *ex nihilo* emergence. The defended thesis is a double one: on the one hand the contingency of the universe is conceded to Meillassoux, being absolute in the sense that it does not depend on us. But on the other hand it is refuted that thereby *anything* becomes possible.

Quand un penseur effectue un changement radical de paradigme, les réactions – qu'il s'agisse d'une adhésion à ce nouveau paradigme ou au contraire de son rejet – ne tardent généralement pas. Mais dire cela, c'est encore minimiser

¹ C'est lors d'une longue discussion avec Jean-Sébastien Laberge que j'ai réellement pris conscience de l'ampleur du problème d'une saisie mathématique de la nature dans les préoccupations de Meillassoux. J'ai alors mieux réussi à voir que l'axiomatique de Cantor est au cœur de la problématique de Meillassoux et non pas un mode argumentatif particulier. Que cet article ait finalement pris une tournure plus « mathématique » que prévu, je le dois donc sans doute – du moins en partie – à Laberge. Mais cela ne fait probablement que repousser un article proprement politique sur Meillassoux à une échéance future...

l'incroyable écho, quasi immédiat, qu'a reçu le premier livre de Quentin Meillassoux, *Après la finitude*² – quoique cet écho se soit essentiellement limité au monde anglophone. A la relative indifférence des lecteurs français face à l'œuvre de Quentin Meillassoux s'oppose donc un véritable déluge de réactions déclenché par *Après la finitude* dans le monde anglo-saxon depuis sa traduction en 2008. Le livre de Meillassoux tient un rôle clé dans l'émergence de ce nouveau courant connu sous le nom de « réalisme spéculatif » (un terme par ailleurs toujours récusé par Meillassoux, qui lui préfère celui de « matérialisme spéculatif »).

Il est donc temps de donner un aperçu aux lecteurs francophones d'un des concepts cruciaux de la pensée de Meillassoux, le concept de contingence. Non seulement faut-il examiner la manière dont il fonctionne chez lui, mais il nous faudra également soulever les problèmes qu'il pose et rendre compte de la réception qu'il a reçue. Il est indéniable que Meillassoux a donné une nouvelle portée aux concepts de *contingence* et de *facticité*³, inscrivant ceux-ci dans une ontologie qui se veut non-métaphysique et résolument anti-phénoménologique. Par là, il « ouvre, comme le remarque Alain Badiou dans sa préface élogieuse à *Après la finitude*, dans l'histoire de la philosophie, conçue à ce stade comme histoire de ce que c'est que connaître, une nouvelle voie, étrangère à la distribution canonique de Kant entre "dogmatisme", "scepticisme" et "critique" »⁴. Sa clarté et sa rigueur démonstrative font d'*Après la finitude* un jalon dans l'histoire de la philosophie, dont nous ne mesurons sans doute pas encore la portée. Pourtant, comme le remarque Martin Hägglund dans son commentaire de Meillassoux, « [la] difficulté de distinguer le philosophe authentique du sophiste éloquent n'est jamais plus grande que lorsqu'émerge quelqu'un qui prétend à un nouveau paradigme de pensée »⁵.

² Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2006. Pour nos futures citations nous nous référons à cet ouvrage simplement par *AF*.

³ C'est de la facticité du corrélat « pensée – être » que Meillassoux déduit la contingence des lois de la nature. La différence entre facticité et contingence s'énoncera donc de la manière suivante : « [...] si la contingence est le *savoir* du pouvoir-être-autre de la chose mondaine, la facticité est seulement l'*ignorance* du devoir-être-ainsi de la structure corrélationnelle. » (*Ibid.*, p. 54, nous soulignons)

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ Martin Hägglund, « Radical Atheist Materialism : A Critique of Meillassoux » in Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, p. 114. La traduction de cette citation a été effectuée par nos soins. Remarquons également que le choix de la formule « *Speculative Turn* » témoigne de l'importance qu'a pris, en l'espace de quelques années seulement, le mouvement du réalisme spéculatif, au point que certains comparent ce dernier au *Linguistic Turn* de la philosophie initié par Ludwig Wittgenstein.

Tâchons donc de ne pas nous laisser « enchanter » par le premier livre de Meillassoux, afin de retracer le cheminement qui l'amène à découvrir la nécessité de la contingence comme seule nécessité *de* ce monde, une nécessité dont nous pouvons donc être certains selon lui puisqu'elle n'est pas « pour nous » mais « en soi », c'est-à-dire *absolue*. Il nous faudra examiner la finesse avec laquelle Meillassoux défait ce qu'il appelle le « cercle corrélationnel » ou tout simplement le « corrélationisme », et qui postule que nous ne pouvons accéder à la chose en soi sans par là en faire une chose pour nous, une chose pensée par nous. Le corrélationisme semble constituer un *a priori* de toute entreprise philosophique depuis Kant, qui expose tous ceux qui le refuseraient à l'accusation de « réalisme naïf ». Meillassoux rompt toutefois avec cette tradition en affirmant que la pensée peut effectivement accéder à un absolu (absolu avec une minuscule, car cet absolu est non-métaphysique, c'est-à-dire qu'il ne pose pas l'existence d'un *étant* absolu, mais simplement l'absolue nécessité de la contingence des étants comme des lois de la nature). Un tel retour aux choses en soi, qui se veut pourtant postcritique, c'est-à-dire qu'il tient compte du cercle corrélationnel pour le défaire de l'intérieur, exerce une force d'attraction indéniable.

