

QUENTIN MEILLASSOUX

APRÈS LA FINITUDE

ESSAI SUR LA NÉCESSITÉ
DE LA CONTINGENCE

Préface d'Alain Badiou

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU ET BARBARA CASSIN

ISBN 2-02-084742-6

© ÉDITIONS DU SEUIL, JANVIER 2006

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

A la mémoire de mon père

Préface

I

Il est de la vocation de la collection « L'Ordre philosophique » de publier non seulement des œuvres contemporaines mûries et achevées, non seulement des documents philosophiques essentiels de tous les temps, mais aussi des essais où se lit le sens d'un commencement. Des textes qui répondent à la question : « Pour guérir quelle blessure, pour ôter quelle écharde dans la chair de l'existence suis-je devenu ce qu'on appelle un philosophe ? » Il se peut, comme Bergson le soutenait, qu'un philosophe ne développe jamais qu'une idée. Il est certain en tout cas qu'il naît d'une seule question, celle qui vient à un moment donné de la jeunesse par le travers de la pensée et de la vie, celle pour laquelle il faut, à tout prix, trouver le chemin d'une réponse.

C'est dans cette rubrique qu'on doit ranger le présent livre de Quentin Meillassoux.

II

Ce court essai, fragment d'une entreprise philosophique (ou « spéculative », pour employer son vocabulaire) particulièrement importante, reprend à sa racine le problème qui a donné son mouvement à la philosophie critique de Kant, et, par la solution que Kant lui a donné, a, en quelque sorte, cassé en deux l'histoire de la pensée. Ce problème, posé sous sa forme la plus claire par Hume, porte sur la nécessité des

lois de la nature. D'où peut bien provenir cette prétendue nécessité, dès lors qu'à l'évidence l'expérience sensible, dont provient tout ce que nous savons ou croyons savoir sur le monde, ne peut en garantir aucune? La réponse de Kant, comme on sait, concède à Hume que tout provient de l'expérience. Mais, ne cédant pas sur la nécessité des lois de la nature, telles que depuis Newton on en connaît la forme mathématique et l'accord formel avec l'observation empirique, Kant doit conclure qu'en effet cette nécessité, ne pouvant provenir de notre réception sensible, doit avoir une autre source: l'activité constituante d'un sujet universel, que Kant appelle le «sujet transcendantal».

Cette distinction entre la réception empirique et la constitution transcendantale est en apparence le cadre obligé de toute pensée moderne, et en particulier de toute pensée des «modalités», comme la nécessité et la contingence. C'est encore sur elle que réfléchissent Deleuze ou Foucault. Mais c'est aussi bien elle qu'on retrouve dans la distinction, fondamentale pour Carnap et la tradition analytique, entre les sciences formelles et les sciences expérimentales.

Quentin Meillassoux montre avec une force étonnante qu'une autre compréhension du problème de Hume, restée en quelque sorte dissimulée, bien que plus «naturelle», aboutit à un tout autre partage. Comme Kant, Meillassoux sauve la nécessité, y compris la nécessité logique. Mais, comme Hume, il admet qu'il n'y a aucun fondement acceptable à la nécessité des lois de la nature.

La démonstration de Meillassoux – car c'est bien d'une démonstration qu'il s'agit – établit qu'une seule chose est absolument nécessaire: que les lois de la nature soient contingentes. Ce nœud entièrement nouveau entre les modalités contraires installe la pensée dans un tout autre rapport à l'expérience du monde, un rapport qui défait simultanément les prétentions «nécessitantes» de la métaphysique classique, et le partage «critique» entre l'empirique et le transcendantal.

Quentin Meillassoux tire ensuite quelques-unes des conséquences de sa reprise du problème fondamental (« que puis-je connaître ? ») en direction des deux autres : que dois-je faire, et que puis-je espérer. C'est là que se déploie pour les contemporains l'au-delà de la finitude.

Il n'est pas exagéré de dire que Quentin Meillassoux ouvre 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 ». Oui, il y a de la nécessité logique absolue. Oui, il y a de la contingence radicale. Oui, nous pouvons penser ce qui est, et cette pensée n'est nullement dépendante d'un supposé sujet constituant.

Cette remarquable « critique de la Critique » est ici introduite sans fioritures, coupant vers l'essentiel dans un style particulièrement clair et démonstratif. Elle autorise à nouveau que le destin de la pensée soit l'absolu, et non les fragments et relations partielles dans lesquelles nous nous complaisons, cependant que le « retour du religieux » sert de fictif supplément d'âme.

ALAIN BADIOU

L'ancestralité

La théorie des qualités premières et secondes semble appartenir à un passé philosophique irrémédiablement périmé : il est temps de la réhabiliter. Une telle distinction peut apparaître au lecteur d'aujourd'hui comme une subtilité scolastique, sans enjeu philosophique essentiel. C'est pourtant, comme on le verra, le rapport même de la pensée à l'absolu qui s'y trouve engagé.

Tout d'abord, de quoi s'agit-il ? Les termes mêmes de « qualités premières » et de « qualités secondes » viennent de Locke ; mais le principe de la différence se trouve déjà chez Descartes¹. Lorsque je me brûle à une chandelle, je considère spontanément que la sensation de brûlure est dans mon doigt, et non dans la chandelle. Je ne touche pas une douleur qui serait présente dans la flamme, comme l'une de ses propriétés : le brasier ne se brûle pas lorsqu'il brûle. Mais ce que l'on admet pour les affections doit se dire de la même façon pour

1. Parmi les principaux textes traitant de cette différence, on peut mentionner : Descartes, *Méditations métaphysiques*, sixième Méditation, *Œuvres* éd. par C. Adam et P. Tannery (AT), nouvelle présentation, Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974, rééd. 1996, vol. IX, p. 57-72 ; *Les Principes de la philosophie*, Seconde Partie, article 1 et article 4, AT, IX, II, p. 63-65 ; Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, introduction E. Naert, trad. Pierre Coste, rééd. Paris, Vrin, 1972, livre 2, chap. 8, p. 87-97.

Il va de soi que Descartes et Locke n'entendent pas cette distinction de façon identique, mais on s'attache ici à ce qui paraît être un noyau commun de signification.

les sensations : la saveur d'un aliment n'est pas goûtée par l'aliment et n'existe donc pas en celui-ci avant qu'il soit absorbé. De même, la beauté mélodieuse d'une séquence sonore n'est pas entendue par la mélodie ; la couleur éclatante d'un tableau n'est pas vue par le pigment coloré de la toile, etc. Bref, rien de sensible – qualité affective ou perceptive – ne peut exister tel qu'il se donne à moi en la chose seule, sans rapport à moi-même, ou à un autre vivant. Si l'on considère en pensée cette chose « en soi », c'est-à-dire indifféremment au rapport qu'elle entretient avec moi, aucune de ces qualités ne paraît pouvoir subsister. Ôtez l'observateur, et le monde se vide de ses qualités sonores, visuelles, olfactives, etc., comme la flamme se « vide » de la douleur une fois le doigt ôté.

On ne peut pourtant pas dire que le sensible serait injecté par moi dans les choses à la façon d'une hallucination permanente et arbitraire. Car il y a bien un lien constant entre les réalités et leur sensation : sans *chose* capable de susciter la sensation de rouge, pas de perception de chose rouge ; sans un feu bien réel, pas de sensation de brûlure. Mais il n'y a pas de sens à dire que le rouge ou la chaleur de la chose existeraient aussi bien, à titre de qualités, sans moi qu'avec moi : sans *perception* de rouge, pas de chose rouge ; sans sensation de chaleur, pas de chaleur. Qu'il soit affectif ou perceptif, le sensible n'existe donc que comme *rapport* : rapport entre le monde et le vivant que je suis. Le sensible, en vérité, n'est ni simplement « en moi » à la façon d'un rêve, ni simplement « en la chose » à la façon d'une propriété intrinsèque : il est la relation même entre la chose et moi. Ces qualités sensibles, qui ne sont pas dans les choses mêmes mais dans mon rapport subjectif à celles-ci – ces qualités correspondent à ce que les classiques nomment les *qualités secondes*.

Or, ce ne sont pas ces qualités secondes qui ont disqualifié la théorie classique des qualités. Qu'il n'y ait pas de sens à attribuer à la « chose en soi » (qui est, au fond, la « chose sans moi ») des propriétés qui ne peuvent résulter que d'un rapport

entre la chose et son appréhension subjective est en effet devenu un lieu commun que peu de philosophes ont remis en cause. On contestera sans doute vigoureusement, dans l'héritage de la phénoménologie, la façon dont Descartes ou Locke ont pensé un tel rapport : comme modification de la substance pensante liée à l'action mécanique d'un corps matériel et non, par exemple, comme corrélat noético-noématique. Mais la question n'est pas de renouer avec la façon dont les classiques ont déterminé le rapport constitutif de la sensibilité : seul le fait que le sensible *soit* un rapport, et non une propriété inhérente à la chose, nous importera ici. De ce point de vue, s'accorder avec Descartes ou Locke ne pose guère de difficulté à un contemporain.

Il n'en va plus de même dès lors que l'on fait intervenir le cœur de la théorie classique des qualités : à savoir le fait qu'il y aurait *deux types* de qualités. Car ce qui a disqualifié décisivement la distinction entre qualités secondes et qualités premières, c'est le fait même de la distinction : c'est-à-dire la croyance suivant laquelle la «subjectivation» des qualités sensibles (la mise en évidence de leur lien essentiel à la présence d'un sujet) ne devrait pas s'étendre à *toutes* les propriétés concevables de l'objet, mais seulement aux déterminations sensibles. On entend en effet par qualités premières des propriétés supposées cette fois inséparables de l'objet : des propriétés qu'on suppose appartenir à la chose, lors même que je cesse de l'appréhender. Des propriétés de la chose sans moi aussi bien qu'avec moi – des propriétés de l'en-soi. En quoi consistent-elles ? Pour Descartes, ce sont toutes les propriétés qui ressortissent à l'étendue, et qui peuvent donc faire l'objet de démonstrations géométriques : longueur, largeur, profondeur, mouvement, figure, grandeur¹. Pour notre part, nous éviterons de faire intervenir la notion d'étendue, car celle-ci

1. Locke, pour des raisons que nous ne pouvons examiner ici, ajoute à cette liste la «solidité».

est indissociable de la représentation sensible : on ne peut imaginer d'étendue qui ne soit pas colorée, donc qui ne soit pas associée à une qualité seconde. Pour réactiver en termes contemporains la thèse cartésienne, et pour la dire dans les termes mêmes où nous entendons la défendre, on soutiendra donc ceci : *tout ce qui de l'objet peut être formulé en termes mathématiques, il y a sens à le penser comme propriété de l'objet en soi*. Tout ce qui, de l'objet, peut donner lieu à une pensée mathématique (à une formule, à une numérisation), et non à une perception ou une sensation, il y a sens à en faire une propriété de la chose sans moi, aussi bien qu'avec moi.

La thèse soutenue est donc double : d'une part on admet que le sensible n'existe que comme rapport d'un sujet au monde ; mais d'autre part on considère que les propriétés mathématisables de l'objet sont exemptées de la contrainte d'un tel rapport, et qu'elles sont effectivement en l'objet tel que je les conçois, que j'aie rapport ou non à cet objet. Avant de justifier cette thèse, il faut saisir en quoi celle-ci peut paraître absurde à un philosophe contemporain – et dévoiler la source précise de cette apparente absurdité.

Si cette thèse a toutes les chances de sembler vaine à un contemporain, c'est parce qu'elle est résolument *précritique* – parce qu'elle représente une régression à la position « naïve » de la métaphysique dogmatique. Nous venons en effet de supposer que la pensée pouvait discriminer entre les propriétés du monde qui ressortissent à notre relation à celui-ci, et les propriétés d'un monde « en soi », subsistant en lui-même indifféremment au rapport que nous entretenons avec lui. Or, on sait bien que cette thèse est devenue intenable

1. Sur ce point, on se reportera à l'analyse par Alain Renaut de la lettre de Kant à Marcus Herz du 21 février 1772, dans *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997, chapitre premier, p. 53-77. Sur la critique par Berkeley de la distinction des qualités secondes et premières : *Principes de la connaissance humaine*, in *Œuvres*, volume I, trad. Marilène Philips, PUF, 1985, première partie, § 8-10, p. 322-324.

depuis Kant, et même depuis Berkeley¹: thèse intenable, parce que la pensée ne saurait *sortir d'elle-même* pour comparer le monde « en soi » au monde « pour nous », et ainsi discriminer ce qui est dû à notre rapport au monde et ce qui n'appartient qu'au monde. Une telle entreprise est en effet autocontradictoire : au moment où nous pensons que telle propriété appartient au monde en soi – nous le pensons, précisément, et une telle propriété se révèle donc elle-même essentiellement liée à la pensée que nous pouvons en avoir. Nous ne pouvons nous faire une représentation de l'en-soi sans qu'il devienne un « pour-nous » ou, comme le dit plaisamment Hegel, nous ne pouvons « surprendre » l'objet « par derrière », en sorte de savoir ce qu'il serait en lui-même¹ : ce qui signifie que nous ne pouvons rien connaître qui soit au-delà de notre relation au monde. Les propriétés mathématiques de l'objet ne sauraient donc faire exception à la subjectivation précédente : elles doivent elles aussi être conçues comme dépendantes du rapport qu'un sujet entretient avec le donné : comme une forme de la représentation si je suis un kantien orthodoxe, comme un acte de la subjectivité si je suis un phénoménologue, comme un langage formel spécifique si je suis un philosophe analytique, etc. Mais, dans tous les cas, un philosophe qui entérine la légitimité de la révolution transcendantale – un philosophe qui se veut « post-critique », et non pas dogmatique – soutiendra qu'il est naïf de croire que nous pourrions penser *quelque chose* – fût-ce une détermination mathématique de l'objet – tout en faisant abstraction du fait que c'est toujours *nous* qui pensons quelque chose.

Notons – car nous aurons à y revenir – que la révolution transcendantale a consisté non pas simplement à disqualifier le réalisme naïf des métaphysiques dogmatiques (cela, l'idéalisme subjectif de Berkeley s'en était déjà chargé), mais aussi

1. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Introduction, Vrin, 1997, p. 197.

et surtout à redéfinir l'objectivité en dehors du contexte dogmatique. Dans le cadre kantien, la conformité d'un énoncé à l'objet ne peut plus, en effet, se définir comme « adéquation » ou « ressemblance » d'une représentation à un objet supposé « en soi », puisqu'un tel en-soi est inaccessible. La différence entre une représentation objective (du type : « le soleil chauffe la pierre ») et une représentation « simplement subjective » (du type : « la pièce me paraît chaude ») doit donc en passer par la différence entre deux types de représentations subjectives : celles qui sont universalisables – c'est-à-dire expérimentables en droit par chacun – et à ce titre « scientifiques », et celles qui ne sont pas universalisables, et ne peuvent en conséquence faire partie du discours de la science. Dès lors, l'*intersubjectivité*, le consensus d'une communauté, était destinée à se substituer à l'*adéquation* des représentations d'un sujet solitaire à la chose même, à titre de critère authentique de l'objectivité, et plus spécialement de l'objectivité scientifique. La vérité scientifique n'est plus ce qui se conforme à un en-soi supposé indifférent à sa donation, mais ce qui est susceptible d'être donné en partage à une communauté savante.

De telles considérations nous permettent de saisir en quoi la notion centrale de la philosophie moderne depuis Kant semble être devenue celle de *corrélacion*. Par « corrélacion », nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélacion de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais *corrélacionisme* tout courant de pensée qui soutiendra le caractère indépassable de la corrélacion ainsi entendue. Dès lors, il devient possible de dire que toute philosophie qui ne se veut pas un réalisme naïf est devenue une variante du corrélacionisme.

Examinons de plus près le sens d'un tel philosophème : « corrélacion, corrélacionisme ».

Le corrélacionisme consiste à disqualifier toute prétention à

considérer les sphères de la subjectivité et de l'objectivité indépendamment l'une de l'autre. Non seulement il faut dire que nous ne saisissons jamais un objet « en soi », isolé de son rapport au sujet, mais il faut soutenir aussi que nous ne saisissons jamais un sujet qui ne soit pas toujours-déjà en rapport avec un objet. Si l'on peut nommer « cercle corrélationnel » l'argument suivant lequel on ne peut prétendre penser l'en-soi sans entrer dans un cercle vicieux, sans se contredire aussitôt, on peut nommer « pas de danse corrélationnel » cette autre figure du raisonnement à laquelle les philosophes se sont si bien accoutumés : cette figure, que l'on trouve si fréquemment dans les ouvrages contemporains, et qui soutient qu'« il serait naïf de penser le sujet et l'objet comme deux étants qui subsisteraient par eux-mêmes et auxquels la relation qu'ils entretiennent viendrait s'ajouter par ailleurs. Au contraire, la relation est en quelque sorte première : le monde n'a son sens de monde que parce qu'il m'apparaît comme monde, et le moi n'a son sens de moi que parce qu'il est le vis-à-vis du monde, celui pour qui le monde se dévoile... ».

D'une façon générale, le « pas de danse » du moderne, c'est cette croyance en la primauté de la relation sur les termes reliés, croyance en la puissance constitutive de la relation mutuelle. Le « co- » (de co-donation, de co-relation, de co-origina-rité, de co-présence, etc.), ce « co- » est la particule dominante de la philosophie moderne, sa véritable « formule chimique ». Ainsi, on pourrait dire que jusqu'à Kant un des principaux problèmes de la philosophie consistait à penser la substance, tandis qu'à partir de Kant il s'est bien plutôt agi de penser la corrélation. Avant le transcendantal, l'une des questions qui pouvait départager de façon décisive les philosophes rivaux était : quel est celui qui pense la véritable substance : est-ce le philosophe qui pense l'Idée, l'individu, l'atome, Dieu

1. Ph. Huncman, E. Kulich. *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, 1997, p. 22.

– quel Dieu ? Après Kant, et depuis Kant, départager deux philosophes rivaux ne revient plus tant à se demander lequel pense la véritable substantialité, qu'à se demander lequel pense la corrélation la plus originaire. Est-ce le penseur de la corrélation sujet-objet, du corrélat noético-noématique, de la corrélation langage-référence ? La question n'est plus : quel est le juste substrat ?, mais : quel est le juste corrélat ?

La conscience et le langage ont été les deux « milieux » principaux de la corrélation au XX^e siècle – supportant respectivement la phénoménologie, et les divers courants de la philosophie analytique. Francis Wolff les caractérise très justement quand il en fait des « objets-mondes¹ ». La conscience et le langage sont en effet des objets uniques, parce qu'ils « font monde ». Et si ces objets font monde, c'est d'une part parce que, pour eux, « tout est dedans », mais aussi bien « tout est dehors... ». Wolff continue ainsi : « Tout est dedans parce que, pour pouvoir penser quoi que ce soit, il faut "pouvoir en avoir conscience", il faut pouvoir le dire, et nous sommes donc enfermés dans le langage ou dans une conscience sans pouvoir en sortir. En ce sens ils n'ont pas d'extérieur. Mais en un autre sens, ils sont tout entiers tournés vers l'extérieur, ils sont la fenêtre même du monde : car avoir conscience, c'est toujours avoir conscience de quelque chose, parler c'est nécessairement parler de quelque chose. Avoir conscience de l'arbre, c'est avoir conscience de l'arbre *lui-même* et non d'une idée de l'arbre, parler de l'arbre, ce n'est pas dire un mot mais parler de la chose. Si bien qu'ils ne renferment le monde en eux que parce que, à l'inverse, ils sont tout entiers en lui. Nous sommes dans la conscience ou le langage comme dans une cage transparente. Tout est dehors mais il est impossible d'en sortir². »

1. *Dire le monde*, PUF, 1997, p. 11.

2. *Ibid.*, p. 11-12.

Ce qui est remarquable, dans une telle description de la conscience et du langage des modernes, c'est qu'elle exhibe le caractère paradoxal de l'extériorité corrélationnelle : d'une part le corrélationisme insiste volontiers sur le lien originaire de la conscience comme du langage à un dehors radical (la conscience de la phénoménologie se transcendant, « s'éclatant » comme dit Sartre vers le monde) ; mais d'autre part cette insistance semble dissimuler un étrange sentiment d'enfermement, de claustration dans un tel dehors (la « cage transparente »). Car nous sommes bien enfermés dans l'en-dehors du langage et de la conscience, puisque nous y sommes *toujours-déjà* (autre locution essentielle, avec le « co- », du corrélationisme), puisque nous ne disposons d'aucun point de vue d'où nous pourrions observer de l'extérieur ces « objets-mondes », donateurs indépassables de toute extériorité. Or, si ce dehors nous apparaît comme un *dehors claustral*, un dehors dans lequel il y a sens à se sentir enfermé, c'est qu'un tel dehors est, à vrai dire, tout relatif, puisqu'il est – précisément – relatif, relatif à nous-même. La conscience et son langage se transcendent certes vers le monde, mais monde il n'y a que pour autant qu'une conscience s'y transcende. Cet espace du dehors n'est donc que l'espace de ce qui nous fait face, de ce qui n'existe qu'à titre de vis-à-vis de notre existence propre. C'est pourquoi, en vérité, on ne se transcende pas bien loin en plongeant dans un tel monde : on se contente d'explorer les deux faces de ce qui demeure un face-à-face – telle une médaille qui ne connaîtrait que son revers. Et si les modernes mettent une telle véhémence à soutenir que la pensée est pure orientation vers l'extérieur, il se pourrait que ce soit, en vérité, en raison d'un deuil mal assumé – par dénégation d'une perte inhérente à l'abandon du dogmatisme. Il se pourrait en effet que les modernes aient la sourde impression d'avoir irrémédiablement perdu le *Grand Dehors*, le Dehors *absolu* des penseurs précritiques : ce Dehors qui n'était pas relatif à nous, qui se donnait comme indifférent à

sa donation pour être ce qu'il est, existant tel qu'en lui-même, que nous le pensions ou non ; ce Dehors que la pensée pouvait parcourir avec le sentiment justifié d'être en terre étrangère – d'être, cette fois, pleinement ailleurs.

Soulignons enfin, pour en finir avec cette brève exposition du philosophème postcritique, que la corrélation pensée-être ne se réduit pas à la corrélation sujet-objet. Autrement dit : la domination de la corrélation sur la pensée contemporaine n'implique pas la domination des philosophies de la *représentation*. Il est en effet possible de critiquer celles-ci, au nom d'une corrélation plus originaire de la pensée et de l'être. Et, de fait, les critiques de la représentation n'ont pas signifié une rupture avec la corrélation – c'est-à-dire un simple retour au dogmatisme.

Contentons-nous sur ce point de donner un exemple : celui de Heidegger. D'une part, il s'agit certes pour Heidegger de pointer, dans toute pensée métaphysique de la représentation, une oblitération de l'être, ou de la présence, au profit du seul étant-présent, considéré comme objet. Mais, d'autre part, penser un tel voilement de l'être au sein du dévoilement de l'étant qu'il rend possible suppose pour Heidegger de prendre en vue la *co-appartenance* (*zusammengehörigkeit*) originaire de l'homme et de l'être, qu'il nomme *Ereignis*¹. La notion d'*Ereignis*, centrale chez le dernier Heidegger, reste donc fidèle à l'exigence corrélationnelle héritée de Kant, et prolongée par la phénoménologie husserlienne : car la « co-appropriation » qu'est l'*Ereignis* signifie que l'être comme l'homme ne peuvent être posés comme des « en-soi » qui n'entreraient en rapport que dans un deuxième temps – les deux termes de l'appropriation étant au contraire constitués originairement par leur rapport

1. « Identité et Différence », *Questions I*, trad. A. Préau, Gallimard, 1968, p. 262-271.

mutuel: «L'*Ereignis* est la conjonction essentielle de l'homme et de l'être, unis par une appartenance mutuelle de leur être propre¹.» Et le passage suivant montre clairement le maintien rigoureux, chez Heidegger, du « pas de danse » corrélationnel: «De "l'être lui-même" nous disons *trop peu* lorsque, disant "l'être", nous laissons de côté son être-présent à l'essence-de-l'homme et méconnaissions ainsi que cette essence elle-même contribue à constituer "l'être". Nous disons aussi *trop peu* de l'homme lorsque, disant "l'être" (non l'être-homme), nous posons l'homme pour lui-même et ne le mettons qu'ensuite en rapport avec l'être qui a été ainsi posé².»

On mesure dès lors le nombre de décisions que tout philosophe se doit d'entériner – quelle que soit l'ampleur de sa rupture avec la modernité – s'il ne veut pas régresser à une position simplement dogmatique: cercle et pas de danse corrélationnels; substitution de l'intersubjectivité à l'adéquation dans la redéfinition de l'objectivité scientifique; maintien de la corrélation jusque dans la critique de la représentation; dehors claustral. Ces postulats caractérisent toute philosophie « postcritique », c'est-à-dire se voulant encore suffisamment fidèle au kantisme pour récuser tout retour pur et simple à la métaphysique précritique.

C'est à l'ensemble de ces décisions que nous dérogeons en soutenant l'existence de qualités premières. Est-ce donc

1. *Ibid.*, p. 272. Heidegger insiste certes sur le fait que dans le terme « co-appartenance », le « co- » (le « *zusammen* ») doit être compris à partir du sens de l'appartenance et non l'appartenance à partir du « co- ». Mais il s'agit seulement d'éviter de comprendre l'unité de la pensée et de l'être à la façon de la métaphysique, comme *nexus* et *connexio*, et soumission de toute chose à l'ordre du système: il ne s'agit pas d'abandonner le « co- », mais d'en repenser l'originalité en dehors des schémas de la représentation. Sur ce point: *ibid.*, p. 262-263.

2. « Contributions à la question de l'être », *Question I, op. cit.*, trad. G. Granel, p. 227-228. La traduction citée est celle de Jacques Rolland, in Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Éd. du Cerf, 1985, p. 121.

que nous sommes déterminés à régresser les yeux ouverts vers le dogmatisme ? Et d'abord, qu'est-ce qui nous incite à rompre ainsi avec le cercle de la corrélation ?

C'est une simple ligne. Elle peut avoir plusieurs teintes, un peu comme un spectre de couleurs séparées par de courts traits verticaux. Au-dessus de ceux-ci, des chiffres symbolisant des quantités immenses. C'est une ligne comme on peut en voir dans n'importe quel ouvrage de vulgarisation scientifique. Les chiffres désignent des dates, et ces dates, ce sont principalement celles :

- de l'origine de l'Univers (- 13,5 milliards d'années)
- de la formation de la Terre (- 4,45 milliards d'années)
- de l'origine de la vie terrestre (- 3,5 milliards d'années)
- de l'origine de l'homme (*Homo habilis*, - 2 millions d'années).

La science expérimentale est aujourd'hui capable de produire des énoncés concernant des événements antérieurs à l'avènement de la vie comme de la conscience. Ces énoncés consistent en la datation d'« objets » parfois plus anciens que toute forme de vie sur Terre. Ces procédures de datation étaient dites relatives aussi longtemps qu'elles ne concernaient que les positions dans le temps des fossiles les uns par rapport aux autres (elles étaient obtenues notamment par l'étude de la profondeur relative des strates rocheuses dans lesquelles ces fossiles étaient déterrés). Les datations sont devenues « absolues » à partir du moment (c'est-à-dire, pour l'essentiel, depuis les années trente) où ont été mises au point des techniques capables de déterminer la durée effective des objets mesurés. Ces techniques s'appuient en général sur la vitesse constante de désintégration des noyaux radioactifs, ainsi que sur les lois de thermoluminescence

– ces dernières permettant d'appliquer les techniques de datation radioactive à la lumière émise par les étoiles¹.

La science est donc aujourd'hui en mesure de déterminer précisément – fût-ce à titre d'hypothèse révisable – les dates de formation de fossiles vivants antérieurs à l'émergence des premiers hominidés, la date de formation de la Terre, ou les dates de formation des astres, voire l'« ancienneté » de l'Univers lui-même.

La question qui nous intéresse est alors la suivante : *de quoi* parlent les astrophysiciens, les géologues ou les paléontologues lorsqu'ils discutent de l'âge de l'Univers, de la date de formation de la Terre, de la date du surgissement d'une espèce antérieure à l'homme, de la date du surgissement de l'homme lui-même ? Comment saisir le *sens* d'un énoncé scientifique portant explicitement sur une donnée du monde posée comme antérieure à l'émergence de la pensée, et même de la vie – *c'est-à-dire posée comme antérieure à toute forme humaine de rapport au monde* ? Ou, pour le dire plus précisément : comment penser le sens d'un discours qui fait du rapport au monde – vivant et/ou pensant – un fait inscrit dans une temporalité au sein de laquelle ce rapport n'est qu'un événement parmi les autres – inscrit dans une succession dont il n'est qu'un jalon et non une origine ? Comment la science peut-elle simplement penser de tels énoncés, et en quel sens peut-on attribuer une éventuelle vérité à ceux-ci ?

Fixons le vocabulaire :

– nous nommons *ancestrale* toute réalité antérieure à

1. Dominique Lécourt rappelle les éléments essentiels de cette histoire des datations absolues, dans le contexte polémique du renouveau créationniste de l'Amérique des années 80 : *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 1992, chap. iv, p. 100 sq. Sur ce point, on peut également consulter l'édition française de *Scientific American : Pour la science, Le temps des datations*, janvier-mars 2004. Pour une introduction plus technique : *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications*, sous la dir. de E. Roth et B. Pouy, coll. CEA, Masson, 1985, chap. 1. A (« Principes, généralité », E. Roth) et chap. ix (« La thermoluminescence », C. Lalou et G. Valados).

l'apparition de l'espèce humaine – et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre ;

– nous nommons *archifossile*, ou *matière-fossile*, non pas les matériaux indiquant des traces de vie passée que sont les fossiles au sens propre, mais les matériaux indiquant l'existence d'une réalité ou d'un événement ancestral, antérieur à la vie terrestre. Un *archifossile* désigne donc le support matériel à partir duquel se fait l'expérimentation donnant lieu à l'estimation d'un phénomène ancestral – par exemple un isotope dont on connaît la vitesse de décomposition par radioactivité, ou l'émission lumineuse d'une étoile susceptible de renseigner sur la date de sa formation.

Repartons alors de ce simple constat : la science formule aujourd'hui un certain nombre d'énoncés ancestraux, portant sur l'âge de l'univers, la formation des étoiles ou la formation de la Terre. Il ne nous appartient évidemment pas de juger de la fiabilité des techniques employées en vue de la formulation de ces énoncés. Ce qui nous intéresse, en revanche, c'est de savoir à quelles conditions de sens répondent de tels énoncés. Et plus exactement, nous demandons *quelle interprétation le corrélationisme est susceptible de donner des énoncés ancestraux ?*

Une précision est ici nécessaire. Il y a en vérité (nous y reviendrons) deux modalités principales de la pensée de la corrélation, comme il y a deux modalités principales de l'idéalisme. La corrélation, en effet, peut être posée comme indépassable ou bien d'un point de vue transcendantal (et/ou phénoménologique), ou bien d'un point de vue spéculatif. Il est possible de soutenir la thèse suivant laquelle nous n'appréhendons rien d'autre que des corrélations, ou bien la thèse suivant laquelle la corrélation est par elle-même éternelle. Dans ce dernier cas, celui de l'*hypostase* de la corrélation, nous n'avons plus affaire à un corrélationisme au sens strict, mais à une métaphysique qui éternisera l'Ego ou l'Esprit pour en faire le vis-à-vis pérenne de la donation de l'étant.

Dans une telle perspective, l'énoncé ancestral ne pose pas de difficulté : le métaphysicien du Corrélât-éternel pourra soutenir l'existence d'un « Témoin ancestral », un Dieu attentif, faisant de tout événement un phénomène, un donné-à, cet événement fût-il la formation de la Terre, ou même de l'Univers. Mais le corrélationisme n'est pas une métaphysique : il n'hypostasie pas la corrélation, il limite bien plutôt par la corrélation toute hypostase, toute substantialisation d'un objet de la connaissance en Étant existant par soi. Dire que nous ne pouvons nous extraire de l'horizon corrélationnel, ce n'est pas affirmer que la corrélation pourrait exister par soi, indépendamment de son incarnation en des individus. Nous ne connaissons pas de corrélation qui soit donnée ailleurs qu'en des humains, et nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes pour découvrir s'il est possible qu'une telle désincarnation du corrélat soit vraie. Le Témoin ancestral est donc une hypothèse illégitime du point de vue d'un corrélationisme strict. La question que nous avons posée peut donc se reformuler ainsi : dès lors que l'on se situe au sein du corrélat, tout en se refusant à son hypostase, comment interpréter un énoncé ancestral ?

Remarquons tout d'abord que le sens des énoncés ancestraux ne pose pas de problème pour une philosophie dogmatique telle que le cartésianisme. Que signifieraient, en effet, de tels événements pour un physicien adepte des *Méditations* ? Celui-ci commencerait par la remarque suivante : il n'y a pas grand sens, concernant un événement antérieur à l'émergence de la vie terrestre – par exemple la période d'accrétion de la Terre (c'est-à-dire la période d'accumulation de matière ayant donné lieu à la formation de notre planète) –, à dire qu'il faisait alors « très chaud », ou que la lumière était « éblouissante », ou à prononcer d'autres jugements subjectifs de ce type. Dès lors qu'on ne connaît pas d'observateur ayant fait l'expérience directe de l'accrétion de la Terre – dès lors même qu'on ne saisit pas comment un

observateur vivant aurait pu survivre à cette expérience, s'il avait éprouvé une telle chaleur —, on se contentera de formuler à propos de cet événement ce que les « mesures », c'est-à-dire ce que les données *mathématiques*, nous permettent de déterminer : par exemple qu'il a commencé il y a à peu près 4,56 milliards d'années, qu'il ne s'est pas produit en un instant, mais s'est écoulé sur plusieurs millions d'années — voire plusieurs dizaines de millions d'années —, qu'il a occupé un certain volume dans l'espace, volume qui a pu varier dans le temps, etc. Ainsi, il faudrait dire qu'il n'y a pas de sens à soutenir que les qualités inhérentes à la présence d'un vivant — couleur (mais non pas longueur d'onde), chaleur (mais non pas température), odeur (mais non pas réaction chimique), etc. —, à soutenir, donc, que ces qualités *secondes* étaient présentes au moment de l'accrétion de la Terre. Car ces qualités représentent les modes de relation d'un vivant à son environnement, et ne peuvent être pertinentes pour décrire un événement antérieur à toute forme de vie recensée, et même incompatible avec l'existence d'un vivant. En revanche, on 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 intrinsèquement 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

paillasson» 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.

Mais soyons plus précis. Un homme de science ne dira pas de façon catégorique – ce serait manque de prudence – qu'un événement ancestral s'est à coup sûr produit tel qu'il le décrit. On sait bien – au moins depuis Popper – que toute théorie avancée par la science expérimentale est en droit révisable : c'est-à-dire réfutable au profit d'une théorie plus élégante, ou plus conforme à l'expérience. Mais cela n'empêchera pas un homme de science de considérer qu'il y a sens à *supposer* que son énoncé est vrai : que les choses ont effectivement pu se passer telles qu'il les décrit et que, aussi longtemps qu'une autre théorie n'aura pas supplanté sa description, il est légitime d'admettre l'existence de l'événement tel qu'il le reconstitue. Et, quoi qu'il en soit, si sa théorie est réfutée, ce ne pourra être qu'au profit d'une autre théorie à son tour de portée ancestrale, et à son tour supposée vraie. Les énoncés ancestraux sont donc, dans la perspective cartésienne, des énoncés dont les référents peuvent être posés comme réels (quoique passés) dès lors qu'ils sont tenus pour validés par la science expérimentale, à un moment donné de son développement.

Tout cela nous permet de dire que le cartésianisme rend compte, de façon somme toute satisfaisante, des conceptions qu'un homme de science peut se faire de sa discipline. On pourrait même parier, sans s'avancer beaucoup, que, du point de vue de la théorie des qualités, les hommes de science seront en affinité avec le cartésianisme bien plus qu'avec le kantisme : qu'ils seront prêts à admettre, sans trop de difficultés, que les qualités secondes n'existent qu'à titre de rapport d'un vivant à son monde – mais qu'ils seront sans doute bien plus réticents à admettre que les qualités premières

– mathématisables – n'existent qu'à la condition que nous existions nous-mêmes, et non comme propriétés des choses mêmes. Et à vrai dire, on ne les comprendrait que trop, dès lors que l'on se préoccupe sérieusement de déterminer comment le corrélacioniste peut rendre compte de l'ancestralité.

Comprenons bien en effet que l'interprétation précédente est, du point de vue corrélacionnel, impossible à admettre – du moins à admettre *à la lettre*. Certes, les philosophes sont devenus, en matière scientifique, modestes – et même prudents. Un philosophe commencera donc généralement par assurer que ses conceptions n'interfèrent en rien avec le travail de l'homme de science, et que la façon dont ce dernier s'exprime à propos de ses recherches est parfaitement légitime. Mais il ajoutera (ou le pensera pour lui-même) : légitime, *dans son ordre*. Comprenez : il est normal, naturel, que l'homme de science ait une attitude spontanément réaliste, attitude qu'il partage avec « l'homme du commun ». Mais le philosophe possède quant à lui un certain type de savoir, qui impose une correction à de tels énoncés – correction en apparence minime, mais qui suffit à nous ouvrir à une autre dimension de la pensée dans son rapport à l'être.

