

**L'ABSOLU PEUT-IL NE PAS ETRE
METAPHYSIQUE ? SUR LA METHODE
SPECULATIVE DE QUENTIN MEILLASSOUX**

WAWRZYN WARKOCKI

Abstract

The paper questions the validity of the speculative method of Quentin Meillassoux as presented in his main work *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. His book is considered to have initiated a new philosophical current in continental philosophy, called *Speculative realism*, which is supposed to go beyond the division analytical-continental in philosophy and to revive the interest in metaphysics. Meillassoux calls his position “speculative materialism” and he wants to prove, with some sophisticated philosophical arguments, the existence of the material (it means non-subjective) Absolute. He claims that his approach falls outside of the pitfalls of dogmatic metaphysics, which tries to prove the existence of some necessary entity, and of so called “correlationism”, which imprisons the thought in subjectivity or culture. Meillassoux pretends to prove out of facticity: 1) the only non-dogmatic necessity: the necessity of contingency, 2) the necessity of contingent things, 3) the principle of unreason, 4) the ontological foundation of the principle of non-contradiction, 5) the existence of omnipotent hyper-Chaos, 6) the validity of mathematics in the description of the objective world. The article tries to prove systematically the inconsistency of the arguments that serve Meillassoux in the construction of his speculative and purportedly non-metaphysical system.

Ce texte a pour but de questionner le statut de la méthode philosophique de Quentin Meillassoux qui est censée à la fois aboutir à l’absolu et être non-métaphysique. Dans son œuvre principale *Après la finitude* il délimite les différents courants de l’histoire de la philosophie selon l’accent porté, soit sur l’objet – les métaphysiques classiques –, soit sur le sujet – le corrélationisme. Cette deuxième catégorie lui permet de classer toute la philosophie postkantienne et même post-berkeleyenne selon un trait principal : une réflexion sur la corrélation entre le sujet et l’objet comme seule façon possible de philosopher. Selon lui, après Berkeley la philosophie perd son accès au Grand Dehors en s’enfermant dans le sujet

qui n'est capable de penser qu'à partir de lui-même.¹ L'Absolu objectif devient par définition impossible puisque *absolutus* signifie « détaché » en latin ; il ne reste donc plus qu'à mener une réflexion sur le caractère de notre emprisonnement subjectif en considérant ses différentes modalités et catégories, ou un étrange absolu subjectif, qui au lieu de signifier « détaché », veut plutôt dire : « total ».

Tous ceux qui suivent le chemin de Kant adhèrent, selon le vocabulaire de Meillassoux, au « corrélationisme faible », en niant la possibilité d'une connaissance de la chose en-soi, tandis que ceux qui suivent Berkeley et Hegel sont classés comme les corrélationnistes forts, étant donné que pour eux la notion de la chose en-soi est absurde et le Dehors impensable.² Parmi Berkeley et Hegel on peut aussi retrouver Wittgenstein, Heidegger et Deleuze.³ Si Meillassoux établit une taxinomie assez imprécise de la philosophie moderne, cela lui sert principalement à se créer un adversaire exemplaire. Par conséquent, Meillassoux veut trouver sa propre voie, celle qui lui permettrait de briser le cercle corrélationnel en s'ouvrant au Grand Dehors, et qui lui permettrait en même temps de dépasser le dogmatisme des métaphysiques classiques. Sa philosophie se dit matérialiste et spéculative mais non pas métaphysique. Spéculative parce qu'elle aboutit à l'absolu et matérialiste parce qu'elle pense ce qui n'est pas la pensée, c'est-à-dire l'objet dépourvu de toute subjectivité (que lui accordent parfois les philosophies vitalistes)⁴. En scrutant les points essentiels de l'architecture philosophique du système de Meillassoux, nous chercherons à montrer que sa troisième voie n'est pas possible si l'on maintient les catégories classiques du sujet et de l'objet, et que son projet demeure par conséquent essentiellement métaphysique au sens traditionnel du mot.

* * *

Tout d'abord il nous faut aborder le cœur du raisonnement de Meillassoux qui marque son premier pas vers le Dehors absolu : la question de la facticité comme preuve de l'objectivité et de l'absoluité de la contingence. La preuve est la suivante : les métaphysiciens restent toujours dogmatiques parce qu'ils assurent l'existence nécessaire d'un être ultime (Dieu) par une preuve ontologique, et qu'ils étendent ensuite la nécessité à tous les autres êtres par le principe de la raison suffisante.⁵

¹ Meillassoux Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006, pp. 18–21.