Il nous faudra pourtant également pointer quelques faiblesses dans l'entreprise meillassouxienne, moins argumentatives que proprement méthodologiques, voire conceptuelles. Car quand bien même l'œuvre de Meillassoux a été accueillie avec grand enthousiasme, certains philosophes n'ont pas manqué de mettre en avant les faiblesses d'un projet philosophique qui, aujourd'hui, est toujours en formation⁶. Nous pensons pouvoir, en radicalisant l'absolue nécessité de la contingence, mettre en évidence quelques effets pervers impliqués par une telle assertion – et qui vont à l'encontre d'un projet qui se veut matérialiste et anti-métaphysique. La thèse que nous défendrons est double. Nous concédons à Meillassoux que les lois de la nature sont effectivement contingentes. Mais nous affirmons *en même temps* l'impossibilité de l'émergence *ex nihilo*, c'est-à-dire que nous refusons de faire du principe d'irraison meillassouxien un absolu – et cela en vertu de notre expérience sensible et des savoirs des sciences empiriques. Nous n'oublions évidemment pas que Meillassoux a ouvert une voie dans laquelle il existe encore une infinité de chemins qui sont tout sauf des sentiers battus.

⁶ C'est le sens du sous-titre donné par Graham Harman à son livre sur Meillassoux (Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011).

Après la finitude s'ouvre sur la réhabilitation d'une distinction que l'on croyait appartenir de manière irrévocable à l'époque précritique de la philosophie, la distinction entre qualités premières et qualités secondes portée avant tout par Descartes et Locke. Le projet affirmé par Meillassoux dès les premières lignes d'*Après la finitude* est donc d'initier une renaissance de l'ambition de mathématisation de la nature. Si ce projet semble vain aujourd'hui, c'est bien parce qu'une distinction entre qualités premières – c'est-à-dire des qualités propres aux choses (et par conséquent des qualités supposées êtres indépendantes de nous, telles que la longueur, la largueur ou la profondeur) – et qualités secondes – ces qualités qui n'existent ni dans les choses, ni dans nous, mais qui émergent dans notre relation aux choses (le sentiment de chaleur, le goût, etc.) – paraît d'emblée s'apparenter à un réalisme naïf, intenable après la mise en place du sujet transcendantal par Kant.

Depuis Kant, « l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément »⁷ semble acquise, comme l'une des seules vérités incontestées dont peut aujourd'hui se targuer la philosophie. Comment Meillassoux, qui pense avoir trouvé une faille dans le raisonnement corrélationnel, arrive-t-il alors à faire voler en éclats cette idée ? Son exposition de la faille trouvée dans le cercle corrélationnel se fait dans un dialogue fictif qui oppose un croyant, un athée, un « corrélationiste » et un idéaliste subjectif sur la question de la pensabilité de ma propre mort. Le cinquième intervenant, Meillassoux lui-même, montre alors comment le corrélationiste ne peut qu'accepter la nécessaire contingence des êtres et des lois (physiques comme logiques) s'il ne veut pas céder à l'argument solipsiste de l'idéaliste.

Le corrélationiste disqualifie les discours dogmatiques du croyant et de l'athée en affirmant une position agnostique : nous ne pouvons penser notre propre mort puisque nous n'avons aucun accès au savoir de ce qui advient à celui qui meurt. Mais, cet argument est alors radicalisé par le quatrième intervenant, l'idéaliste subjectif, qui qualifie les trois autres positions d'également dogmatiques en affirmant : « Je ne puis me penser qu'existant, et existant tel que j'existe : c'est donc que je ne puis qu'exister, et exister toujours comme j'existe maintenant. Mon esprit, sinon mon corps, est donc immortel. »⁸

⁷ AF, p. 18. Soulignons qu'il s'agit de la définition donnée par Meillassoux pour ce qu'il appelle « corrélationisme ».

⁸ *Ibid.*, p. 76.

Ce qui distingue le corrélacioniste du simple idéaliste, c'est que le corrélacioniste ne conteste pas l'*existence possible* d'un en soi qui serait différent du pour nous (ma mort *existe*, même si je ne peux pas la *penser*). Mais cette possibilité n'est bien évidemment pas une possibilité simplement pour nous, elle est une possibilité de la chose en soi (à savoir sa possibilité d'être différente de la représentation que nous nous en faisons, ou d'exister malgré notre incapacité à nous la représenter comme dans le cas de la mort). Dès lors, la possibilité qu'existe un en soi différent du pour nous est une possibilité *absolue* pour Meillassoux. La chose en soi non seulement existe (cela Kant l'admet évidemment aussi), mais elle doit pouvoir être *pensée* comme différente de notre représentation – donc comme absolument contingente – si nous ne voulons pas faire de la corrélation elle-même un absolu subjectiviste.

Nous voyons que le corrélacioniste n'échappe finalement pas à l'absolutisation du possible être autre de la chose en soi. Car pour éviter de tomber dans l'idéalisme naïf, c'est-à-dire pour éviter d'affirmer que tout est corrélat de pensée, le corrélacioniste doit absolutiser la facticité de la chose en soi. L'alternative posée par Meillassoux est claire : soit on absolutise le corrélat, ce qui mène irrémédiablement à un idéalisme solipsiste, soit on absolutise le possible être-autre de la chose en soi, sa *facticité*. Par là on admet que le corrélat, s'il est nécessairement notre seul accès au monde comme le pense toujours le corrélacioniste, pourrait tout de même toujours être autre. Car c'est seulement à condition d'absolutiser le corrélat que le corrélacioniste pourrait nier que l'en soi *puisse* exister, et qu'il puisse exister de manière *différente* du pour nous. Mais pour éviter le solipsisme idéaliste qui affirme que tout n'est que corrélat et qu'il n'y a pas de chose en soi, il devra admettre que le corrélat lui-même, même s'il lui semble absolument nécessaire, pourrait toujours être *autre*. Par ce geste il absolutise la contingence de l'en soi⁹.