Soit l'énoncé ancestral suivant : « L'événement x s'est produit tant d'années avant l'émergence de l'homme. » Le philosophe corrélacioniste n'interviendra en rien sur le *contenu* de l'énoncé : il ne contestera pas que c'est bien l'événement x qui s'est produit, ni ne contestera la date de cet événement. Non : il se contentera d'ajouter – mentalement peut-être, mais il l'ajoutera – quelque chose comme un simple codicille, toujours le même, discrètement placé en bout de phrase. A savoir : l'événement x s'est produit tant d'années avant l'émergence de l'homme – *pour l'homme* (et même pour *l'homme de science*). Ce codicille, c'est le codicille de la modernité : le codicille par lequel le philosophe moderne se garde (ou du moins le croit-il) d'intervenir en rien dans le contenu de la

science, tout en préservant un régime du sens extérieur à celui de la science, et plus originaire que lui. Donc, le postulat du corrélacionisme, face à un énoncé ancestral, c'est qu'il y a au moins *deux niveaux de sens* dans un tel énoncé : le sens immédiat, réaliste ; et un sens plus originel, corrélacionnel, amorcé par le codicille.

Qu'est-ce alors qu'une interprétation littérale de l'énoncé ancestral ? La croyance que le sens réaliste de l'énoncé ancestral *est son sens ultime* — qu'il n'y a *pas* d'autre régime du sens susceptible d'en approfondir la compréhension, que le codicille du philosophe est donc hors de propos pour étudier la signification de l'énoncé. Or, cela, le corrélacioniste ne peut l'accepter. Car supposons un instant que l'interprétation réaliste, cartésienne, nous donne accès au sens ultime de l'énoncé ancestral. Alors nous serions conduits à soutenir ce qui ne peut apparaître que comme une succession d'absurdités au philosophe postcritique, à savoir, et la liste n'est pas exhaustive :

— que *l'être* n'est pas coextensif à la *manifestation* puisqu'il s'est produit dans le passé des événements ne se manifestant pour personne ;

— que ce qui *est* a précédé *dans le temps* la *manifestation* de ce qui est ;

— que la manifestation est elle-même apparue, dans le temps et dans l'espace — et qu'à ce titre la manifestation n'est pas la *donation d'un monde*, mais est plutôt elle-même un *événement intramondain* ;

— que cet événement, en plus, peut être *daté* ;

— que la pensée est donc en mesure et de *penser l'émergence de la manifestation dans l'être*, et de penser un être, un temps, antérieur à la manifestation ;

— que la matière-fossile est la *donation présente* d'un être *antérieur à la donation*, c'est-à-dire qu'un archifossile manifeste l'antériorité d'un étant sur la manifestation.

Mais, pour le corrélacioniste, de tels énoncés partent en fumée, dès lors qu'on met à jour l'autocontradiction, selon lui éclatante, de la définition précédente de l'archifossile: *donation d'un être antérieur à la donation*. «Donation d'un être» – tout le point est là: l'être n'est pas antérieur à la donation, il se donne comme antérieur à la donation. Ce qui suffit à démontrer qu'il est absurde d'envisager une existence antérieure – chronologique, de surcroît – à la donation elle-même. Car la donation est première, et le temps lui-même n'a de sens qu'à être toujours-déjà engagé dans le rapport de l'homme au monde. Il y a donc bien deux niveaux d'approche de l'ancestralité, pour le corrélacioniste, qui recourent le redoublement du terme «donation» dans l'énoncé en jeu, à savoir: l'être se donne (occurrence 1) comme antérieur à la donation (occurrence 2). Au niveau immédiat, j'oublie le caractère originaire de la donation, je me perds dans l'objet, et je naturalise la donation en en faisant une propriété du monde physique, susceptible d'apparaître et de disparaître à la façon d'une chose (l'être se donne *comme antérieur à la donation*). Au niveau profond (l'être se donne *comme antérieur à la donation*), je comprends que la corrélation être-pensée précède logiquement tout énoncé empirique portant sur le monde et les étants intramondains. Ainsi, je peux articuler sans dommage la thèse d'une antériorité *chronologique* de ce qui est sur ce qui apparaît – niveau du sens immédiat, réaliste, dérivé – à la thèse – plus profonde, plus originaire, seule juste à dire vrai – d'une antériorité *logique* de la donation sur ce qui se donne au sein de la donation (et dont fait partie l'antériorité chronologique précédente). Je cesse alors de croire que l'accrétion de la Terre aurait tout bonnement précédé l'apparition de l'homme dans le temps, pour saisir que le statut de l'énoncé en jeu est plus complexe. Cet énoncé, justement compris, se formulera: «La communauté présente des hommes de science a des raisons objectives de considérer

que l'accrétion de la Terre a précédé l'émergence des hominidés de x années.»

Détaillons donc cette formule.

On a dit que l'objectivité se définissait depuis Kant non en référence à l'objet en soi (ressemblance, adéquation de l'énoncé à ce qu'il désigne), mais en référence à l'universalité possible de l'énoncé objectif. C'est l'intersubjectivité de l'énoncé ancestral – qu'il soit vérifiable en droit par n'importe quel membre de la communauté scientifique – qui en garantit l'objectivité, donc la « vérité ». Ce ne peut être rien d'autre: car son référent, pris à la lettre, *est impensable*. En effet, puisque l'on refuse l'hypostase de la corrélation, il faut dire que l'univers physique ne saurait *réellement* précéder l'existence de l'homme, ou du moins l'existence des vivants. Un monde n'a de sens que comme donné-à-un-être-vivant, ou pensant. Or, parler d'« émergence de la vie », c'est évoquer une émergence de la manifestation au sein d'un monde qui lui préexisterait. Dès lors que nous avons disqualifié ce genre d'énoncé, nous devons nous en tenir strictement à ce qui nous est *donné*: non l'émergence impensable de la manifestation dans l'être, mais le donné universalisable du matériau-fossile présent: vitesse de la décomposition radioactive, nature de l'émission stellaire, etc. Un énoncé ancestral est vrai, selon le corrélationiste, en ce qu'il est fondé sur une expérience *présente* – faite sur un matériau-fossile donné – et *universalisable* (vérifiable en droit par chacun). On peut donc dire que l'énoncé est vrai, en ce qu'il s'appuie sur une expérience en droit reproductible par tous (universalité de l'énoncé), sans croire naïvement que sa vérité proviendrait d'une adéquation à la réalité effective de son référent (un monde sans donation de monde).

Pour le dire autrement: pour saisir le sens profond du donné fossile, il ne faut pas, selon le corrélationiste, partir du passé ancestral, mais du présent corrélationnel. C'est-à-dire qu'il nous faut effectuer *une rétrojection du passé à partir du*

présent. Ce qui nous est donné, en effet, ce n'est pas quelque chose d'antérieur à la donation, c'est seulement un donné présent qui se donne pour tel. L'antériorité logique (constitutive, originaire) de la donation sur l'être du donné, doit donc nous conduire à subordonner le sens apparent de l'énoncé ancestral à un *contre-sens plus profond*, seul à même d'en délivrer la signification : ce n'est pas l'ancestralité qui précède la donation, c'est le donné présent qui rétrojette un passé *semble-t-il* ancestral. Pour comprendre le fossile, il faut donc aller du présent au passé, selon un ordre logique, et non du passé au présent, selon un ordre chronologique.

Tout refus du dogmatisme impose donc, selon nous, deux décisions au philosophe confronté à l'ancestralité : le dédoublement du sens, et la rétrojection. Le sens profond de l'ancestralité réside dans la rétrojection logique imposée à son sens immédiatement chronologique. Nous avons eu beau tourner les choses dans tous les sens : nous ne voyons pas comment il serait possible d'interpréter autrement l'archifossile tout en demeurant fidèle aux réquisits de la corrélation.

Maintenant, pourquoi cette interprétation de l'ancestralité est-elle évidemment intenable ? Eh bien, pour le comprendre, il nous suffit de poser au corrélationniste la question suivante : *mais que s'est-il donc passé il y a 4,56 milliards d'années ?* L'accrétion de la Terre a-t-elle eu lieu, *oui ou non ?*

En un sens oui, répondra-t-il, puisque les énoncés scientifiques qui indiquent un tel événement sont objectifs, c'est-à-dire sont vérifiés de façon intersubjective. Mais en un sens non, ajoutera-t-il, puisque le référent de tels énoncés ne peut avoir existé à la façon dont il est naïvement décrit – c'est-à-dire comme non-corrélé à une conscience. Mais alors, nous aboutissons à un énoncé assez extraordinaire : *l'énoncé ancestral est un énoncé vrai*, en ce qu'objectif, mais dont il est impossible que le référent ait pu effectivement exister tel que cette vérité le décrit. C'est un énoncé vrai décrivant

pourtant comme réel un événement impossible, un énoncé « objectif » sans objet pensable. Bref. pour le dire plus simplement : *c'est un non-sens*. C'est ce que l'on comprendrait aussi bien en faisant remarquer que si les énoncés ancestraux ne tiraient leur valeur que de l'universalité présente de leur vérification, ils n'auraient plus aucun intérêt pour les hommes de science qui se mettent en peine de les établir. On n'établit pas une mesure pour démontrer que cette mesure est la bonne pour tous les hommes de science : on l'établit en vue d'une détermination du mesuré. C'est parce que certains isotopes radioactifs sont susceptibles de nous renseigner sur un événement passé qu'on tente de leur arracher la mesure de leur ancienneté : faites de cette ancienneté quelque chose d'impensable, et l'objectivité de la mesure devient vide de sens et d'intérêt, n'indiquant plus rien d'autre qu'elle-même. Mais la science ne vise pas, par ses expériences, à établir l'universalité de ses expériences : elle vise, par une expérience reproductible, des référents extérieurs qui donnent leur sens aux expériences.

La rétrojection que le corrélationiste est contraint d'imposer à l'énoncé ancestral est donc un véritable contre-sens qu'il commet à son égard : *un énoncé ancestral n'a de sens qu'à la condition que son sens littéral soit aussi son sens ultime*. Si vous dédoublez le sens, si vous inventez à l'énoncé un sens profond conforme à la corrélation, allant à contre-sens du sens réaliste, vous supprimez le sens, loin de l'approfondir. C'est ce que nous exprimerons en parlant du réalisme irrémédiable de l'énoncé ancestral : cet énoncé a un sens réaliste, et *seulement* un sens réaliste, ou il n'en a pas. C'est bien pourquoi un corrélationiste conséquent devrait cesser de « composer » avec la science, cesser de croire qu'il peut articuler deux niveaux du sens, sans affecter en rien le contenu de l'énoncé scientifique dont il prétend traiter. Il n'y a pas de compromis possible entre le corrélat et l'archifossile : l'un des deux étant admis, l'autre

est de ce fait disqualifié. Autrement dit, le corrélacioniste cohérent devrait cesser d'être modeste, et oser affirmer hautement qu'il est en mesure d'enseigner *a priori* à l'homme de science que ses énoncés ancestraux sont des énoncés *illusoires* : car le corrélacioniste sait, lui, que ce qui est ainsi décrit n'a jamais pu avoir lieu ainsi qu'il est décrit.

Mais dès lors, tout se passe comme si la frontière entre l'idéalisme transcendantal – idéalisme en quelque sorte urbain, policé, raisonnable – et l'idéalisme spéculatif, et même subjectif – idéalisme sauvage, rude, plutôt extravagant –, tout se passe, donc, comme si cette frontière qu'on nous avait appris à dresser – et qui sépare Kant de Berkeley –, comme si cette frontière s'estompait, s'effaçait à la lumière de la matière-fossile. Face à l'archifossile, *tous les idéalismes convergent et deviennent également extraordinaires* – tous les corrélacionismes se révèlent comme des idéalismes extrêmes, incapables de se résoudre à admettre que *ces événements d'une matière sans homme* dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle. Et notre corrélacioniste se trouve alors dangereusement proche de ces créationistes contemporains : de ces croyants pittoresques qui affirment aujourd'hui, selon une lecture « littérale » de la Bible, que la Terre n'aurait pas plus de 6000 ans, et qui, se voyant objecter les datations plus anciennes de la science, répondent, impavides, que Dieu a créé il y a 6000 ans, en même temps que la Terre, des composés radioactifs indiquant un âge de la Terre beaucoup plus ancien – cela pour éprouver la foi des physiciens. Le sens de l'archifossile serait-il pareillement d'éprouver la foi du philosophe dans les corrélats, même en présence de données qui indiquent un écart abyssal entre ce qui existe et ce qui apparaît ?

Nous commençons à saisir que l'ancestralité constitue un problème *philosophique*, susceptible de nous faire réviser des décisions souvent considérées comme infrangibles depuis Kant. Mais disons-le tout de suite : notre ambition n'est pas ici de résoudre un tel problème, seulement de tenter de le poser sous une forme rigoureuse, et cela de telle sorte que sa résolution cesse de nous apparaître tout à fait impensable.

Pour ce faire, il faut d'abord souligner l'enjeu véritable de ce que l'on nommera désormais « le problème de l'ancestralité ». Notre question a été la suivante : à quelle condition un énoncé ancestral conserve-t-il un sens ? Mais on voit bien que cette question en recouvre une autre, plus originelle, et qui en délivre la portée véritable – à savoir : *comment penser la capacité des sciences expérimentales à produire une connaissance de l'ancestral ?* Car c'est bien, par le biais de l'ancestralité, le discours de la science qui est ici en jeu, et plus spécialement ce qui caractérise un tel discours : sa forme *mathématique*. Notre question devient donc : qu'est-ce qui permet à un discours mathématique de décrire un monde déserté par l'humain, un monde pétri de choses et d'événements non-corrélés à une manifestation, un monde non-corrélé à un rapport au monde ? C'est là l'énigme qu'il nous faut affronter : *la capacité des mathématiques à discourir du Grand Dehors*, à discourir d'un passé déserté par l'homme comme par la vie. Pour le dire encore sous la forme d'un paradoxe (qu'on nommera « paradoxe de l'archifossile ») : comment un être peut-il manifester l'antériorité de l'être sur la manifestation ? Qu'est-ce qui permet à un discours mathématisé de mettre au jour des expériences, dont la matière nous renseigne sur un monde antérieur à l'expérience ? Que ce paradoxe ait l'allure d'une pure contradiction, on ne le conteste pas : le problème redoutable que nous pose l'archifossile consiste précisément à se tenir fermement au sein de cette contradiction pour en

découvrir à terme le caractère illusoire. Pour penser la portée ancestrale de la science, il nous faut en effet dévoiler en quoi une telle contradiction n'est qu'apparente.

Nous pouvons donc reformuler ainsi notre question : à quelle condition peut-on légitimer les énoncés ancestraux de la science moderne ? C'est une question de style transcendantal, mais dont la particularité est qu'elle a pour condition première l'abandon du transcendantal. Elle exige que nous nous tenions à égale distance du réalisme naïf et de la subtilité corrélationnelle – qui sont les deux façons de ne pas voir l'ancestralité comme un problème. Nous devons avoir à l'esprit la force apparemment imparable du cercle corrélationnel (au contraire du réaliste naïf), et son incompatibilité irrémédiable avec l'ancestralité (au contraire du corrélationniste). Nous devons en somme comprendre que l'avantage, en cette matière, du philosophe sur le non-philosophe, c'est que le philosophe seul peut s'étonner, au sens fort, du sens simplement littéral de l'énoncé ancestral. La vertu du transcendantal n'est pas de rendre le réalisme illusoire, mais de le rendre stupéfiant : apparemment impensable, et pourtant vrai – à ce titre éminemment problématique.

C'est bien à *pister* la pensée que l'archifossile nous convie, en nous invitant à découvrir le « passage dérobé » que celle-ci a emprunté pour réussir ce que la philosophie moderne nous enseigne depuis deux siècles comme l'impossible même : *sortir de soi-même*, s'emparer de l'en-soi, connaître ce qui est que nous soyons ou pas.

Métaphysique, fidéisme, spéculation

Penser l'ancestralité revient à penser un monde sans pensée – un monde sans donation de monde. Nous sommes donc dans l'obligation de rompre avec le réquisit ontologique des modernes, suivant lequel *être, c'est être un corrélat*. Nous devons, au contraire, tenter de comprendre comment la pensée peut accéder au non-corrélé – à un monde capable de subsister sans être donné. Or, dire cela, c'est aussi bien dire que nous devons saisir comment la pensée peut accéder à un *absolu* : à un être si bien *délié* (sens premier d'*absolutus*), si bien séparé de la pensée, qu'il s'offre à nous comme non-relatif à nous – capable d'exister que nous existions ou non. Mais voici alors une conséquence remarquable : penser l'ancestralité impose, disons-nous, de renouer avec une pensée de l'absolu ; or, au travers de l'ancestralité, c'est le discours même de la science expérimentale que nous tentons de comprendre et de légitimer – et ainsi, il nous faut dire que, loin de nous engager à renoncer à une philosophie prétendant découvrir par ses propres moyens une vérité absolue, *loin* donc, comme le veulent les divers positivismes, *de nous faire renoncer à la quête d'un absolu, la science nous enjoint de découvrir la source de sa propre absoluté*. Car si je ne puis rien penser d'absolu, je ne peux donner sens à l'ancestral – et par suite, je ne peux donner sens à la science qui en permet la connaissance.

Il nous faut donc renouer avec l'exigence d'une connaissance de l'absolu, et rompre avec le transcendantal qui en

interdit la possibilité. Est-ce à dire que nous devons devenir de nouveau des philosophes précritiques : est-ce à dire que nous devons redevenir des dogmatiques ? Toute la difficulté est qu'un tel retour nous paraît précisément *impossible* : nous ne pouvons plus être métaphysiciens, nous ne pouvons plus être dogmatiques. Nous ne pouvons, sur ce point, qu'être des héritiers du kantisme. Il a semblé pourtant que nous défendions une thèse cartésienne, dogmatique donc – la différence des qualités premières et secondes – contre sa disqualification critique. Mais cette défense, là est le point, ne peut plus se soutenir de l'argumentation cartésienne. Celle-ci paraît, elle, indéniablement périmée. Il nous faut commencer par comprendre la raison profonde de cette péremption – car, on le verra, c'est en saisissant la raison de l'insuffisance cartésienne que l'on pourra, d'un même mouvement, concevoir la possibilité d'un autre rapport à l'absolu.

Comment Descartes justifie-t-il la thèse d'une existence absolue de la substance étendue – donc d'une portée non-corrélationnelle du discours mathématique portant sur les corps ? Son raisonnement peut être brièvement restitué de la façon suivante :

1. Je peux démontrer l'existence nécessaire d'un Dieu souverainement parfait.

On sait que l'une des trois démonstrations de l'existence de Dieu proposées dans les *Méditations métaphysiques* est la preuve connue depuis Kant sous le nom de preuve (ou d'argument) ontologique. Son principe consiste à inférer l'existence de Dieu de sa définition comme être infiniment parfait : étant posé comme parfait, et l'existence étant une perfection, Dieu ne peut qu'exister. Puisqu'il pense Dieu comme existant de toute nécessité, que j'existe ou non pour le penser, Descartes m'assure d'un accès possible à une réa-

lité absolue – un Grand Dehors, non corrélé à ma pensée.

2. Ce Dieu, étant parfait, ne saurait me tromper lorsque je fais un bon usage de mon entendement – c'est-à-dire lorsque je procède par idées claires et distinctes.

3. Il me paraît qu'existent en dehors de moi des corps dont je me fais une idée distincte lorsque je ne leur attribue que l'étendue tridimensionnelle. Ceux-ci doivent donc effectivement exister en dehors de moi, car autrement Dieu ne serait pas vérace, ce qui répugne à sa nature¹.

Si nous pensons la nature de la procédure ainsi suivie par Descartes, indépendamment de son contenu, nous voyons que la démonstration consiste : 1. à établir l'existence d'un absolu : un Dieu parfait (nommons-le un « absolu premier ») ; 2. à en dériver la portée absolue des mathématiques (nommons-le un « absolu dérivé »), en faisant valoir qu'un Dieu parfait ne saurait être trompeur. « Portée absolue » signifie : ce qui dans les corps est mathématiquement pensable (par l'arithmétique ou la géométrie) peut exister absolument en dehors de moi. Or, à considérer la seule forme de la démonstration, nous ne voyons pas comment il serait possible d'absolutiser d'une autre façon le discours mathématique : il nous faut accéder à un absolu qui, s'il n'est pas lui-même immédiatement de nature mathématique (le Dieu parfait), doit alors être en mesure de nous permettre d'en dériver l'absoluité (le Dieu vérace qui garantit l'existence des corps étendus). Nous devons donc nous-même être en mesure de produire une démonstration obéissant à une telle forme. Mais, pour en dégager le contenu, il nous faut commencer par expliquer en quoi le contenu de la démonstration cartésienne est, quant à lui, incapable de résister à la critique du corrélationisme.

Comment un corrélationiste réfuterait-il la démonstration

1. Sur cette démonstration, voir de nouveau : *Méditations métaphysiques*, *op.cit.*, sixième Méditation, ainsi que *Les Principes de la philosophie*, *op. cit.*, Seconde Partie, article 1.

précédente ? En fait, il existe (au moins) deux réfutations possibles, suivant le *modèle* de corrélationisme que l'on adopte. On peut en effet distinguer deux types de corrélationisme : un modèle qu'on dira « faible », qui est celui de Kant, et un modèle « fort » qui paraît aujourd'hui dominant, même s'il n'est pas toujours thématiqué de façon nette. Nous allons commencer par exposer la réfutation de la preuve ontologique par le modèle faible – la réfutation de Kant, donc –, puis nous montrerons en quoi ce modèle donne lui-même prise à la critique d'un corrélationisme plus strict. Nous verrons alors en quoi ce modèle « fort » propose la réfutation la plus radicale de toute tentative prétendant penser un absolu.

Il semblerait, au vu de ce que nous avons dit précédemment, que la critique de Descartes soit aisée. Il suffit en effet d'appliquer à la preuve ontologique l'argument du « cercle corrélationnel ». On dirait alors ceci : « L'argument de Descartes est fallacieux, par son projet même d'accéder à une existence absolue. En effet, sa démonstration – suivant laquelle parce que Dieu est parfait, il doit être – prétend à la nécessité. Or, même en accordant que cette nécessité ne repose pas sur un sophisme, elle ne démontre en rien l'existence d'un absolu : car elle ne saurait être nécessaire que *pour nous*. Or, rien ne permet d'affirmer qu'une telle nécessité pour nous est une nécessité en soi : rien, pour reprendre un argument du doute hyperbolique, ne me permet de savoir si mon esprit n'est pas originellement biaisé, me faisant croire en la vérité d'un argument par lui-même sans portée. Ou, pour le dire de façon moins imagée : par le seul fait qu'une nécessité absolue est toujours une nécessité absolue pour nous, une nécessité n'est jamais absolue, mais seulement pour nous. »

Le cercle corrélationnel consiste donc à dévoiler le cercle vicieux inhérent à toute démarche absolutoire, et cela indépendamment de la nature des arguments proposés. Nous n'avons ici nul besoin d'examiner la preuve de Descartes,

puisque le nerf de la réfutation porte sur la prétention même à penser l'absolu, et non sur les modalités employées à cet effet.

Or, on le sait, telle n'est pas la façon dont Kant lui-même réfute la preuve ontologique dans la dialectique de la *Critique de la raison pure*. Kant, en effet, propose une réfutation en règle de l'argument même de Descartes : il en exhibe le caractère sophistique propre. Pourquoi ne se contente-t-il pas de l'argumentation précédente ?

Le nerf de l'argument cartésien repose sur l'idée qu'un Dieu inexistant est une notion *contradictoire*. Penser Dieu comme non-existant revient pour Descartes à penser un prédicat en contradiction avec le sujet, tel un triangle qui n'aurait pas trois angles. L'existence appartient à la définition même de Dieu, comme la trinité des angles appartient à la définition du triangle. Or, Kant doit à tout prix, pour disqualifier cet argument, démontrer qu'il n'y a en vérité aucune contradiction à soutenir que Dieu n'existe pas. Car s'il y en avait une, il lui faudrait admettre que Descartes a effectivement atteint un absolu. Pour quelle raison ? Parce que l'auteur de la *Critique*, s'il soutient que la chose en soi est inconnaissable, soutient en même temps que celle-ci est *pensable*. En effet Kant nous accorde la possibilité de savoir *a priori* que la contradiction logique est *absolument* impossible. Si nous ne pouvons appliquer la connaissance catégorielle à la chose en soi, nous pouvons en revanche soumettre celle-ci au réquisit logique de toute pensée. Dès lors, deux propositions acquièrent chez Kant une portée ontologique absolue :

1. la chose en soi est non-contradictoire ;

2. il existe bien une chose en soi : car, dans le cas contraire, il existerait des phénomènes sans rien qui se phénoménalise, ce qui pour Kant est contradictoire¹.

1. Sur la pensabilité de la chose en soi, *Critique de la raison pure*, Préface de la deuxième édition, trad. Alain Renaut (notée AR), Flammarion, 2001, p. 82-83 ; édition de l'Académie de Berlin, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968 (notée AK), vol. III, p. 17.

C'est pourquoi il est essentiel de réfuter la thèse de Descartes : car s'il était contradictoire que Dieu ne soit pas, il serait, du point de vue même de Kant, absolument nécessaire (et non pas seulement : nécessaire pour nous) que Dieu existât. Et ainsi il deviendrait possible, par le seul usage d'un principe logique, de connaître positivement la chose en soi. Quel est alors le principe de la critique kantienne ? Celle-ci, on le sait, consiste à nier qu'il puisse exister une contradiction autrement qu'entre une chose déjà supposée existante et l'un de ses prédicats. Si je suppose qu'un triangle existe, je ne puis sans contradiction lui attribuer plus ou moins de trois angles. Mais si je supprime ce triangle, c'est-à-dire « si je supprime le sujet en même temps que le prédicat, il ne surgit aucune contradiction ; car *il n'y a plus rien* avec quoi puisse intervenir une contradiction¹ ». Un sujet ne saurait donc jamais, en vertu de son concept, imposer son existence à la pensée. Car l'être ne fait jamais partie du concept d'un sujet, il n'est jamais un prédicat de ce sujet : il s'ajoute à ce concept comme une pure position. On peut bien dire qu'un être, pour être parfait, doit posséder l'existence – mais non qu'étant pensé comme parfait, il existe. Il n'existe pas, pourrions-nous dire, de « prédicat prodigieux » capable de conférer *a priori* l'existence à son récipiendaire. Autrement dit, Kant – après Hume – disqualifie la preuve ontologique au nom du fait que nous pouvons toujours concevoir sans contradiction qu'un étant déterminé existe ou n'existe pas. Aucune détermination d'un étant ne peut nous dire *a priori* si cet étant existe ou non : pour autant que nous disions quelque chose par le prédicat « infiniment parfait », nous ne pouvons en inférer que son sujet existe ; et si nous en inférons que son sujet existe, c'est que nous ne disons rien de sensé au travers d'un tel prédicat.

On sait que cette réfutation kantienne de la preuve ontolo-

1. *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 531 ; AK, III, p. 398.

gique va bien au-delà de la seule critique de l'argument cartésien : car il ne s'agit pas seulement de rejeter la preuve de l'existence de Dieu, mais de refuser toute preuve prétendant démontrer la nécessité absolue d'un étant déterminé. Nommons « nécessité réelle » ce régime ontologique de la nécessité qui énonce qu'un étant tel ou tel – une *res* déterminée – doit nécessairement exister. Il semble bien que ce type de nécessité soit présent en toute métaphysique dogmatique. Être dogmatique, en effet, revient toujours à soutenir que ceci ou cela, un déterminé quelconque, doit absolument être, et être tel qu'il est : Idée, Acte pur, atome, âme indivisible, monde harmonieux, Dieu parfait, Substance infinie, Esprit du monde, Histoire mondiale, etc. Or, si l'on caractérise minimalement une métaphysique par ce type d'énoncé – un étant tel ou tel doit absolument être –, on conçoit alors que la métaphysique culmine avec la preuve ontologique – c'est-à-dire avec l'énoncé : un étant *parce que* tel ou tel doit absolument être. La preuve ontologique pose un étant nécessaire « par excellence », en ce que raison de lui-même de par sa seule essence : c'est parce que Dieu a pour essence d'être parfait qu'il doit nécessairement exister.

Mais on conçoit aussi bien que cette preuve soit intrinsèquement liée à la culmination d'un principe formulé pour la première fois par Leibniz, mais déjà à l'œuvre chez Descartes¹ : à savoir *le principe de raison*, qui veut que toute chose, tout fait, tout événement, doit avoir une raison nécessaire d'être ainsi plutôt qu'autrement. Car un tel principe n'exige pas seulement une explication possible de tout fait mondain, mais il exige aussi que la pensée rende raison de la totalité inconditionnée de l'étant et de son être-ainsi. Dès lors, la pensée peut bien rendre raison des faits du monde par telle ou telle loi du monde – il lui faut aussi, selon le

1. *Les Principes de la philosophie*, ou *Monadologie*, André Robinet (éd.), PUF, 1954, article 32, p. 89.

principe de raison, rendre raison de l'être-ainsi de telles lois, donc de l'être-ainsi du monde lui-même. Et si une telle « raison du monde » était fournie, il faudrait encore rendre raison de cette raison, et ainsi de suite. La pensée, si elle veut éviter une régression à l'infini tout en se soumettant au principe de raison, se doit donc d'aboutir à une raison capable d'être raison de toute chose, y compris d'elle-même. Une raison que ne conditionne aucune autre raison, et que seule la preuve ontologique permet de dégager, puisqu'elle s'assure de l'existence d'un « x » par la seule détermination de cet « x », et non par la détermination d'un étant autre que x : x doit être parce qu'il est parfait, et à ce titre *causa sui*, seule cause de lui-même.

Si toute métaphysique dogmatique se caractérise par la thèse qu'*au moins un étant est absolument nécessaire* (thèse de la nécessité réelle), on comprend que la métaphysique culmine dans la thèse suivant laquelle *tout étant est absolument nécessaire* (principe de raison). A l'inverse, le rejet de la métaphysique dogmatique signifie le rejet de *toute* nécessité réelle : *a fortiori* le rejet du principe de raison, ainsi que de la preuve ontologique, qui est la clé de voûte permettant au système de la nécessité réelle de se clore sur lui-même. Ce refus impose de soutenir qu'il n'existe aucune façon légitime de démontrer qu'un étant déterminé devrait inconditionnellement exister. On peut ajouter, au passage, qu'un tel refus du dogmatisme est la condition minimale de toute critique des *idéologies*, pour autant qu'une idéologie n'est pas identifiable à n'importe quelle représentation leurrante, mais à toute forme de pseudo-rationalité visant à établir que ce qui existe effectivement doit de toute nécessité exister. La critique des idéologies, qui consiste au fond toujours à démontrer qu'une situation sociale présentée comme inévitable est en vérité contingente, épouse essentiellement la critique de la métaphysique, entendue comme production illusoire d'entités nécessaires. Nous n'entendons pas remettre en cause, en

ce sens, la péremption contemporaine de la métaphysique. Car un tel dogmatisme, qui prétend que ce Dieu, puis ce monde, puis cette Histoire, et pour finir ce régime politique actuellement effectif doit nécessairement être, et être tel qu'il est, un tel *absolutisme* semble bien relever d'une époque de la pensée à laquelle il n'est ni possible ni souhaitable de revenir.

Dès lors, les conditions de résolution du problème de l'ancestralité se précisent, en même temps qu'elles se restreignent considérablement. Si nous voulons, en effet, conserver un sens aux énoncés ancestraux, sans pour autant revenir au dogmatisme, nous devons découvrir une *nécessité absolue qui ne reconduise à aucun étant absolument nécessaire*. Autrement dit, nous devons penser une nécessité absolue sans rien penser qui *soit* d'une nécessité absolue. Laissons pour l'instant à cet énoncé son apparence de paradoxe. La seule chose dont nous devons pour l'instant être convaincu, c'est que nous n'avons guère le choix : si l'on ne croit pas à la validité inconditionnée du principe de raison comme de la preuve ontologique, et si l'on ne croit pas non plus aux interprétations corrélationnelles de l'ancestral, c'est bien dans un tel énoncé – de l'absolu sans étant absolu – qu'il va nous falloir chercher le principe de la solution.

On peut également formuler les choses ainsi : nommons *spéculative* toute pensée prétendant accéder à un absolu en général ; nommons *métaphysique* toute pensée prétendant accéder à un étant absolu – ou encore prétendant accéder à l'absolu via le principe de raison. Si toute métaphysique est par définition spéculative, notre problème revient à établir qu'à l'inverse *toute spéculation n'est pas métaphysique* : que tout absolu n'est pas dogmatique – qu'il est possible d'envisager une pensée *absolutoire* qui ne serait pas *absolutiste*. La question de l'ancestralité se retrouve ainsi essentiellement liée à la critique de ce qu'on peut appeler l'« *implication désabsolutoire* », et qui se dit : « Si la métaphysique est périmée, l'absolu l'est aussi bien. » Seule la

réfutation d'une telle inférence concluant de la fin de la métaphysique dogmatique à la fin des absolus peut nous permettre d'espérer dénouer le paradoxe de l'archifossile.

Mais nous devons auparavant exposer la forme la plus rigoureuse du corrélationisme, et qui nous semble aussi sa forme la plus contemporaine. Car ce n'est qu'en nous confrontant avec le modèle le plus radical de la corrélation que nous pourrions savoir si la désabsolutisation est l'horizon effectivement indépassable de toute philosophie.

Nous avons dit que le transcendantal kantien pouvait s'identifier à un corrélationisme « faible ». Pour quelle raison ? C'est que le criticisme n'interdit pas tout rapport de la pensée à l'absolu. La critique proscrit toute connaissance de la chose en soi (toute application des catégories au suprasensible), mais maintient la pensabilité de l'en-soi. Nous savons donc *a priori*, selon Kant, et que la chose en soi est non-contradictoire, et qu'elle existe effectivement. Le modèle fort du corrélationisme consiste au contraire à considérer qu'il est non seulement illégitime de prétendre que nous pourrions *connaître* l'en-soi, mais qu'il est *également* illégitime de prétendre que nous pourrions, du moins, le *penser*. L'argument d'une telle délégitimation est très simple – et bien connu de nous : il s'agit, encore et toujours, du cercle corrélationnel. Car enfin, par quelle opération prodigieuse la pensée kantienne parvient-elle ainsi à sortir d'elle-même, pour s'assurer que ce qui est impensable pour nous est impossible en soi ? La contradiction est impensable – accordons-le : mais qu'est-ce qui permet à Kant de savoir que nul Dieu ne peut exister qui – comme Descartes, par exemple, pouvait l'affirmer¹ – aurait la toute-puissance de rendre vraie une contradiction ?

1. Cf. lettre au P. Mesland du 2 mai 1644, AT, IV, p. 118.

Kant prétend que nous ne connaissons rien de la chose en soi en la soumettant comme il le fait au principe supposé vide de non-contradiction : mais il paraît au contraire présomptueux de se croire en mesure de pénétrer si profondément dans l'en-soi, que l'on puisse ainsi *savoir* que la puissance de Dieu ne saurait aller jusqu'à l'inconsistance logique. Non que le corrélationisme fort affirme l'existence d'un tel Dieu tout-puissant : mais il se contente de disqualifier toute réfutation de sa possibilité.

Le « pendant nihiliste » d'une telle hypothèse du Dieu tout-puissant serait d'ailleurs tout aussi défendable. Il s'agirait d'une thèse rejetant cette fois la *seconde* proposition absolue de Kant – à savoir qu'il y a une chose en soi en dehors de nos représentations. Au nom de quoi, en effet, pourrait-on réfuter *a priori* qu'il n'y ait rien en deçà des phénomènes, et que notre monde est bordé par un néant en lequel toute chose peut à terme s'engouffrer ? On soutiendrait que le phénomène n'est supporté par aucune chose en soi : que seules existent des « sphères phénoménales », à savoir les sujets transcendants, accordées entre elles, mais évoluant et « flottant » au sein d'un néant absolu vers lequel tout pourrait sombrer à nouveau si l'espèce humaine disparaissait. Dira-t-on d'un tel point de vue qu'il est un non-sens ? Que par le terme de « néant » ainsi employé on ne pense rien, mais qu'on prononce un mot vide de signification ? Mais c'est précisément là ce qui est légitime pour le corrélationisme fort : car il n'y a aucun moyen pour la pensée de rejeter la possibilité que l'insensé pour nous soit véridique en soi. Pourquoi ce qui est vide de sens serait-il impossible ? Que l'on sache, nul n'est jamais revenu d'une exploration de l'en-soi, qui nous aurait garanti d'une telle absoluité du sens. Et d'ailleurs ces énoncés – « la contradiction est possible », « le néant est possible » – ne sont pas si vides de sens, puisqu'ils sont distinguables : croire en une Trinité salvatrice, en apparence contradictoire, ne revient pas à croire en la menace du Néant, puisque les attitudes vitales résultant de

ces deux thèses ont toutes les chances de différer. L'impossible se décline, comme les croyances et les mystères.