² *Ibid.*, pp. 52–53.

³ *Ibid.*, pp. 51–58.

⁴ Cf. Meillassoux Quentin, « Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign », exposé présenté à la Freie Universität Berlin, 20 avril 2012. https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf.

⁵ Cf. Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, pp. 40–46.

Leur position n'est plus valable après la révolution kantienne réfutant la preuve ontologique. Kant démontre en effet que l'existence ne peut pas être un prédicat du sujet.⁶ Il débute ainsi le grand enfermement du sujet et la clôture du cercle corrélationnel en rendant la phénoménalité factuelle et les conditions de l'expérience transcendantales. De là découle la réaction absolutiste du côté subjectiviste ou solipsiste, selon laquelle il est absurde de penser ce qui est hors de la pensée et, ce qui s'ensuit, du sujet. Etre autrement n'est pas possible, tout comme mourir.

Afin de réfuter l'idéalisme absolu, Meillassoux s'allie avec le corrélationisme faible et fait vœu de réalisme scientifique. Si l'on prend les sciences au sérieux, il faut admettre une portée réaliste des propositions scientifiques ; la Terre a littéralement existé avant la pensée et l'homme etc. Logiquement, avant la donation d'un fait, il y a une facticité. Par conséquent, il y a une facticité du simple « il y a » qui nous assure que l'on peut penser notre inexistence et ce qui n'est pas de l'ordre de la pensée. L'homme avec la pensée est un fait qui survient mais il n'est qu'un fait parmi d'autres. Par conséquent, selon Meillassoux, il est possible d'être un autre et de ne pas être. « Ce pouvoir-être-autre ne saurait être pensé comme un corrélat de notre pensée, puisque précisément il contient la possibilité de notre propre non-être »⁷. S'ensuit le mouvement principal de la pensée de Meillassoux : la facticité est une arme corrélationiste contre l'absolutisme subjectif parce que l'on démontre que chaque proposition qui désigne un être nécessaire de la métaphysique classique ou le sujet absolu, est un fait parmi d'autres. Toutefois en démontrant la facticité de chaque fait, on la pose comme absolue. La facticité est absolument primordiale parce qu'avant que $x =$ 'quelque chose' puisse être, x doit être un fait, quelle que soit sa nature. Chaque prédicat potentiel d'une chose $P(x)$ implique que ce prédicat est un fait $F(P)$ (prédication de deuxième degré).

Nous devons montrer en quoi la facticité, loin d'être l'expérience que la pensée fait de ses limites essentielles, est au contraire l'expérience que la pensée fait de son savoir de l'absolu. Nous devons saisir en la facticité non l'inaccessibilité de l'absolu, mais le dévoilement de l'en-soi : la propriété éternelle de ce qui est, et non la marque de la défectuosité pérenne de la pensée de ce qui est.⁸

On ne peut alors pas dénoncer un absolutisme sans tomber dans un autre. La facticité devient absolue et nécessaire justement parce qu'il n'est pas possible que les choses nécessaires soient. Quelles conséquences en tire Meillassoux ? (1)

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

Le principe d'irraison : « la facticité n'est pas un fait de plus dans le monde : il n'y a pas et les faits, et la facticité des faits, comme fait supplémentaire s'ajoutant aux précédents »⁹. (2) La nécessité de la contingence : les choses sont nécessairement factuelles et par conséquent contingentes, la contingence est donc nécessaire et la seule qui ne soit pas factuelle. (3) La nécessité des choses contingentes : « il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y ait quelque chose et non quelque autre chose. La nécessité de la contingence de l'étant impose l'existence nécessaire de l'étant contingent¹⁰ ». (4) Le fondement ontologique de la non-contradiction : si les choses pouvaient être contradictoires, elles seraient nécessaires et rien ne pourrait devenir, ce qui contredit la nécessité de la contingence. (5) La contingence comme la chose en-soi, une sorte d'hyper-Chaos tout-puissant ou le Temps métaphysique.¹¹ (6) les Mathématiques en tant que langage des qualités premières de l'être, ce qui est assuré par l'existence des signes dépourvus de sens, fondés sur la nécessité de la contingence.