L'absolu, refusé par le corrélacioniste au croyant et à l'athée, est donc implicitement admis par lui : pour désabsolutiser la facticité de la chose en soi, nous devons nécessairement absolutiser le corrélat et en désabsolutisant le corrélat nous ne pouvons qu'admettre l'absolue facticité de la chose en soi, c'est-à-dire sa contingence :

Nous pouvons alors comprendre quelle est la faille intime du cercle corrélationnel, par laquelle nous pouvons entamer sa défense : c'est que cet argument de la

⁹ Puisque notre objet n'est pas la sortie du corrélacionisme mais bien le concept de contingence qui en résulte, nous ne pouvons qu'esquisser l'argumentation meillassouxienne. Pour plus de précisions, le lecteur se rapportera au texte de Meillassoux, *AF*, pp. 71–82 ainsi qu'à l'excellent commentaire de Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making, op. cit.*, avant tout pp. 25–29.

désabsolutisation, d'apparence imparable, *ne fonctionne qu'à absolutiser implicitement l'une de ses deux décisions*. Soit, en effet, je choisis – contre l'idéalisme – de désabsolutiser le corrélat : mais c'est au prix de l'absolutisation de la facticité. Soit je choisis, contre l'option spéculative, de désabsolutiser la facticité. Je la soumets alors au primat du corrélat (toute pensée doit être corrélée à un acte de pensée) en affirmant que cette facticité n'est vraie que pour moi, et non nécessairement en soi. Mais c'est au prix de l'absolutisation idéaliste de la corrélation : car mon pouvoir-ne-pas-être devient impensable dès lors que celui-ci est supposé n'être que le corrélat d'un acte de pensée.¹⁰

En refusant tout absolu, le corrélationniste croit rendre compte de notre essentielle finitude. Mais, aussi longtemps qu'il est incapable d'abolir le Grand Dehors, toujours maintenu même s'il lui est inaccessible, il doit admettre un « après » ou un « au-delà » cette supposée finitude humaine. Le projet de Meillassoux, pour qui l'argument corrélationnel n'est pas une simple erreur – au contraire, il s'agit d'un argument tellement fort qu'il ne peut être dépassé qu'en le radicalisant de l'intérieur – est précisément de *penser ce qui se situe en dehors* du cercle corrélationnel. Si nous ne pouvons trouver de raison finale à l'être ainsi des lois de la nature¹¹, cela ne témoigne pas de notre finitude humaine mais d'une absence de toute raison nécessaire :

L'échec du principe de raison, dans cette perspective, provient alors, très simplement, de la *fausseté* – et même de la fausseté absolue – d'un tel principe : car rien, en vérité, n'a de raison d'être et de demeurer ainsi plutôt qu'autrement – pas plus les lois du monde que les choses du monde. Tout peut très réellement s'effondrer – les arbres comme les astres, les astres comme les lois, les lois physiques comme les lois logiques. Cela non en vertu d'une loi supérieure qui destinerait toute chose à sa perte, mais en vertu de l'absence d'une loi supérieure capable de préserver de sa perte quelque chose que ce soit.¹²

¹⁰ AF, p. 81.

¹¹ Meillassoux refuse le principe de raison suffisante de Leibniz, qui affirme, en substance, que rien n'advient sans cause et que toute cause doit également rendre compte de l'être-ainsi (et non pas autre) de toute chose. Ce refus du principe de raison suffisante est principalement fondé sur le refus de toute cause finale, cause finale qui devient inévitable dès que l'on refuse d'admettre une régression à l'infini de causes relatives. Meillassoux ne dit pourtant jamais pourquoi une telle régression à l'infini de causes relatives devrait être exclue *a priori*. Notons également que s'il n'y a aucune raison de l'être-ainsi des choses, les choses ne peuvent en revanche jamais être contradictoires. Car le principe de non-contradiction est un horizon indépassable pour Meillassoux. Un être contradictoire serait selon lui nécessaire, englobant son être et son non-être de sorte à exclure tout devenir. Or, seul le devenir nous met à l'abri des êtres nécessaires.

¹² AF, p. 73. Notons que Meillassoux perd ici de vue une distinction qu'il affirme pourtant comme étant essentielle, celle entre la sphère ontologico-logique et la sphère empirique et ontique. Cf. plus loin les critiques adressées à Meillassoux.

C'est finalement le refus de la preuve ontologique, que cette dernière serve à prouver l'existence de Dieu, d'une substance éternelle ou de tout autre principe premier, qui motive sa pensée de la contingence absolue. Le seul absolu spéculatif sera donc la nécessité de la contingence des lois de la nature. Ce principe (car il s'agit bien d'un principe, même si Meillassoux le déduit d'un raisonnement sur le cercle corrélationnel) est appelé par Meillassoux le principe d'irraison ou principe de factualité – ce qui exprime la même chose de manière positive. Il donne par là une réponse *ontologique* au problème *épistémologique* de Hume. Ce problème peut se formuler ainsi : « est-il possible de démontrer que des mêmes causes s'en-suivront à l'avenir les mêmes effets *ceteris paribus*, c'est-à-dire toutes choses étant égales par ailleurs ? »¹³ Cependant, ni le corrélationisme, ni le problème de Hume ne sont à notre sens des problèmes ontologiques. Mais continuons tout d'abord à suivre le raisonnement de Meillassoux.

II

Meillassoux doit être capable de répondre à une objection essentielle : si tout peut effectivement changer d'un moment à l'autre et sans raison nécessaire comme il l'affirme, comment se fait-il qu'au contraire nous observons une incroyable stabilité des lois physiques ? Car, une essentielle contingence des lois physiques et logiques, n'est-ce pas quelque chose qui « se saurait » ? Il faudra donc à Meillassoux dissocier contingence et instabilité. L'alternative serait d'admettre que le changement se joue effectivement à chaque instant mais que, comme dans un lancer de dés, nous tombons sans cesse sur le même résultat, hypothèse ô combien improbable puisque notre dé n'a non pas six faces mais une infinité faces. Nous pouvons ainsi d'emblée éliminer l'hypothèse que nous tombons toujours, depuis l'existence de l'univers, sur un même résultat, alors qu'une infinité d'autres seraient sans cesse possibles. Il est impossible d'affirmer que si les lois logiques et les lois physiques ne changent pas, c'est uniquement en raison de notre incroyable « veine ». Ce serait un argument bien trop faible. Telle n'est cependant pas l'argumentation de Meillassoux. Si l'on refuse la preuve ontologique, qui ne peut expliquer un tel « hasard » de la stabilité des lois qu'en admettant un trucage des dés (Dieu ou tout autre principe absolu garantissant la stabilité de notre univers), il faudra alors également distinguer *contingence* et *hasard*.