C'est ce modèle fort de la désabsolutisation qu'il va nous falloir affronter, car c'est celui qui interdit avec le plus de rigueur la possibilité de penser ce qu'il y a lorsqu'il n'y a pas de pensée. Ce modèle nous paraît reposer sur deux décisions de pensée, dont la première a été suffisamment étudiée, mais dont la seconde n'a pas encore été examinée.

La première décision est celle de tout corrélationisme : c'est la thèse de l'inséparabilité essentielle du contenu de pensée et de l'acte de pensée. Nous n'avons jamais affaire qu'à un donné-à-penser, et non à un être subsistant par soi.

Cette décision suffit, à elle seule, à disqualifier tous les absolus de type *réaliste* ou *matérialiste*. Tout matérialisme qui se voudrait spéculatif – c'est-à-dire qui ferait d'un certain type *d'entité sans pensée* une réalité absolue – doit en effet consister à affirmer *et* que la pensée n'est pas nécessaire (quelque chose peut être sans la pensée) *et* que la pensée peut penser ce qu'il doit y avoir lorsqu'il n'y a pas de pensée. Le matérialisme, s'il adopte la voie spéculative, est donc contraint de croire qu'il serait possible de penser une réalité donnée, en faisant abstraction du fait que nous la pensons. Ainsi en est-il de l'épicurisme – paradigme de tout matérialisme – qui prétend que la pensée peut accéder, via les notions de vide et d'atome, à la nature absolue de toutes choses, et qui prétend que cette nature n'est pas nécessairement corrélée à un acte de pensée, puisque la pensée n'existe quant à elle que de façon aléatoire, à même des composés atomiques contingents (les dieux mêmes sont sécables), c'est-à-dire non-essentiels à l'existence des natures élémentaires¹. Or, la

1. Sur le fait que les dieux eux-mêmes (donc les êtres pensants en général), quoique dits impérissables par Épicure, doivent être pensés comme en droit destructibles, au contraire des natures élémentaires, cf. Marcel Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Introduction, PUF, 1987, p. 44 sq.

perspective corrélationnelle impose au contraire l'idée qu'il est impensable d'abstraire du réel le fait qu'il se *donne* toujours-déjà à un étant : rien n'étant pensable qui ne soit toujours-déjà donné-à, on ne peut penser un monde sans un étant susceptible de recevoir cette donation, c'est-à-dire sans un étant capable de « penser » ce monde en un sens général – de l'intuitionner et d'en discourir. On nommera « primat de l'inséparable » ou « primat du corrélat » cette première décision du modèle fort.

La seconde décision du modèle fort va nous occuper davantage. Le modèle fort doit en effet contrer un second type d'absolu, plus redoutable que le précédent parce que en apparence plus cohérent. Cette seconde stratégie métaphysique, que nous avons brièvement évoquée dans la première section, consiste cette fois à *absolutiser la corrélation elle-même*. L'argumentation générale peut se résumer ainsi : on a dit que la notion kantienne de chose en soi était impensable, et non seulement inconnaissable. Mais, en ce cas, il semble que la décision la plus sage soit de *supprimer* toute idée d'un tel en-soi. On soutiendra donc que l'en-soi, parce que impensable, n'a aucune vérité, et qu'il faut le supprimer au bénéfice du seul rapport sujet-objet, ou d'une autre corrélation jugée plus essentielle. Un tel type de métaphysique peut sélectionner diverses instances de la subjectivité, mais elle se caractérisera toujours par le fait qu'un terme intellectif, conscientiel, ou vital sera ainsi hypostasié : la représentation dans la monade leibnizienne ; le sujet-objet objectif, c'est-à-dire la nature de Schelling ; l'Esprit hégélien ; la Volonté de Schopenhauer ; la volonté de puissance (ou *les* volontés de puissance) de Nietzsche ; la perception chargée de mémoire de Bergson ; la Vie de Deleuze, etc. Même si les hypostases vitalistes du Corrélat (Nietzsche, Deleuze) sont volontiers identifiées à des critiques du « sujet », voire de la « métaphysique », elles ont en commun avec l'idéalisme spéculatif la même double décision qui leur garantit à

elles aussi de ne pas être confondues avec un réalisme naïf, ou avec une variante de l'idéalisme transcendantal :

1. rien ne saurait être qui ne soit pas un certain type de rapport-au-monde (l'atome épicurien, sans intelligence, ni volonté, ni vie, est donc impossible) ;

2. la proposition précédente doit être entendue en un sens absolu, et non pas relativement à notre connaissance.

Le primat de l'inséparable est devenu si puissant que même le matérialisme spéculatif semble avoir été dominé, à l'époque moderne, par de telles doctrines antirationalistes de la vie et de la volonté – cela aux dépens d'un « matérialisme de la matière », qui aurait pris au sérieux la possibilité qu'il n'y ait rien de vivant ou de volontaire dans l'inorganique. L'affrontement des métaphysiques de la Vie et de celles de l'Esprit recouvre donc un accord profond hérité du transcendantal : ce qui est en tout point asubjectif ne peut être.

Reprenons l'analyse de notre modèle. Si le corrélationisme fort peut se déprendre aisément de l'adversaire « extérieur » qu'est le réaliste, il lui est autrement plus difficile de se défaire de l'adversaire « intérieur » qu'est le métaphysicien « subjectiviste ». Car au nom de quoi affirmer que quelque chose subsiste en dehors de notre représentation, alors qu'on a précisément soutenu que cet en-dehors était radicalement inaccessible à la pensée ? C'est ici que la deuxième décision du modèle fort doit intervenir : celle-ci ne porte plus sur le corrélat, mais sur la *facticité* du corrélat. Revenons à Kant. Qu'est-ce qui distingue profondément le projet kantien – l'idéalisme transcendantal – du projet hégélien – l'idéalisme spéculatif ? La différence la plus décisive semble être la suivante : Kant soutient qu'on ne peut que *décrire* les formes *a priori* de la connaissance (chez lui la forme spatio-temporelle de la sensibilité, et les douze catégories de l'entendement), tandis que Hegel soutient qu'il est possible de les *déduire*. Kant considère donc, au contraire de Hegel, qu'il

est impossible de dériver les formes de la pensée d'un principe, ou d'un système, susceptible de leur conférer une nécessité absolue. Ces formes sont un « fait premier » qui ne peut faire l'objet que d'une description, et non d'une déduction (au sens génétique). Et si la sphère de l'en-soi peut être distinguée du phénomène, c'est précisément en raison de cette facticité des formes, de leur seule descriptibilité : car si celles-ci étaient déductibles, comme c'est le cas chez Hegel, elles se révéleraient être d'une nécessité inconditionnée, supprimant la possibilité même qu'existe un en-soi susceptible d'en différer.

Le corrélationisme fort comme l'idéalisme absolu partent donc d'une thèse identique : l'impensabilité de l'en-soi – pour en tirer deux conclusions opposées : pensabilité ou impensabilité de l'absolu. C'est l'irréremédiable facticité des formes corrélationnelles qui permet de départager les deux prétentions en faveur de la seconde. Dès lors, en effet, qu'on refuse toute possibilité de démontrer l'absolue nécessité de ces formes, il est impossible de proscrire la possibilité qu'il y ait un en-soi qui diffère essentiellement de ce qui nous est donné. Le corrélationisme fort soutient comme le kantisme la facticité des formes, mais il diffère de ce dernier en ce qu'il accorde aussi une telle facticité à la forme logique, c'est-à-dire à la non-contradiction : car, tout de même que nous ne pouvons que décrire les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, nous ne pouvons que décrire les principes logiques inhérents à toute proposition pensable, mais non déduire leur vérité absolue. Dès lors, il n'y a pas de sens à prétendre savoir qu'une contradiction est absolument impossible : la seule chose qui nous soit donnée, c'est le fait que nous ne pouvons rien penser de contradictoire.

Tâchons de mieux saisir la nature d'une telle facticité, puisque son rôle paraît aussi essentiel que celui du corrélat dans le procès de désabsolutisation. Tout d'abord, dans la perspective de notre modèle, il est essentiel de distinguer

cette facticité de la simple périssabilité des choses mondaines. La facticité des formes n'a rien à voir, en effet, avec la destructibilité d'un objet matériel ou avec la dégénérescence vitale. Lorsque je soutiens que tel étant, ou tel événement sont contingents, je suis en possession d'un savoir positif : je sais que cette maison peut être détruite, je sais qu'il n'aurait pas été physiquement impossible que telle personne agisse autrement, etc. La *contingence* signale le fait que les lois physiques permettent indifféremment à un événement de se produire ou non – permettent à un étant d'émerger, de subsister, ou de périr. Mais la *facticité*, quant à elle, concerne les invariants supposés structurels du monde – invariants qui peuvent différer d'un corrélationisme à l'autre, mais qui joueront à chaque fois le rôle d'ordonnement minimal de la représentation : principe de causalité, formes de la perception, lois logiques, etc. Ces structures sont fixes : je ne fais jamais l'expérience de leur variation, et dans le cas des lois logiques je ne puis même pas me représenter leur modification (par exemple : me représenter un être contradictoire, ou non-identique à lui-même). Ces formes, quoique fixes, constituent pourtant un fait, et non un absolu, puisque je ne peux en fonder la nécessité : leur facticité se révèle en ceci qu'elles ne peuvent faire l'objet que d'un discours descriptif, et non fondationnel. Mais il s'agit d'un fait qui, au contraire des faits simplement empiriques dont je puis expérimenter l'être-autre, ne me procure aucun savoir positif. Car 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. C'est un point qu'il importe d'avoir en vue pour la suite : en soutenant la facticité des formes corrélationnelles, le corrélationiste ne soutient *pas* que ces formes peuvent effectivement changer. Il soutient seulement que l'on ne peut penser en quoi il serait impossible qu'elles changent, et en quoi une réalité tout autre que celle qui nous est donnée serait *a priori* proscrite. Il faut donc distinguer :

1. la contingence intramondaine qui se dit de tout ce qui peut être ou ne pas être dans le monde, se produire ou ne pas se produire dans le monde, et cela sans contrevenir aux invariants du langage et de la représentation par lesquels m'est donné le monde ;

2. la facticité de ces invariants eux-mêmes, qui renvoie à l'incapacité essentielle où je me trouve d'établir leur nécessité *ou* leur contingence.

Avec la facticité, je fais donc l'expérience non pas d'une réalité objective, mais des limites indépassables de l'objectivité face au fait *qu'il y a* un monde, au fait qu'il y a un monde dicible et perceptible, structuré par des invariants déterminés. C'est le fait même de la logicité du monde, ou de sa donation dans une représentation, qui échappe aux structures de la raison logique ou représentative. L'en-soi devient opaque, au point que l'on ne peut même pas soutenir qu'il y en a – et le terme, dès lors, tend à disparaître au profit de la seule facticité.

La facticité nous fait ainsi saisir la « possibilité » du Tout-Autre du monde, et cela au sein même de ce monde. Il convient néanmoins de mettre le terme de « possibilité » entre guillemets en ce qu'il ne s'agit pas, dans la facticité, d'un savoir de la possibilité effective du Tout-Autre, mais d'une incapacité où nous sommes d'établir son impossibilité. C'est un possible lui-même hypothétique, signifiant que pour nous toutes les hypothèses quant à l'en-soi demeurent également licites : il est, il est nécessaire, il n'est pas, il est contingent, etc. Ce « possible » n'est aucun savoir positif de ce Tout-Autre, pas même un savoir positif qu'il y aurait, ou qu'il pourrait y avoir du Tout-Autre : il est seulement la marque de notre *finitude* essentielle, aussi bien que de celle du monde lui-même (celui-ci fût-il physiquement illimité). Car la facticité frange le savoir et le monde d'une absence de fondement dont l'envers est que rien ne peut être dit absolument impossible, pas même l'impensable. Autrement dit, la facticité

porte à son point extrême la critique du principe de raison, en faisant valoir non seulement que la preuve ontologique est illégitime, mais que la non-contradiction elle-même est sans raison, et qu'à ce titre elle ne peut être que la norme de ce qui est pensable par nous, et non de ce qui est possible en un sens absolu. La facticité est l'« irraison » (l'absence de raison) du donné comme de ses invariants.

Le modèle fort se résume donc à la thèse suivante : *il est impensable que l'impensable soit impossible*. Je ne puis fonder en raison l'impossibilité absolue d'une réalité contradictoire ou du néant de toutes choses, quoique je ne puisse rien entendre de déterminé par ces termes. La facticité a alors une conséquence précise et remarquable : c'est qu'il devient rationnellement illégitime de disqualifier un discours *non rationnel* sur l'absolu sous prétexte de son irrationalité. Dans la perspective du modèle fort, en effet, une croyance religieuse peut soutenir à bon droit que le monde a été créé à partir du néant par un acte d'amour, ou que Dieu a la toute-puissance de rendre vraie l'apparente contradiction de sa pleine identité à son Fils et de sa différence avec lui. Ces discours conservent un sens – sens mythologique ou mystique – quoiqu'ils n'en aient pas qui soit logique ou scientifique. La thèse la plus générale du modèle fort porte donc sur l'existence d'un régime du sens incommensurable au sens rationnel, parce que portant non sur les faits du monde, mais sur ceci qu'il y a le monde. Mais le corrélationisme ne soutient par lui-même aucune position a-rationnelle, religieuse ou poétique : il ne prononce aucun discours positif sur l'absolu, il se contente de penser les limites de la pensée, celles-ci étant pour le langage comme une frontière dont on ne saisirait qu'un seul bord. Le corrélationisme ne fonde pas positivement une croyance religieuse déterminée, mais sape effectivement toute prétention de la raison à délégitimer une croyance au nom de l'impensabilité de son contenu.

Ce modèle fort ainsi compris nous paraît être représenté

aussi bien par Wittgenstein que par Heidegger – c'est-à-dire par les représentants éminents des deux principaux courants de la philosophie au XX^e siècle : philosophie analytique et phénoménologie. Le *Tractatus* soutient ainsi que la forme logique du monde ne peut être dite à la façon d'un fait du monde, mais seulement « montrée », c'est-à-dire indiquée selon un régime du discours qui échappe aux catégories de la science comme de la logique. C'est donc le fait même que le monde soit dicible (c'est-à-dire formulable en une syntaxe logique) qui échappe au discours de la logique. D'où la proposition 6.522 : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique¹. » Mais ce Mystique n'est pas le savoir d'un outre-monde : il est l'indication de l'impossibilité pour la science de penser *qu'il y a* le monde – proposition 6.44 : « – Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit*². » De la même façon, on a vu que Heidegger pointait comme la faille intime de la représentation le fait même qu'il y ait l'étant, et la donation de l'étant : « Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles : *Que l'étant est*³. » Qu'il y ait l'étant, ou qu'il y ait un monde logique, échappe dans les deux cas à la souveraineté de la logique et de la raison métaphysique, et cela en vertu d'une facticité de cet « il y a », facticité qui est certes pensable – puisqu'il ne s'agit pas d'une révélation transcendante, seu-

1. *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1993, trad. Gilles-Gaston Granger, p. 112.

2. *Ibid.*, p. 111. Sur ce point, voir également la « Conférence sur l'éthique » (1929), in *Leçons et Conversations*, Gallimard, 1971, p. 149-155, ainsi que les *Carnets, 1914-1916*, Gallimard, 1971, p. 179 : « (20.10.16) (...) Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait le monde. Que ce qui est soit. » (La traduction est celle de Gilles-Gaston Granger, revue par Elic During et David Rabouin dans leur conférence : « "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?" Les modes de disqualification de la question », Journée du MENS (Métaphysique à l'ENS), Paris, 11 juin 2005).

3. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I*, Gallimard, 1968, trad. Roger Munier, p. 78.

lement d'une saisie des « bords internes » de ce monde-ci – mais pensable uniquement au titre de notre incapacité essentielle d'accéder à un fondement absolu de ce qui est. Je ne puis penser l'impensable, mais je puis penser qu'il n'est pas impossible que l'impensable soit.

En résumé : le modèle faible soutenait une désabsolutisation du principe de raison, en disqualifiant toute preuve de nécessité inconditionnée ; le modèle fort soutient de plus, au nom d'une disqualification accentuée du principe de raison, une désabsolutisation du principe de non-contradiction, en soumettant toute représentation aux limites du cercle corrélationnel¹. Nous avons ainsi dégagé les deux opérations inhérentes à la justification contemporaine du renoncement à l'absolu : non seulement le primat du corrélat contre tout « réalisme naïf », mais la facticité du corrélat contre tout « idéalisme spéculatif »².

Deux types principaux de corrélationisme fort sont alors envisageables qui se constituent, et s'opposent, autour de la question suivante : la désabsolutisation de la pensée implique-t-elle également la *désuniversalisation* de la pensée ? Les philosophes qui répondent à cette question par la négative se situeront dans l'héritage du criticisme et tenteront, à l'instar de Kant, d'établir les conditions universelles de notre rapport au monde – que celles-ci soient posées comme conditions d'une science expérimentale, conditions d'une communication lan-

1. Sur cette double désabsolutisation des principes de raison et de contradiction, voir encore : Wittgenstein, *Tractatus, op. cit.*, 3.031 ; Heidegger, *Le Principe de raison*, Gallimard, 1962, et « Principes de la pensée » ; Martin Heidegger, *Cahiers de l'Herne*, Livre de poche, 1983, p. 97-112.

2. Je parle de réalisme « naïf » et d'idéalisme « spéculatif » pour bien marquer le fait qu'au sein du corrélationisme la modalité réaliste de l'absolu est inévitablement inférieure en dignité à sa modalité idéaliste, puisque la première rompt avec toute forme de corrélationisme, tandis que la seconde la reconnaît suffisamment pour l'absolutiser.

gagière entre les individus, conditions de perceptibilité de l'étant, etc. Mais un corrélationiste « fort », même s'il se veut fidèle à l'esprit du criticisme, ne se permettra pas de justifier l'universalité de la non-contradiction par sa supposée absoluité : au lieu d'en faire une propriété de la chose en soi, il en fera par exemple une condition universelle de la dicibilité du donné, ou de la communication intersubjective – une norme du pensable, non du possible¹. Les philosophes qui – tels les partisans de la « finitude radicale », ou de la « postmodernité » – soutiendront au contraire que tout universel demeure un reste mystificateur de l'ancienne métaphysique, prétendront qu'il faut penser la facticité de notre rapport au monde sur le mode d'une *situation elle-même finie*, en droit modifiable, et dont il serait illusoire de croire que nous pourrions nous extraire jusqu'à atteindre des énoncés dont la validité serait la même pour tout homme, à toute époque, et en tous lieux. Les corrélations qui déterminent notre « monde » seront ainsi identifiées à la situation inhérente à une époque déterminée de l'histoire de l'être, à une forme de vie pourvue de ses propres jeux de langage, à une communauté culturelle et interprétative déterminée, etc.

La seule question légitime demeure pour les deux parties la suivante : une telle limitation de notre savoir au rapport que nous entretenons au monde doit-elle aller ou non jusqu'à disqualifier la possibilité de tenir un discours universel quant à la nature même de ce rapport. Tous s'entendront sur la péremption de la nécessité inconditionnelle, la seule question concernant désormais le statut de la nécessité *conditionnelle* de la corrélation, c'est-à-dire le statut des conditions de possibilité du donné et du langage. L'énoncé métaphysique : si un étant est tel, il doit absolument être – laisse la place à l'énoncé post-métaphysique : si un étant se donne *immédia-*

1. Pour un exemple d'un tel déplacement, au sein même de la perspective critique, du statut de la non-contradiction, cf. l'analyse particulièrement serrée de Francis Wolff dans *Dire le monde* : 1. De la contradiction. Les trois langage-monde, *op. cit.*, p. 21-69.

tement comme tel (perceptible, dicible, etc.), il a alors pour condition plus générale – plus profonde, plus originaire – d’être tel (donné par esquisse, non-contradictoire, etc.). Non plus : x est tel, donc il doit être, mais : si de fait x est donné comme tel, alors il a pour condition d’être tel. Le débat portera sur la détermination de ces conditions, voire sur l’existence ou non de conditions universelles du donné et du langage.

Le corrélationisme fort n’est pas toujours thématiqué comme tel par ceux qui le soutiennent : sa prégnance contemporaine nous paraît pourtant repérable à même l’immunité dont semblent désormais bénéficier les croyances religieuses par rapport aux contraintes du concept. Quel philosophe croirait désormais avoir réfuté la possibilité de la Trinité chrétienne au prétexte qu’il y aurait décelé une contradiction ? Un philosophe qui tiendrait la pensée lévinassienne du Tout-Autre pour absurde puisque inaccessible à la logique, ne nous apparaîtrait-il pas comme un libre-penseur empoussiéré, incapable de se hausser au niveau de pertinence du discours de Lévinas ? Comprendons bien le sens d’une telle attitude : la croyance religieuse est considérée comme inaccessible à la réfutation par de nombreux philosophes contemporains, non pas seulement parce qu’une croyance serait par définition indifférente à ce genre de critique, mais parce qu’il leur paraît *conceptuellement* illégitime d’entreprendre une telle réfutation. Un kantien qui aurait cru en la Trinité aurait dû démontrer que celle-ci n’est nullement contradictoire ; un corrélationiste fort n’a qu’à démontrer que la raison n’est pas en droit de discuter avec ses propres moyens de la vérité ou de la fausseté de ce dogme. Or, il faut souligner que cet « écart » des contemporains d’avec la position kantienne – écart qui peut être entériné par ceux-là mêmes qui entendent demeurer fidèles à l’héritage critique – n’a rien d’anodin. Il suppose en effet qu’un glissement majeur s’est entre-temps produit dans la conception que nous pouvons

nous faire de la pensée. Cet écart – de l'inconnaissabilité de la chose en-soi, à son impensabilité – suppose en effet que la pensée en est venue à légitimer *de son propre mouvement* le fait que l'être lui est devenu si opaque qu'elle le suppose capable de transgresser jusqu'aux principes les plus élémentaires du *logos*. Alors que le postulat parménidien « être et pensée sont le même » demeurerait la prescription de toute philosophie – jusques à Kant compris – le postulat fondamental du corrélationisme fort semble au contraire se formuler ainsi : « *Être et pensée doivent être pensés comme pouvant être tout autres.* » Non pas, encore une fois, que le corrélationiste se croie en mesure de prononcer l'effective incommensurabilité de l'être et de la pensée – l'existence effective, par exemple, d'un Dieu incommensurable à toute conceptualisation – puisque cela supposerait un savoir de l'en-soi que précisément il s'interdit tout à fait. Mais il se veut en mesure, du moins, de dégager une facticité si radicale de la corrélation être-pensée, qu'il se pense dépourvu de tout droit à interdire à l'en-soi l'éventualité d'être sans commune mesure avec ce que la pensée peut elle-même concevoir. Avec la radicalisation de la corrélation, est ainsi advenue ce que l'on peut nommer la *tot-altérisation possible* de l'être et de la pensée. L'impensable ne peut plus nous conduire qu'à notre incapacité à penser autrement, et non plus à l'impossibilité absolue qu'il en soit tout autrement.

On comprend alors que la conclusion d'un tel mouvement soit la disparition de la prétention à *penser* les absolus, *mais non la disparition des absolus* : car la raison corrélationnelle, en se découvrant marquée d'une limite irrémédiable, a légitimé d'elle-même *tous* les discours qui prétendent accéder à un absolu, *sous la seule condition que rien dans ces discours ne ressemble à une justification rationnelle de leur validité*. Loin d'abolir la valeur de l'absolu, ce que l'on nomme volontiers, aujourd'hui, la « fin des absolus » consiste au contraire en une licence étonnante accordée à ceux-ci : les philosophes

semblent ne plus en exiger qu'une seule chose, c'est que rien ne demeure en eux qui se revendique de la rationalité. La fin de la métaphysique conçue comme « désabsolutisation de la pensée » consiste ainsi en la légitimation par la raison de n'importe quelle croyance religieuse (ou « poético-religieuse ») en l'absolu, dès lors que celle-ci ne se revendique que d'elle-même. Pour le dire autrement : *la fin de la métaphysique, en chassant la raison de toutes ses prétentions à l'absolu, a pris la forme d'un retour exacerbé du religieux.* Ou encore : la fin des idéologies a pris la forme d'une victoire sans partage de la religiosité. Le regain contemporain de la religiosité a certes des causes historiques qu'il serait naïf de réduire au seul devenir de la philosophie : mais le fait que la pensée, sous la pression du corrélationisme, se soit ôté le droit à la critique de l'irrationnel lorsqu'il porte sur l'absolu, ne saurait être sous-estimé dans la portée de ce phénomène.

Or, ce « retour du religieux » demeure, encore aujourd'hui, trop souvent incompris, en raison d'un tropisme historique puissant, dont il nous faut nous extraire une fois pour toutes. Ce tropisme, cet aveuglement conceptuel, est le suivant : beaucoup semblent encore croire que toute critique de la métaphysique irait « naturellement » de pair avec une critique de la religion. Mais cet « appariement des critiques » renvoie en vérité à une configuration très déterminée du lien entre métaphysique et religion. On songe en effet, lorsque l'on se revendique d'une critique « métaphysico-religieuse » des absolus, à la critique de l'onto-théologie en tant que celle-ci conduit dans le même temps à la critique de la prétention de la théologie judéo-chrétienne à appuyer sa croyance en un Dieu unique sur des vérités supposées rationnelles, reposant toutes sur l'idée d'un Êtant suprême, cause première de toute chose. Mais il faut faire en ce cas une remarque, dont le plus étrange est qu'elle n'aille pas, ou plus, de soi : c'est que, lorsque nous critiquons la prétention de la métaphysique à penser l'absolu, il se peut – et ce fut effectivement le cas –

que nous affaiblissions *une* religion déterminée, dès lors que celle-ci prétend s'appuyer sur la « raison naturelle » pour affirmer la supériorité de son contenu de croyance sur les autres croyances. En détruisant toutes les formes de démonstration de l'existence d'un Êtant suprême, vous supprimerez – par exemple – le soutien rationnel dont une religion monothéiste pourrait se prévaloir contre toute religion polythéiste. En détruisant la métaphysique, vous détruirez donc en effet la possibilité pour une religion déterminée d'utiliser un argumentaire pseudo-rationnel contre toute autre religion. Mais d'un même mouvement, et là est le point décisif, vous justifierez la prétention de la croyance en général à être *la seule* voie d'accès possible à l'absolu. L'absolu étant devenu impensable, même l'athéisme – qui vise lui aussi l'inexistence de Dieu à la façon d'un absolu – sera réduit à une simple forme de croyance, donc de religion, fût-elle nihiliste. Chacun oppose sa foi à chacun, rien n'étant plus démontrable quant à ce qui détermine nos choix fondamentaux. En d'autres termes, désabsolutiser la pensée revient à produire un argumentaire *fidéiste*, mais d'un fidéisme « essentiel », et non pas simplement « historique » : c'est-à-dire devenu le soutien par la pensée non d'une religion déterminée (comme ce fut le cas, au XVI^e siècle, pour le fidéisme catholique, ou du moins se voulant tel) mais du religieux en général.

Le fidéisme consiste en effet toujours en un *argumentaire sceptique* contre la prétention de la métaphysique, et plus généralement de la raison, à accéder à une vérité absolue capable d'étayer (*a fortiori* de dénigrer) la valeur de la croyance. Or, nous sommes convaincu que la fin contemporaine de la métaphysique n'est rien d'autre que la victoire d'un tel fidéisme, en vérité ancien (initié par la Contre-Réforme, et dont Montaigne est le « nom fondateur ») sur la métaphysique. Loin de voir dans le fidéisme, comme on le fait encore trop souvent, une forme simplement apparente que le scepticisme antimétaphysique aurait arborée à son origine,

avant de se dévoiler comme irréligieux en son essence, nous voyons bien plutôt dans le scepticisme un fidéisme authentique, qui aujourd'hui domine, mais sous une forme devenue «essentielle», *c'est-à-dire émancipée de toute obédience particulière à un culte déterminé*. Le fidéisme historique n'est pas le «masque» qu'aurait pris l'irréligiosité à ses débuts, mais bien plutôt la religiosité comme telle qui aurait pris le «masque» d'une apologétique déterminée (en faveur d'une religion ou d'un culte plutôt que d'un autre), avant de se révéler comme l'argumentaire général de la supériorité de la piété sur la pensée¹. *La fin contemporaine de la métaphysique est une fin qui, étant sceptique, ne pouvait être qu'une fin religieuse de la métaphysique.*

Le scepticisme envers l'absolu métaphysique légitime ainsi *de jure* la croyance en n'importe quelle forme de croyance en un absolu, la meilleure comme la pire. La destruction de la rationalisation métaphysique de la théologie chrétienne a produit un devenir-religieux généralisé de la pensée, *c'est-à-dire un fidéisme de la croyance quelconque*. Ce devenir-religieux de la pensée, tel qu'il se soutient paradoxalement d'un argumentaire sceptique radical, nous l'appellerons un *enreliement* de la raison : le terme, qui se veut symétrique de celui de rationalisation, vise un mouvement de pensée qui est comme le contraire exact de la rationalisation progressive du judéo-christianisme, sous l'influence de la philosophie grecque. Tout se passe aujourd'hui comme si la philosophie se pensait d'elle-même, et non sous la pression d'une croyance extérieure, comme la servante de la théologie – sinon qu'elle se veut désormais la servante libérale de n'importe quelle théologie, fût-ce une athéologie. L'absolu, en quittant la sphère de

1. Sur les liens originaires, et selon nous indéfectibles, du scepticisme moderne et du fidéisme, cf. l'étude classique de Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, PUF, 1995, ainsi que l'ouvrage précieux de Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, 2001.

la métaphysique, semble s'être fractionné en la multiplicité devenue indifférenciée de croyances désormais également légitimes du point de vue du savoir, et cela par le seul fait de ne se vouloir *que* des croyances. De là provient une transformation profonde de l'incrédulité, c'est-à-dire de la nature de son argumentaire. Nous avons, à force de surenchères dans le scepticisme et la critique des prétentions de la métaphysique, accordé toute légitimité véridative aux professions de foi – et cela quelle que soit l'extravagance apparente de leur contenu. La lutte contre ce que les Lumières nommaient le fanatisme est ainsi tout entière devenue une entreprise de *moralisation* : la condamnation du fanatisme se fait au seul nom de ses effets pratiques (éthico-politiques), jamais au nom de l'éventuelle fausseté de ses contenus. Sur ce point les contemporains ont au contraire cédé de bout en bout à l'homme de foi. Car la pensée relaie ce dernier et l'appuie d'elle-même quant à sa décision initiale : si vérité dernière il y a, c'est de la seule piété qu'il s'agit de l'espérer, non de la pensée. D'où l'impuissance des critiques simplement morales de l'obscurantisme contemporain, car si rien d'absolu n'est pensable, on ne voit pas pourquoi les pires violences ne pourraient pas se réclamer d'une transcendance accessible seulement à quelques élus.

Comprenons bien que l'enreligement ne désigne pas l'acte de foi lui-même – qui peut être par lui-même, cela va de soi, d'une haute valeur. L'enreligement désigne la figure contemporaine de *l'articulation* de la pensée à la piété – donc un mouvement de la *pensée* elle-même vis-à-vis de la piété : à savoir *sa subordination non-métaphysique à celle-ci*. Ou mieux : sa subordination à la piété via un mode spécifique de destruction de la métaphysique. Tel est le sens de la désabsolutisation : la pensée ne démontre plus *a priori* la vérité d'un contenu de piété déterminé, mais établit le droit égal et exclusif de la piété quelconque à viser la vérité dernière. Loin du jugement habituel qui voit dans la moder-

nité occidentale un vaste mouvement de sécularisation de la pensée, nous pensons que le trait frappant de la modernité consiste bien plutôt en ceci : *le moderne est celui qui s'est enrelié à mesure qu'il se déchristianisait*. Le moderne est celui qui, dans la mesure où il ôtait au christianisme toute prétention idéologique (métaphysique) à la supériorité de son culte sur tous les autres, s'est livré corps et âme à l'égalité légitimité véridative de tous les cultes.

La clôture contemporaine de la métaphysique nous apparaît ainsi comme une clôture « sceptico-fidéiste » de la métaphysique – dominée par ce que l'on peut nommer les pensées du Tout-Autre. Ces pensées du Tout-Autre, Wittgenstein et Heidegger en sont bien les maîtres noms : car le propos de ces penseurs, loin de constituer sur ce point une rupture radicale avec le passé, se situe en vérité dans le droit héritage – héritage porté par ceux-ci au point culminant de ses potentialités – d'une tradition fidéiste ancienne et attestée – initiée, avons-nous dit, par Montaigne, et prolongée notamment par Gassendi et Bayle – et dont le caractère antimétaphysique a toujours eu pour sens de protéger la piété de toute intrusion du rationnel. Le « Mystique » évoqué par le *Tractatus logico-philosophicus*, ou la théologie que Heidegger avouait avoir longtemps songé à écrire – mais à condition de ne rien y introduire de philosophique, fût-ce le mot « être »¹ – sont l'expression d'une aspiration vers une absoluité qui n'aurait plus rien en elle de métaphysique, et qu'on aura donc en général pris soin de nommer d'un autre terme. Piété devenue sans contenu, désormais célébrée pour elle-même par une pensée qui ne se mêle plus de l'emplir. Car le moment ultime

1. Séminaire de Zürich, in *Poésie 13*, Paris, 1980, trad. F. Fédier et D. Saadjián, p. 60-61. Sur le parallèle entre Wittgenstein et Heidegger, concernant le silence imposé à la pensée contemporaine devant la question de Dieu, cf. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, 1991, La croisée de l'Être, p. 80-81. Le texte allemand original du Séminaire de Zürich y est reproduit et discuté, *ibid.*, n. 15, p. 93.

du fidéisme est bien celui où il se fait pensée de la supériorité de la piété sur la pensée, sans qu'aucun contenu de piété soit par là privilégié, puisque ce qu'il s'agissait d'établir par la pensée, c'est qu'il revient à la piété – et à elle seule – de poser ses contenus. La dévolution contemporaine envers le Tout-Autre (l'objet par lui-même vide de la profession de foi) est ainsi l'envers inévitable et rigoureux de l'interprétation de la péremption du principe de raison comme la découverte par celle-ci de son incapacité essentielle à découvrir un absolu : le fidéisme est *l'autre nom* du corrélationisme fort¹.

Nous essayons de cerner le sens du paradoxe suivant : mieux la pensée est armée contre le dogmatisme, plus elle paraît démunie contre le fanatisme. Le sceptico-fidéisme, en tant même qu'il fait reculer le dogmatisme métaphysique, ne cesse de renforcer l'obscurantisme religieux. Il serait absurde d'accuser tout corrélationiste de fanatisme religieux – tout de même que d'accuser tout métaphysicien de dogmatisme idéologique. Mais nous voyons bien en quoi les décisions fondamentales de la métaphysique se retrouvent toujours, fût-ce sous une forme caricaturale, dans une idéologie (ce qui est, doit être), et en quoi les décisions fondamentales d'une croyance obscurantiste peuvent s'appuyer sur les décisions du corrélationisme fort (il se peut que le Tout-Autre soit). Le fanatisme contemporain ne saurait donc être tenu simplement pour la résurgence d'un archaïsme violemment opposé aux acquis de la raison critique occidentale, car il est au contraire *l'effet* de la rationalité critique, et

1. Nous ne pouvons ici qu'être très allusif sur le rôle prédominant du fidéisme dans la constitution de la pensée moderne. Nous en traitons de façon plus approfondie dans un ouvrage à paraître, où doivent être développés l'ensemble des positions théoriques esquissées dans ce livre, ainsi que leurs conséquences éthiques : *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*.

cela en tant même – soulignons-le – que cette rationalité fut *effectivement émancipatrice* – fut effectivement, et heureusement, destructrice du dogmatisme. C'est grâce à la puissance critique du corrélationisme que le dogmatisme a été efficacement combattu en philosophie – et c'est à cause de lui que la philosophie se trouve incapable de se différencier essentiellement du fanatisme. La critique victorieuse des idéologies s'est transmuée en l'argumentaire renouvelé de la croyance aveugle.

On saisit de la sorte que l'enjeu d'une critique de l'implication désabsolutoire (si la métaphysique est périmée, toute forme d'absolu l'est également) dépasse celui de la légitimation des énoncés ancestraux. Il paraît urgent, en effet, de repenser ce que l'on peut nommer « les présupposés du sens critique » : à savoir que la puissance critique n'est pas nécessairement toujours du côté de ceux qui saperaient la validité des vérités absolues, mais plutôt du côté de ceux qui parviendraient à critiquer *à la fois* le dogmatisme idéologique et le fanatisme sceptique. Contre le dogmatisme, il importe de maintenir le refus de tout absolu métaphysique ; mais contre la violence argumentée des fanatismes divers, il importe de retrouver en la pensée *un peu d'absolu* – suffisamment, en tout cas, pour contrer les prétentions de ceux qui s'en voudraient les dépositaires exclusifs, par le seul effet de quelque révélation.