(1) On aboutit à un problème insurmontable dans le principe d'irraison qui se fonde sur la nécessité de la facticité et sur son caractère non-factuel. C'est un problème qui rend le discours de Meillassoux problématique, justement parce qu'il fonde son élégante architectonique spéculative sur une phrase qui n'a pas de sens. Si cette phrase n'était insensée, on pourrait consentir à la primauté de la facticité, au simple et puissant « il y a ». Suivant Wittgenstein dans *Tractatus logico-philosophicus* on ne peut pas énoncer la facticité des faits.¹² Bien que Wittgenstein soit renvoyé par Meillassoux au camp des corrélacionistes forts avec une tendance à la piété¹³, la critique du métalangage chez Wittgenstein reste, à notre avis, valable pour le projet de Meillassoux qui accentue tellement le rôle de la facticité. Wittgenstein l'énonce encore plus distinctement : si le langage a du sens et s'il est une source de véritable savoir empirique (ce qui est aussi un aveu empiriste de Meillassoux¹⁴), même la phrase « x est un fait » n'a pas de sens, sans parler de la phrase : « 'x est un fait' est un fait », justement parce qu'elles ne nous donnent aucun savoir empirique.¹⁵ Cela ne veut pas dire, comme le veut Meillassoux, que l'on ne peut pas sortir du langage qui enferme le sujet, mais que, quel que soit le langage, il ne peut pas parler de lui-même. Le véritable métalangage n'est pas possible : soit

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹² Cf. Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa, PWN, tr. Bogusław Wolniewicz, Warszawa, 1997, la thèse célèbre 6.54.

¹³ Cf. Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 66.

¹⁴ Cf. Meillassoux Q., "Iteration...", *op.cit.*

¹⁵ Cf. Wittgenstein L., *Tractatus...*, *op. cit.*, thèse 6.53.

il est insensé au niveau de la désignation, soit il devient un jeu pragmatique du langage (un jeu logique de la prolifération des « métas »), mais dans le deuxième cas il cesse d'être un métalangage au sens propre. Par conséquent, chaque proposition métaphysique dogmatique ou chaque proposition spéculative de Meillassoux, dite non-dogmatique n'a pas de sens. A partir de la perspective wittgensteinienne, Meillassoux ne prouve pas un absolu hors de la pensée, mais une chimère de son propre langage.

L'absolu de la facticité fonctionne aussi chez le premier Wittgenstein, mais de façon plus subtile. Ce n'est pas le raisonnement anhypothétique de Meillassoux qui, à l'instar de la preuve indirecte d'Aristote du principe de la non-contradiction, veut prouver que chaque attaque contre la facticité la refonde comme absolue.¹⁶ La facticité chez Wittgenstein est « absolue », non parce qu'elle est nécessaire en n'étant pas factuelle, mais à l'inverse : la facticité est absolue parce qu'elle se montre comme un fait. Il s'agit d'une grande division wittgensteinienne : il y a ce qui se dit et ce qui se montre. Ce qui est à dire, c'est la manière dont le monde est et pourrait être, c'est la tâche de sciences empiriques. Ce qui est à voir, c'est ce qui se montre : le fait que le monde soit. Le Mystique célèbre (*das Mystische*) de Wittgenstein, auquel Meillassoux fait référence comme un exemple de l'impuissant corrélationisme et du fidéisme¹⁷, n'est pas la foi, l'impensable ou l'envers du langage. Le Mystique est le fait qu'un fait est un fait.¹⁸ Et rien d'autre, aucun miracle, aucune nécessité, aucune preuve.

(2) Le principe d'irraison déduit de l'absoluité de la facticité implique la nécessité de la contingence et la suspension du principe de la raison suffisante qui générerait, selon Meillassoux, toute métaphysique dogmatique. Bien que l'identification de la métaphysique avec le principe de la raison soit très litigieuse, cela ne change pas le fait qu'en admettant le principe d'irraison, on cesse de faire la métaphysique. Admettons avoir prouvé le caractère absolu de la facticité (ce qui est insensé comme projet), qu'est-ce qui nous permet de dire que la facticité est égale à la contingence ? Qu'est-ce qui nous permet de dire que l'envers de la raison suffisante est l'irraison ? Il ne faut pas confondre la causalité avec le principe de la raison suffisante. Le contraire de la détermination causale est peut-être une indétermination physique, ce qui est tout à fait imaginable, ainsi que le prouve la

¹⁶ Cf. Meillassoux Q., *Après... , op.cit.*, pp. 83–84.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 66.