¹³ *Ibid.*, p. 115.

Nous verrons que l'argument de Meillassoux est tout sauf évident, surtout si l'on s'attache à mettre en évidence les possibles implications qu'il contient. Si la solution de Meillassoux est sans doute audacieuse, elle nous semble essentiellement reposer sur un choix. Or, comme tout choix, s'il peut nous convaincre, il ne saurait s'imposer à nous avec la force de la nécessité. Mais voyons tout d'abord en quoi consiste la solution proposée par Meillassoux.

Afin de pouvoir dissocier contingence et instabilité, Meillassoux a recours au transfini de Cantor. On appelle transfini les cardinaux d'ensembles infinis, c'est-à-dire la « taille » ou le dénombrement de tels ensembles infinis. Le transfini permet à Meillassoux d'affirmer que le calcul probabiliste ne peut s'appliquer à la contingence des lois de l'univers, mais uniquement à des cas à l'intérieur de l'univers, c'est-à-dire à des cas régis par des lois déjà données. Pourquoi ? En vertu du théorème de Cantor, Meillassoux peut affirmer l'impossibilité d'une totalisation de l'univers, et, en vertu de cette impossible totalisation, disqualifier l'argument probabiliste qui affirme qu'il serait infiniment improbable que les lois de la nature restent ce qu'elles sont alors qu'elles pourraient changer à tout moment. Car s'il n'y a pas de totalisation, il n'y aura également pas de totalité de « cas possibles » et donc en conséquence le calcul probabiliste échouera. Que nous dit donc le théorème de Cantor (qui tient également un rôle essentiel dans la métaphysique de Badiou) ?

Le théorème de Cantor affirme que pour tout ensemble (fini ou infini), l'ensemble des parties de cet ensemble contient nécessairement un plus grand nombre d'éléments que cet ensemble lui-même. Nous pouvons prendre l'exemple d'un ensemble fini, à trois éléments. Cet ensemble E , que nous écrirons $E = \{A, B, C\}$, possède dans notre cas un cardinal de 3 (ses éléments sont au nombre de trois), cardinal que nous pouvons noter $|E| = 3$ (la cardinalité de l'ensemble E est de 3). L'ensemble des parties s'écrira $P(E)$ et contiendra, outre l'ensemble vide $\{\}$ (qui fait partie de tout ensemble), les éléments suivants : $\{A\}$, $\{B\}$, $\{C\}$, $\{A, B\}$, $\{A, C\}$, $\{B, C\}$ ainsi que l'ensemble lui-même $\{A, B, C\}$, qui est une partie de soi. Ce regroupement se note donc $P(E) = \{\{\}, \{A\}, \{B\}, \{C\}, \{A, B\}, \{A, C\}, \{B, C\}, \{A, B, C\}\}$. L'ensemble des parties contiendra donc huit éléments et non plus trois (sa cardinalité se note $|P(E)| = 8$). Cela fonctionne pour tous les ensembles, y compris les ensembles *infinis*, qui seuls peuvent « produire » des cardinaux *transfinis*. « Transfini » signifie simplement que pour l'infini, le cardinal n'est pas un nombre entier mais une mesure pour quantifier l'infini. L'ajout, même d'une séquence d'éléments, ne suffit pas pour accroître la mesure d'un ensemble infini – la construction cantorienne de l'ensemble des parties le fait en revanche.

Même si cela peut paraître banal, un tel exemple indique l'impossible totalisation du réel. Car si nous décidions de faire un « inventaire du réel », c'est-à-dire

de prendre une feuille et de noter tout ce qu'il y a dans le réel (nous pourrions par exemple nommer cette « totalité » $\infty 1$), cette feuille avec l'inventaire ne serait elle-même pas incluse dans l'inventaire, ni l'ensemble des rapports que les éléments de l'inventaire peuvent entretenir. Pour le dire en d'autres termes, une « image de la totalité » n'est pas incluse dans cette totalité. De sorte à aboutir sur un $\infty 2$, « plus grand » que $\infty 1$. La conclusion en est l'impossible totalisation du réel¹⁴. De cette impossible totalisation qui résulte du théorème de Cantor, Meillassoux tire l'argument qui lui permet de distinguer *hasard* et *contingence*, *potentialité* et *virtualité*.

Le hasard ne peut exister qu'à l'intérieur d'une totalité de possibles, même si ces possibles sont en nombre infini. Ainsi, le hasard s'applique à l'intérieur de lois physiques déjà existantes, mais non pas à ces lois elles-mêmes. Cela serait par exemple un extraordinaire hasard de ne tomber que sur le nombre six en lançant le même dé non-pipé pendant une heure. Mais cela reste un hasard, c'est-à-dire un cas possible (une potentialité contenue dans les lois de la physique) :

Le hasard suppose donc bien toujours une forme de constance physique : loin de permettre de penser la contingence des lois physiques, il n'est lui-même qu'un certain type de loi physique, une loi dite indéterministe [qui nous permet de calculer des probabilités, D W].¹⁵

Il en va tout autrement de la contingence. Celle-ci est étrangère aux probabilités, car elle suppose l'impossibilité d'une totalisation. Elle n'est pas l'*actualisation* d'une *potentialité* déjà contenue dans une totalité, mais au contraire une pure virtualité d'émergence *ex nihilo*¹⁶. Elle échappe donc nécessairement au calcul probabiliste. Ce qui permet de penser la possibilité d'un être-autre radical de l'univers, un possible changement de l'ensemble des lois de la nature, sans qu'une telle hypothèse ne doive se manifester nécessairement selon Meillassoux. Car si j'affirme que « tout » dans l'univers est contingent, c'est-à-dire sans raison d'être ainsi, mais que ce tout n'est pas totalisable, il m'est impossible de calculer une probabilité pour que les choses soient autres qu'elles ne le sont. Toute l'ontologie de Meillassoux semble donc tenir à une certaine axiomatique mathématique. Que cela puisse évidemment poser problème, nous le verrons un peu plus loin. Pour

¹⁴ C'est une telle conclusion qui amène Markus Gabriel à affirmer que le monde n'existe pas, car exister est toujours compris comme exister *dans* quelque chose. Or, le monde ne pourrait exister dans un tel inventaire à partir du moment où l'inventaire ne fait pas partie de son propre contenu (Cf. Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013).