Le principe de factualité

Notre démarche, quoique non cartésienne en son principe, est homologue à celle que suit Descartes dans les *Méditations*, une fois établie, dans la Méditation seconde, la vérité du *cogito*. Nous tentons en effet, à son exemple, de nous extraire d'un «*cogito*», en accédant à un absolu susceptible de fonder le discours (ancestral) de la science. Mais ce *cogito* n'est plus le *cogito* cartésien : c'est un «*cogito* corrélationnel», qui enferme la pensée dans un vis-à-vis avec l'être, qui n'est qu'un face-à-face masqué de la pensée avec elle-même. Ce *cogito* diffère du *cogito* cartésien, par deux aspects au moins :

1. le *cogito* corrélationnel ne s'identifie pas nécessairement à une métaphysique de la représentation, car il peut renvoyer à une conception de la corrélation être-pensée autre que celle du sujet et de l'objet (telle que la co-appropriation heideggerienne de l'être et de l'homme) ;

2. ce n'est pas un *cogito* solipsiste au sens strict, mais plutôt un «*cogitamus*», car il fonde la vérité objective de la science sur l'accord intersubjectif des consciences. Le *cogito* corrélationnel, pourtant, institue lui aussi un certain type de solipsisme qu'on pourrait dire «*de l'espèce*», ou «*de la communauté*» : car il consacre l'impossibilité de penser une réalité antérieure, ou même postérieure, à la communauté des êtres pensants. Cette communauté n'a plus affaire qu'à elle-même, et au monde qui lui est contemporain.

S'extraire de ce « solipsisme communautaire », ou « solipsisme de l'intersubjectivité » suppose d'accéder à un Grand Dehors, capable de jouer à l'égard des mathématiques contenues dans les énoncés ancestraux le rôle du Dieu vérac à l'égard de la substance étendue.

Telles sont alors les données du problème, résultats de la discussion précédente :

1. l'ancestral exige, pour être pensable, qu'un absolu soit pensable ;

2. nous tenons pour acquise l'illégitimité de toute démonstration visant à établir l'absolue nécessité d'un étant : l'absolu recherché ne devra pas être dogmatique ;

3. nous devons franchir l'obstacle du cercle corrélationnel, sachant que celui-ci – au sein du modèle fort qui lui donne toute sa portée – ne disqualifie pas seulement l'absolu dogmatique (comme le fait la réfutation de la preuve ontologique), mais toute forme d'absolu en général. C'est la démarche absolutoire comme telle, et non pas seulement absolutiste (fondée sur le principe de raison), qui paraît se briser contre l'obstacle du cercle vicieux de la corrélation : penser quelque chose d'absolu, c'est penser un absolu pour nous, donc ne rien penser d'absolu.

Bref, il nous faut un absolu non-métaphysique capable de passer entre les mailles du modèle fort – cela, sachant que :

– un absolu réaliste (par exemple épicurien) ne passe pas les mailles du primat de la corrélation (premier principe du modèle fort) ;

– un absolu corrélationnel (subjectiviste : idéaliste ou vitaliste) ne passe pas les mailles de la facticité (deuxième principe du modèle fort).

Par où la pensée peut-elle donc encore se frayer un chemin vers le Dehors ?

La position du problème et ses conditions drastiques de résolution nous indiquent en vérité d'elles-mêmes ce qui semble être la seule voie encore praticable. Pour contrer le modèle fort, nous devons en effet prendre exemple sur la première contre-offensive de la métaphysique face au transcendantal kantien : il nous faut, nous aussi, *absolutiser le principe même qui permet au corrélationisme de disqualifier les pensées absolutives*. C'est bien ce qu'ont tenté les métaphysiques subjectivistes : elles ont fait du corrélat lui-même, instrument de la désabsolutisation empirico-critique, le modèle d'un nouveau type d'absolu. Par là, de telles métaphysiques n'ont pas simplement « joué d'astuce » avec le corrélationisme : il ne s'agissait pas pour celles-ci de « dénicher » un absolu susceptible d'être habilement retourné contre le critico-scepticisme, à l'aide de son propre argumentaire. Il s'agissait bien plutôt de penser en profondeur la source véridative qui donnait sa force à un tel argumentaire. On reconnaissait au corrélationisme la découverte d'une nécessité essentielle – nous n'avons accès qu'au pour-nous, et non à l'en-soi –, mais au lieu d'en conclure que l'en-soi était inconnaissable, on en concluait que la corrélation était le seul en-soi véritable. On dégageait donc la vérité *ontologique* cachée sous l'argumentation sceptique : on transmutait une ignorance radicale en le savoir d'un être, enfin dévoilé en sa véridique absolutité.

Cette première vague de la contre-offensive s'est pourtant échouée sur le *second* principe du corrélationisme : l'essentielle facticité du corrélat, qui s'est révélée sa décision la plus profonde – celle qui disqualifie aussi bien le dogmatisme idéaliste que réaliste. Mais, dès lors, la piste qu'il nous faut suivre est toute tracée : si un absolu est encore pensable, qui échappera au ravage du cercle corrélationnel, ce ne pourra être que celui qui procédera de l'absolutisation de la seconde décision du modèle fort – *c'est-à-dire de la facticité*. En d'autres termes, si nous découvrons, cachée

sous la facticité, une vérité ontologique – si nous parvenons à saisir que la source même qui donne sa puissance à la désabsolutisation par le fait est l'accès tout au contraire à un être absolu – alors, nous aurons accédé à une vérité qu'aucun scepticisme corrélationnel ne pourra plus atteindre. Car cette fois, il n'y aura pas de troisième principe susceptible de contrer une telle absolutisation. Il nous faut donc comprendre en quoi *ce n'est pas le corrélat mais la facticité du corrélat qui est l'absolu*. 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.

Quel peut être le sens de telles propositions ?

Il paraît tout d'abord absurde de penser la facticité comme un absolu, puisque celle-ci exprime l'incapacité essentielle de la pensée à dévoiler la raison d'être de ce qui est. Faire un absolu d'une incapacité, n'est-ce pas aboutir à une incapacité absolue ? En vérité non – du moins pas si l'on suit la démarche de la métaphysique subjectiviste à l'égard de la corrélation. Celle-ci, on l'a vu, dévoilait dans l'obstacle dressé contre l'absolutisation l'être absolu véritable. C'est une expérience du même ordre qu'il nous faut maintenant entreprendre avec la facticité. Cela exige, certes, une « conversion du regard », mais, une fois celle-ci opérée, la nécessité suprême du cercle corrélationnel va nous apparaître comme étant le contraire de ce qu'il semble : la facticité va se révéler être un savoir de l'absolu parce que *nous allons enfin replacer dans la chose ce que nous tenions illusoirement pour une incapacité de la pensée*. Autrement dit, au lieu de faire de l'absence de raison inhérente à toute

chose une limite rencontrée par la pensée dans sa recherche de la raison ultime, il nous faut comprendre qu'une telle absence de raison *est*, et ne peut être *que* la propriété *ultime* de l'étant. Il faut faire de la facticité la propriété réelle de toute chose comme de tout monde *d'être* sans raison, et à ce titre *de pouvoir sans raison devenir effectivement autre*. Nous devons saisir que l'absence ultime de raison – ce que nous nommerons l'irraison – est une propriété ontologique absolue, et non la marque de la finitude de notre savoir. 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.

Tâchons de préciser le sens d'un absolu ainsi compris, et en premier lieu tentons d'expliquer en quoi cette absolutisation de la facticité est capable de franchir l'obstacle du cercle corrélationnel.

Le corrélationniste pourrait objecter ceci à notre thèse : « Dire que la facticité doit être comprise comme le savoir de l'effective absence de raison de toute chose, c'est commettre une grossière erreur : c'est en effet confondre facticité et *contingence*. La contingence désigne la possibilité, pour quelque chose, indifféremment de persévérer ou de disparaître, sans que l'une de ces deux options aille à l'encontre des invariants du monde. La contingence désigne donc un *savoir*, celui que j'ai de l'effective périssabilité d'une chose déterminée. Je sais par exemple que tel livre peut être détruit,

même si je ne sais pas quand ni comment cette destruction peut avoir lieu : découpé bientôt par ma petite fille, ou rongé dans quelques décennies par la moisissure. Mais je sais ainsi positivement quelque chose de ce livre : sa fragilité réelle, son possible non-être. Or, la facticité, quant à elle, n'est pas plus identifiable à la contingence qu'à la nécessité, car elle désigne notre ignorance essentielle de la contingence *ou* de la nécessité du monde et de ses invariants. En faisant de la facticité une propriété des choses mêmes, propriété que je suis supposé connaître, je fais de la facticité une forme de contingence capable de s'appliquer aux invariants du monde (lois physiques et logiques), et non pas seulement à ce qui est dans le monde. Je prétends donc savoir que le monde est destructible, comme je sais que ce livre est destructible. Mais que la facticité soit une telle contingence, considérée comme vraie en soi, je ne peux pas plus le démontrer que je ne pouvais démontrer l'existence d'un principe métaphysique, supposé nécessaire, à l'origine de notre monde. C'est pourquoi le cercle corrélationnel frappe la thèse d'une contingence absolue de toute chose, avec la même efficacité que la thèse d'une nécessité absolue d'un Étant premier : car comment pourrait-on savoir que l'irraison manifeste du monde est une irraison *en soi* – une possibilité effective de devenir-autre sans raison – et non une irraison *pour nous* – une incapacité à découvrir la véritable raison nécessaire de toute chose, cachée derrière le voile apparent des phénomènes ? Ce passage du *pour-nous* à l'*en-soi* n'est pas plus possible pour la contingence que pour la nécessité. »

Pour contrer cet argumentaire, nous ne pouvons procéder que d'une seule façon : nous devons montrer que le cercle corrélationnel – et ce qui en constitue le nerf, à savoir la distinction de l'*en-soi* et du *pour-nous* – présuppose lui-même, pour être pensable, qu'on ait admis implicitement l'absoluité de la contingence. Il nous faut plus précisément

démontrer que la facticité de la corrélation – sur laquelle repose l'argument du cercle pour disqualifier aussi bien l'idéalisme que le réalisme dogmatique – n'est pensable qu'à la condition d'admettre l'absoluité de la contingence du donné en général. Car si nous arrivons à montrer que ce pouvoir-être-autre de toute chose est l'absolu présupposé par le cercle lui-même, il sera avéré que la contingence ne peut pas être désabsolutisée sans que ce cercle s'autodétruisse – ce qui est une façon de dire que la contingence se trouvera immunisée de l'opération de relativisation de l'*en-soi* au *pour-nous*, propre au corrélationisme.

Pour rendre les choses plus claires, raisonnons sur l'exemple suivant : supposons que deux dogmatiques s'opposent sur la nature de notre avenir *post mortem*. Un dogmatique chrétien affirme savoir – parce qu'il l'aurait démontré – que notre existence perdure après la mort, et qu'elle consiste en la vision éternelle d'un Dieu dont la nature est incompréhensible pour notre pensée présente. Celui-ci prétend donc avoir démontré que l'*en-soi* est un Dieu qui, tel le Dieu cartésien, est démontrable par notre raison finie comme étant incompréhensible par notre raison finie. Un dogmatique athée affirme au contraire savoir que notre existence est entièrement abolie par la mort, qui fait de nous un pur néant.

Le corrélationiste intervient alors pour disqualifier ces deux positions : il défend, quant à lui, un strict agnosticisme théorique. Toutes les croyances lui paraissent également licites, dès lors que la théorie est impuissante à privilégier une option sur une autre. Car, de même que je ne peux savoir ce qu'est l'*en-soi* sans en faire un *pour-moi* – je ne peux savoir ce qu'il peut en être de moi, tandis que je ne serai plus de ce monde – puisque le savoir suppose d'être de ce monde. Il est donc aisé, pour l'agnostique, de réfuter ces deux positions : il lui suffit de montrer qu'il est contradictoire de prétendre savoir ce qui est tandis que je ne suis plus en vie, puisque le savoir supposerait qu'on est encore

de ce monde. Les deux dogmatiques profèrent ainsi deux thèses réalistes sur l'en-soi, qui ont l'inconsistance de tout réalisme : on prétend penser ce qui est tandis que l'on n'est pas.

Mais voici un nouvel intervenant : l'idéaliste subjectif. Celui-ci déclare que l'agnostique tient une position aussi inconsistante que celles des réalistes. Car tous trois pensent qu'il pourrait exister un en-soi radicalement différent de notre état présent : un Dieu inaccessible à la raison naturelle, ou un pur néant. Or cela est impensable : je ne puis pas plus penser un Dieu transcendant qu'un néant de toute chose – en particulier, je ne puis me penser comme n'existant plus sans, par ce fait même, m'autocontredire. 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. La mort, comme toute forme de transcendance radicale, est ainsi annulée par l'idéaliste, de la même façon qu'est annulée l'idée d'un en-soi différent de la structure corrélationnelle du sujet. Puisqu'un en-soi différent du *pour-nous* est impensable, l'idéaliste le proclame impossible.

Maintenant, la question est de savoir précisément à quelle condition l'agnostique corrélationniste peut réfuter non seulement les deux thèses réalistes, mais la thèse idéaliste. Pour contrer cette dernière, l'agnostique n'a pas le choix : il lui faut soutenir que mon pouvoir-être-tout-autre dans la mort (ébloui par Dieu, anéanti) est tout aussi pensable que ma perdurance à l'identique. La « raison » en est que je me pense comme dépourvu de raison d'être et de demeurer tel que je suis : et c'est la pensabilité de cette irraison – de cette facticité – qui implique que les trois options – réalistes et idéaliste – sont également possibles. Car même si je ne puis me penser, par exemple, comme anéanti, je ne puis penser aucune cause qui interdise cette éventualité. Mon pouvoir-ne-pas-être est donc pensable comme pendant de mon absence de raison

d'être, quoique je ne puisse penser ce que cela « fait » de ne plus être. Même si les réalistes soutiennent la possibilité d'un état *post mortem* qui est en lui-même impensable (vision de Dieu, pur néant), ils soutiennent donc une thèse qui, elle, est pensable : car si je ne peux penser l'impensable, je peux penser la possibilité de l'impensable par le biais de l'irraison du réel. Dès lors, l'agnostique peut récuser ces trois positions comme des absolutismes : celles-ci prétendent dégager une raison nécessaire impliquant l'un des trois états décrits, alors qu'une telle raison nous fait défaut.

Mais voici alors un dernier intervenant : le philosophe spéculatif. Celui-ci soutient cette fois que l'absolu n'est présent dans aucune des trois options précédentes, car *l'absolu est le pouvoir-être-autre lui-même, tel que le théorise l'agnostique*. L'absolu est le *passage possible*, et dépourvu de raison, de mon état vers n'importe quel autre état. Mais ce possible n'est plus un « possible d'ignorance », un possible résultant seulement de mon incapacité à savoir quelle option est la bonne : il est le *savoir* de la possibilité très réelle de toutes ces options, comme de bien d'autres. Comment peut-on dire alors que ce pouvoir-être-autre est un absolu – signe d'un savoir et non d'une ignorance ? Parce que l'agnostique lui-même nous en a convaincu. En effet, comment l'agnostique peut-il réfuter l'idéaliste ? En soutenant que nous pouvons nous *penser* comme n'étant plus – en soutenant que notre mortalité, notre anéantissement, notre devenir-tout-autre en Dieu, que tout cela est effectivement pensable. Mais comment ces états sont-ils concevables comme des possibles ? Par le fait que nous pouvons penser, par le biais de notre absence de raison d'être, un pouvoir-être-autre capable de nous abolir, ou de nous transformer radicalement. Mais, en ce cas, *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*. Pour pouvoir me penser comme mortel à la façon de

l'athée – comme pouvant n'être plus, donc –, je dois en effet penser comme un possible *absolu* mon pouvoir-ne-pas-être : car si je pense ce possible lui-même comme un corrélat de ma pensée, si je soutiens que mon possible non-être n'existe que comme corrélé à l'acte de penser mon possible non-être, alors *je ne peux plus penser mon possible non-être* – ce qui est précisément la thèse de l'idéaliste. Car je ne me pense comme mortel qu'à penser que ma mort n'a pas besoin de ma pensée de la mort pour être effective. Dans le cas contraire, je ne pourrais n'être-plus qu'à la condition d'être encore, pour me penser comme n'étant plus – autant dire que je pourrais bien agoniser indéfiniment, mais non pas trépasser effectivement. Autrement dit, pour réfuter l'idéalisme subjectif, je dois admettre que mon anéantissement possible est pensable comme n'étant pas corrélé à la pensée de mon anéantissement. La réfutation de l'idéaliste par le corrélationiste en passe donc par l'absolutisation (la décorrélation) du pouvoir-être-autre engagé dans la pensée de la facticité : ce possible est l'absolu dont l'effectivité est pensable comme celle de l'en-soi lui-même, en son indifférence à l'existence de la pensée – indifférence qui lui confère précisément la puissance de me détruire.

Mais le corrélationiste objectera encore ceci : « L'option spéculative n'est pas plus certaine que l'option réaliste ou idéaliste. En effet, il nous est impossible de *donner une raison* en faveur de l'hypothèse de la possibilité réelle de toutes les options *post mortem* envisageables, plutôt qu'en faveur de la nécessité d'un état unique, identifiable à l'une des hypothèses dogmatiques. Thèse spéculative et thèses métaphysiques sont donc également pensables, et nous ne pouvons les départager. » Mais à cela il faut répondre qu'il y a au contraire une raison précise à la supériorité de la thèse spéculative, et que c'est l'agnostique lui-même qui nous la fournit : à savoir que *l'agnostique ne peut désabsolutiser le pouvoir-être-autre qu'à derechef l'absolutiser*. Son objec-

tion, en effet, ne repose de nouveau que sur la pensabilité d'un pouvoir-être-autre qui doit être pensé comme absolu, et dès lors laisser *ouvertes* toutes les options, et non les clore au profit d'une seule, comme le font les dogmatiques. Le corrélationiste fait en effet le contraire de ce qu'il dit : il dit qu'on peut penser qu'une option métaphysique est vraie, qui clôt le possible, plutôt que l'option spéculative qui l'ouvre – mais il ne peut le dire qu'en pensant lui-même un possible ouvert, dans lequel aucune option n'a plus de raison d'advenir qu'une autre. Ce possible ouvert – ce « tout est également possible » – est un absolu qu'on ne peut désabsolutiser sans de nouveau le penser comme absolu.

Il vaut la peine de s'attarder sur ce point, car sur lui repose toute la démonstration présente. Le corrélationiste nous dit ceci : « Lorsque je dis que les options métaphysiques concernant l'en-soi – disons M1, et M2 – sont également possibles : "possible" désigne un *possible d'ignorance*. Je veux dire par cette expression que ce possible renvoie simplement au fait que j'ignore quelle est la bonne option : M1 ou M2. Mais je ne veux pas dire que M1 ou M2 ne seraient pas en-soi nécessaires : la nécessité de l'une de ces options est peut-être réelle, quoique insondable. L'option spéculative est une troisième option, qui consiste à dire que M1 et M2 sont des *possibilités réelles*, pouvant donc advenir l'une comme l'autre, et même l'une à la suite de l'autre. Mais je soutiens quant à moi que nous ignorons laquelle de ces *trois* options – 1 : nécessité de M1, 2 : nécessité de M2, 3 : possibilité réelle de M1 et M2 – est la vraie. J'affirme donc que nous avons affaire à *trois possibles d'ignorance* (1, 2, 3), et non à *deux possibles réels* (M1, M2). »

Voici alors la réponse du philosophe spéculatif : « Lorsque vous pensez que trois options sont "possibles" – comment accédez-vous à cette possibilité ? Comment parvenez-vous à *penser* ce "possible d'ignorance" qui laisse ouvertes vos trois options ? A la vérité, vous ne parvenez à penser ce possible

d'ignorance que parce que vous parvenez *effectivement* à penser l'*absoluité* de ce possible, son caractère non-corrélationnel. Comprenez-moi bien, nous touchons ici au point fondamental : si vous affirmez que votre scepticisme envers toute connaissance de l'absolu repose sur un *argument*, et non sur une simple croyance ou opinion – alors vous devez admettre que le nerf d'un tel argument est *pensable*. Or le nerf de votre argumentation c'est que nous *pouvons* accéder au pouvoir-ne-pas-être/pouvoir-être-autre de toute chose, y compris de nous-mêmes et du monde. Mais dire qu'on peut penser cela, encore une fois, c'est dire qu'on *peut* penser l'absoluité du possible de toute chose. Vous ne pouvez différencier l'*en-soi* et le *pour-nous* qu'à ce prix, puisque cette différence repose sur la pensabilité du possible être-autre de l'absolu par rapport au donné. Votre instrument général de désabsolutisation ne fonctionne lui-même qu'à admettre que ce que le philosophe spéculatif considère comme étant l'absolu est *effectivement pensable* comme un absolu. Mieux : est *effectivement pensé* – pensé par vous – comme absolu, puisque, dans le cas contraire, *il ne vous serait jamais venu à l'idée de ne pas être un idéaliste subjectif*, ou un idéaliste spéculatif. L'idée même de la différence entre l'en-soi et le pour-nous n'aurait jamais germé en vous, si vous n'aviez éprouvé la puissance peut-être la plus étonnante de la pensée humaine : être capable d'accéder à son possible non-être – se *savoir* mortel. Votre expérience de pensée tire ainsi sa force redoutable de la vérité profonde qui s'y trouve impliquée : vous avez « touché » rien de moins qu'un absolu, le seul véritable, et à l'aide de celui-ci, vous avez détruit tous les faux absolus de la métaphysique – qu'ils soient ceux du réalisme ou de l'idéalisme.

« Vous pouvez donc bien distinguer le possible d'ignorance du possible absolu. Reste que cette distinction reposera toujours sur le même argument : c'est parce qu'on peut penser qu'il est absolument possible que l'en-soi soit autre

que le donné, que ce que je crois réellement possible n'est peut-être pas réellement possible. Dès lors, vous êtes pris dans une régression à l'infini : chaque fois que vous prétendez que ce que je nomme un possible réel n'est qu'un possible d'ignorance, vous le ferez à l'aide d'un raisonnement qui ne tient – c'est-à-dire qui continue à disqualifier l'idéalisme, qui est pour vous l'autre adversaire principal – qu'à penser comme un absolu le possible que vous prétendez désabsolutiser. Autrement dit, je ne peux penser l'irraison – qui est l'égal et indifférente possibilité de toute chose – comme relative seulement à la pensée : car ce n'est qu'à la penser comme absolue que je puis désabsolutiser toute option dogmatique.»

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 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 soumetts alors au primat du corrélat (tout pensé doit être corrélé 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. Le corrélationisme ne peut donc désabsolutiser à la fois ses deux principes, puisqu'il a besoin à chaque fois d'en absolutiser un pour désabsolutiser l'autre. Nous disposons donc bien de deux voies pour échapper à l'emprise du cercle : l'absolutisation du corrélat, ou celle de la facticité. Mais nous avons, par ailleurs, disqualifié l'option métaphysique par la récusation de la preuve ontologique :

nous ne saurions donc emprunter la voie idéaliste, encore prisonnière de la nécessité réelle qui veut qu'un étant déterminé, ou qu'un type d'étant déterminé, doive absolument être (Esprit, Volonté, Vie). Reste à emprunter la voie de la facticité, en vérifiant que son absolutisation ne reconduit pas, quant à elle, à une thèse dogmatique.

Il semble bien que nous touchions au but : dégager une faille au sein du cercle, qui nous permette de le transpercer jusqu'à un absolu. Tâchons donc de préciser le sens d'une telle absolutisation de la facticité. Nous avons dit que l'absolu recherché ne devait pas être un absolu dogmatique : l'illégitimité de la preuve ontologique nous a convaincu que toutes les métaphysiques – y compris les métaphysiques subjectivistes du Corrélât pérenne – devaient être récusées, et avec celles-ci toute proposition du type : tel étant, ou tel type d'étant déterminé, doit absolument être. Un absolu devait être dévoilé, qui ne soit pas un étant absolu. Or, c'est très exactement ce que nous obtenons en absolutisant la facticité : nous ne soutenons pas qu'il est nécessaire qu'un étant déterminé existe, mais qu'il est absolument nécessaire que tout étant puisse ne pas exister. La thèse est bien spéculative – on pense un absolu – sans être métaphysique – on ne pense rien (aucun étant) qui *soit* absolu. L'absolu est l'impossibilité absolue d'un étant nécessaire. Nous ne soutenons plus une variante du principe de raison – toute chose a une raison nécessaire d'être ainsi plutôt qu'autrement –, mais bien plutôt la vérité absolue d'un *principe d'irraison*. Rien n'a de raison d'être et de demeurer tel qu'il est, tout doit sans raison pouvoir ne pas être et/ou pouvoir être autre que ce qu'il est.

Or, il s'agit bien là d'un *principe*, et même, peut-on dire, d'un principe *anhypothétique*, non tant au sens que Platon donnait à ce terme lorsqu'il qualifiait de la sorte l'Idée

du Bien, qu'au sens aristotélicien. Par principe anhypothétique, Aristote entendait une proposition première, non déductible d'une autre, et dont il existe pourtant une démonstration¹. Cette démonstration, qu'on peut dire « indirecte » ou « réfutative », consiste non à déduire, comme dans une démonstration « directe », le principe d'une autre proposition – auquel cas il ne serait plus un principe –, mais à dévoiler l'inconsistance nécessaire de celui qui contesterait la vérité du principe. On démontre le principe sans le déduire, en démontrant que celui qui le conteste ne peut le contester qu'à le présupposer comme vrai, donc qu'à se réfuter lui-même. C'est de cette façon qu'Aristote peut voir en la non-contradiction un tel principe démontrable de façon réfutative, puisque la contester suppose, pour dire quelque chose de sensé, de la respecter². Il y a pourtant une différence essentielle entre le principe d'irraison et le principe de non-contradiction : à savoir qu'Aristote démontre seulement, par la voie réfutative, que nul ne peut *penser* une contradiction ; mais il ne démontre pas pour autant que la contradiction est impossible absolument. Le corrélationiste du modèle fort peut donc opposer la facticité de ce principe à son absolutisation : il reconnaîtra ne pas pouvoir penser la contradiction, mais ne reconnaîtra pas que c'est là une preuve de son impossibilité absolue. Car il soutiendra que rien ne démontre que le possible en soi ne diffère pas *toto caelo* du pensable pour nous. Le principe de non-contradiction est donc anhypothétique quant au pensable, mais non quant au possible.

Le principe d'irraison, en revanche, est un principe qui se révèle non seulement *anhypothétique* mais aussi bien *absolu* : car, comme on l'a vu, on ne peut en contester la valeur absolue sans en présupposer la vérité absolue. Le

1. Sur cet emploi du terme « anhypothétique » : *Métaphysique*, G, 3, 1005b-15.

2. Sur cette démonstration, cf. *Métaphysique*, G, 4.

sceptique ne peut constituer l'idée même d'une différence entre un en-soi et un pour-nous qu'en soumettant le pour-nous à une absence de raison d'être qui présuppose l'absoluité de celle-ci. C'est parce que nous pouvons penser la possibilité absolue pour l'en-soi d'être autre que le pour-nous, que l'argument corrélationiste peut avoir une efficace. Dès lors, l'anhypothéticité du principe d'irraison concerne aussi bien l'en-soi que le pour-nous : contester ce principe, c'est le présupposer ; en contester l'absoluité, c'est bien la présupposer.

Ce point se comprendra aisément si l'on rapporte le pouvoir-être-autre-sans-raison à l'idée d'un *temps*, capable d'abolir comme de faire émerger toute chose. Un tel temps, en effet, ne peut être lui-même pensé comme susceptible d'émerger ou de s'abolir – sinon dans un temps, c'est-à-dire en lui-même. Argument en apparence banal, certes : le temps ne peut être pensé comme s'abolissant que dans le temps, donc il ne peut être pensé que comme éternel. Mais on ne remarque pas assez qu'un tel argument banal ne fonctionne qu'à supposer un temps lui-même non banal : un temps capable de détruire *sans loi toute loi physique*, et non pas seulement de détruire toute chose selon des lois. Car un temps déterminé par des lois fixes qui le régissent peut, quant à lui, très bien être pensé comme susceptible de s'abolir en autre chose que lui-même – c'est-à-dire de s'abolir dans un temps gouverné par d'autres lois. Seul le temps capable de détruire toute réalité déterminée, sans obéir à aucune loi déterminée – seul le temps capable sans raison ni loi de détruire les mondes comme les choses –, peut être pensé comme un absolu. Seule l'irraison est pensable comme éternelle, car seule l'irraison est pensable comme anhypothétique et absolue. On peut donc dire qu'il est possible de *démontrer l'absolue nécessité de la non-nécessité de toute chose*. Autrement dit : on peut établir – par voie de démonstration indirecte – la nécessité absolue de la contingence de toute chose.

Cette contingence, il faut pourtant la différencier de ce que nous avons nommé de ce même nom, lorsque nous parlions de la contingence empirique des objets matériels. La facticité est bien identifiable à la contingence en ce sens qu'elle doit être pensée comme un *savoir positif* du pouvoir-être-autre/pouvoir-ne-pas-être de toute chose – et non pas pensée comme un possible d'ignorance. Mais la contingence absolue diffère de la contingence empirique de la façon suivante : la contingence empirique – qu'on nommera uniquement, désormais, du terme de *précarité* – désigne généralement une destructibilité vouée à s'accomplir tôt ou tard. Ce livre, ce fruit, cet homme, cet astre sont voués tôt ou tard à disparaître, si les lois physiques et organiques demeurent ce qu'elles ont été jusqu'à présent. La précarité désigne donc un possible non-être qui doit à terme devenir effectif. La contingence absolue – ce que seul, donc, on nommera désormais « contingence » – désigne au contraire un *pur possible* : un possible qui peut-être ne s'accomplira jamais. En effet, nous ne pouvons pas prétendre savoir que notre monde, quoique contingent, s'effondrera effectivement un jour. Nous savons, d'après le principe d'irraison, que cela est réellement possible, et que cela peut se produire sans raison aucune : mais nous savons aussi bien que rien ne l'impose. Affirmer au contraire que tout doit nécessairement périr serait une proposition *encore* métaphysique. Certes, cette thèse de la précarité de toute chose n'affirmerait plus qu'un étant déterminé est nécessaire, mais elle continuerait à soutenir qu'une situation déterminée est nécessaire (la destruction de ceci ou de cela). Or, c'est là continuer à obéir à l'injonction du principe de raison, suivant laquelle il y a une raison nécessaire pour qu'il en soit ainsi (la destruction à terme de x) plutôt qu'autrement (la perduration sans fin de x). Mais on ne saisit pas en quoi une telle raison pourrait être donnée qui imposerait comme une nécessité l'option

destructrice contre l'option préservatrice. S'extraire pleinement du principe de raison exige donc de soutenir que la destruction et la préservation pérennes d'un étant déterminé doivent pouvoir sans raison se produire l'une comme l'autre. La contingence est telle que tout peut se produire, même que rien ne se produise, et que ce qui est demeure ce qu'il est.

Il devient alors possible d'envisager une critique *spéculative* du corrélationisme : car il devient possible de montrer que celui-ci est complice de la croyance fidéiste dans le Tout-Autre, par fidélité en vérité *maintenue* au principe de raison. En effet, le modèle fort de la corrélation légitime le discours religieux en général, parce qu'il ne délégitime pas la possibilité qu'il existe une raison cachée, un dessein insondable à l'origine de notre monde. La raison est devenue impensable, mais elle a été maintenue *comme* impensable, suffisamment pour justifier la valeur de son éventuelle révélation transcendante. Cette croyance en la Raison ultime dévoile la véritable nature du corrélationisme fort : celui-ci n'est pas un abandon du principe de raison, mais le plaidoyer pour une croyance devenue irraisonnée en ce même principe. La spéculation consiste au contraire à *accentuer* l'extraction de la pensée en dehors du principe de raison, jusqu'à lui conférer une forme principielle, la seule qui nous permette de saisir qu'il n'y a absolument *pas* de Raison ultime – ni pensable ni impensable. Il n'y a rien en deçà ou au-delà de la manifeste gratuité du donné – rien, sinon la puissance sans limite et sans loi de sa destruction, de son émergence, de sa préservation.

Nous pouvons maintenant considérer que nous sommes passés au travers du cercle corrélationnel – du moins que nous avons percé une issue dans la muraille érigée par celui-ci, qui sépare la pensée du Grand Dehors – de l'éternel en-soi, indifférent pour être, d'être pensé ou non. Nous savons

désormais où se situe l'étroit passage par lequel la pensée parvient à sortir d'elle-même : c'est par la facticité, et par elle seule, que nous pouvons nous frayer un chemin vers l'absolu.

Mais lors même qu'on nous accorderait d'avoir ainsi fendu le cercle, il semblerait que cette victoire sur le corrélationisme se soit faite au prix de telles pertes, de telles concessions à celui-ci, qu'il s'agit en vérité d'une victoire à la Pyrrhus. Car le seul absolu que nous soyons parvenu à sauver dans l'affrontement paraît être le contraire même de ce que l'on entend usuellement par ce terme, tandis qu'on espère fonder sur lui une connaissance précise. Cet absolu, en effet, n'est rien d'autre qu'une forme extrême de chaos, un *hyper-Chaos*, auquel rien n'est, ou ne paraît être, impossible, pas même l'impensable. Dès lors, cet absolu est au plus loin de l'absolutisation recherchée : celle permettant à la science mathématisée de décrire l'en-soi. Nous avons dit que l'absolutisation des mathématiques devrait prendre la forme de son modèle cartésien : trouver un absolu premier (l'analogue de Dieu), dont serait dérivable un absolu second, c'est-à-dire un absolu mathématique (l'analogue de la substance étendue). Nous avons bien un absolu premier (le Chaos), mais celui-ci, au contraire du Dieu véracé, paraît incapable de garantir l'absoluité du discours de la science — puisque, loin de garantir un ordre, il ne garantit que la destruction possible de tout ordre.

Si nous regardons au travers de la fente ainsi ouverte sur l'absolu, nous y découvrons une puissance plutôt menaçante — quelque chose de sourd, capable de détruire les choses comme les mondes ; capable d'engendrer des monstres d'illogisme ; capable aussi bien de ne jamais passer à l'acte ; capable certes de produire tous les rêves, mais aussi tous les cauchemars ; capable de changements frénétiques et sans ordre, ou, à l'inverse, capable de produire un univers immobile jusqu'en ses moindres recoins. Comme une nuée porteuse des

plus féroces orages, des plus étranges éclaircies, pour l'heure d'un calme inquiétant. Une Toute-Puissance égale à celle du Dieu cartésien, pouvant toute chose, même l'inconcevable. Mais une Toute-Puissance non-normée, 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, fût-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.

Comment fonder le discours de la science sur un tel désastre ? Comment le Chaos pourrait-il légitimer la connaissance de l'ancestral ?

Pour aborder ce problème du passage de l'absolu premier (chaotique), à un absolu dérivé (mathématique), nous devons examiner de plus près la transformation que nous avons imposée à la notion de facticité, en découvrant en celle-ci un principe, et non une ignorance du principe. Tandis que la proposition : « tout est possible, même l'impensable » était une proposition corrélationnelle, nous avons affaire à un possible d'ignorance. Le sceptique voulait donc dire par cette proposition que toutes les thèses sur l'en-soi pouvaient en droit être vraies, sans qu'on puisse jamais savoir laquelle. Il semble qu'en soutenant l'absoluité du Chaos nous n'ayons rien gagné dans la connaissance de l'en-soi par rapport à la position du sceptique : au lieu de dire que l'en-soi peut en vérité être n'importe quoi, sans que l'on sache quoi – nous disons que l'en-soi peut effectivement être n'importe quoi, et

que nous le savons. Ce qui était tenu pour un non-savoir – tout est possible – est tenu pour un savoir, mais dont le contenu paraît tout aussi indéterminé que la plus parfaite des ignorances.

Pourtant, à y regarder de plus près, nous pouvons déceler une différence de contenu précise, et précieuse, entre ces deux énoncés. Si l'énoncé corrélationnel était un pur aveu d'ignorance, c'est que rien – véritablement rien – ne pouvait être exclu par lui concernant la nature de l'absolu. Celui-ci pouvait être, selon cet énoncé, tout à fait n'importe quoi. Or tel n'est plus le cas de la facticité considérée comme un absolu. Nous savons en effet deux choses qu'ignorait le sceptique : la première, c'est que la contingence est nécessaire, donc éternelle ; la seconde, c'est que la contingence est seule à être nécessaire. Or, de cette nécessité absolue de la seule contingence, nous pouvons inférer une impossibilité tout aussi absolue. Il y a en effet quelque chose que notre savoir principiel nous garantit comme étant absolument impossible, *même* pour la toute-puissance du Chaos : ce quelque chose, que le Chaos jamais ne pourra produire, *c'est un étant nécessaire*. Tout peut se produire, tout peut avoir eu lieu – sauf quelque chose de nécessaire. Car c'est la contingence de l'étant qui est nécessaire, non l'étant. Or, c'est là une différence décisive entre le principe d'irraison et la facticité corrélationnelle : nous savons désormais qu'un énoncé métaphysique ne peut *jamais* être vrai. Certes, on peut envisager l'émergence au sein du Chaos d'un étant qui *de fait* serait indiscernable d'un étant nécessaire : un étant sempiternel, qui durerait encore et encore, à la façon d'un étant nécessaire. Mais cet étant ne serait pas nécessaire : on ne pourrait dire de lui qu'il durera effectivement toujours – seulement qu'il n'a de fait, jusqu'à présent, jamais cessé de durer. Quel gain théorique pouvons-nous alors espérer de telles propositions : seule est nécessaire la non-nécessité, et rien ne peut exister qui ne peut qu'exister ?