¹⁸ « The factuality of the world is not effable, though it is exhibited by the facts. It shows itself [...] by the "fact" that the fact is a fact. God, the inexpressible, the mystical, is a formal "fact". The formal "fact" that the world is, namely, that there is a totality of facts, is God ». Zemach Eddy, « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical » in Copi Irving M., Beard Robert W. (dir.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, New York, The Macmillan Company, 1966, p. 363.

physique contemporaine. Néanmoins, le principe de la raison suffisante de Leibniz en voulant que chaque chose ait une raison pour qu'elle soit comme elle est et pas autrement¹⁹, signifie que chaque chose a un concept (*praedicatum inest subjecto*) ; ce qui est la « profession de foi » d'un métaphysicien la plus grandiose et en même temps un grand aveu du réalisme métaphysique qui converge avec l'idéalisme. La contingence chez Leibniz ne signifie pas l'absence de raison : elle veut juste dire que ce dont on veut rendre raison n'est pas logiquement nécessaire. La négation de la raison suffisante est purement nominale et syntactique, non pas sémantique et encore moins réelle. L'envers de la raison suffisante n'est pas l'irraison, parce qu'elle est sans envers et sans contraire. En fait, *sub specie aeternitatis*, le principe de raison et le principe d'irraison seraient tout simplement indifférenciés. Entre deux séries infinies qui aboutissent à un fait, il serait impossible de montrer laquelle est plus raisonnable, parce que rendre la raison de ce fait, signifie justement constituer sa série infinie qui converge avec le monde entier.²⁰ C'est pourquoi dire que la facticité signifie la contingence est – soit une proposition métaphysique sans preuve, soit l'aveu d'un hyperphysicien selon sa propre dénomination.

L'hyperphysique, d'après Meillassoux, serait une sorte de philosophie de la nature, ou la métaphysique expérimentale qui spéculé autour de la physique.²¹ La contingence appartient plutôt au registre de la philosophie de la nature ou des sciences expérimentales qu'au registre purement conceptuel. La spéculation pure non-dogmatique est déductive et n'a pas besoin de se référer à ce qui est. Selon Meillassoux, la spéculation est la science du « peut-être », contrairement à la science de l'être qui est métaphysique ou à la physique si elle s'appuie sur l'expérience.²² Mais si c'est le cas, la spéculation accepterait volontiers le principe de raison suffisante comme une grande ouverture modale. C'est Leibniz qui envisage le premier un monde où César n'aurait pas franchi le Rubicon.²³ Dans ce cas-là, chaque spéculation reste métaphysique, et dans le cas contraire elle serait une science de l'impossible, ce qui est impossible.

(3) Meillassoux nous convainc qu'en admettant la version faible du principe d'irraison il faut, en conséquence, approuver la version forte du principe.

¹⁹ Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, § 32, in *Discours de métaphysique. Monadologie*, Paris, Gallimard, 2010.

²⁰ *Ibid.*, § 56.

²¹ Cf. Meillassoux Q., "Iteration...", *op.cit.*

²² Cf. *Ibid.*

²³ Leibniz G.W., *Discours de métaphysique*, XIII, *op.cit.*

L'interprétation faible du principe se formule ainsi: dire que la contingence est nécessaire, c'est dire que *si* quelque chose est, alors il doit être contingent. L'interprétation forte, en revanche, soutiendrait ceci : dire que la contingence est nécessaire, c'est dire et que les choses doivent être contingentes, et qu'il doit y avoir des choses contingentes. L'interprétation faible affirme que ce n'est pas un fait, un fait de plus, que les choses soient factuelles plutôt que pas ; l'interprétation forte affirme que ce n'est pas non plus un fait, un fait de plus, qu'il y ait des choses factuelles plutôt que pas.²⁴

Meillassoux accepte alors la thèse de Parménide selon laquelle l'être est, et le non être n'est pas, et par son principe d'irraison il répond à la question célèbre de Leibniz : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »²⁵. Il y a quelque chose plutôt que rien, parce qu'il n'y a pas de raison. On voit bien le paradoxe de ce raisonnement : la séquence des mots « parce que » introduit le raisonnement dont la prémisse est l'absoluité d'irraison et la conséquence, l'existence de quelque chose. Alors on déduit quelque chose de l'irraison, ce qui semble être contradictoire et Meillassoux répugne à la contradiction, comme on le verra.