¹⁵ *AF*, p. 136.

¹⁶ Afin d'éviter tout « malentendu » métaphysique, Meillassoux préfère parler d'émergence et non pas de création.

l'instant il nous faut partager la conception meillassouxienne de l'émergence *ex nihilo* qui résulte de l'absoluité de la contingence afin de pouvoir radicaliser cette conception de l'intérieur. Nous verrons alors que l'absolu de Meillassoux, bien que ce dernier affirme le contraire, se rapproche inévitablement et dangereusement des absolus métaphysiques.

III

La question de l'émergence *ex nihilo* est une des implications les plus difficilement concevables du principe de contingence absolue. Dans « Deuil à venir, dieu à venir »¹⁷, Meillassoux spéculait sur l'une de ces possibles émergences *ex nihilo*, l'émergence de Dieu dans l'avenir.

Réfléchissant à la question des spectres, c'est-à-dire des morts qui nous hantent parce que nous n'arrivons pas à en faire le deuil, Meillassoux affirme qu'il faut sortir de l'alternative Dieu existe – Dieu n'existe pas (l'alternative classique entre religion et athéisme). Car si Dieu existe, comment peut-il permettre des morts effroyables comme les a notamment connus le 20^{ème} siècle (l'objection athée à la thèse de l'existence de Dieu) ? Mais si Dieu n'existe pas et qu'il n'y a rien après la mort, comment ne pas désespérer devant le sort de ceux qui ont injustement péri (l'objection croyante à la thèse selon laquelle Dieu n'existe pas) ?

La solution, nous dit Meillassoux, devra donc se situer au-delà du dogmatisme des deux positions courantes sur Dieu, elle ne sera selon lui ni religieuse, ni athée. Au contraire, il faut unifier ces deux positions dans « l'énoncé qui conjugue et la possible résurrection des morts – condition religieuse de la résolution [du dilemme spectral, D W] – et l'inexistence de Dieu – condition athée de la résolution »¹⁸. Mais, c'est là que le bât blesse.

La solution s'énoncera de la façon suivante : « Dieu n'existe pas encore. »¹⁹ C'est cela la thèse de l'inexistence divine²⁰ de Meillassoux, thèse qui affirme que, certes, Dieu n'existe pas, mais qu'il pourrait très bien émerger à tout moment, sans

¹⁷ Quentin Meillassoux, « Deuil à venir, dieu à venir » in *Critique*, n° 704–705, 2006.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹ *Idem.* Notons également une certaine hésitation de la part de Meillassoux quant au Dieu à venir, parfois écrit avec une majuscule (comme le Dieu des religions monothéistes et dogmatiques), parfois avec une minuscule (dans le titre de l'article notamment).

²⁰ Sa thèse de doctorat, toujours non-publiée, s'intitule *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*. L'inexistence divine doit être entendue des deux manières possibles, comme inexistence de Dieu (le Dieu religieux et nécessaire qui n'existe pas), mais également comme *divine inexistence*, qui signifie selon Meillassoux la virtualité d'une émergence de dieu (Cf. *Idem.*).

cause ni raison nécessaire (c'est le principe de l'émergence *ex nihilo*). Elle affirme donc « la possibilité d'un Dieu encore à venir »²¹, qui ressusciterait les morts et résoudrait ainsi le dilemme spectral. Nous avons évidemment quelques objections à faire à la possibilité de l'émergence de Dieu. Une première objection est mise en avant par Hägglund dans son article « Radical Atheist Materialism ». Elle part du constat qu'un Dieu à venir serait effectivement innocent, car il n'aurait pas la responsabilité de toutes les morts atroces qui l'ont précédé. Mais, il ne le resterait pas pour longtemps, sauf s'il abolit la mort elle-même²². Dieu sera donc nécessairement responsable des morts atroces qui surviennent après son émergence.

Mais, les problèmes ne font ici que commencer. Car le Dieu dont nous parle Meillassoux ressemble étrangement au Dieu des religions monothéistes. Ce Dieu « ne pourra être conçu que comme *contingent et immaîtrisable* »²³ nous dit Meillassoux. Par le fait même d'être *immaîtrisable*, ne pourra-t-il pas abolir la contingence ou introduire un principe de totalisation dans notre univers²⁴ ? Cette deuxième option invaliderait l'argument du transfini et rendrait toute stabilité impossible. Ou sera-t-il « uniquement » une « loi » parmi d'autres, mais qui pourra néanmoins aller à l'encontre des autres lois de l'univers en ressuscitant les morts ? Quoi qu'il en soit, Meillassoux se rapproche ici dangereusement des fanatiques religieux qui attendent également la venue de Dieu sur terre (même s'il ne s'agit dans leur cas que d'un « simple » retour). Pouvons-nous admettre comme seule différence entre le Dieu de Meillassoux et le Dieu dogmatique que l'existence du Dieu de Meillassoux est contingente alors que le Dieu des croyants est nécessaire ? La divinologie de Meillassoux est incontestablement obscure²⁵.

L'émergence *ex nihilo* pose d'autres problèmes encore, dont certains mettent Meillassoux en contradiction directe avec les sciences empiriques. Ne citons à titre

²¹ *Idem*.