Ces propositions sont cruciales, parce qu'elles instruisent le principe même *d'une autolimitation, d'une autonormalisation de la toute-puissance du Chaos*. Nous ne pouvons, en effet, espérer développer un savoir absolu – un savoir du Chaos, qui ne se contenterait pas de répéter que tout est possible – qu'à la condition de produire à son sujet d'autres propositions nécessaires que celle de sa seule toute-puissance. Mais cela implique de découvrir des normes, des lois auxquelles le Chaos devrait lui-même se soumettre. Or, rien n'est au-dessus de la puissance du Chaos qui pourrait le contraindre à se plier à une norme. Si le Chaos se soumet à une contrainte, ce ne peut donc être qu'une contrainte qui provient de sa nature même de Chaos – de sa propre toute-puissance. Or, la seule nécessité du Chaos, c'est qu'il demeure le Chaos – donc que rien n'existe qui puisse lui résister : que ce qui est demeure toujours contingent, que ce qui est ne soit jamais nécessaire. Mais – et nous sommes là au cœur de l'affaire – nous sommes convaincus qu'être ainsi contingent, être ainsi non-nécessaire *impose en vérité à l'étant de ne pas être n'importe quoi*. C'est-à-dire que l'étant, pour demeurer contingent, pour ne pas devenir nécessaire, doit obéir à des *conditions non-quelconques* qui deviennent alors elles-mêmes *autant de propriétés absolues de ce qui est*. Nous saisissons alors en quoi pourrait consister un discours rationnel sur l'irraison – une irraison qui ne soit pas déraison : ce serait un discours visant à établir les contraintes auxquelles l'étant doit se plier pour pouvoir-ne-pas-être et pour pouvoir-être-autre.

Quelles sont ces conditions, et par quelle voie peut-on les obtenir ?

Nous avons distingué deux modèles du corrélationisme : le modèle faible – kantien – qui soutenait la pensabilité de l'en-soi ; et le modèle fort, qui contestait jusqu'à cette pensabilité. Le Chaos, tel que nous l'avons jusqu'à présent

décrit, « objective » le possible du modèle *fort*, puisqu'on l'a supposé capable de produire l'impensable, l'illogique, le contradictoire. Mais ne pourrait-on « restreindre » cette puissance du Chaos, en sorte d'en faire l'objectivation du possible cette fois du modèle *faible* – du modèle kantien ? Ne pourrait-on établir que le Chaos, *pour* demeurer Chaos, *ne peut* en vérité produire l'impensable ? Plus précisément, nous posons la question de savoir si la nécessité de la contingence n'imposerait pas la vérité absolue des deux énoncés formulés par Kant à propos de la chose en soi, et qui en assurent la pensabilité :

1. la chose en soi est non-contradictoire ;
2. il y a une chose en soi.

Or, nous allons voir que ces deux énoncés sur l'en-soi – que Kant *admet* simplement, sans plus les justifier – peuvent en effet être *démontrés* comme absolument vrais par le principe d'irraison. Voyons comment.

Nous sommes en possession de deux énoncés ontologiques concernant l'irraison :

1. un étant nécessaire est impossible ;
2. la contingence de l'étant est nécessaire.

Ces deux énoncés sont sans doute équivalents, mais leur deux formulations vont nous permettre d'en inférer la *vérité* des deux énoncés de Kant sur l'en-soi.

1. Voici la première thèse : *un étant contradictoire est absolument impossible, parce qu'un étant, s'il était contradictoire, serait nécessaire.* Or, un étant nécessaire est absolument impossible, donc la contradiction l'est aussi bien.

Comme il y a toutes les chances que le lecteur considère un

tel argument comme dénué de sens, le mieux est de commencer par examiner les principales raisons de son refus probable d'une telle inférence. On va commencer, en particulier, par exposer les objections qu'on pourrait avancer à l'idée même d'une démonstration portant sur la non-contradiction, avant d'entrer dans la logique interne de la preuve.

a) On dira tout d'abord qu'on ne peut en général rien dire d'un étant contradictoire, puisque celui-ci n'est rien. De ce qui n'est rien, en effet, rien ne peut être soutenu.

Mais dire cela, c'est prendre pour acquis ce qu'il s'agit précisément d'établir. Car comment sait-on qu'un étant contradictoire n'est rien ? Une contradiction réelle est certes impensable : mais la question est de savoir ce qui nous permet d'inférer de cette impensabilité une impossibilité absolue. Il est donc vain d'objecter à l'argument qu'on ne peut rien dire de la contradiction parce que le contradictoire n'est rien : car on soutient bien par là quelque chose de l'étant contradictoire – à savoir, précisément, qu'il n'est absolument rien –, mais on le soutient sans le justifier, au contraire de l'argument que l'on est supposé critiquer.

b) On dira ensuite qu'un tel raisonnement commet nécessairement une pétition de principe. En effet, la non-contradiction est présupposée par toute argumentation rationnelle. Le fait même de prétendre démontrer la vérité de la non-contradiction est donc contradictoire, puisque l'on admet par le raisonnement même ce qui est à établir.

C'est une objection qui méconnaît de nouveau ce que l'on cherche à établir. On ne conteste pas, en effet, que la contradiction soit la norme minimale de toute argumentation. Mais ce principe ne peut par lui-même nous garantir son impossibilité absolue : il ne prononce que la norme du pensable, non du possible. On l'a vu à propos de la non-contradiction chez Aristote : celui-ci parvenait à établir la nécessité de ce principe pour la pensée, mais non pour l'en-soi. Nous obéissons

donc, certes, à ce principe dans notre raisonnement : mais ce raisonnement n'est pas circulaire, puisqu'il part de la seule impensabilité de la contradiction (qu'on admet) pour conclure à l'impossibilité de celle-ci – ce qui est une thèse différente. Notre raisonnement ne serait circulaire que si nous admettions en son sein *l'impossibilité* de la contradiction. Mais ce n'est pas l'impossibilité absolue de la contradiction qui permet à la preuve de fonctionner : c'est l'impossibilité absolue de la nécessité, établie par ailleurs dans le principe anhypothétique d'irraison. C'est *parce que* l'étant ne peut être nécessaire – et non parce que l'étant devrait être logiquement consistant – que l'on conclut à l'impossibilité de la contradiction.

c) Mais on objectera alors ceci : le raisonnement est bien circulaire, car il présuppose pour fonctionner ce qui est à démontrer : à savoir l'impossibilité absolue (et non la seule impensabilité) de la contradiction. En effet, si l'on n'admet pas la valeur absolue de la contradiction, pourquoi, en ce cas, inférer de la contradiction la seule nécessité de l'étant – et non pas aussi bien sa contingence ? C'est bien parce qu'il nous paraît contradictoire de soutenir qu'un étant puisse être à la fois nécessaire et contingent que nous inférons de l'être-contradictoire une proposition déterminée : l'être-nécessaire, et non sa contradictoire : l'être-contingent. Mais pourquoi le Chaos, puisqu'il est posé comme capable de l'impensable, ne rendrait-il pas vraie la proposition : « ce qui est nécessaire est contingent » ? Le refuser, c'est déjà admettre ce que l'on prétend fonder : la valeur absolue de la non-contradiction.

Cette objection est la plus sérieuse. Pour la contrer, il nous faut pénétrer la logique interne de la preuve.

On fait volontiers des penseurs du pur devenir de toute chose des penseurs qui auraient soutenu la réalité de la contradiction. On interprète alors l'idée de contradiction réelle comme l'idée d'un flux en lequel toute chose ne ces-

serait de devenir autre qu'elle est, où l'être ne cesserait de passer dans le non-être, et le non-être de passer dans l'être. Mais il nous paraît profondément inexact d'associer la thèse de la contradiction réelle à la thèse du flux souverain. L'universel devenir de toute chose, nous en avons déjà exposé notre interprétation : un Chaos si chaotique que même le devenir peut y naître et périr. Or, la seule chose qui, dans un tel Chaos, ne pourrait naître ni périr, la seule chose qui serait exemptée de tout devenir, comme de toute modification, le pur Immuable sur lequel se briserait même la toute-puissance de la contingence, ce serait bien l'Étant contradictoire. Et cela pour une raison précise : c'est qu'un tel être ne pourrait devenir autre qu'il est *parce qu'il n'aurait aucune altérité en laquelle devenir*.

Supposons, en effet, que l'étant contradictoire existe : que pourrait-il bien lui arriver ? Pourrait-il passer dans le non-être ? Mais il *est* contradictoire : s'il lui arrivait de n'être pas, il continuerait d'être en tant même qu'il n'est pas, puisqu'il se conformerait de la sorte à son « essence » paradoxale. Car il rendrait vraie la proposition : « ce qui est n'est pas, et ce qui n'est pas est. » Dira-t-on qu'en ce cas on ne peut pas plus dire qu'il est que dire qu'il n'est pas ? Mais certes non : on a *supposé* que cet étant contradictoire existait. Par hypothèse, cet être existe donc. On se contente alors d'examiner *de quelle façon* un étant contradictoire peut exister. Or, nous voyons qu'il appartiendrait à cet étant de continuer à être lors même qu'il lui arriverait de ne pas être. Donc, si cet étant existait, il serait impossible qu'il cesse tout bonnement d'exister : impavide, il incorporerait bien plutôt à son être le fait de ne pas exister. Cet Étant serait donc – comme être *réellement* contradictoire – *parfaitement éternel*.

Mais cet étant serait aussi bien incapable de connaître un devenir effectif, quel qu'il soit : il ne pourrait devenir autre, en effet, puisque cet autre, il ne peut que *l'être*. Car ce que cet être n'est pas, étant contradictoire, il l'est aussi bien toujours-

déjà. C'est l'idée même de détermination – d'être tel ou tel, ceci plutôt que cela – qui implorerait par l'introduction dans l'être de l'étant contradictoire. Un tel étant serait un « trou noir des différences » : toute altérité s'y abîmerait irrémédiablement, puisque l'être-autre de cette créature, par le fait même d'être autre que celle-ci, se devrait de ne pas être autre que celle-ci. La contradiction réelle ne s'identifie donc en rien à la thèse d'un devenir universel : car dans le devenir, les choses sont ceci, *puis* autres que ceci – les choses sont, *puis* ne sont plus. Il ne s'y trouve donc *aucune* contradiction, puisque l'étant n'est jamais en même temps ceci et son contraire, existant et non existant. L'étant réellement illogique est bien plutôt la destruction systématique des conditions minimales de tout devenir : la suppression de la dimension d'altérité nécessaire au déploiement d'un processus quelconque – sa résorption dans l'être informe qui ne peut qu'être toujours-déjà ce qu'il n'est pas. Ce n'est donc pas un hasard si le plus grand penseur de la contradiction – à savoir Hegel – fut un penseur non du devenir souverain, mais au contraire de l'identité absolue, de l'identité de l'identité et de la différence. Car ce que Hegel avait puissamment perçu, c'est que l'Étant nécessaire par excellence ne pouvait être que l'Étant qui n'aurait rien d'extérieur à lui – qui ne serait limité par aucune altérité. L'Étant suprême ne pouvait donc être que celui qui demeurerait en lui-même, lors même qu'il passait dans son autre : l'Étant qui contenait en lui-même la contradiction comme un moment de son développement – l'Étant qui rendait vraie la contradiction suprême de ne devenir en rien, lors même qu'il devenait autre. Être suprême, reposant éternellement en lui-même, parce que absorbant en son identité supérieure la différence comme le devenir. Être supérieurement éternel, parce que aussi bien temporel qu'éternel, aussi bien processuel qu'immuable.

Et l'on peut alors saisir en quoi la précédente objection ne tient pas. Celle-ci consistait à soutenir qu'en concluant de

l'être-contradictoire à l'être-nécessaire on présupposait la non-contradiction, puisque autrement on aurait aussi bien pu conclure à la contingence. Mais d'un étant contradictoire, *on peut* certes dire qu'il est à la fois nécessaire et non-nécessaire : de cette façon, on continue en vérité à le dire de la plus haute nécessité, puisqu'on continue à annuler toute dimension d'altérité qui serait susceptible de l'affecter d'un changement. On peut tout *dire* de cet étant, reste que, de la sorte, on ne *fait* pas n'importe quoi : car on *indifférencie* toute chose, on détruit toute possibilité de penser un être-autre de cet étant – la seule possibilité de réintroduire de la différence, donc un devenir pensable, étant de cesser de s'autoriser ainsi les énoncés contradictoires.

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.*

Leibniz a fondé la rationalité métaphysique sur deux principes de portée absolue : le principe de non-contradiction et le principe de raison¹ ; Hegel a saisi que la culmination absolue du principe de raison (la culmination de la croyance en la nécessité de ce qui est) imposait la dévaluation du principe de non-contradiction ; le corrélationisme fort, wittgensteino-heideggerien, a imposé la désabsolutisation conjointe du principe de raison et du principe de non-contradiction ; le principe

1. Voir par exemple : *Les Principes de la philosophie*. ou *Monadologie*, *op. cit.*, 31-32, p. 89.

d'irraison nous enseigne que *c'est parce que le principe de raison est absolument faux que le principe de non-contradiction est absolument vrai.*

2. Passons à la seconde question : il s'agit cette fois de démontrer la thèse suivant laquelle il y aurait effectivement une chose en-soi – une sphère de l'en-soi, et non seulement une sphère phénoménale du pour-nous (ce qu'on nommera la thèse du « il y a »). Cela revient, au fond, à traiter la question leibnizienne : pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ? Il s'agit en effet d'établir qu'il est absolument nécessaire qu'il y ait de l'en-soi, et donc que celui-ci ne peut s'abîmer dans le néant, tandis qu'au contraire la sphère du pour-nous est essentiellement périssable, puisque corrélatrice de l'existence d'êtres pensants et/ou vivants. Il nous faut démontrer que toute chose ne retournerait pas au gouffre avec l'anéantissement du vivant – que le monde en-soi subsisterait à l'abolition de tout rapport-au-monde.

Mais il ne s'agit pas de poser – et de résoudre – cette question en métaphysicien : c'est-à-dire en dévoilant l'existence d'une cause première, d'un Êtant suprême, supposé être la raison du quelque chose en général. Il s'agit plutôt de la résoudre en non-théologien (pas d'appel à une raison ultime), mais aussi bien en non-fidéiste. Nous cherchons en effet à récuser *deux* points de vue sur cette question : le point de vue métaphysique, qui la résout par l'usage du principe de raison et l'appel à une Raison suprême ; et le point de vue fidéiste, qui soutient ironiquement qu'elle n'a aucun sens pour la philosophie, non pour l'abolir, mais en sorte de déléguer son traitement à un discours autre que rationnel. Selon nous, en effet, ce n'est pas l'athée, mais bien plutôt le croyant – sous la forme contemporaine, sceptico-fidéiste, qui est aujourd'hui la sienne – qui affirme que la question leibnizienne est dénuée de sens pour la raison. Car le croyant est celui qui peut de la sorte lui conférer un

sens purement religieux, faisant de l'être la manifestation d'un prodige, d'un arrachement miraculeux au néant – prodige qui, dès lors qu'aucune nécessité ne l'impose, peut être posé comme fragile, réversible. Le fidéiste est au fond celui qui s'émerveille qu'il y ait quelque chose, parce qu'il croit comprendre qu'il n'y a aucune raison à cela – que l'être est un pur don, qui aurait pu ne pas avoir lieu.

Deux positions sont donc à contrer: celle qui prétend répondre rationnellement à la question par un Dieu/Principe; celle qui prétend libérer la question de la raison au profit d'un Dieu/Tout-Autre. Autrement dit: nous devons critiquer la résolution dogmatique de la question, comme sa dissolution ironique, dont le scepticisme théorique a en vérité pour conséquence le maintien (dénié ou non) d'un sens religieux, seul à même d'en célébrer la profondeur.

Face à cette double possibilité d'accorder un sens élevé au problème – un sens qui, dans les deux cas, conduit jusqu'au divin –, la position spéculative en impose le traitement prosaïque. L'enjeu est de dédramatiser une telle question – de la rendre à sa juste importance, qui n'est pas nulle, mais secondaire. La question *doit* donc être résolue, puisque la prétendre insoluble ou dénuée de sens revient encore à en légitimer la célébration; mais sa résolution ne doit pas nous hausser à l'éminence d'une cause première – seulement au rappel de son éternelle absence. Il faut se libérer de la question – et s'en libérer c'est non seulement la résoudre, mais la soumettre à une réponse qui doit être décevante, en sorte que son enseignement le plus précieux soit cette déception même. La seule attitude juste, en face d'un tel problème, revient ainsi à soutenir que peu de chose s'y joue, et que le *vibrato* de l'âme à son endroit, sardonique ou profond, en l'occurrence, n'est pas de mise. Un critère spéculatif de la juste solution doit être le sentiment de dégrisement avec lequel un lecteur pourra la comprendre, et se dire: «Ce n'était donc que cela...»

Tentons donc une solution déflationniste.

Cette dérivation du « il y a » revient au fond à préciser le sens de l'énoncé dont nous partons : la facticité est absolue, elle n'est pas elle-même un fait qui pourrait ne pas être effectif. Le sens du principe d'irraison, c'est de dire que 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. Car des faits, je peux douter de la pérennité, mais de la facticité, je ne le peux sans la reconduire aussitôt comme un absolu. On peut pourtant entendre cet énoncé – non-facticité de la facticité – de deux façons, que l'on nommera *l'interprétation faible* et *l'interprétation forte* du principe d'irraison.

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.

Si l'on admet le principe d'irraison, on doit admettre au moins l'interprétation faible : le sens minimal du principe, c'est que si une chose est, alors elle doit être contingente. Si on refuse l'interprétation faible, c'est qu'on refuse le principe d'irraison. Puisque, par hypothèse, nous le tenons pour accordé, nous tenons pour accordée aussi bien l'interprétation faible. Mais on pourrait très bien accorder le principe de factualité sans accorder son interprétation forte : on pourrait dire : certes, *si* il y a un quelque chose, il doit être contingent, mais cela ne démontre en rien qu'il *doive* y avoir quelque chose : les choses, si elles sont, doivent nécessairement être des faits ; mais rien n'impose qu'il y ait des choses factuelles. Dès lors la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt

que rien ?» prend pour nous la forme suivante : *peut-on*, contre la thèse précédente qui s'en tient à l'interprétation faible, *justifier une interprétation forte du principe d'irraison* ? En effet, si cette interprétation était accordée, on aurait établi qu'il doit nécessairement y avoir quelque chose, parce qu'il doit nécessairement y avoir quelque chose de contingent.

Pour tenter d'établir la légitimité de l'interprétation forte, commençons par supposer que l'interprétation faible soit seule valide. En ce cas, que devrions-nous soutenir au juste ? Il nous faudrait dire que c'est un fait, et non une nécessité, qu'il y ait des choses factuelles. Donc, ceci même qu'il y a de la facticité devrait être dit un fait : car si rien n'était, rien ne serait factuel, et il n'y aurait donc aucune facticité. Mais comment puis-je soutenir cette thèse sinon en affirmant une facticité de la facticité, une facticité de second ordre en quelque sens ? Il faudrait dire qu'il y a une facticité d'ordre 1, qui serait la facticité des choses, et qui ferait que toute chose déterminée, toute structure déterminée peut ne pas être ; et puis une facticité d'ordre 2, une facticité de la facticité des choses, qui ferait que la facticité d'ordre 1 pourrait ne pas être effective, faute de choses qui *soient* factuelles. Mais si l'on revient à ce qui a fondé le principe d'irraison, on voit bien que cette thèse s'autoréfute. Pour douter de la nécessité de quelque chose, je dois en effet admettre, comme on l'a vu, que la facticité de ce quelque chose est pensable comme absolue : pour que le monde en son entier puisse être pensé comme susceptible de ne pas être, ou de ne pas être tel qu'il est, je dois admettre que son possible non-être, sa facticité, est pensable par moi comme un absolu (qu'elle est plus qu'un corrélat de pensée). Ou encore, pour me saisir comme mortel, je dois faire de ma mort, de mon possible non-être, une possibilité absolue. Je ne vois donc pas en quoi je peux donc douter de l'absoluité de la facticité sans la reconduire aussitôt elle-même comme absolue. Au moment où je soutiens que la facticité des choses (la facticité d'ordre 1) est un fait,

j'admets en effet que la facticité de la facticité (la facticité d'ordre 2) est pensable comme un absolu. Dès lors, je suis pris dans une régression à l'infini : si je dis que la facticité d'ordre 2 est à son tour un fait, c'est que j'admets que la facticité d'ordre 3 est un absolu, et ainsi de suite.

Autrement dit, l'acte de douter de la nécessité de la facticité s'autoréfute, car il suppose comme *acte* de pensée une absoluité de la facticité que l'on dénie dans le contenu de cette même pensée. La facticité n'est donc d'aucune façon pensable à la façon d'un fait, d'un fait de plus dans le monde : ce n'est pas un fait que les choses soient factuelles, ce n'est pas un fait qu'il y ait des choses factuelles. La seule interprétation cohérente du principe de factualité ne peut donc être que l'interprétation forte : ce n'est pas un fait, mais une nécessité absolue, qu'il y ait des choses factuelles.

Voici pourtant une nouvelle objection, que l'on formulera, encore une fois, en style direct : « Votre thèse ne tient pas pour la raison suivante : la contingence désigne en vérité aussi bien les "faits positifs", qui portent sur des choses ou des événements existants qui auraient pu ne pas exister (par exemple, le fait : "cette feuille est sur ma table"), que les "faits négatifs", qui portent sur des choses ou des événements inexistantes qui auraient pu exister (par exemple : "il ne pleut pas aujourd'hui"). Dire que la contingence est nécessaire, c'est dire qu'il est nécessaire qu'il y ait de l'inexistant qui puisse exister (des faits négatifs qui n'ont pas de raison de demeurer négatifs), aussi bien que de l'existant qui puisse ne plus exister. Pourquoi ne pas dire, dès lors, que la contingence pourrait subsister comme contingence *des seuls faits négatifs* ? Il y aurait de l'inexistant, susceptible d'exister, mais aucun existant, susceptible d'inexister. Tout demeurerait "en puissance" au sein du Chaos, sans que la facticité soit abolie, puisqu'un fait négatif demeure un fait. La contingence ne concernerait que les seules éventualités, les propensions à être, dont aucune, pourtant, ne se serait actualisée : il serait contingent

que les propensions demeurent de simple propensions, mais, de fait, aucune ne se serait actualisée. Car, après tout, si l'on accorde qu'un existant peut de fait durer encore et encore, on doit accorder de même que tout inexistant peut, de fait, persister encore et encore dans son être-virtuel.»

Cette objection peut se réfuter ainsi : notre objecteur ne conteste pas que la facticité est pensable comme un absolu, mais il soutient qu'on peut penser cette absoluité comme absoluité – éventuellement – des seuls faits négatifs. La nécessité de la facticité n'est donc plus garante de l'existence des faits positifs. Pourtant, admettre que la facticité est pensable comme un absolu, c'est *a fortiori* admettre qu'elle est pensable tout court. Or, je ne puis la penser *que* comme possibilité *et* pour l'existant d'inexister, *et* pour l'inexistant d'exister : la persistance des deux sphères de l'existence et de l'inexistence est la condition même de la concevabilité de la facticité. Car si je puis penser tel existant comme contingent, je ne peux penser l'*existence* elle-même (c'est-à-dire : qu'il y ait de l'existant en général) comme contingente. Une abolition de l'existence, en effet, je suis tout à fait incapable de la penser : le devenir-inexistant n'est concevable que comme devenir d'un existant *déterminé*, non comme devenir de l'existence en général. Affirmer qu'un existant peut ne plus exister, affirmer que cette possibilité, de surcroît, est quant à elle une nécessité ontologique, c'est aussi bien affirmer que l'existence en général de l'existant, au même titre que l'inexistence en général de l'inexistant sont les deux pôles indestructibles par lesquels la destructibilité de toute chose peut être pensée. Pas plus que je ne peux concevoir un non-être de l'existence comme telle, pas plus, en conséquence, je ne peux concevoir une contingence des seuls faits négatifs. Puisque la contingence est pensable (comme un absolu), et impensable sans la persistance des deux sphères de l'existence et de l'inexistence, il faut dire qu'il est nécessaire qu'il y ait toujours tel ou tel

existant susceptible de ne pas exister, et tel ou tel inexistant susceptible d'exister.

La solution se dit donc : *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 contingent.

Dans le cadre de l'idéalisme transcendantal, la facticité indépassable des formes *a priori* de la représentation interdisait d'identifier celles-ci à des propriétés de la chose en soi : cette facticité rendait impossible leur déduction spéculative à titre de propriété nécessaire de l'en-soi. La facticité était donc le nerf de la désabsolutisation critique. Kant dérogeait pourtant par deux fois, et sans le justifier sérieusement, aux limites qu'il imposait par ailleurs à la pensée de l'en-soi : la chose en soi était supposée être, et être non-contradictoire.

La spéculation non-métaphysique consiste, en premier lieu, à énoncer que *la chose en soi n'est rien d'autre que la facticité des formes transcendantales de la représentation*. Et elle consiste, en second lieu, à *déduire* de l'absoluité de cette facticité les propriétés de l'en-soi que Kant, lui, se contentait d'admettre comme évidentes.

La philosophie est l'invention des argumentations étranges, à la limite, nécessairement, de la sophistique – qui demeure son double obscur et structurel. Philosopher consiste en effet toujours à déployer une idée qui, pour être défendue et explorée, impose un régime argumentatif original, dont le modèle ne se trouve ni dans une science positive – fût-elle la logique – ni dans un art du bien raisonner supposé déjà-là. Il est donc essentiel à une philosophie de produire des moyens internes de contrôle des inférences : des balises, des critiques,

qui permettent d'imprégner le domaine nouvellement constitué d'un ensemble de contraintes qui discriminent de l'intérieur de celui-ci les énoncés licites et illicites.

L'examen des conditions non-quelconques de l'irraison absolue, plutôt que d'être mis en danger d'inconsistance par la critique, a au contraire besoin de multiplier celle-ci, en sorte de renforcer la texture contraignante de son tissu argumentatif. C'est à mesure que nous découvrirons des faiblesses dans nos raisonnements, que nous dégagerons, pas à pas, par l'examen méticuleux de nos insuffisances, l'idée même d'un discours autre que métaphysique ou religieux sur l'absolu. Car c'est bien par la découverte progressive d'un ensemble de problèmes inédits, et de réponses adéquates, que nous pourrons faire vivre et exister un *logos* de la contingence, ou encore une raison émancipée du principe de raison – un *rationnel spéculatif* qui ne serait plus une *raison métaphysique*.

Ne donnons qu'un exemple d'une telle problématisation de la démarche spéculative. Nous prétendons avoir établi la nécessité de la non-contradiction, en raison de l'être-nécessaire que serait l'être-contradictoire. Mais on pourrait de la sorte nous reprocher d'avoir confondu *contradiction* et *inconsistance*. On appelle « inconsistant », en logique symbolique, un système formel dont tous les énoncés syntaxiquement corrects sont vrais. Si ce système symbolique comprend l'opérateur de négation, on dira qu'une axiomatique est inconsistante si elle permet à *toutes* les contradictions formulables au sein du système d'être également vraies. En revanche, un système formel sera dit non-contradictoire si (étant pourvu de la négation), il ne permet à *aucune* contradiction d'être vraie. Une logique peut donc être contradictoire, sans pour autant être inconsistante : il suffit pour cela qu'elle parvienne à poser comme vrais *certain*s énoncés contradictoires, sans permettre à *toutes* les contradictions d'être vraies pour autant. C'est le cas des logiques dites

« paraconsistantes », dans lesquelles certaines contradictions seulement sont vraies, et non pas toutes¹. On saisit donc que le critère du pensable n'est pas pour le logicien contemporain la non-contradiction, mais l'inconsistance: ce que toute logique, et aussi bien tout *logos* en général, veut éviter, c'est la trivialité d'un discours qui permettrait à tous les énoncés formulables, comme à toutes leurs négations, d'être indifféremment acceptables. Mais la contradiction est en revanche logiquement pensable, dès lors qu'elle demeure « contenue » dans des limites telles qu'elle n'implique pas l'égalité de toutes les contradictions.

Dès lors, notre thèse est affectée d'une double insuffisance :

1. nous soutenons que la contradiction est impensable, alors qu'elle est pourtant logiquement concevable ;

2. nous prétendons qu'un être contradictoire serait aussi bien toute chose, alors que ce ne serait le cas que d'un être inconsistant. Car ce n'est qu'à propos d'un être inconsistant qu'on pourrait soutenir indifféremment toute proposition et sa négative. En revanche, on pourrait concevoir un monde dans lequel *telle* contradiction serait vraie (une cavale qui ne serait pas cavale), mais non *telle autre* (un bipède sans plumes qui ne serait pas bipède). Dès lors, plusieurs mondes contradictoires, différents les uns des autres, demeurent pensables. Ces mondes pourraient par conséquent être considérés comme contingents selon nos propres critères, puisqu'on pourrait concevoir qu'ils deviennent autres qu'ils sont: un monde pourvu de la contradiction *a* pourrait devenir un monde pourvu non plus de la contradiction *a* mais de la contradiction *b*, ou des deux, etc. Mais si un être contradictoire peut être pensé comme contingent, nous n'avons en rien réfuté sa possibilité à la lumière du principe d'irraison. On en

1. Cf. sur ce point Newton C. A. Da Costa, *Logiques classiques et non-classiques*, Masson, 1997.

conclura aussi bien que nous n'avons pas réellement réfuté la dialectique hégélienne, qui ne soutient jamais l'être-vrai de toutes les contradictions – mais seulement de contradictions déterminées, donnant lieu à d'autres contradictions déterminées : la dialectique est contradictoire, mais non inconsistante.

Or l'objection appuyée sur les logiques paraconsistantes, loin d'affaiblir l'enquête spéculative, lui permet au contraire de s'étoffer.

1. Dans un premier temps, nous pouvons corriger notre thèse en la reformulant en termes de consistance : nous ne démontrons en effet que l'être-impossible, parce que nécessaire s'il était effectif, de l'être-inconsistent. Nous devrions donc en premier lieu nous assurer que l'énoncé : « rien ne peut être *inconsistent*, parce que rien ne peut être nécessaire » – est bien établi par le raisonnement qui nous avait fait conclure à l'impossibilité de la contradiction.

2. Mais dans un second temps, l'enquête spéculative devrait se prolonger jusqu'à la contradiction elle-même. La question serait cette fois de savoir si nous ne pourrions pas disqualifier aussi, à l'aide du principe d'irraison, la possibilité de la contradiction *réelle*. On pourrait en effet remarquer que les logiques paraconsistantes ont été élaborées non pas pour rendre compte de faits réellement contradictoires, mais seulement pour éviter que les ordinateurs, par exemple les systèmes d'expertises médicales, en face d'*informations* contradictoires (de diagnostics opposés sur un même cas), n'en déduisent n'importe quoi, en vertu du *ex falso quodlibet*. La question demeurerait donc de savoir si les contradictions, concevables à titre d'informations incohérentes sur le monde, le seraient encore à titre d'événements non-langagiers. On pourrait alors tenter de montrer que la dialectique comme les logiques paraconsistantes ne parlent en vérité que de contradictions *proférées*, mais non pas *réelles* : de thèses contradictoires sur une même réalité, non d'une réalité contradictoire. La dialectique ou les logiques paracon-

sistantes se révéleraient comme l'étude des contradictions de pensée produisant des effets dans la pensée, mais non des contradictions ontologiques découvertes par la pensée dans son monde environnant. L'enquête devrait, pour finir, établir que la contradiction réelle viole, aussi bien que l'inconstance réelle, les conditions de pensabilité de la contingence.

Nous ne pousserons pas ici plus avant l'investigation : nous voulions seulement suggérer que le principe d'irraison, loin d'aboutir à la déraison, permet de constituer un espace de problèmes précis, en lequel un *logos* peut déplier progressivement les axes de son argumentation.

Convenons d'un lexique. Nous nommerons désormais du terme de *factualité* l'essence spéculative de la *facticité* : c'est-à-dire ceci que la facticité de toute chose ne peut elle-même être pensée comme un fait. La factualité doit donc être entendue comme la non-facticité de la facticité. On appellera « non-redoublement de la facticité » l'impossibilité pour celle-ci de s'auto-attribuer : ce non-redoublement décrit la genèse de la seule nécessité absolue accessible à une spéculation non-dogmatique : la nécessité, pour ce qui est, d'être un fait. Nous substituons alors à l'expression « principe d'irraison » – qui a le défaut d'être seulement négative – celle de *principe de factualité* – qui détermine positivement le domaine effectif de notre investigation : l'essence non-factuelle du fait comme tel, c'est-à-dire sa nécessité, comme celle de ses conditions non-quelconques. Être, c'est nécessairement être un fait, mais être un fait ne permet pas d'être n'importe quoi. Nous appelons *factuale* la spéculation qui recherche et détermine les conditions de la factualité (nous parlerons plus rapidement « du » *factual*, pour désigner ce régime spéculatif) ; nous appelons *dérivation* l'opération qui consiste à établir un énoncé comme étant une condition de la facticité ; et enfin nous appelons

Figures ces conditions, telles que la non-contradiction, ou le « il y a » (*i.e.* : il y a quelque chose – et non pas rien).

Le principe de factualité s'énonce alors ainsi : *seule la facticité n'est pas factuelle* – seule la contingence de ce qui est, n'est pas elle-même contingente. Dans cette formulation du principe, il faut prendre garde à ceci : le principe de factualité ne consiste *pas* à soutenir que la contingence est nécessaire, mais à soutenir très exactement que *seule* la contingence est nécessaire – et c'est en cela seulement que le principe est *extérieur* à la métaphysique. L'énoncé : « La contingence est nécessaire » est en effet tout à fait compatible, quant à lui, avec la métaphysique. Ainsi la métaphysique hégélienne soutient la nécessité d'un moment irrémédiablement contingent dans le procès de l'absolu : un moment déployé au cœur même de la nature où l'infini, pour n'avoir rien en lui d'extérieur qui le limiterait, et dès lors le finitiserait, en passe par une contingence pure, une réalité sans effectivité, un pur fini, inaccessible en son désordre et sa gratuité au travail du concept. C'est ainsi pour Hegel le signe même de la nécessaire défectuosité de la nature – défectuosité par laquelle l'absolu *doit* en passer pour être l'absolu – que de ne correspondre que partiellement au concept hégélien de nature. Car il est nécessaire qu'existe, au sein du procès de l'absolu, un moment de pure irrationalité, marginal mais réel, qui assure au Tout de ne pas avoir l'irrationnel en dehors de lui, et ainsi d'être véritablement le Tout¹. Mais une telle contingence est déduite d'un procès de l'absolu, qui en lui-même, à titre de totalité rationnelle, n'a rien de contingent. La nécessité de la contingence n'est donc pas tirée de la contingence même, de la contingence seule, mais d'un Tout ontologiquement supé-

1. A un étudiant qui lui fit remarquer qu'il y avait en Amérique du Sud une plante qui ne correspondait pas à son concept de plante, Hegel répondit ainsi que c'était fort dommage – *pour la nature* (cf. J.-M. Lardic, « La contingence chez Hegel », *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Actes Sud, 1989).

rieur à celle-ci — et c'est là ce qui sépare le factuel de la dialectique — ou, plus généralement, dans notre lexique, ce qui sépare le spéculatif de la métaphysique¹.

Nous sommes ainsi parvenus, par la formulation d'un principe spéculatif, et la détermination d'une procédure de dérivation spécifique, à mettre en place ce que nous recherchions initialement, à savoir : la possibilité d'espérer résoudre le problème de l'ancestralité par une absolutisation du discours mathématique. Le problème peut en effet, maintenant, être énoncé de la façon suivante : nous avons dérivé deux propositions du principe de factualité — la non-contradiction et la nécessité d'un « il y a » — qui nous ont permis d'établir la thèse kantienne d'une pensabilité de l'en-soi. Nous avons progressé, dans la détermination du Chaos, de la thèse du modèle fort (le Chaos peut n'importe quoi), à la thèse du modèle faible (le Chaos peut tout sauf l'impensable). Nous « habitons » donc, pour le moment, un en-soi qui est l'en-soi kantien. Tout l'enjeu d'une légitimation du discours ancestral de la science revient maintenant à obtenir par dérivation factuelle *le passage de la vérité de l'en-soi kantien à la vérité de l'en-soi cartésien* : passage par lequel ce ne sera plus seulement le principe *logique* de non-contradiction qui sera absolutisé, mais l'énoncé *mathématique*, en tant que mathématique.