L'irraison est nécessaire, elle est égale à la contingence, alors il faut qu'il y ait des choses. On a déjà montré pourquoi l'identification de la contingence avec l'irraison est illicite. La contingence est peut-être la réponse au problème de la causalité de Hume, mais l'irraison n'est sûrement pas l'abolition du principe de la raison suffisante de Leibniz. Admettons par hypothèse la validité du principe d'irraison de Meillassoux, admettons même que l'on puisse raisonner d'irraison, mais le principe fort d'irraison prouve-t-il l'existence des choses ? « Il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y ait quelque chose et non quelque autre chose. »²⁶ On aborde ici le problème de la prédication et des adjectifs substantivés. Meillassoux constate la nécessité de la contingence et d'elle seule, il l'appelle une chose en-soi.²⁷ Ailleurs, Meillassoux nous dit que la contingence n'est rien au-dehors du prédicat « x est contingent ».²⁸ Il faut se demander ce qu'est une chose pour Meillassoux et en quel sens la contingence peut en être une. On a deux solutions : soit la contingence est la seule chose en-soi prouvable et dans ce cas-là, elle est une drôle de chose inqualifiable, soit elle est le prédicat. Dans le premier cas, en prouvant la nécessité de la contingence on ne prouve pas l'existence des choses contingentes, l'inter-

²⁴ Meillassoux Q., *Après... op.cit.*, p. 99.

²⁵ Leibniz G.W., *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, § 7, in *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie*, Paris, Flammarion, 1999.

²⁶ Meillassoux Q., *Après... op.cit.*, p. 103.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁸ *Ibid.*, p. 143.

prétation forte du principe d'irraison est alors injustifiée. Dans le deuxième cas, la contingence n'est pas au sens propre, parce que Meillassoux semble accepter l'ontologie particulariste ; l'interprétation faible du principe d'irraison est alors déjà injustifiée.

(4) La conséquence de la nécessité de la contingence est alors la suivante, selon Meillassoux : le caractère réel du principe de non-contradiction. On sait très bien que depuis Aristote ce principe est le fondement de la pensée et de la réalité. Il le prouve de façon indirecte, notamment parce qu'il est impossible de nier la non-contradiction car pour essayer de faire cela il faut la présupposer.²⁹ Meillassoux a prouvé de la même façon indirecte l'absoluité de la facticité. Pourquoi la contingence assure le caractère ontologique de ce principe ?

En conséquence, nous savons par le principe d'irraison pourquoi la non-contradiction est une vérité ontologique, et absolue : c'est qu'il est nécessaire que ce qui est soit déterminé de telle façon, en sorte de pouvoir devenir, et d'être alors déterminé de telle autre façon. Il faut que ceci soit ceci, et non cela ou n'importe quoi d'autre, pour que ceci puisse devenir cela ou n'importe quoi d'autre. On comprend ainsi que la non-contradiction, loin de désigner on ne sait quelle essentialité fixe, a pour sens ontologique la nécessité de la contingence – autrement dit la toute-puissance du Chaos.³⁰

La contingence implique alors la non-contradiction, et la non-contradiction implique le Temps-Chaos. Il faut d'abord se demander de quelle contradiction Meillassoux parle. Il semble se pencher uniquement sur la contradiction existentielle. Si « x est » et « x n'est pas » à la fois, alors x est *éternel*, x ne peut pas être contingent et ce qui s'ensuit, x nie le principe d'irraison. Mais que se passe-t-il avec la contradiction dans le prédicat ? La constatation « x est rouge » et « x n'est pas rouge » détruit-elle la possibilité de devenir autre ? Cela nous amène à la question suivante : quelle logique utilise Meillassoux pour son système spéculatif ?

Tout d'abord, on n'a pas besoin de la contradiction pour introduire l'*éternité* dans la logique classique : chaque phrase vraie est *éternelle*, et si son *truth-maker* est un fait mondain, alors ce fait est *éternel*. La logique classique exclut le temps et le changement. Les logiques paraconsistantes acceptent la contradiction et les logiques polyvalentes n'acceptent pas le raisonnement de Meillassoux : « Il faut que ceci soit ceci, et non cela ou n'importe quoi d'autre, pour que ceci puisse devenir cela ou n'importe quoi d'autre. »³¹ En réalité, il est possible qu'à la fois « x soit P »

²⁹ Aristote, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil, A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, Γ 4, 1005b.

³⁰ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 96.