²² « These speculations may seem absurd, but they reveal that Meillassoux's solution to the spectral dilemma would require the advent of immortality. If the world continues to be populated by mortal beings after the emergence of the inexistent god, then nothing can prevent terrible deaths from occurring again and the new god will soon be guilty of having allowed them to happen. The only way to avoid this problem would be to install a state of immortality that would not allow any terrible deaths to take place. » (Martin Hägglund, « Radical Atheist Materialism : A Critique of Meillassoux », *art. cit.*, pp. 126–127).

²³ Quentin Meillassoux, « Deuil à venir, dieu à venir », *art. cit.*, p. 112.

²⁴ A supposer que cette totalisation soit effectivement impossible, comme l'affirme Meillassoux en s'appuyant sur la théorie des ensembles de Cantor. D'autres versions de la théorie des ensembles empêchent expressément – par l'introduction d'un certain nombre d'axiomes – que l'ensemble des parties d'un ensemble soit « plus grand » que l'ensemble lui-même, c'est-à-dire qu'elles empêchent l'existence d'une cardinalité transfinie et non-totalisable.

²⁵ Nous espérons bien que la publication de sa thèse nous éclaire un peu plus sur cette divinologie. Ce qui semble pourtant sûr, c'est qu'une telle divinologie n'a plus rien de matérialiste.

d'exemple que le problème de l'émergence de la vie sur terre. Dans « Potentialité et virtualité »²⁶, Meillassoux pose une alternative inadmissible à nos yeux : soit la matière contenait déjà en elle le principe de la vie, soit cette vie émerge *ex nihilo*²⁷. Il s'oppose alors à toute la théorie de l'évolution et se rapproche, encore une fois, des pires créationnistes. Si l'émergence de la vie est bien un fait contingent – en ce que la vie aurait très bien pu jamais exister, mais également parce que *son principe n'est pas inscrit* dans la matière comme le remarque Meillassoux – l'émergence de la vie est une contingence *dans une série causale*. Sans être une potentialité inscrite dans la matière, la vie n'émerge pas *ex nihilo*, du moins pas dans les sciences empiriques ni dans une philosophie *matérialiste*. Elle est au contraire au bout d'une très longue chaîne causale, qui voit s'ordonner la matière d'une certaine façon, formant ainsi des composés organiques simples qui, par leur accumulation et leur mélange peuvent former des composés organiques plus complexes qui seuls peuvent donner lieu à la vie, comme une possibilité très hautement improbable²⁸.

IV

Revenons dès à présent à l'autre problème, celui que nous annonçons déjà plus haut. Il nous semble hautement problématique de construire toute une ontologie sur une « simple » axiomatique, certes éminente dans la théorie des ensembles, mais uniquement là et non pas ailleurs²⁹. Le projet de Meillassoux, qui est d'aboutir – à partir d'une mathématisation de la nature – à des énoncés sur l'être – même si cet être est plutôt un *peut-être* en tant que la seule nécessité est la *non-nécessité de l'être-ainsi de l'être*, sa contingence – ne s'apparente-t-il pas à un idéalisme philosophique ? La réponse au non-sens de l'être (non-sens qui a déjà été constaté par d'autres avant Meillassoux, notamment par Sartre), c'est-à-dire la réponse à la fausseté du principe de raison suffisante, doit-elle nécessairement se baser sur la mathématisation de la nature ? Sommes-nous obligés d'opposer au

²⁶ Quentin Meillassoux, « Potentiality and Virtuality » in *The Speculative Turn*, op. cit., pp. 224–236. Nous n'avons hélas pas pu avoir accès à la version française, parue dans *Faillies*, n°2, 2006. Pour cette raison nous ne citerons pas directement cet article.

²⁷ Cf. « Potentiality and Virtuality », art. cit., p. 235.

²⁸ Une telle explication de l'émergence de la vie sur terre, qui reste elle-même très schématique voire même « simpliste » par rapport à l'état actuel de la recherche sur l'origine de la vie en biologie, suffit à elle seule pour rendre compte du fait que la vie n'est jamais déjà, en principe, contenue dans la matière.

²⁹ Il s'agit de l'axiomatique Zermelo-Fraenkel enrichie de l'axiome du choix (ZFC), basée sur la théorie des ensembles de Cantor et qui constitue l'horizon indépassable de Meillassoux. Toute l'ontologie meillassouxienne se base sur des axiomes issus de la théorie des ensembles.

principe de raison suffisante un *principe* d'irraison ? Il semble alors bien que le religieux ne cesse de hanter Meillassoux dans sa rationalité-même (comme son *spectre* à lui), même si ce religieux est profondément étrange, sans transcendance en *apparence*. La contingence infinie, toujours virtuellement présente, *pouvant* se manifester à tout moment par l'émergence *ex nihilo*, n'est-ce pas cela le nouveau Dieu de Meillassoux ? Répondre par l'affirmative à cette question serait évidemment lire Meillassoux un peu trop rapidement. Toujours est-il que la recherche d'une fondation première (même si cette fondation est proprement une *non-fondation*) réintroduit de la métaphysique dans le discours philosophique. Dire que d'un simple théorème mathématique puisse nécessairement découler un principe ontologique, ce n'est rien d'autre qu'établir une métaphysique, « rationnelle » certes, mais une métaphysique tout de même.