Nous avons déjà dit que nous ne pouvions ici présenter la solution complète à ce problème. Nous allons nous contenter de formuler plus précisément la question de l'ancestralité, en déterminant davantage ce que nous entendons par « mathématique », et ce que nous entendons absolutiser sous un tel vocable.

1. Sur la contingence hégélienne : cf. le commentaire cité dans la note p. 108 de J.-M. Lardic à l'article de Hegel : J.-C. Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, PUF, 1989, chap. I et II.

Le problème de Hume

Aussi longtemps que nous croirons qu'il doit exister une raison à l'être-ainsi de ce qui est, nous alimenterons la superstition, c'est-à-dire la croyance en une raison ineffable de toute chose : car une telle raison, comme jamais nous ne la découvrirons ni ne la comprendrons, nous ne pourrons qu'y croire, ou aspirer à y croire. Aussi longtemps que nous ferons de notre accès à la facticité la découverte par la pensée de ses limites essentielles, de son inaptitude à découvrir la raison ultime, nous n'abolirons la métaphysique que pour ressusciter le religieux sous toutes ses formes, y compris les plus inquiétantes. Aussi longtemps que nous ferons de la facticité une borne de la pensée, nous laisserons l'au-delà de cette borne gouvernée par la piété. Et ainsi, pour rompre ce jeu de bascule de la métaphysique et du fidéisme, il nous faut convertir notre regard sur l'irraison, cesser d'en faire la forme de notre saisie déficiente du monde, pour en faire le contenu véridique de ce monde même : il 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 y accède comme au Chaos qui sous-tend les continuités apparentes du phénomène.

Il y a là, sans doute, encore, un renversement du platonisme, mais d'une tout autre espèce que celui qui a été généralement pratiqué. Car il ne s'agit pas d'abolir, à la façon de Nietzsche, le monde immuable des idéalités, au profit du devenir sensible de toute chose ; et il ne s'agit même pas d'abandonner la condamnation que les philosophes ont prononcée contre l'illusion des sens et contre le temps phénoménal. Il s'agit bien plutôt d'abandonner la croyance, commune au platonisme et à l'antiplatonisme, que le devenir serait du côté du phénomène, et l'intelligible du côté de l'immuable, pour dénoncer au contraire, via l'intuition intellectuelle, *l'illusion fixiste du devenir sensible* : l'illusion qu'il y aurait des constantes, des lois immuables du devenir. Le spéculatif nous désenglué de la fixité phénoménale des constantes empiriques en nous élevant jusqu'au Chaos purement intelligible qui la soutient de part en part.

Aussi longtemps, disons-nous, que nous croirons qu'il existe une raison pour laquelle les choses doivent être ainsi plutôt qu'autrement, nous ferons de ce monde un mystère, puisqu'une telle raison, jamais, ne nous sera délivrée. Pourtant, et nous en venons ici à ce qui va maintenant nous occuper, cette exigence d'une raison nécessitante n'est pas l'effet d'un simple leurre idéologique ou d'une frilosité théorique. Car elle procède en vérité d'un refus motivé, appuyé sur une objection en apparence décisive contre le factuel : objection qu'il va falloir exposer et réfuter précisément si nous voulons assurer à la démarche spéculative une crédibilité minimale.

Cette objection, la voici : il semble absurde de soutenir que non seulement les choses mais les lois physiques sont réellement contingentes, car si tel était le cas, il faudrait alors admettre que ces lois peuvent, sans raison aucune, se modifier effectivement à tout moment.

L'une des conséquences inévitables du principe de factualité, en effet, réside dans son affirmation d'une effective contingence des lois de la nature. Si nous prétendons soutenir sérieusement que tout ce qui nous *apparaît* sans raison d'être ainsi est effectivement sans raison nécessaire d'être ainsi, et peut réellement se modifier sans raison, alors nous devons soutenir sérieusement que les lois de la nature peuvent changer, et cela non pas suivant une loi supérieure et cachée – loi de modification des lois qui nous apparaîtrait de nouveau comme la constante immuable et mystérieuse gouvernant des processualités subordonnées –, mais véritablement sans cause ni raison aucune.

Mais, dira-t-on alors, celui qui accepterait cette thèse devrait s'attendre à ce que les objets se comportent à tout moment de la façon la plus capricieuse, et bénir le ciel qu'il n'en soit pas ainsi, et que les choses continuent d'obéir aux constantes quotidiennes. Nous devrions, nous qui affirmons cela, passer notre temps à craindre que les objets usuels adoptent à tout instant les comportements les plus inattendus, et nous féliciter chaque soir d'avoir traversé sans encombre la journée finissante – avant de nous inquiéter de nouveau pour la nuit. Une telle idée du réel, un tel rapport-au-monde semblent tellement absurdes que nul ne paraît pouvoir sincèrement les soutenir. On connaît l'adage suivant lequel il n'est pas une stupidité qui n'ait été sérieusement soutenue par un philosophe : la preuve que cet adage était faux, pourrait-on aimablement nous faire remarquer, c'est qu'il en restait une que nul n'avait encore soutenue – et c'est nous qui l'avons trouvée.

Notre objecteur conclura de cela qu'il faut admettre qu'existe effectivement une nécessité des lois qui interdit en droit ce désordre capricieux. Puisque cette nécessité réelle n'est pas dérivable de la seule logique ou des seules mathématiques – car de nombreux univers physiques, autres que le nôtre, sont concevables sans contradiction –, il faudra dire

que le monde est pourvu d'une nécessité autre que logico-mathématique, d'une nécessité proprement physique, mais dont il sera à jamais impossible de donner une raison compréhensible. Mais – et là est le point décisif de l'objection – on ne saurait renoncer, sous prétexte de son énigmatiçité, à l'idée d'une telle nécessité physique *sans renoncer à la stabilité de notre monde qui, quant à elle, est manifeste*. Car, sauf hasard stupéfiant, un monde sans nécessité physique serait livré, à chaque instant et en chacun de ses points, à une multiplicité immense de possibles sans lien, qui le ferait implorer en un désordre radical insinué dans la moindre parcelle de sa matière. Autrement dit, si les lois étaient effectivement contingentes, *cela se saurait* – et nous aurions même bien des chances de ne plus être là pour le savoir, car le désordre résultant d'une telle contingence pulvériserait sans nul doute toute conscience, en même temps que le monde qui lui est donné à voir. Le *fait* de la *stabilité* des lois de la nature semble ainsi suffire à réfuter l'idée même de leur possible contingence. A moins, encore une fois, d'un hasard tout bonnement extraordinaire, qui nous aurait permis jusqu'à présent de vivre au sein de constantes d'une impeccable stabilité – miracle probabilitaire dont nous aurions raison de nous émerveiller, mais dont nous aurions tout lieu de craindre qu'il ne se prolonge pas davantage, ne serait-ce que d'une journée, ne serait-ce que d'une minute.

Or, cet énoncé de la contingence réelle des lois physiques, nous le soutenons très sérieusement. Mais nous ne bénissons pourtant pas le ciel à chaque instant de vivre dans un monde stable. Car nous soutenons bien que les lois de la nature peuvent effectivement se modifier sans raison – et pourtant nous ne nous attendons pas, pas plus que quiconque, à ce qu'elles se modifient *incessamment*. Autrement dit, nous affirmons que l'on peut sincèrement admettre que les objets sont capables d'adopter *effectivement et sans*

raison aucune les comportements les plus capricieux, sans pour autant modifier le rapport usuel et quotidien que nous pouvons avoir avec les choses. C'est ce qu'il nous faut maintenant justifier.

La difficulté que nous venons de formuler est un problème philosophique répertorié : à savoir, le problème dit de Hume. Répondre à la critique précédente de la contingence des lois va ainsi revenir à proposer *une solution spéculative du problème de Hume*.

En quoi consiste ce problème ? Classiquement formulé, il s'énonce ainsi : est-il possible de démontrer que des mêmes causes s'ensuivront à l'avenir les mêmes effets *ceteris paribus*, c'est-à-dire toutes choses étant égales par ailleurs ? Autrement dit : peut-on établir que, dans des circonstances identiques, les successions phénoménales futures seront identiques aux successions présentes ? La question que pose Hume concerne donc notre capacité à démontrer que les lois physiques demeureront à l'avenir ce qu'elles sont aujourd'hui, ou encore notre capacité à démontrer la nécessité de la connexion causale¹.

Centrons la discussion autour du principe de causalité, que l'on nommera « principe d'uniformité de la nature », quand on se méfie du terme de cause. La formulation demeure de toute façon essentiellement la même : ce principe suppose que des mêmes conditions initiales s'ensuivront toujours les mêmes résultats. Remarquons tout d'abord, pour éviter de trop fréquents malentendus sur ce point, que ce principe n'a

1. Sur la formulation humienne de cette question : *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1983, trad. André Leroy, livre I, troisième partie, ainsi que : *Enquête sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, 1983, traduction d'André Leroy revue par Michelle Beyssade, sections IV à VII.

jamais été remis en cause quant à sa nécessité par les diverses variantes du falsificationnisme initié par Karl Popper. Le falsificationnisme consiste, en effet, non à soutenir que les lois naturelles pourraient à l'avenir se modifier sans raison, mais à soutenir « seulement » que les *théories* des sciences de la nature peuvent toujours être réfutées par des circonstances expérimentales *inédites*. Il s'agit, pour le falsificationniste, de remettre en cause la croyance en la pérennité des théories physiques, en raison de l'impossibilité d'une connaissance assurée de l'exhaustivité des « facteurs agissants » présents dans la nature. Popper ne soutient donc pas – ni aucun épistémologue à sa suite – qu'une théorie pourrait être détruite en raison d'un changement *sans cause* du cours des choses. Il n'affirme pas que, dans des circonstances *identiques*, les lois physiques pourraient un jour se modifier : il affirme seulement que nous ne pouvons jamais démontrer qu'une théorie physique déterminée sera toujours valide, puisqu'il est impossible de refuser *a priori* la possibilité à venir d'une expérience agissant à la façon d'une circonstance *non encore répertoriée*, et capable d'invalider les prédictions de la théorie en question. Ce sont des expériences nouvelles, ou de nouvelles interprétations des expériences anciennes, qui ont déterminé les physiciens à abandonner la physique newtonienne au profit de la physique relativiste – non un changement subit du cours de la nature qui se serait produit aux alentours de 1905 (date de la publication de la théorie de la relativité restreinte) et qui aurait modifié l'Univers physique lui-même. Popper admet ainsi sans discussion que le principe d'uniformité est véridique, et il ne se met donc jamais en peine de traiter véritablement le problème de Hume, qui ne concerne pas la question de la validité à venir de nos théories sur la nature, mais celle de la stabilité à venir de la nature elle-même¹.

1. Popper formule clairement sa croyance en un tel « principe de l'uniformité de la nature » : « Jamais il n'arrive que de vieilles expériences donnent de

Précisons encore le point suivant : le problème de la causalité tel que posé par Hume est un problème qui concerne la constance des lois naturelles, indifféremment à la question de savoir si de telles lois sont *déterministes* ou *indéterministes*, c'est-à-dire probabilitaires. Certes, Hume a posé son problème dans le cadre déterministe de la physique de son temps – mais un tel problème est en vérité indifférent à la question de la nature éventuellement probabilitaire des lois naturelles. Il s'agit en effet de savoir si dans des circonstances parfaitement identiques les mêmes lois se vérifieront à l'avenir, et cela quelle que soit la nature de telles lois. Dans le cas d'une loi déterministe, cela revient à se demander si dans des conditions x tel événement y – et seulement tel événement y – continuera demain comme aujourd'hui à se produire. Dans le cas d'une loi probabiliste, cela revient à se demander si dans des conditions x un événement y aura demain comme aujourd'hui la même probabilité de se produire ou de ne pas se produire. Le problème de la causalité tel que posé par Hume ne doit donc pas être confondu avec le problème du déterminisme : c'est un problème plus général, qui concerne toutes les

nouveaux résultats. Il arrive seulement que de nouvelles expériences décident à l'encontre d'une ancienne théorie.» *Logique de la découverte scientifique*. Payot, 1973, trad. N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, chap. X, p. 257.

Si nous insistons ainsi sur la différence entre le « problème de Hume » et le « problème de Popper », c'est parce que Popper a considérablement obscurci les choses en appelant lui-même « problème de Hume » le problème de la validité à venir de nos théories. Popper a donc cru qu'il traitait de la difficulté humiennne, alors qu'il ne traitait que d'un problème qui supposait *déjà résolue* une telle difficulté. En effet, la question de Popper, c'est-à-dire la question de la validité future de nos théories physiques, suppose qu'à l'avenir, même si ces théories sont réfutées par de nouvelles expériences, la physique aura encore cours, puisque cette réfutation se fera au profit de *nouvelles* théories physiques. Popper suppose donc que le principe d'uniformité – condition même de l'expérimentation physique – sera encore valide à l'avenir, et c'est en s'appuyant *a priori* sur une telle validité supposée nécessaire qu'il peut élaborer les principes de son épistémologie.

lois de la nature, indépendamment de leur éventuelle spécificité.

Pour le dire encore autrement, le problème de Hume concerne le fait de savoir ce qui nous garantit que *la physique elle-même* – et non telle ou telle théorie physique – sera encore possible demain. La condition de possibilité de la physique consiste en effet en la reproductibilité des expériences – gage même de la validité d'une théorie. Mais si demain, dans les mêmes circonstances exactement, des expérimentations successives donnaient lieu aux résultats les plus divers, si aucun effet stable ou aucune probabilité stable ne pouvaient d'un jour sur l'autre être garantis pour les mêmes conditions d'expérimentation, c'est l'idée même d'une science physique qui viendrait à s'effondrer. La question de Hume peut donc se formuler ainsi : peut-on démontrer que la science expérimentale sera possible demain comme elle l'est aujourd'hui ?

A cette question bien comprise, il semble qu'on ait jusqu'à présent envisagé trois types de réponse : une réponse de type *métaphysique*, une réponse de type *sceptique* (qui est celle de Hume lui-même) et, bien entendu, la réponse *transcendantale* de Kant. Exposons brièvement le principe de ces trois réponses, avant de formuler le principe d'une réponse *spéculative*.

1. Une réponse métaphysique à la question de Hume consisterait à démontrer l'existence d'un principe absolu gouvernant notre monde. On pourrait procéder, par exemple, à la façon d'un disciple de Leibniz : démontrer d'abord l'existence nécessaire d'un Dieu parfait, puis en inférer le fait qu'un tel Dieu n'a pu créer que le meilleur des mondes possibles – le nôtre. L'éternité de notre monde, ou du moins des principes qui le régissent, serait ainsi gagée sur l'éternité de la perfection divine elle-même. Ce serait une démonstration qu'on peut dire *directe et inconditionnelle* de la nécessité causale : je démontre positivement que l'existence de Dieu

est inconditionnellement nécessaire (qu'elle procède de sa seule essence, et non d'une condition extérieure), puis j'en infère directement que notre monde doit être et demeurer tel qu'il est.

2. La solution sceptique est celle que Hume apporte à sa propre question. Sa réponse peut se décomposer en deux moments :

a) Hume commence par récuser toute solution métaphysique au problème de la causalité : on ne peut établir par un raisonnement quel qu'il soit la stabilité future des lois naturelles. En effet, nous n'avons à notre disposition, selon Hume, que deux moyens d'établir la vérité d'une existence ou d'une inexistence : l'expérience et le principe de non-contradiction. Or, aucun de ces deux moyens ne peut nous permettre de démontrer la nécessité de la connexion causale. L'expérience, en effet, peut nous renseigner sur le présent ou le passé – mais non sur l'avenir. Elle peut nous dire que telle loi existe, ou se vérifie, telle qu'elle a existé ou s'est vérifiée dans le passé – mais elle ne peut établir qu'elle sera encore vérifiée dans le futur. Quant au principe de non-contradiction, il nous permet d'établir *a priori*, sans le recours à l'expérience, qu'un événement contradictoire est impossible, qu'il ne peut exister ni aujourd'hui ni demain. Mais il n'y a rien de contradictoire, selon Hume, dans le fait de concevoir que les mêmes causes engendreront demain des effets différents.

Citons la façon dont Hume lui-même illustre son propos, dans la section IV de l'*Enquête sur l'entendement humain*¹ : « Quand je vois, par exemple, une bille de billard qui se meut en ligne droite vers une autre, à supposer même que le mouvement de la seconde bille me soit accidentellement suggéré comme le résultat de leur contact ou de l'impulsion, ne puis-je pas concevoir que cent événements différents

1. *Op. cit.*, p. 89.

pourraient aussi bien suivre de cette cause ? Les billes ne peuvent-elles toutes deux rester en repos absolu ? La première bille ne peut-elle retourner en ligne droite ou rebondir de la seconde dans une ligne ou une direction quelconque ? Toutes ces suppositions sont cohérentes et concevables. Alors, pourquoi donner la préférence à l'une d'elles, qui n'est ni plus cohérente ni plus concevable que les autres ? Tous nos raisonnements *a priori* ne seront jamais capables de nous montrer le fondement de cette préférence.»

Au-delà de la nécessité causale, c'est bien ce que Leibniz nommait le principe de raison qui est ici défié. En effet, selon un tel principe, comme on l'a vu, toute chose doit avoir une raison d'être ainsi plutôt qu'autrement. Mais ce que nous dit Hume, c'est qu'une telle raison est tout à fait inaccessible à la pensée : car puisque nous ne pouvons établir que les lois doivent demeurer ce qu'elles sont, nous ne pouvons établir la nécessité d'aucun fait : tout, au contraire, au vu des seules exigences de la logique et de l'expérience – tout pourrait devenir autre qu'il n'est, processus naturels aussi bien que choses ou événements. Rien ne s'avère avoir de raison d'être et de perdurer à l'identique.

b) Mais Hume ne se contente pas de disqualifier toute possibilité de réponse à sa question : il modifie la question elle-même, en sorte de la remplacer par un problème qui cette fois, selon lui, *admet une solution*. Puisqu'on ne peut démontrer la nécessité de la connexion causale, il faut en effet cesser de se demander pourquoi les lois sont nécessaires, et se demander plutôt d'où vient notre *croissance* en la nécessité des lois. C'est là un déplacement du problème qui consiste à remplacer une question sur la nature des choses par une question sur notre rapport aux choses : on ne demande plus pourquoi les lois sont nécessaires, mais pourquoi nous sommes convaincus qu'elles le sont. La réponse de Hume à cette nouvelle question tient en un mot : l'habitude, ou encore l'accoutumance. Lorsqu'un fait se répète, il

provoque en nous, de façon spontanée, un sentiment d'acoutumance dont procède la certitude qu'il en ira de même ainsi à l'avenir. C'est une telle propension à croire en la répétition à l'identique de ce qui s'est déjà répété qui gouverne l'ensemble de notre rapport à la nature.

3. Enfin, le troisième type de réponse est la réponse transcendantale de Kant et, plus précisément, la déduction objective des catégories, développée dans l'*Analytique des concepts* de la *Critique de la raison pure*¹. La déduction est sans doute un des passages les plus difficiles de la *Critique*, mais son principe est assez simple à comprendre. Il faut le formuler brièvement, car nous aurons à y revenir.

Le principe de la solution transcendantale, et sa différence avec une solution métaphysique de type classique, consiste à substituer une démonstration *conditionnelle et indirecte* à une démonstration métaphysique, *inconditionnelle et directe*. Une réponse métaphysique, ou dogmatique, au problème de Hume consisterait, avons-nous dit, à démontrer positivement qu'existe un principe absolument nécessaire, puis à en dériver la nécessité de notre monde. L'investigation transcendantale consiste en revanche à proposer une démonstration indirecte de la nécessité causale — c'est-à-dire une démonstration *par l'absurde*. La démarche est la suivante : on suppose qu'il n'y a effectivement aucune sorte de nécessité causale, et l'on examine ce qui en résulte. Or, ce qui en résulte, c'est, selon Kant, la complète destruction de toute forme de représentation : le désordre phénoménal serait tel qu'aucune objectivité, et même aucune conscience, ne pourrait subsister durablement. Dès lors, Kant peut considérer que l'hypothèse de la contingence des lois est réfutée par le *fait* de la représentation. Sa réponse est donc bien conditionnelle : Kant ne dit pas qu'il est absolument impossible que la causalité cesse de régir le monde à l'avenir : mais il dit qu'il

1. Voir plus bas, p. 127.

est impossible qu'un tel événement *se manifeste* – et cela parce que si la causalité cessait de régir le monde, plus rien n'aurait de consistance, et donc plus rien ne serait représentable. C'est pourquoi la scène imaginaire humienne, la scène des boules de billard, est impossible : car dans cette scène, seules les boules de billard échappent à la causalité, mais non pas la table sur laquelle elles batifolent, ni la salle contenant la table. Le contexte demeure stable, et c'est précisément pourquoi nous nous *représentons* encore quelque chose en imaginant les possibles fantaisistes de Hume. Mais, nous dit Kant, si la causalité cessait de structurer la représentation (comme les autres catégories de l'entendement), elle cesserait de structurer quoi que ce soit du phénomène, et rien n'en réchapperait, du sujet ou de l'objet, qui nous donnerait le loisir de le contempler en simple spectateur. La nécessité causale est donc une condition nécessaire de l'existence de la conscience et du monde dont elle fait l'expérience. Autrement dit : il n'est pas absolument nécessaire que la causalité régisse toute chose, mais *si* la conscience existe, ce ne peut être que parce qu'une causalité régit nécessairement le phénomène.

Aussi différentes soient-elles en apparence, on découvre un postulat commun à ces trois réponses au problème de Hume. Le point commun de ces solutions, c'est que toutes considèrent comme un point acquis *la vérité de la nécessité causale*. Dans tous les cas, la question n'est pas posée de savoir s'il existe effectivement une nécessité causale, mais seulement de savoir s'il est possible ou non d'en fournir la raison. Cette nécessité est considérée comme une évidence jamais remise en cause : c'est manifeste, bien sûr, dans le cas des solutions métaphysiques et transcendantales, puisque ces deux solutions consistent à en démontrer la vérité. Mais Hume lui non plus ne doute jamais réellement de la nécessité causale : il doute seulement de notre capacité à établir celle-

ci par voie de raisonnement. Selon lui, la « cause dernière d'une opération de la nature » doit nous demeurer inconnue : nous pouvons bien réduire les principes qui produisent les phénomènes naturels à un petit nombre de causes générales, mais, souligne Hume, « les causes de ces causes générales, nous tenterions vainement de les découvrir [...]. Ces ressorts et ces principes ultimes, sont totalement soustraits à la curiosité et aux recherches de l'homme¹ ». Nous pouvons, en d'autres termes, espérer dégager les lois principales qui régissent l'univers – mais la cause de ces lois elles-mêmes, qui leur confère leur nécessité, nous demeure inaccessible. C'est là reconnaître qu'il y a bien une nécessité ultime des processus physiques. Et c'est précisément parce que Hume le reconnaît qu'il peut caractériser sa position comme étant une position *sceptique* : car se dire sceptique, c'est reconnaître que la raison est incapable de fonder elle-même notre adhésion à une nécessité supposée vraie.

La position spéculative que nous adoptons consiste à récuser ce postulat commun aux trois solutions précédentes, pour prendre enfin au sérieux ce que l'*a priori* humien – et non pas kantien – nous apprend sur le monde : à savoir que « cent événements » différents – et même considérablement plus – peuvent effectivement résulter d'une même cause. *A priori*, nous dit Hume – c'est-à-dire du seul point de vue de la logique –, n'importe quel effet non-contradictoire peut en effet résulter de n'importe quelle cause. C'est bien là, certainement, un enseignement évident de la raison, c'est-à-dire d'une pensée soumise au seul réquisit de l'intelligibilité logique : la raison nous instruit de la possibilité que nos boules de billard folâtraient très réellement de mille manières (et bien plus) sur la table de billard, sans qu'il y ait ni cause ni raison à un tel comportement. Car la raison, si elle ne

1. *Enquête*, *op. cit.*, section IV, p. 90.

connaît d'autre *a priori* que celui de la non-contradiction, permet expressément à tout possible consistant d'émerger, sans qu'il existe de principe préférentiel en faveur de tel ou tel d'entre eux. Dès lors, il nous semble étrange de commencer par récuser ce point de vue comme évidemment illusoire, pour tenter par après de fonder cette récusation en raison, ou pour constater que la raison ne saurait l'étayer. Comment la raison, qui nous instruit de façon aveuglante de l'évidente fausseté de la nécessité causale, pourrait-elle en effet travailler contre elle-même en démontrant au contraire la vérité d'une telle nécessité ? Seuls les sens nous imposent une telle croyance en la causalité – non la pensée. Il semblerait donc que la façon la plus judicieuse d'aborder le problème de la connexion causale consiste à partir non de la supposée vérité de cette connexion, mais de son évidente fausseté. Il est en tout cas étonnant que les philosophes, généralement amis de la pensée plus que des sens, ait massivement choisi, dans cette affaire, de faire confiance à leurs perceptions habituelles plutôt qu'à la clarté lumineuse de l'intellect.

La position sceptique est ici la plus paradoxale : car elle consiste, d'une part, à dévoiler l'incapacité du principe de raison à fonder ses prétentions ontologiques, tout en continuant, d'autre part, à croire en la nécessité – la nécessité physique, réelle – qu'un tel principe a *injecté* dans le monde. Hume ne croit plus en la métaphysique, mais il croit encore en la nécessité que la métaphysique a extrapolé dans les choses. Le résultat de ce rejet inachevé de la métaphysique consiste en l'adhésion devenue seulement vitale – produite par la seule propension irréflechie à croire en ce qui se répète – au monde fantasmatique de la métaphysique. Hume croit aveuglément au monde que les métaphysiciens croyaient pouvoir démontrer. Dès lors, on se doute qu'un tel scepticisme se retournera aisément en superstition : car affirmer et croire qu'il existe une nécessité insondable du cours

des choses, c'est se disposer à croire en bien des providences. Il serait plus sage, nous semble-t-il, de croire en la raison, et ainsi d'évacuer de la réalité l'arrière-monde de la nécessité causale. De la sorte, le scepticisme resté crédule envers la nécessité métaphysique céderait la place au savoir spéculatif du caractère non-métaphysique du monde réel.

On voit donc en quoi la position spéculative élimine les apories usuelles du problème de Hume : si l'on ne peut démontrer, de notre point de vue, la nécessité de la connexion causale, c'est simplement que la connexion causale n'a rien de nécessaire. Mais cela ne veut pas dire que la position spéculative supprime toute difficulté. Car, en vérité, nous allons aboutir à une *reformulation* du problème de Hume, qui va en déplacer la difficulté. Cette reformulation, nous pouvons l'énoncer ainsi : au lieu de nous demander comment démontrer la nécessité supposée véridique des lois physiques, *nous devons nous demander comment expliquer la stabilité manifeste des lois physiques si celles-ci sont supposées contingentes*. La question reformulée de Hume est en effet celle que nous avons posée précédemment : si les lois sont supposées contingentes, et non plus nécessaires, comment se fait-il qu'elles ne manifestent pas leur contingence par des changements radicaux et continuels ? Comment un monde stable peut-il résulter de lois qu'aucun fondement ne pérennise ? Tout notre pari est que ce problème ainsi reformulé peut cette fois – au contraire de sa version canonique – recevoir une réponse satisfaisante, ne s'accompagnant d'aucune limitation des pouvoirs du rationnel.

Pour le lecteur qui aurait décidément du mal à admettre la thèse d'une effective contingence des lois, on peut encore présenter les choses de la façon qui suit. On connaît l'« aventure » qui a donné lieu aux géométries non-euclidiennes : pour démontrer le postulat d'Euclide concernant l'unicité de la parallèle à une droite donnée par un point donné, Lobatchevski a supposé la fausseté de ce postulat – il a supposé qu'on pou-

vait par un point donné faire passer plusieurs droites parallèles à une autre. Il a fait cela en sorte d'aboutir à une contradiction, et démontrer ainsi par l'absurde la validité du postulat en question. Mais au lieu d'une telle démonstration, c'est à une nouvelle géométrie que Lobatchevski est parvenu, aussi cohérente que la géométrie euclidienne, mais différente de celle-ci. Eh bien, si l'on n'est pas disposé à adhérer à la thèse proposée, on acceptera peut-être de procéder ainsi : si l'on est convaincu que la connexion causale est une connexion nécessaire, et si l'on ne croit pas à la possibilité d'une démonstration métaphysique d'une telle nécessité, tentons de démontrer *par l'absurde* l'effectivité de la nécessité causale. Supprimons cette nécessité en pensée, et espérons que nous allons tomber sur une absurdité. Nous aurons alors démontré par voie apagogique ce qu'on tentait en vain d'établir en mobilisant un principe métaphysique d'uniformité. Notre pari est qu'il va nous arriver ce qui est arrivé aux géomètres pour le postulat d'Euclide : nous allons peu à peu découvrir que cet univers non-causal est un univers aussi susceptible de cohérence que l'univers causal, aussi capable que ce dernier de rendre compte de notre expérience présente ; mais, de surcroît, nous allons découvrir que c'est un univers délivré des énigmes inhérentes à la croyance en la nécessité physique. Autrement dit, nous n'allons rien perdre à passer d'un univers causal à un univers non-causal – rien, sauf des énigmes.

Or, on voit tout de suite qu'une telle démarche *va se heurter de front à la solution transcendantale*. En effet, comme on l'a dit, la démarche de la déduction transcendantale consiste précisément en un raisonnement par l'absurde qui conclut de l'absence de nécessité causale à la destruction de toute représentation. Or, nous prétendons au contraire que la suppression en pensée de la nécessité causale n'aboutit pas nécessairement à une conséquence incompatible avec les conditions de la représentation. Mais, par là même, notre problème peut se formuler plus précisément encore : pour

établir la validité de la solution spéculative au problème de Hume, il nous faut démontrer en quoi consiste le vice logique de la déduction transcendantale, en sorte de dévoiler, *a contrario* de celle-ci, que la constance du monde phénoménal ne vaut pas réfutation de la contingence des lois physiques. Il nous faut, en d'autres termes, montrer en quoi il est illusoire de conclure, comme le fait Kant, de la non-nécessité des lois à la destruction de la représentation.

Pour Kant, si les représentations que nous avons du monde n'étaient pas gouvernées par des connexions nécessaires – ce qu'il nomme les catégories, et dont fait partie le principe de causalité –, le monde ne serait qu'un amas sans ordre de perceptions confuses, qui ne pourraient en aucun cas constituer l'expérience d'une conscience unifiée. L'idée même de conscience et d'expérience exige donc, selon lui, une structuration de la représentation capable de faire de notre monde autre chose qu'une suite purement accidentelle d'impressions sans lien les unes aux autres. C'est la thèse centrale de la déduction dite objective des catégories, dont l'enjeu est de légitimer l'application des catégories à l'expérience (c'est-à-dire des connexions universelles, présupposées notamment par la physique). Il n'y a pas de conscience sans science possible des phénomènes, parce que l'idée même de conscience suppose l'idée d'une représentation unifiée dans le temps¹. Or, si le monde n'était pas dominé

1. La déduction objective des catégories constitue, dans la première édition de la *Critique*, la troisième section du chapitre II de l'Analytique des concepts (*op. cit.*, p. 188-196; AK, IV, p. 86-95) et, dans l'édition de 1787, occupe, dans la deuxième section du même chapitre, les § 15 à 24 – plus spécialement encore les § 20-21, (*ibid.*, p. 197-213; AK, III, p. 107-122).

Pour un commentaire linéaire de la déduction objective de 1781, cf. J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1992, tome II, p. 118-124.

par des lois nécessaires, il se fractionnerait pour nous en expériences sans suite, dont ne saurait en aucun cas dériver une conscience au sens propre. La nécessité des lois est donc un fait indiscutable, dès lors que l'on en fait la condition même d'une conscience.

On ne peut sans doute qu'accorder le caractère imparable d'un tel raisonnement « conditionnant » – mais en ajoutant aussitôt qu'il ne faut l'accorder sans discussion qu'à s'en tenir à la notion de *stabilité*, et nullement à celle de *nécessité*. En effet, le seul fait indiscutable – mais dès lors tautologique – que l'on peut accorder sans examen à Kant est celui-ci : la condition de la conscience comme de la science de la nature est la stabilité des phénomènes. Ce fait de stabilité, et son statut de condition de la science comme de la conscience, nul, bien entendu, ne saurait le contester. Mais, il n'en est pas de même de l'*inférence* que nous nommerons désormais « l'inférence nécessitariste » : *à savoir que la stabilité des lois présuppose elle-même, comme sa condition impérative, la nécessité des lois*. C'est une telle inférence dont il nous faut maintenant examiner la structure et les pré-supposés.

Pour quelle raison peut-on inférer du fait incontestable de la stabilité des lois de la nature, c'est-à-dire de la stabilité jamais mise en défaut de son principe d'uniformité, la nécessité d'une telle uniformité ? Quel est le raisonnement qui permet de passer d'un fait de stabilité, en effet très général puisque semble-t-il jamais mis en défaut jusqu'à présent, à une nécessité ontologique ? L'inférence nécessitariste qui supporte un tel raisonnement se formule ainsi :

1. Si les lois *pouvaient* effectivement se modifier sans raison – si, donc, les lois n'étaient pas nécessaires – elles se modifieraient *fréquemment* sans raison.

2. Or, les lois ne se modifient pas *fréquemment* sans raison.

3. En conséquence, les lois *ne peuvent se modifier sans raison* : autrement dit, les lois sont nécessaires.

Nul ne peut contester la proposition 2, qui énonce le fait de stabilité (en effet manifeste) de la nature. Tout l'effort d'évaluation de cette inférence doit donc porter sur l'évaluation de l'implication 1 : car si cette implication était « falsifiable », alors l'inférence elle-même tomberait par défection de l'une de ses prémisses. Cette implication conclut de la *contingence* des lois – c'est-à-dire de leur possible changement – à la *fréquence effective* de leur changement. C'est pourquoi on la nommera l'*implication fréquentielle* : ce n'est qu'à tenir pour vrai une telle implication du changement possible au changement fréquent, que l'on peut considérer comme vraie l'inférence nécessitariste. Pour disqualifier cette inférence, il faut et il suffit d'établir en quoi, et selon quelles conditions précises, cette implication peut elle-même être rejetée.

Comprenons bien, tout d'abord, que l'implication fréquentielle supporte aussi bien l'argument kantien en faveur de la nécessité causale que la croyance commune en une telle nécessité. Affirmer, comme l'opinion commune, que si les lois étaient contingentes « cela se saurait », ou affirmer comme Kant que cela se saurait si bien que nous ne saurions plus rien, c'est dans les deux cas soutenir que la contingence des lois aurait pour conséquence une modification des lois naturelles suffisamment fréquente pour qu'elle se manifeste dans l'expérience, voire détruise toute possibilité de l'expérience. Les deux thèses, commune et kantienne, s'appuient sur le même argument : la contingence implique le changement fréquent – et ne divergent entre elles que par l'intensité de la fréquence inférée de la contingence (fréquence basse mais manifeste pour la thèse commune, ou haute fréquence destructrice de la manifestation pour la thèse kantienne). Il nous faut donc nous attarder sur une telle implication, et nous demander ce qui peut la rendre si évidente que Kant

semble l'effectuer sans jamais la justifier – mais on en dirait autant du sens commun ou de la plupart des partisans de la nécessité physique.

C'est en ce point de l'analyse que l'ouvrage de Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire*¹, va nous être précieux. Le mérite de ce bref essai, écrit avec une concision digne des philosophes du XVII^e siècle, réside en effet en ceci qu'il exhibe la nature du raisonnement implicitement admis par Hume comme par Kant lorsque ceux-ci considèrent comme allant de soi la nécessité des lois. Mais pour Vernes, précisons-le tout de suite, ce raisonnement est *légitime* – il tient donc pour fondée la croyance en la nécessité des lois physiques. Son projet consiste à expliciter la nature d'un raisonnement encore implicite chez Hume et Kant, pour mieux saisir le sens de sa vérité. Or, pour nous, l'intérêt de sa thèse tient au contraire en ceci qu'en désenfouissant ce raisonnement – en exhibant sa nature véritable – Vernes va nous permettre de découvrir ce qui en constitue le point faible.

La thèse de Vernes est la suivante: l'inférence qui nous fait implicitement passer de la stabilité des lois à leur nécessité consiste en un raisonnement *probabiliste*, et probabiliste au sens *mathématique* du terme. Rappelons-nous le texte de Hume, précédemment cité, sur les boules de billard. Ce texte contient, selon Vernes, à la fois la source – explicite – du problème de la causalité et le principe – inaperçu – de sa solution rationnelle. D'où vient en effet le problème? De ceci que les possibles *a priori*, « imaginaires » – ou, plus généralement, les possibles concevables (non-contradictoires) – diffèrent massivement des possibles *expérimentaux*. A rebours de l'identification kantienne de l'*a priori* à la nécessité, et de l'empirie à la contingence, c'est l'*a priori*,

1. *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, préface de Paul Ricoeur, Aubier, 1982.

dit Vernes lui-même, qui nous met ici face à la contingence – et c'est au contraire l'expérience qui lui oppose une nécessité. L'énigme est en effet qu'*a priori* « cent événements différents » écrit Hume – et même, pourrait-on dire comme Vernes, « un nombre pratiquement infini¹ » d'événements différents – pourraient résulter d'une même série de causes, *ceteris paribus*. *A priori*, les boules peuvent indifféremment se comporter de mille et mille manières différentes – mais dans l'expérience, un seul de ces possibles, à chaque fois, est effectué : celui qui se conforme à la loi physique des chocs.