³¹ *Ibid.*, p. 96.

et « x ne soit pas P », comme le prouvent les paradoxes sorites et les logiques floues (*fuzzy logics*) qui conviennent beaucoup plus à la description du changement que la logique classique. De plus, Łukasiewicz dans son livre *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (*Sur le principe de la contradiction chez Aristote*) prouve que le principe de non-contradiction est improuvable et qu' Aristote a convaincu les gens à tort pendant plus de deux mille ans lorsqu' il disait que le principe était prouvé et évident. Il ne l' est pas. – Il est juste un principe pratique. Les choses en-soi peuvent bien être contradictoires si l' on enlève le temps.³²

Par conséquent, Meillassoux semble accepter la logique classique avec ses principes d' identité et de contradiction, mais au lieu d' en conclure l' éternité au niveau ontologique, il semble prouver la contingence et la destructibilité de chaque entité sauf la contingence elle-même. Néanmoins, ce n' est pas possible dans le cadre de cette logique. Si les choses sont identiques à elles-mêmes et non-contradictaires, elles sont aussi éternelles. Les adversaires vitalistes et idéalistes de Meillassoux semblent avoir raison : l' identité et la non-contradiction figent l' ontologie et rendent le devenir impossible.

(5) L' hyper-Chaos tout-puissant de Meillassoux qui est une sorte de Temps spéculatif, est, selon lui, la stricte conséquence de la contingence et de la non-contradiction ontologique. Toutefois il semble être plutôt une prémisse métaphysique pour les deux principes ou leur nom divin.

Une Toute-Puissance égale à celle du Dieu cartésien, pouvant toute chose, même l' inconcevable. Mais une Toute-Puissance non-nommée, aveugle, extraite des autres perfections divines, et devenue autonome. Une puissance sans bonté ni sagesse, inapte à garantir à la pensée la véracité de ses idées distinctes. C' est bien quelque chose comme un Temps, mais un Temps impensable par la physique – puisque capable de détruire sans cause ni raison toute loi physique – comme par la métaphysique – puisque capable de détruire tout étant déterminé, fut-il un dieu, fût-il Dieu. Ce n' est pas un temps héraclitéen, car il n' est pas la loi éternelle du devenir, mais l' éternel devenir possible, et sans loi, de toute loi. C' est un Temps capable de détruire jusqu' au devenir lui-même en faisant advenir, peut-être pour toujours, le Fixe, le Statique, et le Mort.³³

L' hyper-Chaos est bien litigieux, il résume les problèmes déjà mentionnés – facticité, contingence et non-contradiction – et introduit un nouveau problème qui est peut-être le plus explicatif pour le système spéculatif de Meillassoux. L' hyper-Chaos, loin d' être prouvé comme une réalité externe pour les raisons

³² Łukasiewicz Jan, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa, PWN, 1987, pp. 36–40.

³³ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 88.

susmentionnées, est plutôt un être métaphysique dogmatique ou un acte de foi du philosophe. Tout d'abord il, comme le dit Meillassoux, est une chose-en-soi nécessaire. Et bien qu'il le distingue des autres substances prouvées dans l'histoire de la métaphysique, il le traite comme une chose ou une substance par excellence. Il critique la vie de Nietzsche et l'acte de Fichte comme des êtres dogmatiques, mais quelle est la supériorité de son principe ? Cette vie ou cet acte sont déjà loin d'Aristote et de saint Thomas pour pouvoir affirmer qu'ils se comportent comme des substances. Mais si leurs principes sont néanmoins métaphysiques, c'est parce qu'ils sont justement des principes. Tout comme pour chaque principe de Meillassoux, le sens par lequel sa spéculation – procédant avec les principes – serait non-métaphysique est vague. De plus, ses principes sont posés comme absolus, ce qui s'avère être plutôt dogmatique.

L'hyper-Chaos se heurte donc aux mêmes difficultés que la preuve ontologique. Chez Descartes, l'existence de Dieu provient de son concept : la toute-puissance, la bonté, la perfection, ce qui assure l'existence et l'harmonie du monde.³⁴ Chez Meillassoux, l'existence de l'hyper-Chaos provient de notre possibilité de penser notre inexistence, de la facticité des faits qui devient absolue et le monde absolument chaotique. Les deux commettent une faute parce qu'ils prouvent à partir du concept quelque chose qui n'est conceptuel : l'existence et la facticité ne sont pas conceptuelles. Son hyper-Chaos est substantivé comme une Toute-Puissance qui peut tout, même l'impensable. N'est-ce pas la définition volontariste du Dieu chrétien ? Dieu peut tout changer, sans raison visible pour nous, même les lois logiques. Le dieu de Meillassoux peut, de la même façon, changer tout et créer tout *ex nihilo*, sans raison. En vérité, il doit le faire sans raison pour être dieu, c'est-à-dire, le Chaos tout-puissant. Dans cette situation, l'hyper-Chaos se heurte aux difficultés classiques du Dieu volontariste dans la version chaotique. L'hyper-Chaos peut-il tout détruire à la fois ? Dans ce cas-là, de quoi la contingence serait-elle une contingence ? Peut-il créer une chose éternelle ? Meillassoux parle de la fixité éternelle possible pour l'hyper-Chaos, ne deviendrait-il pas dans ce cas son contraire ? Peut-il devenir le Dieu chrétien, musulman ou Zeus, s'il est capable de les créer ? Dans quel sens peut-il créer un autre être tout puissant ? Peut-il créer un carré rond qui n'est pas contradictoire au sens de Meillassoux ? Peut-il changer les conséquences mathématiques du groupe des axiomes ? Peut-il changer les lois logiques ? Ces questions demeurent bien évidemment insolubles.