Meillassoux fait d'un problème *épistémologique* (le problème de Hume) un problème *ontologique*³⁰. Car, s'il est évidemment indémontrable que des mêmes causes s'ensuivront toujours les mêmes effets à l'avenir, ce problème est avant tout épistémologique chez Hume (le problème est de *savoir* si l'on peut prouver que la relation de causes à effets ne se modifiera pas). Il est soulevé par Hume en présupposant – en raison de notre expérience passée – que la relation de causes à effets, *ceteris paribus*, ne se modifiera pas à l'avenir. Rien n'interdit, bien évidemment, la démarche de Meillassoux qui est d'écarter la référence à notre expérience passée (par quoi il s'éloigne pourtant déjà d'une philosophie matérialiste) et de lever la présupposition d'une relation de causes à effets stable. Ainsi, le problème épistémologique de Hume reçoit une réponse ontologique qui nous semble pourtant plus que contestable. Un effet imprévu de toute loi physique n'est pas pour Hume un miracle, mais la mise en évidence d'une faille dans cette loi physique et qu'il faudra dès lors réviser. La réponse devient proprement ontologique quand – n'expliquant pas le « miracle » par la faillibilité de nos lois – je tente de l'expliquer par un changement de la loi elle-même, c'est-à-dire par une modification de la relation de causes à effets. Meillassoux privilégie alors une certaine rationalité sur l'expérience quotidienne et se met par là à l'abri de toute falsification. Le rationalisme de Meillassoux devient profondément « irraisonnable » (*unreasonable*)³¹ dès lors qu'il admet la possibilité du miracle (l'émergence *ex nihilo* de Dieu par exemple ou tout changement dans les lois physiques). Nous ne voyons aucune raison de privilégier une certaine rationalité à l'expérience, surtout quand

³⁰ Cf. Quentin Meillassoux, « Potentiality and Virtuality », *art. cit.* où il explique cette ontologisation du problème de Hume ; cf. également Adrian Johnston, « Hume's Revenge : à Dieu, Meillassoux ? » in *The Speculative Turn*, *op. cit.*, pp. 92–113.

³¹ Adrian Johnston, « Hume's Revenge : à Dieu, Meillassoux ? », *art. cit.*, p. 99.

cette rationalité s'oppose précisément à notre expérience. Chez Meillassoux est toujours supposée une rationalité humaine qui enregistre ce qui est censé être indépendant de cette rationalité. Jamais l'émergence de cette rationalité n'est conçue par Meillassoux comme un problème que son matérialisme devrait être capable de saisir et de resituer historiquement. On en arrive à une rationalité mathématique qui, dans cet étrange matérialisme meillassouxien, ne demande plus aucune explication.

Johnston développe l'argument de l'émergence *ex nihilo* jusqu'à l'absurde. Ainsi, qu'est-ce qui empêcherait un physicien dont la théorie vient d'être réfutée par la physique expérimentale de se réclamer d'un changement abrupte des lois de la physique, intervenu entre la mise en place de sa théorie et la réfutation de celle-ci³² ? Si les mathématiques peuvent nous fournir les bases d'une ontologie, c'est-à-dire nous présenter les choses telles qu'elles sont (c'est le sens de la réhabilitation meillassouxienne entre qualités premières et qualités secondes), alors comment se fait-il que Newton n'était pas en possession de l'entière vérité sur la nature dès lors qu'il l'avait saisie de manière *mathématique*³³ ?

Meillassoux répondrait alors sans doute qu'il s'agit là d'un faux problème, qu'il faut séparer le domaine de l'ontologico-logique du domaine de l'empirique et de l'ontique (une distinction qui, comme le remarque Johnston, est communément disqualifiée par la philosophie matérialiste³⁴). Meillassoux se réfugie donc dans la sphère ontologico-logique aussitôt que l'empirique remet en question son « matérialisme » spéculatif. A d'autres endroits pourtant, cette sphère de l'ontologico-logique fait explicitement des propositions sur la sphère empirique (notamment quand il spéculé sur l'émergence de Dieu). L'alternative posée par Johnston

³² Cf. *Ibid.*, p. 100 : « On the basis of Meillassoux's philosophy, what would prevent someone from claiming that this revolution [le passage de la physique newtonienne à la physique post-newtonienne, D W] wasn't a result of past physics having been wrong about the mind-independent material universe, but, instead, a consequence of a contingent change in the real patterns of the physical universe such that the universe itself underwent a hyper-chaotic process of lawless transformation sometime early in the twentieth century in which it went from being Newtonian to becoming post-Newtonian? » ; cf. également *Ibid.*, p. 101 : « [...] one should try imagining a particle physicist whose experimental results fail to be replicated by other particle physicists protesting that, in the intervening time between his/her experiments and their subsequent re-enactment by others, an instantaneous contingent shift in the causal mechanisms of nature in itself intervened. » Johnston qualifie cela de « cheap trick » (p. 108), une sorte de « tour de magie » qui déresponsabilise le scientifique devant les risques qu'il prend en proposant une nouvelle théorie ou de nouvelles expérimentations. Concevoir les sciences en matérialiste, c'est au contraire toujours prendre un risque, celui d'être réfuté un jour.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 101.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 102.

est claire³⁵ : soit le « matérialisme » spéculatif de Meillassoux ne nous dit rien sur la réalité empirique (mais quelle est alors son utilité ?), soit il en dit quelque chose (mais il entre alors en contradiction avec les sciences empiriques, notamment sur la question de l'émergence de la vie). Meillassoux devra soit se confronter aux expériences des sciences empiriques, soit admettre que son matérialisme spéculatif est en réalité un idéalisme philosophique qui procède d'une « fétichisation »³⁶ des mathématiques.

Mais nous pourrions poser encore une autre question à Meillassoux : Si la théorie des ensembles de Cantor interdit bien toute totalisation et implique donc la *contingence* et non pas le *hasard*³⁷ des lois de la logique comme des lois de la nature, pourquoi un changement fréquent de ces lois (leur instabilité) serait-il par là nécessairement disqualifié ? Si nous ne pouvons calculer les probabilités d'un tel changement en raison du transfini de Cantor, pourquoi cela ne rend-il pas le changement encore « plus » fréquent³⁸ (au sens où le transfini est une mesure « plus grande » que l'infini dénombrable) ? Même en admettant la théorie des ensembles de Cantor, il y a donc nécessairement une interprétation de la part de Meillassoux, si ce n'est un simple choix. Et si l'avenir remettait en cause le théorème de Cantor – les vérités définitives sont bien rares, en philosophie autant que dans les sciences exactes – comment expliquer dès lors la stabilité des lois de la nature, c'est-à-dire le fait que nous n'observons pas d'émergence *ex nihilo* ? Un univers possiblement totalisable, ne changerait-il pas sans cesse de lois, de sorte à devenir de fait impossible ?