Mais alors, qu'est-ce qui me permet de conclure – à partir de cette différence entre l'*a priori* et l'expérimental – que c'est l'*a priori* qui est faux, et non l'expérience qui est illusoire ? Qu'est-ce qui me permet d'affirmer que c'est la constance de l'expérience qui m'ouvre à une nécessité authentique, et non l'*a priori* à une contingence véritable ? Ce qui, très exactement, permettrait à un joueur de soupçonner (pour ne pas dire plus) qu'un dé tombant toujours sur la même face est *très probablement* truqué. Donnons-nous en effet un ensemble d'événements, configurés de telle sorte qu'il n'y ait *a priori aucune raison* pour que l'un d'entre eux se produise *plutôt* qu'un autre. Tel est le cas d'une pièce ou d'un dé supposés parfaitement homogènes et symétriques, et dont nous pouvons supposer *a priori* que l'une de leurs faces n'aura pas plus de raison d'apparaître après un jet supposé non-biaisé. Lorsque, armés de cette hypothèse, nous tentons de calculer nos chances pour qu'un événement se produise (tel ou tel résultat du jet du dé, ou de la pièce), nous admettons donc implicitement le principe *a priori* suivant : *ce qui est également pensable est également possible*. C'est une telle égalité *quantitative* du pensable et du possible qui nous permet d'établir un calcul sur la probabilité

1. *Critique de la raison aléatoire, op. cit.*, p. 45.

ou la fréquence d'un événement lorsque nous jouons à un jeu de hasard : parce que deux événements n'ont, dans certaines circonstances répertoriées, *pas plus* (d'un « plus » proprement mathématique) de raisons d'arriver l'un plutôt que l'autre (résultat d'un jet de dé, d'un jet de pièce, d'une roulette en rotation, etc.), alors je dois poser qu'ils ont positivement autant de chances de se produire effectivement, et en tirer des estimations elles-mêmes calculables quant à la probabilité d'événements complexes constitués tout entiers de cette équi-probabilité initiale (chance que se produise un double six, que le « 0 » sorte trois fois de suite à la roulette, etc.).

Mais supposons maintenant que le dé avec lequel nous jouons depuis une heure soit toujours tombé sur la même face. Nous nous dirions, en vertu même du principe suivant lequel des événements également possibles sont également probables, que cela a de très faibles chances d'être le résultat d'un hasard authentique. *Une cause* penserons-nous alors (par exemple une bille de plomb *cachée* dans le dé) doit être à l'œuvre, *qui nécessite ce résultat unique*. Or, supposons maintenant que le dé avec lequel nous jouons tombe sur la même face, non pas depuis une heure, mais depuis une vie entière, et même depuis mémoire d'homme. Supposons que ce dé, de surcroît, n'ait pas six faces, mais des millions, des trillions de faces. Nous retrouvons alors la situation de Hume devant ses boules de billard : pour chaque événement donné dans l'expérience, nous concevons *a priori* de très nombreuses successions empiriques différentes (un nombre tellement immense qu'il paraît vain de le déterminer) qui nous paraissent également possibles. Mais nous « tombons » toujours sur le même résultat, c'est-à-dire sur les mêmes effets résultant des mêmes causes. Lorsque Hume ou Kant admettent comme allant de soi la nécessité des lois, ils raisonnent donc exactement comme un joueur devant un dé pipé, en tenant implicitement pour valide l'inférence mise

au jour par Vernes : si les lois étaient effectivement contingentes, il serait aberrant au regard des lois mêmes qui régissent le hasard que cette contingence ne se soit jamais manifestée. Il *doit donc* y avoir une raison nécessitante quoique cachée – comme il devait y avoir une bille de plomb « nichée » dans le dé – capable d'expliquer une telle stabilité du résultat.

Le principe implicite qui régit l'inférence nécessitariste nous apparaît alors clairement : celle-ci consiste à *étendre le raisonnement probabiliste* que le joueur applique à un événement interne à notre univers (le jet du dé et son résultat) à *notre univers lui-même*. On peut en effet reconstituer ainsi un tel raisonnement : je fais de notre Univers physique un cas parmi une immensité d'Univers pensables (non-contradictaires), mais régis par des lois physiques différentes : des univers où le choc des boules de billard, au lieu d'obéir aux lois qui régissent notre propre univers, les fait s'envoler l'une et l'autre, les fusionne, les transforme en caavales immaculées mais plutôt boudeuses, en lys rouge-argent mais plutôt affables, etc. Je construis donc mentalement un « Univers-Dé » identifié à un *Univers des univers*, c'est-à-dire dont chaque face serait un univers régi par le seul impératif de la non-contradiction. Puis, pour une situation donnée dans l'expérience, je fais rouler ce Dé dans mon esprit (je pense aux suites concevables de l'événement) : mais, à la fin, je constate que c'est toujours le même résultat (pour les mêmes circonstances) qui se produit : cet Univers-Dé tombe toujours sur « mon » Univers-face – et les lois du choc sont toujours respectées. En toutes les occasions, cet Univers-Dé « tombe » sur le même Univers physique – le mien, celui que j'ai toujours observé au quotidien. Certes, ai-je dit, la physique théorique peut m'apprendre des choses nouvelles et inattendues sur l'Univers-face que j'occupe : mais cela ne consistera qu'en une connaissance plus profonde de mon Univers, non en un changement aléatoire de l'Univers lui-

même. Ce dernier n'a en vérité jamais dérogé au principe d'uniformité: il m'a toujours donné le même résultat pour les mêmes conditions initiales. L'improbabilité de cette stabilité du résultat paraît alors si aberrante que je ne m'arrête même pas à l'hypothèse qu'elle puisse être le seul fait du hasard. J'en infère donc – d'une inférence généralement trop rapide pour être seulement remarquée – l'existence d'une raison *nécessaire*, mais d'une nécessité aussi bien *extra-logique* qu'*extra-mathématique*. Cette nécessité supplémente en effet inévitablement la nécessité démonstrative du logico-mathématique, puisque cette dernière ne me présentait *au contraire* qu'un Univers-Dé *homogène*, c'est-à-dire dont chaque face était *également concevable*. Je redouble donc la nécessité des symbolismes logico-mathématiques, d'un *second type de nécessité* – réelle, physique – seul capable de rendre raison (telle la bille de plomb dans le dé pipé) de ce « trucage » manifeste du résultat. Libre ensuite à moi de nommer « matière » (comme le fait Vernes) ou « providence » la source de cette seconde nécessité: elle demeurera de toute façon un fait primordial et énigmatique.

Bref: l'inférence humo-kantienne est un raisonnement probabiliste appliqué non à un événement de notre Univers, mais à notre Univers considéré lui-même comme le cas possible d'un Tout des Univers possibles. Le nerf de l'argumentation consiste à constater l'immensité de l'écart numérique entre le possible concevable et le possible expérimental, en sorte d'en dégager l'aberration probabilitaire suivante (source de légitimité de l'implication fréquentialiste): si les lois *pouvaient effectivement se modifier sans raison*, il serait « infiniment » improbable qu'elles ne se modifient pas *fréquemment* – pour ne pas dire de façon effrénée. Et cela à tel point qu'il faudrait dire – et ici nous passons de Hume à Kant – non seulement que nous l'aurions déjà su, mais que nous n'aurions jamais été là pour le savoir – tant ce chaos aurait rendu impossibles l'ordre et la continuité minimales

exigés par la corrélation d'une conscience et d'un monde. La nécessité est donc prouvée par ce fait de stabilité infiniment improbable qu'est la durabilité des lois de la nature, et l'envers subjectif de cette durabilité qu'est la conscience d'un sujet capable de science. Telle est la logique de l'argument nécessitariste, et plus spécialement de l'inférence fréquentielle qui le supporte.

Avant d'aborder la réfutation spéculative de cette objection, il faut remarquer qu'il existe une réponse bien connue à un tel argumentaire, qui consisterait à montrer en quoi l'existence durable de notre monde peut bien être l'effet du seul hasard. Son principe est le même que celui par lequel les épicuriens expliquent l'existence apparemment finalisée des êtres vivants : on compare l'émergence des organismes les plus complexes à un résultat aussi improbable que désiré (celui, par exemple, qui aboutirait à l'écriture de *L'Illiade* à partir d'un lancer hasardeux de lettres sur une surface donnée), résultat qui devient pourtant conforme aux lois du hasard si l'on se donne un nombre d'essais lui-même suffisamment immense. On répondra de même à l'objection probabiliste précédente que, notre monde, en sa structure hautement ordonnée, peut être le résultat d'un nombre gigantesque d'émergences chaotiques, ayant fini par se stabiliser pour configurer notre Univers.

Nous ne pouvons pourtant nous satisfaire de cette réponse à l'argument nécessitariste, et cela pour une raison simple : à savoir que *cette réponse présuppose elle-même la nécessité des lois physiques*. Il faut bien saisir, en effet, que la notion même de hasard n'est pensable que sous la condition de lois physiques inaltérables. C'est ce que montre bien l'exemple paradigmatique du lancer de dé : une suite aléatoire ne peut se constituer qu'à la condition que le dé conserve sa struc-

ture d'un lancer à l'autre, et que les lois qui permettent au lancer de s'effectuer ne se modifient pas d'un coup sur l'autre. Si le dé implosait, devenait sphérique ou plat, multipliait ses faces par mille, etc. d'un lancer à l'autre; ou si la gravitation cessait d'agir et si le dé s'envolait, ou au contraire était projeté sous le sol, etc., d'un lancer à l'autre: alors, aucune suite aléatoire, aucun calcul de probabilités ne pourrait s'effectuer. 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. Ainsi, on voit bien chez Épicure lui-même que le *clinamen*, la petite déviation aléatoire des atomes, présuppose l'immutabilité des lois physiques: la forme spécifique des atomes (atomes lisses, crochus, etc.), le nombre de leurs espèces, le caractère insécable de ces unités physiques élémentaires, l'existence du vide, etc. — tout cela n'est jamais modifié par le *clinamen* lui-même, puisqu'il s'agit des conditions mêmes de son effectuation.

Or, notre réponse à l'objection nécessitariste doit permettre de concevoir un monde dépourvu de toute nécessité physique qui soit compatible avec le fait de la stabilité des lois. Il nous faut donc mobiliser un argumentaire qui ne redoublera à aucun moment la nécessité purement logique de la non-contradiction (que nous avons dérivée du principe de factuelité, et qui est la seule que Hume accorde comme vérité *a priori*) d'une nécessité réelle, c'est-à-dire d'une nécessité instaurant un *principe de préférence* entre options également concevables. Mais la réponse aléatoire à l'objection nécessitariste introduit quant à elle un tel principe de préférence, puisque nous pouvons toujours penser sans contradiction la modification des conditions déterminées qui permettent à un processus hasardeux de s'effectuer (par exemple: la modification de la forme du dé, du nombre de ses faces, des lois qui président à son lancer, etc.). Ajoutons que cette réponse ne

convaincrait personne : car elle accorderait précisément à l'objecteur que nous avons jusqu'à présent bénéficié d'un tirage favorable, donc d'une *chance* qui pourrait tourner, et aboutir incessamment à un résultat différent. Nous serions ainsi plongés dans ce rapport au monde que nous avons qualifié d'absurde, qui nous inciterait à craindre à tout moment un comportement désordonné du réel.

La réfutation de l'implication fréquentielle ne doit donc pas consister à démontrer que la stabilité du monde est conforme aux lois du hasard : elle doit bien plutôt montrer que la contingence des lois naturelles *est inaccessible au raisonnement aléatoire*. Contrairement à une réponse de type épicurien, nous ne devons pas, en effet, accorder à notre objecteur la légitimité de son raisonnement, pour tenter ensuite de l'accorder à l'expérience effective. Non, nous devons disqualifier ce raisonnement lui-même, en montrant qu'il utilise indûment les catégories du hasard et de la probabilité en dehors de leur champ légitime d'application. Il nous faut, en d'autres termes, montrer qu'on ne peut appliquer de telles catégories aux lois mêmes du monde physique, et que le raisonnement probabiliste employé dans de telles conditions perd toute signification. Nous aurons alors montré en quoi la stabilité des lois peut se conjuguer avec leur parfaite contingence, et cela apparemment contre toute « saine probabilité ». Et nous l'aurons fait en ayant disqualifié la crainte absurde du désordre incessant, puisque cette crainte s'appuie précisément sur une conception aléatoire des lois physiques, qui nous fait considérer comme une chance extraordinaire la constance actuelle des représentations. Autrement dit, nous devons élaborer un concept de *contingence* des lois qui se distingue essentiellement du concept de *hasard*.

Or, nous pourrions certes établir cette différence entre les deux notions à l'aide de la seule remarque précédente sur le hasard : à savoir, en soutenant que la contingence des lois ne

peut être confondue avec le hasard, puisque le hasard suppose, quant à lui, un ensemble préalable de lois qui en permettent l'effectuation. On pourrait donc soutenir qu'on ne peut soumettre la contingence des lois aux catégories du hasard, puisqu'une telle contingence peut affecter les conditions mêmes qui permettent à des événements hasardeux de se produire et d'exister. On disqualifierait de la sorte l'implication fréquentielle qui raisonne sur les lois comme si elles étaient le résultat d'un lancer aléatoire, sans voir que les lois sont la condition d'un tel lancer. Pourtant, sans être inexacte en son principe, une telle réponse serait décevante. Elle se contenterait en effet de mettre la contingence à l'abri d'une réfutation déterminée, sans en *approfondir* pour autant le concept. On se contenterait de dire ce que la contingence n'est pas (*i.e.* le hasard), sans profiter de l'objection nécessitariste pour tenter de dire plus précisément ce qu'elle est. Or, l'ontologie factuale n'a pas vocation à être une « ontologie négative » : nous ne voulons pas nous contenter de soutenir que la contingence telle que nous l'entendons n'est pas accessible à tel ou tel type de raisonnement, mais nous voulons élaborer un concept de plus en plus déterminé, de plus en plus riche, de cette notion. Toute difficulté rencontrée par la spéculation factuale doit donc se retourner en la recherche d'une *condition non-quelconque* du Chaos, susceptible de nous permettre de franchir l'obstacle. C'est le principe même d'une raison émancipée du principe de raison : son déploiement progressif suppose l'exhibition des propriétés positives et différenciées de l'absence de raison. Une résolution spéculative réellement satisfaisante du problème de Hume devrait donc exposer en quoi pourrait consister une *condition précise de la stabilité manifeste du Chaos*. Cette condition nous permettrait de pénétrer plus avant dans la nature d'une temporalité délivrée de la nécessité réelle. Or, comme nous allons le voir, une telle condition existe, et elle est de nature *mathématique* : il s'agit en effet du *transfinit*.

Pour contrer l'implication fréquentielle, il nous faut commencer par repérer quel en est le présupposé ontologique essentiel. Cette implication, en effet, n'est vraie que dans un cas très précis, et selon une hypothèse ontologique singulièrement forte, puisqu'elle conjugue l'être du possible et l'être du Tout. Car ce raisonnement probabiliste n'est valable qu'à la condition que le possible *a priori* soit pensable sur le mode d'une *totalité numérique*.

L'implication fréquentielle n'a, certes, pas besoin de déterminer précisément le cardinal des possibles concevables pour « fonctionner » et demeurer légitime : plus le nombre de ces possibles concevables est supposé excéder le nombre des possibles expérimentés, plus l'aberration probabiliste sera forte, et il est dans tous les cas évident qu'il y a immensément plus de possibles concevables que de possibles expérimentés. Il n'importe même pas de savoir si cette totalité des possibles est finie ou infinie, car l'infini n'est pas un obstacle à l'application des probabilités. Un objet, même directement donné dans l'expérience, peut en effet m'offrir l'occasion d'un calcul probabiliste sur l'infini. Cette infinité, liée au caractère continu de l'objet considéré, n'annule pas la possibilité d'opérer une évaluation positive de l'événement recherché. Prenons l'exemple d'une corde homogène, de longueur déterminée, et subissant une traction égale à chacune de ses extrémités. Il m'est possible de calculer la probabilité positive qu'elle rompe en l'un de ses points, quoique ces « points de rupture » soient théoriquement en nombre infini au sein de la corde, puisqu'ils sont « sans dimension ». Il suffit alors, pour éviter le paradoxe suivant lequel la corde ne saurait se rompre en aucun de ses points (puisque les points de la corde, supposés « sans dimension », n'ont chacun, semble-t-il, qu'une chance sur l'infini d'être le point de rupture), de choi-

sir un segment de cette corde, aussi petit que désiré, pour que les probabilités puissent de nouveau s'y appliquer de façon aussi efficace que dans le cas où le nombre des possibles est un entier naturel¹.

Pour fonctionner, l'implication fréquentielle n'a donc besoin que de supposer qu'il y a bien une totalité de possibles concevables sans contradiction, puis de poser que cette totalité, quel qu'en soit le cardinal, est immensément plus grande que l'ensemble des événements physiquement possibles. Mais c'est dire que, pour que l'inférence soit légitime, il faut que soit remplie une condition qui, elle, est incontournable : à savoir *qu'il y ait bien une totalité de possibles concevables*. Il faut supposer qu'un *ensemble de mondes possibles* (notre Univers-Dé de tout à l'heure) est effectivement concevable, sinon intuitionnable, au sein duquel nous pourrions alors opérer notre extension du raisonnement probabiliste, des objets *internes* à notre Univers (le dé, la corde), à l'Univers *lui-même*. Car la condition pour qu'un raisonnement probabiliste soit pensable, c'est que soit pensable une totalité de cas au sein de laquelle puisse s'opérer un calcul des fréquences qui consiste à déterminer le rapport du nombre des cas favorables au nombre des cas possibles. Supprimez la notion d'ensemble des cas, l'idée d'un Univers-Tout dont sont tirés les événements soumis à l'analyse, et le raisonnement aléatoire devient vide de sens.

Le raisonnement aléatoire, c'est-à-dire la notion même de hasard en tant que celui-ci est soumis au calcul des fréquences, présuppose ainsi l'idée de totalité numérique. Lorsque la totalité est interne à notre Univers, celle-ci nous est donnée dans l'expérience de façon directe (nombre de

1. Pour une introduction claire aux probabilités discrètes et continues (appliquées à un nombre fini ou infini de cas possibles), cf. J.-L. Boursin, *Comprendre les probabilités*. A. Colin, 1989.

faces d'un dé, nombre de segments d'une corde), ou indirecte – par le détour d'une observation des fréquences d'un phénomène donné. Mais, lorsque j'applique le raisonnement probabiliste à notre Univers en son entier, je présuppose – sans que rien dans l'expérience ne puisse par hypothèse le démontrer – qu'il est légitime de considérer que le concevable constitue lui aussi une totalité de cas. Je fais une hypothèse mathématique sur le concevable: j'en fais un ensemble – aussi immense soit-il. J'en fais l'ensemble des mondes possibles, parce que je considère *a priori* qu'il est légitime de penser le possible comme un Tout.

Or, c'est bien une telle totalisation du concevable qui ne peut plus *désormais* être garantie *a priori*. Nous savons, en effet, et cela depuis la révolution cantorienne de l'ensembliste, que rien ne nous permet d'affirmer de la sorte que le concevable soit *nécessairement* totalisable. Car un élément essentiel de cette révolution a consisté dans la *détotalisation du nombre*, détotalisation dont l'autre nom est: *transfini*.

En ce point, c'est l'œuvre majeure d'Alain Badiou – et en premier lieu *L'Être et l'Événement*¹ – qui fut pour nous décisive. Une des thèses essentielles de Badiou est en effet celle par laquelle il soutient – au travers de ses prescriptions propres – la portée ontologique du théorème de Cantor, de façon à dévoiler la *pensabilité mathématique de la détotalisation de l'être-en-tant-qu'être*. Quoique nous n'interprétions pas la portée ontologique de cette détotalisation à la façon dont le fait Badiou lui-même, c'est grâce à son projet singulier que nous avons trouvé les moyens de nous extraire des conditions ontologiques inhérentes à l'inférence nécessitariste. Car l'une des lignes de force de *L'Être et l'Événement* réside en la libération des limites de la raison

1. Éd. du Seuil, Paris, 1988.

calculante par les mathématiques elles-mêmes – geste plus puissant que la critique extérieure du calcul au nom d'un régime supposé supérieur de la pensée philosophique. Par là, et par bien d'autres aspects de sa pensée, Alain Badiou a réinvesti en profondeur les décisions inaugurales de la philosophie elle-même, car il n'est pas de scansion primordiale de la philosophie depuis Platon qui n'en soit passée par une recompréhension de son alliance originaire avec les mathématiques ; il a aussi, croyons-nous, convoqué chacun à s'expliquer à neuf sur le sens d'un tel lien privilégié entre ces discoursités.

Nous avons pour notre part, dans un premier temps, tenté d'être fidèle à un tel geste au travers de la thèse suivante : il existe une voie mathématique susceptible de conduire à une distinction rigoureuse de la contingence et du hasard, et cette voie est celle du transfini.

Pour être le plus concis, et le plus clair possible, sur la question du transfini, on peut formuler les choses ainsi¹ : l'axiomatique « standard » des ensembles (ou théorie dite ZF, pour Zermelo-Fraenkel), progressivement élaborée dans la première moitié du XX^e siècle à partir des travaux de Cantor, contient comme l'une de ses propriétés les plus remarquables la pluralisation inclôturable des quantités infinies. Intuitivement, ce que l'on nomme le « théorème de Cantor » énonce en effet ceci : donnez-vous un ensemble quelconque, comptez ses éléments – puis comparez ce nombre au nombre des regroupements possibles de ces éléments (par deux, par trois, etc., mais aussi les regroupements « par un », ou encore le regroupement « par tous », identique à l'ensemble en sa totalité). Vous obtiendrez alors toujours le résultat suivant : l'ensemble b des regroupements (ou parties) d'un ensemble a est

1. On peut ici se reporter aux méditations suivantes de *L'Être et l'Événement* : les méditations 1 à 5, 7, 12 à 14, et surtout la méditation 26, qui porte sur la pluralisation des multiplicités infinies.

toujours plus grand que $a - a$ fût-il infini¹. On peut donc construire une suite illimitée d'ensembles infinis dont chacun est de quantité à chaque fois supérieure à celle de l'ensemble dont il regroupe les parties – succession que l'on nomme suite des alephs, ou encore suite des nombres cardinaux transfinis. Mais cette suite, quant à elle, *ne peut être totalisée*, c'est-à-dire rassemblée en une « quantité » ultime. On saisit en effet qu'une telle totalisation quantitative, si elle existait, devrait permettre son propre outrepassement suivant la voie des regroupements partiels : l'ensemble T (= Tout) de toutes les quantités ne saurait « contenir » la quantité obtenue à partir de l'ensemble des parties de T. Cette « quantité de toutes les quantités » n'est donc pas posée comme « trop grande ».

1. Prenons un exemple simple, susceptible de donner au lecteur non-mathématicien une idée plus précise du théorème de Cantor. Un ensemble b est considéré, dans l'axiomatique ensembliste, comme une partie d'un ensemble a si tous les éléments de b appartiennent également à a . Soit un ensemble $a = (1, 2, 3)$, c'est-à-dire un ensemble comprenant trois éléments. Soit b l'ensemble comprenant toutes les parties de a , ensemble noté également $p(a)$: quels sont les éléments de b ? L'ensemble b contient d'abord les trois ensembles-singletons (1), (2), (3). Ces parties de a ne sont pas identiques aux éléments de a (à savoir : 1, 2 et 3) mais aux regroupements de ces éléments dans des ensembles les comprenant eux, et eux seuls. Ce sont les parties minimales de a – qui ne comprennent qu'un seul des éléments de a . Puis viennent les parties au sens plus usuel du terme : celles qui comportent deux des trois éléments de a : (1, 2), (1, 3), (2, 3). Enfin la partie maximale de a , qui est identique à a lui-même : (1, 2, 3). D'après la définition ensembliste de la partie, a est en effet toujours partie de lui-même, puisque tous les éléments de a appartiennent bien à a . Il faudrait enfin ajouter à cette liste des parties de a l'ensemble vide (dont la théorie standard pose l'existence et dont elle démontre l'unicité), qui est une partie de tout ensemble, en ce sens que le vide, ne contenant aucun élément, ne contient pas d'élément qui n'appartienne pas également à un ensemble quelconque (sur ce point, *L'Être et l'Événement*, méditation sept, p. 100 sq.). Un compte élémentaire montre bien que, dans ce cas, $p(a)$ contient plus d'éléments que a lui-même (à savoir huit éléments, et non plus trois).

Le théorème de Cantor tire sa force d'avoir généralisé ce « débordement » d'un nombre d'éléments par le nombre de ses regroupements à un ensemble quelconque, même infini – d'où l'impossible arrêt de la prolifération des quantités, puisque tout ensemble supposé existant suppose qu'existe aussi bien son outrepassement quantitatif par l'ensemble de ses parties.

pour être saisie par la pensée : elle est posée comme n'existant tout simplement pas. Au sein de l'axiomatique standard des ensembles, le quantifiable, et même plus généralement le pensable – les ensembles en général, ce qui peut faire l'objet d'une construction, d'une démonstration soumise au seul impératif de la consistance –, ne constitue pas un Tout. Car ce Tout du pensable est lui-même logiquement inconcevable : il donne lieu à contradiction. Telle est la traduction que l'on retiendra ici du transfini cantorien : *le Tout (quantifiable) du pensable est impensable.*

La stratégie de résolution du problème de Hume peut alors s'énoncer de la façon qui suit.

Nous n'affirmons pas que l'axiomatique intotalisante est la seule possible (c'est-à-dire la seule pensable). En conséquence, nous ne prétendons pas que le possible est toujours intotalisable, quoiqu'il le soit dans l'axiomatique standard des ensembles. Car nous ne pouvons nier *a priori* qu'il soit également pensable que le pensable soit une totalité. Que l'intotalité soit pensable au sein d'une axiomatique donnée n'empêche en effet personne de choisir une autre axiomatique, telle que l'implication fréquentielle y soit encore valide. Les axiomatiques sont par hypothèse multiples – et la théorie standard des ensembles, aussi éminente soit-elle, n'est que l'une d'entre elles. Il est donc impossible d'interdire *a priori* la possibilité de choisir une axiomatique dans laquelle les mondes possibles constitueraient une totalité numérique déterminée et ultime. Mais au moins doit-on nous accorder ceci : nous disposons en tous les cas d'une axiomatique susceptible de nous offrir les moyens de penser que le possible est intotalisable. Or, le simple fait de pouvoir supposer la vérité d'une telle axiomatique nous permet de disqualifier l'inférence nécessitariste, et avec elle toute raison de croire encore en l'existence d'une nécessité des lois physiques se surajoutant mystérieusement au fait de la stabilité de ces mêmes lois.

L'axiomatique ensembliste nous démontre, en effet, au moins une essentielle incertitude quant à l'être-Tout du possible. Or, cette incertitude, à elle seule, permet une critique déterminante de l'inférence nécessitariste, en détruisant un postulat fondamental de celle-ci : si nous pouvons passer immédiatement de la stabilité des lois à leur nécessité, c'est parce que nous ne mettons pas en doute que le possible est *a priori* totalisable. Mais puisque cette totalisation n'est elle-même, au mieux, que la résultante de certaines axiomatiques, et non pas de toutes, nous ne pouvons plus affirmer que l'implication fréquentialiste vaut à coup sûr. Nous sommes dans l'ignorance complète de la légitimité qu'il y a à totaliser le possible, comme nous totalisons les faces d'un dé. Une telle ignorance suffit alors à démontrer *l'illégitimité qu'il y a à étendre le raisonnement aléatoire en dehors d'une totalité déjà donnée dans l'expérience*. En effet, si nous ne pouvons *a priori* (par le seul usage d'une procédure logico-mathématique) décider de l'existence ou non d'une totalité du possible, nous devons réduire les prétentions du raisonnement aléatoire aux seuls objets de l'expérience, et ne pas l'étendre – comme Kant le fait implicitement dans la déduction objective – aux lois mêmes de notre Univers, comme si nous savions que ce dernier doit nécessairement appartenir à un Tout d'un ordre supérieur. Puisque les deux thèses (le possible est numériquement totalisable, ou il ne l'est pas) sont *a priori* pensables, seule l'expérience peut nous permettre de nous assurer de la validité du raisonnement aléatoire, en se portant garante de l'effectivité de la totalité qui est nécessaire à son fonctionnement – cela, soit par expérience directe d'un objet supposé homogène (dé, corde), soit par étude statistique (constitution de moyennes, de fréquences propres à type de phénomène répertorié). Les seules totalités dont nous disposons, et qui légitiment un tel raisonnement aléatoire, doivent alors nous être données *au sein même* de notre Univers – c'est-à-dire par une voie

expérimentale. La croyance de Kant dans la nécessité des lois se voit ainsi récusée comme une prétention outrancière de la raison aléatoire à s'appliquer en dehors des seules limites de l'expérience.

Car c'est bien une telle application illégitime des probabilités en dehors des limites de notre expérience qui permet à Kant d'établir – à plusieurs reprises dans la première *Critique* – à partir de l'hypothèse d'une contingence des lois, la nécessité de leur modification fréquente. Ainsi du passage suivant, où l'inférence de la contingence possible à la nécessaire fréquence de sa mise en œuvre est particulièrement nette : « Si l'unité de la synthèse d'après des concepts empiriques <c'est-à-dire, notamment : l'application aux phénomènes de la relation de causalité> était totalement contingente, et si ceux-ci ne se fondaient pas sur un principe transcendantal de l'unité, il serait possible qu'une masse de phénomènes vienne remplir notre âme sans que pour autant pût jamais en procéder aucune expérience. Mais dès lors disparaîtrait aussi toute relation de la connaissance à des objets, étant donné que la connexion d'après des lois universelles et nécessaires lui ferait défaut : par conséquent, il s'agirait certes d'une intuition vide de pensée, mais jamais d'une connaissance, et donc ce rapport serait pour nous comme s'il n'était rien¹. » Kant conclut ainsi, de la supposition d'une contingence effective des lois phénoménales, à des modifications du réel si désordonnées que celles-ci en viendraient à détruire nécessairement la possibilité même de la connaissance, voire de la conscience. Mais comment Kant parvient-il à déterminer la fréquence effective de la modification de lois supposées contingentes ? Comment sait-il que cette fréquence devrait être *si extraordinairement importante*, qu'elle détruirait la possibilité même d'une science, la possibilité même d'une conscience ? De quel

1. *Op. cit.*, p. 186 ; AK, IV, p. 83-84. Nous soulignons.

droit exclut-il *a priori* la possibilité que des lois contingentes se modifient *rarement* – si rarement à vrai dire que nul n'aurait encore eu l'occasion de constater ce type de modification ? Ce ne peut être que du droit que lui fournit le calcul des probabilités appliqué à notre monde en son ensemble, et non à des phénomènes donnés dans le monde – donc de la totalisation *a priori* du possible dont nous savons, depuis Cantor, qu'elle ne peut plus se revendiquer d'aucune nécessité logique ou mathématique – d'aucune nécessité, précisément, *a priori*¹.

Quelle a été notre démarche vis-à-vis du problème de Hume, et dans quelle mesure peut-on dire que nous en avons proposé une résolution ?

Nous sommes partis d'une reformulation du problème : au lieu de présupposer que l'hypothèse imaginaire de Hume sur

1. Cet outrepassement des limites légitimes de la raison aléatoire est tout aussi patent dans le fameux passage sur le cinabre, où Kant, venant de faire l'hypothèse d'une absence de nécessité des lois de la nature, en infère ce qui en résulterait pour cette nature : « Si le cinabre était tantôt (en allemand *bald* : « bientôt ») rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se changeait tantôt en telle forme animale, tantôt en telle autre, si au cours d'une très longue journée la campagne était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne pourrait jamais obtenir l'occasion de recevoir parmi ses pensées, avec la représentation de la couleur rouge, le lourd cinabre (...) » *Critique de la raison pure*, op. cit. : AK, IV, p. 78.

C'est bien une modification *fréquente* (« une très longue journée » suffisant à la production de nombreux événements chaotiques) qui est ici posée comme la *résultante* de la contingence des lois, ce que dévoile la finalité même de l'argument du cinabre. Il s'agit en effet pour Kant, dans ce passage, de démontrer qu'il est absurde d'expliquer, comme le fait Hume, la nécessité objective des lois naturelles par notre seule accoutumance subjective à celle-ci : car si une telle nécessité objective ne préexistait pas à l'habitude que nous pouvons en avoir, nous n'aurions jamais eu l'occasion, selon Kant, de nous accoutumer à quelque événement que ce soit, faute d'une régularité *suffisamment durable* du donné empirique.

les « cent événements différents » pouvant résulter d'une même séquence causale était une chimère qu'il s'agissait de réfuter, nous avons recherché ce qui nous empêchait au juste de croire en la vérité d'une telle hypothèse – puisque la raison semblait, au contraire et avec insistance, nous convier à l'admettre. Nous nous sommes aperçus qu'il y avait, à la source d'un tel pré-supposé, un raisonnement probabiliste appliqué aux lois elles-mêmes, raisonnement que rien ne permettait de justifier dès lors que sa condition – le possible concevable constitue un Tout – n'était elle-même qu'une hypothèse, et non une certitude.

De la sorte, nous n'avons pas positivement établi que le possible était intotalisable, mais nous avons dégagé une alternative entre deux options – le possible constitue/ne constitue pas un Tout – dont nous avons toute raison de choisir la seconde : toute raison, puisque cette seconde option nous permet précisément de suivre ce que nous indique la raison – les lois physiques n'ont rien de nécessaire – sans nous embarrasser davantage des énigmes inhérentes à la première option. Car celui qui totalise le possible légitime l'implication fréquentielle, et donc la source de la croyance en une nécessité réelle dont nul, jamais, ne comprendra la raison : il soutiendra *et* que les lois physiques sont nécessaires *et* que nul ne peut savoir pourquoi ce sont *ces* lois et non d'autres qui existent de façon nécessaire. Celui qui, au contraire, déttotalise le possible, peut penser une stabilité des lois sans la redoubler d'une énigmatique nécessité physique. On peut donc appliquer le rasoir d'Ockham à la nécessité réelle : puisque celle-ci devient une « entité » inutile pour expliquer le monde, on peut s'en passer, sans autre dommage que l'abolition d'un mystère. La résolution du problème de Hume nous permet ainsi de lever un obstacle essentiel à la pleine adhésion au principe de factualité, en écartant, comme un sophisme désormais répertorié, l'objection transcendantale qui conclut toujours de la contingence des lois au désordre effectif et hasardeux des représentations.

On sait que les termes «hasard» (arabe: *az-zahr*), et «aléatoire» (latin: *alea*) renvoient tous deux à des étymologies voisines: «dé», «coup de dés», «jeu de dés». Ces notions convoquent donc les thèmes inséparablement liés, et non pas opposés, du jeu et du calcul – du calcul des chances inhérent à tout jeu de dés. Chaque fois que domine dans une pensée l'identification de l'être au hasard se profile donc le thème du Dé-Tout (c'est-à-dire de la clôture inaltérable du nombre des possibles), celui de l'apparente gratuité du jeu (ludisme de la vie, du monde reconnu en sa superficialité supérieure), mais aussi bien celui du froid calcul des fréquences (monde de l'assurance vie, des risques évaluables, etc.). L'ontologie de la clôture des possibles nous place nécessairement dans un monde qui répugne à la gravité en tant même qu'il ne prend au sérieux que les techniques de compte.

Le terme de contingence, en revanche, renvoie au latin *contingere*: *arriver*, c'est-à-dire ce qui arrive, mais ce qui arrive assez pour que cela *nous* arrive. Le contingent, c'est en somme lorsque *quelque chose arrive enfin* – quelque chose *d'autre*, qui, échappant à tous les possibles déjà répertoriés, met fin à la vanité d'un jeu où tout, y compris l'improbable, est prévisible. Lorsque quelque chose nous arrive, lorsque la nouveauté nous prend à la gorge, fini de calculer, et aussi bien fini de jouer – les choses sérieuses commencent enfin. Mais le point essentiel de l'affaire – et qui constituait déjà une intuition directrice de *L'Être et l'Événement* – c'est que la pensée la plus puissante de l'événement incalculable et injouable est une pensée *encore* mathématique – et non pas artistique, poétique ou religieuse. C'est *par le biais même* des mathématiques que nous parviendrons à penser enfin ce qui, par sa puissance de nouveauté, dérouté les quantités et sonne les fins de partie.