³⁴ Cf. Descartes René, *Méditations métaphysiques*, 3^{ème} et 5^{ème} méditations, in *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, Paris, Flammarion, 2011.

(6) Le rôle des mathématiques est moins élaboré par Meillassoux dans *Après finitude* mais il y revient plus abondamment dans son discours : « *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign* »³⁵. Sa tâche est maintenant de fonder les mathématiques en tant que langage de l'être, sur les vérités absolues qu'il a dégagées (la nécessité de la contingence, la non-contradiction etc.). Il s'agit de prouver que les sciences mathématisées parlent du monde extérieur comme il est véritablement. Il veut, comme Descartes, après avoir prouvé l'omnipotence de Dieu, démontrer l'existence de la *res extensa* et la légitimité des mathématiques comme son unique langage.³⁶ On est néanmoins dépourvu des qualités morales de Dieu qui ne nous trompe pas ; en revanche on a un hyper-Chaos omnipotent mais capricieux. Comment établir la validité du discours mathématique ? Il n'est pas possible de le faire à partir des sciences naturelles qui formulent empiriquement les lois de la nature. Depuis Hume on sait que l'on ne peut prouver la validité d'aucune loi empirique et selon Meillassoux cet état est encore plus radical : aucune loi empirique n'existe. La seule loi, c'est la loi spéculative de l'hyper-Chaos. Meillassoux utilise le raisonnement mathématique à partir de la théorie des ensembles pour repousser l'apparente stabilité de la nature servant aux procédés statistiques du bon sens et des sciences.³⁷ Le raisonnement suivant n'est pas valide : si les lois n'existaient pas la nature changerait souvent ; la nature ne change pas souvent, alors il y a des lois de la nature. D'après Meillassoux, cela est un raisonnement erroné, parce que l'être n'est pas totalisable, il est transfini et il n'existe pas d'ensemble de tous les ensembles.

Pourtant, deux problèmes se posent immédiatement : tout d'abord sa preuve ne touche pas du tout les sciences empiriques d'aujourd'hui. La définition d'une loi n'est pas une nécessité régissant l'Univers entier, mais une suite de régularités empiriques dont on peut formuler des invariants. Les lois formulées par les sciences sont toujours locales et l'on peut très bien utiliser le raisonnement statistique pour des problèmes locaux comme le prouve le succès des sciences. Deuxièmement, pourquoi la théorie des ensembles serait-elle un langage de l'être ? Il s'agit ici d'un choix arbitraire, convenable à sa théorie. L'existence des transfinis de Cantor n'est pas certaine dans le domaine des mathématiques pures (comme c'est le cas dans l'intuitionnisme) et d'autant moins si les transfinis s'appliquent au monde

³⁵ Dans cette partie du texte je me réfère principalement à l'exposé de Q. Meillassoux « *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign* » (Freie Universität Berlin, le 20 avril 2012) dont la version écrite sera publiée dans le livre *Iteration, Reiteration, Repetition: Eine spekulative Analyse des bedeutungslosen Zeichens*, Merve Verlag GmbH, à paraître décembre 2014.

³⁶ Cf. Descartes R., *Méditations métaphysiques*, 5^{ème} méditation, *op.cit.*

³⁷ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, pp. 111–155.

extérieur.³⁸ L'ontologie de Badiou, la source d'inspiration de Meillassoux³⁹, ne prouve pas du tout que la théorie des ensembles décrit le monde extérieur, elle ne prouve même pas que le monde extérieur existe : c'est un choix axiomatique, l'être est égal au penser, mais ni le penser ni l'ontologie ne sont physiques, ils ne sont pas de ce monde.⁴⁰