Notre solution aux problèmes que nous soulevions n'est pas le remplacement du principe de raison suffisante par un *principe* d'irraison. Si l'univers a bien émergé *ex nihilo* (le Big Bang est en quelque sorte une telle émergence *ex nihilo*), cela ne peut exclure toute raison dans l'univers. Il ne peut y avoir d'émergence *ex nihilo* que là où il n'y a effectivement rien ! Chercher *des raisons*, ce n'est pas pour autant et nécessairement chercher une *raison dernière*. Pour le dire autrement, nous n'affirmons pas de raison métaphysique, qui aurait en commun avec l'irraison de Meillassoux de tout rendre possible. Nous affirmons au contraire qu'il y a des raisons (qui ne se découvrent qu'*a posteriori*), des raisons « matérialistes » qui montrent – chaque jour de nouveau et comme le disait déjà Lucrèce – que *rien ne*

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 108.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 106.

³⁷ Selon la distinction de Meillassoux, où la contingence présuppose de penser une *virtualité* de possibilités nulle part inscrites alors que le hasard est la simple *potentialité* de possibles, contenus dans une loi et pouvant être soumis à un calcul probabiliste.

³⁸ Cela est également une hypothèse émise par Johnston (Cf. « Hume's Revenge : à Dieu Meillassoux », *art. cit.*, p. 105).

*naît de rien*³⁹. Dire que *tout* n'est pas possible, c'est peut-être prendre le « risque » d'être un jour contredit par l'émergence d'un Dieu meillassouxien – mais ce risque, nous semble-t-il, peut somme toute être assumé. Car l'alternative serait de soutenir une position par laquelle Meillassoux cesse d'être matérialiste et se rapproche plus du religieux qu'il ne le réfute.

Il n'y a effectivement aucun principe en vertu duquel notre univers devrait être ainsi plutôt qu'autrement. Il nous faut admettre l'émergence *ex nihilo* de notre univers et dire qu'il aurait toujours pu être autrement. Notre univers est bien contingent et la vie aurait très bien pu ne jamais apparaître sur terre. Notre cas est sans doute un cas exceptionnel, improbable et non-contenu dans la matière inerte⁴⁰. Pourtant, à l'intérieur de l'univers – qu'il soit totalisable ou non – il y a *des raisons* et l'univers ne pourra pas changer d'un coup, uniquement en vertu d'un principe d'irraison. Nous n'avons évidemment aucune garantie pour cela (et nous ne prétendons pas à une « démonstration en bonne et due forme »), mais nous préférons nous référer à l'expérience plutôt qu'à une rationalité basée sur des constructions mathématiques qui nous mettent à l'abri de toute falsification. Faire du théorème de Cantor le principe qui nous garantit de pouvoir penser une *contingence absolue* qui peut se manifester dans un *temps absolu* et sans contraintes, c'est nécessairement réintroduire un principe métaphysique dans une philosophie qui se veut pourtant *matérialiste*. Et – ce point nous semble essentiel – la contingence présuppose toujours déjà une succession dans le temps, temps qui ne possède pas de pouvoir créateur absolu, car il ne peut exister sans l'espace et les contraintes que l'espace lui impose⁴¹. Si le temps ne peut s'auto-abolir (ce qui est évidemment admis par Meillassoux), il ne peut abolir le devenir et, partant, la contingence dépend d'abord d'une succession dans le temps. C'est par une telle succession dans le temps de faits contingents que les sciences empiriques expliquent l'apparition de la vie sur terre. Il faut alors nécessairement séparer contingence et émergence *ex nihilo*.

L'ambition de Meillassoux qui est de montrer que les choses peuvent être autrement que nous les pensons – et que de ce seul fait elles le sont nécessairement – est l'idée incontestable que l'on retiendra de son essai sur la contingence. Nous avons insisté sur un certain aspect (douteux) de sa philosophie spéculative,

³⁹ Principe récusé explicitement par Meillassoux dans sa conférence « Temps et surgissement *ex nihilo* » donnée dans le cadre du séminaire *Positions et arguments*, École Normale Supérieure, 24 avril 2006 et que l'on peut réécouter au lien suivant : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=701>.

⁴⁰ Car il ne s'agit pas non plus de donner raison aux philosophies vitalistes.

⁴¹ Sur le devenir-espace du temps et le devenir-temps de l'espace cf. Martin Hägglund, « Radical Atheist Materialism : A Critique of Meillassoux », *art. cit.*

mais nous n'oublions pas, bien évidemment, l'idée principale : qu'il n'y a pas de raison finale pour laquelle les choses sont ainsi et non pas autrement. Nous soutenons en plus qu'il y a bien des raisons particulières qui rendent impensable l'émergence *ex nihilo*.

Après la finitude apporte un grand bol d'air frais dans une discipline qui aujourd'hui se cantonne de plus en plus à l'herméneutique, qui interprète plus qu'elle ne crée. Malgré son anti-constructivisme affirmé, le réalisme spéculatif de Meillassoux, par son refus du principe de raison suffisante ainsi que, en conséquence, son affirmation de la contingence de l'état de fait, peut également être utile aux sciences humaines et sociales, qu'il ne s'agira bien évidemment pas de penser « sans l'homme », mais qui peuvent également profiter d'une remise en question de leurs propres Absolus. Ainsi, le réalisme spéculatif peut être le point de départ d'une nouvelle politique « spéculative » – une politique des possibles entendu non pas comme politique des potentialités incluses dans les « lois du devenir social », mais comme politique des *virtualités* créatrice de possibles non contenus dans un dessein. Car le refus du principe de raison suffisante est le premier pas autant pour une critique de la métaphysique que pour une critique des idéologies⁴². Donner une politique au réalisme spéculatif et mettre en évidence la manière dont il peut enrichir les sciences humaines et sociales reste aujourd'hui encore une tâche à accomplir.

⁴² Cf. AF, p. 46.