Bien que Meillassoux semble se dire formaliste en mathématiques, son analyse du signe dépourvu de sens ne prouve pas l'accès à l'éternité de la contingence. D'abord son « kynotype » n'est pas dépourvu de sens. Si ses exemples sont les signes mathématiques de la théorie des ensembles ou les lettres de l'alphabet, ils ne sont alors pas dépourvus du sens, leur sens est structurel et non pas référentiel. Le sens de signe α dans $\alpha \in S$ est l'appartenance possible à un ensemble, le sens de \in est l'opération de l'appartenance de α à S , et le sens de S est un ensemble des α , β , γ , δ etc. De la même façon la signification de a dans l'alphabet latin n'est pas son écriture physique ni le son, mais sa position dans le système alphabétique et son aptitude à créer des mots pourvus cette fois du sens référentiel. Il n'y a pas de signe sans sens, mais il y a différentes théories du sens. Et même s'il y avait des signes dépourvus de sens, nous ne voyons pas comment ils nous permettraient d'accéder à l'absence pure de la nécessité et à la non-fondation ontologique des choses. L'itération peut-elle être considérée comme la preuve de la nécessité de la contingence ? Peut-être comme la preuve de la facticité du fait qu'il y a quelque chose, parce que le signe dépourvu du sens est une chose tout court, mais on a déjà montré que le concept de la facticité ne prouve rien d'extérieur et d'autant moins sa contingence.

* * *

En conclusion nous pouvons dire que Meillassoux ne trouve pas son troisième chemin entre le corrélacionisme et la métaphysique dogmatique. Il semble habilement osciller entre les deux en donnant l'impression qu'il prouve son absolu spéculatif et non-dogmatique : l'hyper-Chaos tout-puissant. Néanmoins, il nous semble qu'il reste à la fois un métaphysicien dogmatique et un corrélacioniste suivant le stade de son raisonnement. Quand il insiste sur l'absoluité de la facticité

³⁸ Cf. Shapiro Stewart, *Thinking About Mathematics. The Philosophy of Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 172–201.

³⁹ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 141.

⁴⁰ Ainsi le montre Peter Hallward résumant sa critique de Meillassoux sur ce point : « *Pure mathematics, however, is arguably the supreme example of absolutely subject-dependent thought, i.e. a thought that proceeds without reference to any sort of objective reality 'outside' it.* » Hallward Peter, « Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's *After Finitude* » in Bryant L., Srnicek N., Harman G. (dir.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, repress, 2011, p. 140.

et le cercle vicieux dans la preuve contre celle-ci, pour prouver l'extérieur du sujet et quand il décalque les mathématiques pures sur la réalité, il reste un idéaliste par excellence, un idéaliste réaliste à la Hegel qui voit l'absolu dans le concept. Néanmoins, il est aussi un métaphysicien dogmatique au moment où il hypostasie la facticité et la nécessité de la contingence dans l'hyper-Chaos tout-puissant, une sorte de Temps supérieur et dieu capricieux. Bien qu'il se croie matérialiste parce qu'il prétend prouver l'absolu non-subjectif indépendant de la pensée, il est idéaliste par excellence parce qu'il demeure cartésien. Dans le modèle cartésien, il n'est pas possible de prouver la relation entre la *res extensa* et la *res cogitans* parce que, par définition, elles ne sont pas conciliables, dans la mesure où elles sont posées comme deux substances indépendantes, sans attribut commun. Si l'on demeure dans la traditionnelle distinction sujet-objet, le sujet ne peut pas atteindre l'objet sans avoir de relation à l'objet. Par conséquent, on ne peut pas prouver l'existence de la matière par la pensée, – on peut juste dire ce qu'elle pourrait être conceptuellement, mais le concept de la matière n'est pas la matière. Aussi sa science du « peut-être » s'avère-t-elle une métaphysique par excellence : une métaphysique modale sans Dieu en tant que principe éthique, et sans les vérités nécessaires, excepté celle de la nécessité de la contingence.

S'il existe une troisième voie de la philosophie entre le corrélacionisme qui enferme le monde dans le sujet et les métaphysiques dogmatiques qui absolutisent un certain objet, cela ne peut pas être une pensée spéculative qui renverse la métaphysique dogmatique en pensant son seul objet comme contingence absolue. A notre avis, ce procédé demeure toujours prisonnier du cadre de la métaphysique, de la dichotomie sujet-objet où l'objet n'est plus pensé comme quelque chose à qualifier contingent ou nécessaire, mais comme contingence elle-même. Il nous semble que cette troisième voie serait plutôt une philosophie qui échappe à ces catégories en expliquant leur genèse du fond commun et neutre.