Nous pouvons ainsi, à la lumière des développements précédents, saisir le sens général de la démarche factuale. Notre projet peut en effet se formuler ainsi : nous entendons substituer à la *dissolution* contemporaine des problèmes métaphysiques une *précipitation non-métaphysique* de ces mêmes problèmes. Expliquons brièvement le sens de cette substitution.

Que feront beaucoup de philosophes contemporains (quoique de moins en moins) placés devant le problème de Hume, ou la question de savoir pourquoi il y a quelque chose et non pas rien ? Ils chercheront généralement la façon la plus efficace de hausser les épaules. Ils vous démontreront que votre question n'a rien d'énigmatique, parce qu'elle ne se pose même plus. Ils tenteront donc charitablement, répétant sans se lasser le geste duchampo-wittgensteinien, de vous faire comprendre qu'il n'y a pas d'énigme, parce qu'il n'y a pas de problème. De tels philosophes prétendront dissoudre votre problème « naïf » – métaphysique, dogmatique, etc. – en dévoilant la source (langagière, historique, etc.) d'un tel questionnement vain. Ce qui les intéresse, à la rigueur, c'est de savoir comment il fut possible (et comment il l'est encore – vous en êtes la preuve) de se poser de tels « faux problèmes ».

La fin de la métaphysique s'identifie encore largement à ce genre de démarche dissolutoire : il ne s'agit plus de se poser des questions métaphysiques, puisque celles-ci ne sont que des apparences de questions, ou des questions irrémédiablement périmées, mais éventuellement des questions sur, ou à propos de la métaphysique. Or, nous saisissons désormais que la croyance contemporaine en l'insolubilité des questions métaphysiques n'est que l'effet d'une croyance perpétuée en le principe de raison : car seul celui qui continue à

croire que spéculer revient à découvrir la raison dernière de l'être-ainsi croit aussi bien que les questions métaphysiques n'offrent aucun espoir de solution. Seul celui qui croit que l'essence de la réponse à un problème métaphysique consiste à découvrir une cause, une raison nécessaire, peut estimer, et cela à bon droit, que jamais ces problèmes ne recevront de solution. Discours des limites de la pensée, dont nous savons désormais qu'il procède du *maintien dénié* de la métaphysique. La fin véritable de la métaphysique se dévoile donc à nous comme une entreprise visant à dégager de la dissolution le *précipité* des anciennes questions, enfin rendues à leur légitimité souveraine. Car c'est à mesure que nous résoudrons les questions de la métaphysique que nous pourrons comprendre l'essence même de celle-ci comme production de problèmes qu'elle ne pouvait résoudre sans abandonner son postulat fondamental : seul l'abandon du principe de raison permet de donner sens à ses problèmes.

Le *factual* consiste donc à abandonner la démarche dissolutoire comme démarche devenue elle-même périmée. Car le postulat de la dissolution – à savoir que les problèmes *métaphysiques* ne sont pas des *problèmes*, mais des faux problèmes, des pseudo-questions constituées de telle sorte qu'il n'y a aucun sens à supposer qu'elles pourraient admettre une solution – ce postulat s'affaisse à mesure que nous savons renoncer au principe de raison. Les problèmes métaphysiques se révèlent au contraire avoir toujours été de véritables problèmes, puisqu'ils admettent une solution. Mais ils ne le sont qu'à une condition précise et hautement contraignante : saisir qu'aux questions métaphysiques qui nous demandent pourquoi il en est ainsi et non autrement – la réponse « *pour rien* » est une réponse authentique. Ne plus rire, ou sourire des questions : « D'où venons-nous ? Pourquoi existons-nous ? », mais ruminer le fait remarquable que les réponses « De rien. Pour rien » sont effectivement des réponses. Et découvrir, de ce fait, que ces questions

étaient effectivement des questions – excellentes, de surcroît.

Il n'y a plus de mystère, non parce qu'il n'y a plus de problème, mais parce qu'il n'y a plus de raison.

Il faut pourtant revenir sur la résolution avancée du problème de Hume, car celle-ci, à la vérité, ne peut réellement nous satisfaire. Cette résolution, on l'a vu, est non-kantienne en son principe, puisque son projet est d'établir la pensabilité d'une contingence effective des lois de nature. Mais on ne peut pas dire pour autant que cette résolution, parce que antitranscendantale en son enjeu, est par elle-même pleinement spéculative. Car si la thèse avancée était bien ontologique, si elle prétendait bien statuer sur l'en-soi et non pas seulement sur le phénomène, cela en soutenant la détotalisation du possible, elle n'a pourtant été avancée qu'à titre d'*hypothèse* ontologique. Nous n'avons pas, en effet, établi l'effectivité de cette intotalisation – nous l'avons seulement supposée, et nous avons tiré les conséquences du fait qu'une telle supposition était possible. Autrement dit, la résolution proposée du problème de Hume, si elle permet de ne pas renoncer immédiatement à l'idée de la spéculation factuale, n'est pas elle-même engendrée, à titre de vérité, par un raisonnement spéculatif. Car une telle résolution proprement factuale du problème de Hume exigerait de dériver *du principe de factualité lui-même* l'intotalisation du possible. Pour élaborer une telle solution, il nous faudrait en effet *dérivée le non-Tout à titre de Figure*, à la façon dont on a esquissé la dérivation de la consistance, ou du « il y a ». Cela reviendrait à absolutiser le transfini comme on a absolutisé la consistance : c'est-à-dire à penser celui-ci comme une condition expresse de l'être-contingent, au lieu d'en faire seulement une hypothèse mathématiquement formulée, et avantageu-

sement soutenue par le spéculatif. Mais on saisit que cette résolution supposerait d'être en mesure de répéter pour la nécessité mathématique ce qu'on a tenté de faire pour la nécessité logique. Il faudrait être en mesure de retrouver un en-soi de type « cartésien », et non plus seulement de type kantien : c'est-à-dire être en mesure de légitimer la portée absolutoire de la restitution mathématique, et non plus seulement logique, d'une réalité supposée indépendante de l'existence de la pensée. Il s'agirait d'établir que les possibles dont le Chaos – qui est le seul en-soi – est effectivement capable ne se laissent mesurer par aucun nombre, fini ou infini, et que cette sur-immensité du virtuel chaotique est ce qui permet l'impeccable stabilité du monde visible.

Mais cette dérivation, on s'en doute, ne pourrait qu'être beaucoup plus complexe que celle de la consistance, voire plus aventureuse, puisqu'elle consisterait cette fois à établir comme condition absolue de la contingence un théorème mathématique spécifique – et non une règle générale du *logos*. Il pourrait en conséquence paraître plus sage de s'en tenir à la seule résolution hypothétique du problème de Hume, puisque celle-ci semble suffire à écarter l'objection de la stabilité physique, seul motif « rationnel » pour ne pas abandonner franchement toute modalité du principe de raison. Mais un *autre* problème nous interdit une telle prudence : à savoir, précisément, le problème de l'ancestralité. Car ce problème, on l'a vu, imposait, pour être résolu, d'établir catégoriquement l'*absoluité* du discours mathématique. Nous voyons donc, quoique de façon encore confuse, que deux problèmes paraissent désormais liés à la portée absolutoire du mathématique : le problème de l'archifossile, et le problème de Hume. Il nous reste à les articuler clairement l'un à l'autre, en sorte de formuler précisément ce en quoi devra consister la tâche d'une spéculation non-métaphysique.

La revanche de Ptolémée

Le problème de l'ancestralité, ou de l'archifossile, tel que nous l'avons dégagé dans la première section, ressortit à la question générale suivante : comment saisir le sens d'un énoncé scientifique portant sur une donnée du monde posée comme antérieure à toute forme humaine de rapport au monde ? Ou, encore : comment penser le sens d'un discours qui fait du rapport au monde – vivant et/ou pensant – un fait inscrit dans une temporalité au sein de laquelle ce rapport n'est qu'un événement parmi les autres – situé dans une succession dont il n'est qu'un jalon et non une origine ? Comment la science peut-elle simplement penser de tels énoncés, et en quel sens faut-il attribuer une éventuelle vérité à ceux-ci ?

Il nous faut maintenant préciser davantage la formulation de cette question. Le problème de l'archifossile, en effet, ne se restreint pas, à y regarder de plus près, aux énoncés ancestraux. Car il concerne tout discours dont le sens inclut un *décalage temporel* de la pensée et de l'être : non seulement, donc, les énoncés portant sur les événements antérieurs à l'émergence de l'homme, mais aussi ceux portant sur de possibles événements *ultérieurs* à la disparition de l'espèce humaine. Car notre problème se posera aussi bien lorsque nous devrons déterminer, par exemple, les conditions de sens d'une hypothèse concernant les conséquences climatologiques et géologiques de la chute d'un météore

supprimant toute forme de vie sur la Terre. Pour caractériser en général de tels énoncés, portant sur les événements antérieurs ou ultérieurs à tout rapport-terrestre-au-monde, nous emploierons donc le terme de *dia-chronicité* – visant de la sorte l'écart temporel entre le monde et le rapport-au-monde engagé dans la signification même de ce type de discours. Ce sont ainsi les conditions de sens des énoncés dia-chroniques en général qui nous importent.

Or, cette interrogation ne concerne pas seulement, en vérité, *certain*s énoncés de la science – ou seulement un certain type de recherches qui serait, par exemple, restreint à la science des datations. Car c'est bien la nature de la science expérimentale *en général* qui est en jeu, au travers de la dia-chronicité. Le problème de la dia-chronicité, en effet, n'est pas lié au fait que la science a effectivement établi un écart temporel entre l'être et la pensée terrestre, mais il consiste en ceci que *la science moderne donnait sens dès son origine à une telle possibilité*. Ce n'est pas la question de fait qui nous importe – le fait que les énoncés dia-chroniques soient vérifiés ou réfutés –, mais la question de droit : c'est-à-dire le statut d'un discours qui donne sens à la vérification *ou* à la réfutation de tels énoncés. La science, en effet, aurait pu en droit découvrir la synchronicité de l'homme et du monde – rien n'interdisant *a priori* la compatibilité d'une physique mathématisée avec une telle hypothèse (une espèce humaine aussi ancienne que le cosmos) –, mais cela n'aurait pas empêché que nous posions *tout de même* le problème de la dia-chronicité. Car le point essentiel consiste en ce que, même si la science avait découvert cette synchronicité, elle l'aurait précisément *découverte*. Ce qui signifie que la science moderne, *en tant* que science mathématisée, permettait *d'ouvrir* la question d'un possible écart temporel de la pensée et de l'être – d'en faire une hypothèse sensée, de lui donner un sens, de la rendre traitable –, que ce soit pour la réfuter ou pour la confirmer. Or, c'est bien cette capacité du discours de la

science qui nous importe – donner sens à la *possibilité* du dia-chronique – et non pas que cette possibilité soit établie ou rejetée. L'ancestralité nous a permis de faire saillir une difficulté de la philosophie moderne à penser un certain type de discours de la science contemporaine : mais ce que nous visons concerne ce qui nous paraît être une propriété, un trait essentiel du *galiléisme*, c'est-à-dire de la mathématisation de la nature.

Pour bien saisir la nature de cette propriété, il faut comprendre en quoi le galiléisme a investi le discours dia-chronique d'une portée jusque-là inédite. On n'a certes pas attendu la science expérimentale pour discourir de ce qui a pu précéder l'existence de l'homme – cyclopes, titans ou dieux. Mais l'élément fondamental que présentait dès l'origine la science moderne consistait en ceci que ces énoncés pouvaient désormais s'incorporer à un *procès de connaissance*. Ils cessaient de relever du mythe, de la théogonie ou des fantaisies d'auteur pour devenir des *hypotheses* susceptibles d'être corroborées ou réfutées par des expérimentations actuelles. Par ce terme d'« hypothèse » nous n'entendons pas faire référence à un type d'invérifiabilité particulier à ces énoncés. Nous n'entendons pas, en clair, l'idée qu'aucune vérification « directe » ne serait par définition possible pour les énoncés dia-chroniques, les événements auxquels ils se réfèrent étant précisément posés comme antérieurs ou ultérieurs à l'existence de l'expérience humaine. Cette absence de « vérification directe » vaut en réalité pour beaucoup d'autres énoncés scientifiques – sinon pour tous –, dès lors que très peu de vérités nous sont accessibles par l'expérience immédiate et que la science fait généralement fond non sur des observations simples, mais sur des données déjà traitées et numérisées par des instruments de mesure de plus en plus élaborés. En qualifiant du terme d'hypothèse de tels énoncés, nous ne cherchons donc pas tant à affaiblir leur valeur cognitive qu'à leur conférer au contraire leur pleine valeur de connaissance.

Les sciences expérimentales sont en effet ce discours qui, pour la première fois, donne sens à l'idée d'une *discussion* rationnelle portant sur ce qui a pu exister ou non avant notre émergence, et aussi sur ce qui pourrait éventuellement lui succéder. Les théories sont toujours perfectibles, et amendables : mais *qu'il puisse y avoir* de telles théories dia-chroniques est le trait remarquable rendu possible par le savoir des modernes. Il y a désormais sens à s'opposer sur ce qu'il a pu y avoir tandis que nous n'étions pas, sur ce qu'il pourrait y avoir tandis que nous ne serons plus – et il y a moyen de préférer rationnellement telle hypothèse à telle autre concernant la nature d'un monde sans nous.

Mais si la science rend ainsi possible une connaissance dia-chronique, c'est donc parce qu'elle permet de considérer *l'ensemble* de ses énoncés – du moins de ses énoncés portant sur l'inorganique – d'un point de vue dia-chronique. La vérité ou la fausseté d'une loi physique, en effet, n'est pas établie au regard de notre existence propre : que nous existions ou non n'influe pas sur sa vérité. Certes, la présence d'un observateur, comme il se fait pour certaines lois de la physique quantique, peut éventuellement agir sur son effectuation : mais cela même qu'un observateur peut influencer sur la loi est une propriété de la loi qui n'est pas supposée dépendre de l'existence d'un observateur. Le point essentiel, encore une fois, n'est pas que la science soit spontanément réaliste – puisque tout discours l'est aussi bien –, mais que la science déploie une procédure de *connaissance* de ce qui peut être tandis que nous ne sommes pas – et que cette procédure soit liée à ce qui en constitue l'originalité : la mathématisation de la nature.

Tâchons, sur ce point, d'être plus précis. Quelle fut la modification essentielle apportée par Galilée dans la compréhension du lien qui unissait les mathématiques au monde ? La description géométrique des phénomènes n'avait évidemment rien de nouveau : ainsi l'astronomie grecque décri-

vait déjà en termes géométriques les trajectoires astrales. Mais cette description concernait la part « immédiatement géométrique » du phénomène : on soumettait à la mathématique la forme inaltérable d'une trajectoire, ou la surface déterminée d'une aire – c'est-à-dire des étendues immobiles. Galilée, lui, pense le mouvement lui-même en termes mathématiques, et en particulier le mouvement en apparence le plus changeant : le mouvement de chute des corps terrestres. Il dégage, par-delà la variation de la position et de la vitesse, l'invariant mathématique du mouvement – c'est-à-dire l'accélération. Dès lors, le monde devient mathématisable *de part en part* : le mathématisable cesse de désigner une partie du monde, essentiellement engoncée dans du non-mathématisable (la surface, la trajectoire, qui ne sont que surface et trajectoire de corps mobiles), pour désigner un monde désormais capable d'autonomie : un monde où les corps comme leurs mouvements sont descriptibles indépendamment de leurs qualités sensibles – saveur, odeur, chaleur, etc. Le monde de l'étendue cartésienne – ce monde qui acquiert l'indépendance d'une substance, ce monde que l'on peut désormais penser comme indifférent à tout ce qui en lui correspond au lien concret, vital, que nous nouons avec lui –, un monde *glaciaire* se dévoile alors aux modernes, dans lequel il n'y a plus ni haut ni bas, ni centre ni périphérie, ni rien qui en fasse un monde voué à l'humain. Le monde se donnait pour la première fois comme capable de subsister sans rien de ce qui fait pour nous sa concrétude.

Cette capacité de la science mathématisée – capacité théorisée dans toute sa puissance par Descartes – à déployer un monde *séparable* de l'homme, est bien ce qui a permis l'apparemment essentiel de la révolution galiléenne et de la révolution *copernicienne*. Par le terme de révolution copernicienne, nous n'entendons pas tant, en effet, la découverte astronomique de l'excentrement de l'observateur terrestre au sein du système solaire, que l'excentrement beaucoup plus

fondamental qui a présidé à la mathématisation de la nature : *à savoir l'excentrement de la pensée par rapport au monde au sein du procès de la connaissance*. La révolution galiléo-copernicienne a en effet consisté dans le fait que ces deux événements – excentrement astronomique et mathématisation de la nature – ont été saisis par les contemporains comme des événements profondément unifiés. Et cette unité consistait en ceci qu'un monde mathématisé portait en lui ce que Pascal, au nom du libertin, diagnostiquait comme l'éternel et effrayant silence des espaces infinis : c'est-à-dire la découverte d'une puissance de persistance et de pérennité du monde que n'affectait en rien notre existence ou notre inexistence. La mathématisation du monde portait en elle-même, dès l'origine, la possibilité de dégager la connaissance d'un monde devenu plus indifférent que jamais à l'existence humaine, et donc à la connaissance même que l'homme pouvait en avoir. De cette façon, la science portait en elle la transmutation possible de toute donnée de notre expérience en objet dia-chronique : en élément d'un monde se donnant à nous comme indifférent, pour être ce qu'il est, au fait d'être donné ou non. La révolution galiléo-copernicienne n'a ainsi d'autre sens que le dévoilement paradoxal de la capacité de la pensée à penser ce qu'il peut y avoir, qu'il y ait pensée ou non. La désolation, le délaissement instillés par la science moderne dans les représentations que l'homme pouvait se faire de lui-même et du cosmos n'ont pas de cause plus fondamentale que celle-ci : la pensée de la contingence de la pensée pour le monde, la pensée devenue possible d'un monde se passant de la pensée, essentiellement inaffecté par le fait d'être pensé ou non¹.

1. La fin de la cosmologie prolémaiïque ne signifie pas, comme on le dit souvent, que l'homme se serait senti humilié parce qu'il aurait cessé de se croire au centre du monde – car une telle place centrale de la Terre était alors considérée comme une place honteuse et non glorieuse du Cosmos, une sorte

Précisons le sens de cette proposition. J'ai dit que l'énoncé dia-chronique renvoyait à l'essence même de la science moderne, en tant que celle-ci permettait d'introduire de tels énoncés dans le champ de la connaissance – plutôt que du mythe, ou de la proposition gratuite. Ces énoncés n'affirment certes pas qu'aucun autre rapport au monde que le rapport humain puisse exister : on ne peut démontrer que les événements dia-chroniques n'ont pas été les corrélats d'un rapport non-humain à leur existence (qu'un dieu ou un vivant n'en ont pas été les témoins ancestraux). Mais de tels énoncés supposent que cette « question du témoin » est devenue indifférente à la connaissance de l'événement. En clair : le déclin du corps radioactif, ou la nature de l'émission stellaire sont décrits de telle sorte qu'ils doivent être supposés adéquats à ce que nous parvenons à en penser, sans que la question de savoir s'il y en a eu témoin ou pas importe à la pertinence de la description. Ou, pour mieux dire : ce déclin et cette émission sont pensés de telle sorte qu'ils auraient été identiques à ce que nous en pensons, même si la pensée humaine n'était jamais advenue pour les penser. C'est en tout cas une hypothèse possible, à laquelle la science peut donner sens, et qui renvoie à sa capacité générale à énoncer des lois indépendamment de la question de l'*existence* d'un sujet connaissant.

de dépotoir sublunaire de l'Univers. Sur ce point, cf. Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999, p. 219.

Le bouleversement progressivement induit par la mathématisation de la nature est bien plutôt dû à la perte de tout point de vue privilégié, de toute hiérarchisation ontologique des lieux. L'homme ne peut plus investir le monde du sens qui lui permet d'habiter son environnement : le monde se passe de l'homme, l'homme devient « de trop », comme dit Sartre.

Ajoutons que nous entendons par galiléisme le mouvement général de mathématisation de la nature initié par Galilée – non la pensée au sens strict de ce dernier, encore pénétrée de platonisme et ne rompant pas à elle seule avec la conception que les Anciens se faisaient du cosmos. Sur ces points – mathématisation de la nature à l'âge moderne et pensée galiléenne –, les travaux d'Alexandre Koyré demeurent indispensables : *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, et *Du monde clos à l'univers infini*, trad. R. Tarr, Gallimard, 1973.

L'excentrement inhérent à la révolution copernico-galiléenne en passe donc bien par une thèse cartésienne, à savoir que *ce qui est mathématiquement pensable est absolument possible*. Mais attention : l'absolu, ici, ne renvoie pas à la propriété des mathématiques de viser un référent supposé nécessaire, ou intrinsèquement idéal, mais une telle absoluité renvoie à ceci : il y a sens à penser (fût-ce sur un mode hypothétique) que tout ce qui dans le *donné* est mathématiquement descriptible peut persister que nous existions ou non pour en faire précisément un *donné-à*, un *manifesté-à*. Ce référent dia-chronique peut ainsi être considéré *comme contingent sans cesser d'être posé comme absolu* : il peut constituer un événement, un objet, une stabilité processuelle, dont il ne s'agit pas de démontrer la nécessité inconditionnelle – ce qui serait contraire à notre ontologie. Mais, en revanche, le sens de l'énoncé dia-chronique portant sur un déclin radioactif plus ancien que toute vie terrestre n'est pensable qu'à être considéré dans son indifférence absolue à la pensée qui l'envisage. L'absoluité du mathématisable signifie donc : possible existence factuelle en dehors de la pensée – et non : nécessaire existence en dehors de la pensée. Ce qui est mathématisable peut être posé, à titre d'hypothèse, comme un fait ontologiquement destructible existant indépendamment de nous. En d'autres termes, la science moderne nous découvre *la portée spéculative, quoique hypothétique*, de toute reformulation mathématique de notre monde. L'excentrement galiléo-copernicien de la science se dit ainsi : ce qui est mathématisable n'est pas réductible à un corrélat de pensée.

Mais ici apparaît alors un paradoxe, en vérité assez saisissant. Ce paradoxe est le suivant : c'est que les philosophes nomment « révolution copernicienne » la révolution instruite par Kant dans la pensée, *et dont le sens est l'exact contraire de celui que nous avons défini*. Kant, en effet, cela

est bien connu, se revendique, dans la seconde préface de la *Critique de la raison pure*, de la révolution de Copernic pour établir sa propre révolution dans la pensée¹: la révolution critique consistant à faire se régler non plus la connaissance sur l'objet, mais l'objet sur la connaissance. Mais on sait aujourd'hui suffisamment que la révolution instruite par Kant dans la pensée est bien plutôt comparable à une « contre-révolution ptolemaïque », puisqu'il s'agit d'y affirmer non pas que l'observateur que l'on croyait immobile tourne en vérité autour du Soleil observé, mais au contraire que le sujet est central dans le procès de la connaissance². Or, en quoi a consisté, et à quelle fin a répondu une telle révolution ptolemaïque dans la philosophie ? A quelle question fondamentale la *Critique* a-t-elle convié la philosophie en son ensemble ? Eh bien, à découvrir les conditions de pensabilité de la science moderne – *c'est-à-dire de la révolution copernicienne au sens littéral et véritable du terme*. En d'autres termes, le philosophe qui a placé au cœur de son entreprise la compréhension des conditions de possibilité de la science moderne est aussi bien celui qui a répondu à cette exigence par l'abolition de sa condition initiale : *l'excentrement copernico-galiléen inhérent à la science moderne a donné lieu à une contre-révolution ptolemaïque dans la philosophie*. Alors que la pensée se découvrait pour la première fois, avec la science moderne, la capacité à dévoiler effectivement la connaissance d'un monde indifférent à tout rapport au monde, la philosophie transcendantale exhibait comme condition de pensabilité de la science physique la destitution de toute connaissance non-corrélacionnelle de ce même monde.

Il faut bien saisir la « violence » de cette contradiction, le

1. *Op. cit.*, p. 78 (AK, III, p. 12).

2. Sur ce point, voir par exemple Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 68-69.

nœud extraordinaire qu'elle paraît constituer : depuis la révolution kantienne, un philosophe « sérieux » se doit de penser que *la condition de pensabilité de l'excentrement copernicien de la science moderne est en vérité la centration ptolémaïque de la pensée*. Alors que la science découvrirait pour la première fois à la pensée sa capacité à accéder à la *connaissance* d'un monde indifférent à son rapport au monde, la philosophie a répondu à cette découverte par la découverte de la naïveté de son propre « dogmatisme » ancien, faisant du « réalisme » de la métaphysique précritique le paradigme d'une naïveté conceptuelle décisivement passée. L'ère philosophique du corrélat répond à l'ère scientifique de l'excentrement, et y répond *comme sa solution même*. Car c'est bien en réponse au fait même de la science que la philosophie s'est engagée dans les diverses modalités de la corrélation : le fait de l'excentrement scientifique de la pensée vis-à-vis du monde a déterminé la philosophie à penser cet excentrement sur le mode d'une centration sans précédent de la pensée vis-à-vis de ce même monde. Penser philosophiquement la science, c'est depuis 1781 (depuis la première édition de la *Critique*) soutenir que *le ptolémaïsme philosophique est le sens profond du copernicanisme scientifique*. C'est, en somme, soutenir que le sens manifestement réaliste de la science moderne n'est qu'un sens apparent, secondaire, dérivé : une attitude « naïve », « naturelle » – non pas, certes, le résultat d'une simple « erreur », car il est de l'essence même de la science d'adopter une telle attitude –, mais, encore une fois, une attitude seconde, résultant d'un rapport au monde primordial que le philosophe a pour tâche de déceler.

Depuis Kant, penser la science en philosophe, c'est soutenir qu'il existe un autre sens de la science que celui délivré par la science – plus profond, plus originaire –, qui nous en délivre la vérité. Et ce sens plus originaire est corrélationnel : il rapporte les éléments en apparence indifférents à

notre rapport au monde, à ce rapport lui-même. Il rabat l'excentrement de la science sur une centration qui en délivre la signification véritable. Et, de la sorte, le philosophe affirme avoir lui aussi effectué ce qu'il nomme après Kant – ce qui, tout de même, est une formidable dénégation – sa propre «révolution copernicienne». La révolution copernicienne, en jargon philosophique, cela veut dire: le sens profond de la révolution copernicienne de la science est la contre-révolution ptolémaïque de la philosophie. C'est un tel «renversement du renversement» que nous appellerons désormais la «schize» de la philosophie moderne et qui renvoie à ceci: ce n'est que depuis que la philosophie tente de penser dans toute sa rigueur la révolution dans l'ordre du savoir qu'a constitué l'avènement de la science moderne que la philosophie a renoncé à cela même qui constituait l'essence de cette révolution: le mode non-corrélational du savoir de la science – autrement dit *son caractère éminemment spéculatif*.

Il faut s'attarder encore sur cette singularité étonnante de la révolution kantienne, qui continue aujourd'hui à produire bien des effets dans la «tribu» des philosophes. Cette révolution consiste, d'abord, à entériner de façon décisive la primauté de la science sur la métaphysique dans l'ordre de la connaissance. Kant pense, avec plus de radicalité qu'aucun de ses prédécesseurs, le passage de témoin de la métaphysique à la science dans l'ordre du savoir. Le «cocher de la connaissance» devient, de l'aveu même du philosophe, l'homme de science et non plus le métaphysicien. Car la métaphysique, depuis Kant, a révisé ses prétentions à posséder un savoir théorique concernant des réalités comparables, voire supérieures, à celles de la science. Depuis Kant, les philosophes admettent généralement que la science, et elle seule, constitue la connaissance théorique de la nature, aucune méta-physique spéculative ne pouvant plus se présenter comme étant la connaissance d'une réalité supposée plus éminente (cosmos, âme, ou Dieu) que celle qui nous

demeure accessible par les voies de la science expérimentale.

Mais ce passage de témoin de la philosophie à la science dans l'ordre du savoir a pris l'apparence d'un contresens ou, si l'on veut, d'un contrepied, sans précédent dans la pensée : c'est au moment où la philosophie a pensé pour la première fois dans toute sa rigueur la primauté du savoir de la science qu'elle a renoncé pour elle-même à ce qui constituait le caractère révolutionnaire de ce savoir : sa portée spéculative. C'est au moment où la philosophie a prétendu penser son passage de relais à la science qu'elle a renoncé, comme à un « dogmatisme vermoulu », à sa capacité à penser l'objet « en soi » – pensée qui, pour la première fois, accédait pourtant au même moment au statut possible de connaissance dans le cadre de cette même science. La science, par sa puissance d'excentrement, démontrait à la pensée sa puissance spéculative, et la philosophie, au moment même où elle entérinait cette prise de pouvoir, le faisait par son renoncement à toute spéculation, c'est-à-dire par son renoncement à toute possibilité de penser la nature d'une telle révolution. Il y a eu comme une « catastrophe » dans ce passage de témoin de la métaphysique à la science : la science copernicienne motivait l'abandon par la philosophie de la métaphysique spéculative, mais cet abandon lui revenait comme une interprétation ptolemaïque de la science par la philosophie. La philosophie disait en somme à la science : vous tenez (vous, et non le métaphysicien spéculatif) les rênes de la connaissance, mais la nature profonde de cette connaissance est l'opposé même de ce qu'il vous apparaît. En d'autres termes : la science, en motivant la destruction philosophique de la métaphysique spéculative, a détruit toute compréhension philosophique possible de son essence même.

Or, il faut bien dire que cette « schize », loin de se résorber, n'a cessé depuis Kant de « s'aggraver ». Car, à mesure que la science nous découvrait le pouvoir effectif de la pensée à lancer des coups de sonde de plus en plus profonds

dans un monde antérieur à toute humanité, la philosophie « sérieuse » exacerbait, quant à elle, le ptolémaïsme corrélationnel inauguré par Kant, en rétrécissant continuellement l'orbite des corrélats, pour faire de cet espace toujours plus réduit le sens véritable du champ toujours plus large de la connaissance scientifique. A mesure que l'homme « de la science » intensifiait l'excentrement du savoir scientifique en découvrant des événements dia-chroniques de plus en plus anciens, l'homme « de la philosophie » réduisait l'espace du corrélat vers un être-au-monde originellement fini, une époque de l'être, une communauté linguistique, une « zone », un sol, un habitat toujours plus restreints – mais dont le philosophe demeurait pourtant comme le maître et possesseur par la singularité supposée de son savoir spécifique. A mesure que la révolution copernicienne donnait toute sa mesure, les philosophes intensifiaient leur propre révolution pseudo-copernicienne, en dévoilant impitoyablement les naïvetés métaphysiques de leurs prédécesseurs, par un rabattement à chaque fois plus rigoureux de la connaissance sur la situation présente de l'homme. Et c'est ainsi qu'aujourd'hui les philosophes semblent n'avoir jamais autant rivalisé d'étroitesse ptolémaïque, en sorte de retrouver le sens véritable d'un excentrement copernicien qui, quant à lui, n'a jamais été aussi vaste et éclatant.

Que s'est-il donc passé pour que nous en arrivions là ? Que s'est-il donc passé dans la philosophie, depuis Kant, pour que les philosophes – et semble-t-il, eux seuls – soient devenus incapables de comprendre la révolution copernicienne de la science comme une véritable révolution copernicienne ? Comment se fait-il que la philosophie n'ait pas pris le chemin exactement inverse de celui de l'idéalisme transcendantal ou phénoménologique, à savoir celui d'une pensée capable de rendre compte de la portée non-corrélationnelle des mathématiques, c'est-à-dire du fait même de

la science, authentiquement compris comme puissance d'excentrement de la pensée ? Pourquoi la philosophie, pour penser la science, a-t-elle versé dans un tel idéalisme transcendantal au lieu de s'orienter résolument, comme il aurait fallu, vers un *matérialisme spéculatif* ? Comment se fait-il que la question la plus *urgente* posée par la science à la philosophie soit devenue pour la philosophie la question *oiseuse* par excellence : *comment la pensée peut-elle penser ce qu'il peut effectivement y avoir lorsqu'il n'y a pas de pensée ?*

Car il ne faut pas s'y tromper : aucun corrélationisme, aussi insistant que soit sa rhétorique antisubjectiviste, ne peut penser un énoncé dia-chronique sans en *détruire* le sens véritable, et cela au moment même où il prétend en désenfouir le sens supposé profond. Le sens véritable de l'énoncé dia-chronique, en effet, est bien, comme on l'a vu, son sens littéral, en tant même que celui-ci doit être pensé comme son sens le plus profond. L'énoncé dia-chronique a pour sens : l'événement *x* a eu lieu tant de temps *avant* l'avènement de la pensée – et non pas, remarquons-le bien : l'événement *x* a eu lieu tant de temps avant l'avènement de la pensée *pour la pensée*. Car le premier énoncé ne dit pas que l'événement *x* s'est produit *pour la pensée* avant la pensée – mais bien que la pensée *peut penser* que l'événement *x* a *effectivement pu* se produire avant toute pensée, et indifféremment à elle. Or, aucun corrélationisme – insistât-il à l'infini sur le fait qu'il ne doit pas être confondu avec l'idéalisme subjectif d'un Berkeley –, aucun corrélationisme ne peut accorder que le sens littéral de cet énoncé est son sens le plus profond. Et, de fait, une fois accordé qu'il n'y a aucun sens à croire que ce qui *est* peut être pensé indépendamment des formes de sa donation à un être pensant, il n'est plus possible d'accorder à la science que ce qu'elle dit est le dernier mot de ce qu'elle dit. Il n'est plus possible de donner pour tâche à la philosophie de saisir dans l'énoncé dia-chronique de la science le

sens ultime de la science, et comment il se fait qu'un tel énoncé soit possible *comme* son sens ultime.

Le corrélationisme se verra en effet condamné à ressaisir cette dia-chronicité du discours scientifique selon l'alternative précédemment examinée :

1. Soit cette antériorité n'est effectivement antérieure à notre humanité qu'à titre de corrélat d'une pensée qui ne s'identifie pas à notre existence empirique. On procède alors à une pérennisation du corrélat, comparable à la pérennisation husserlienne de l'*ego* transcendantal, supposé survivre à la mort même de tous les *ego* empiriques¹.

2. Soit cette antériorité possède pour sens authentique de n'être qu'une rétrojection par la pensée présente d'un passé se donnant à la pensée comme antérieur à la pensée.

Et comme l'option première (la pérennisation du corrélat) reviendrait à un retour à la métaphysique (l'absolutisation des déterminations supposées primordiales de la subjectivité), le corrélationisme au sens strict se conclura toujours par une telle rétrojection du passé dia-chronique à partir du présent vivant de sa donation. De la sorte, la schize de la modernité – qui veut que le ptolémaïsme de la pensée soit le sens profond du copernicianisme de la science –, cette schize arborera pour forme suprême un tel passé «tourneboulé», resservi et réemployé de bien des façons dans la pensée. La schize se dit

1. Sur cette pérennisation husserlienne de l'*ego*, voir le texte hautement significatif de Husserl, puisque exhibant explicitement la réduction ptolémaïque du galiléisme de la science, inhérent à toute démarche corrélationnelle : «L'arche-originare Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature», in *La Terre ne se meut pas*, Éd. de Minuit, 1989, trad. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne. Il faut lire en particulier le passage concernant l'interprétation phénoménologique de l'hypothèse d'une destruction de toute vie sur Terre à la suite de la chute d'un astre, p. 28-29. «Quel sens peuvent avoir les masses s'effondrant dans l'espace, dans un espace préalable en tant qu'absolu, homogène et *a priori* si la vie constituante est biffée ? En effet, une telle biffure elle-même n'est-elle pas le simple sens, si tant est qu'il y en ait, d'une biffure de et dans la subjectivité constituante ? L'*ego* vit et précède tout étant effectif et possible (...)». p. 28.

ainsi sous sa forme ultime : le sens profond du passé anté-humain est sa rétrojection à partir d'un présent humain lui-même historiquement situé. Alors que la science nous découvrirait, avec la mathématisation rigoureuse de la nature, un temps capable de nous abolir ou de nous faire émerger sans en être lui-même affecté, le temps philosophique a réduit un tel temps à une forme « dérivée », « vulgaire », « nivelée » d'une temporalité originairement corrélationnelle, d'un être-au-monde, ou d'un rapport à une historialité supposé originaire¹. Et cette transmutation du passé dia-chronique en corrélation rétrojective domine aujourd'hui si bien la pensée qu'elle semble parfois constituer l'essentiel du modeste savoir qui reste encore aux philosophes. Vous croyiez que ce qui vient avant vient avant ? Mais non pas : car il existe une temporalité plus profonde, au sein de laquelle l'avant du rapport-au-monde dérive lui-même d'une modalité du rapport-au-monde. Une temporalité à contre-sens, qui est le sens originaire de l'attitude naturelle et naïve des non-philosophes, y compris des plus savants. Et la merveille de l'affaire, c'est que ce devenir – au sein duquel ce qui vient avant cesse de venir avant, et ce qui vient après cesse de venir après –, ce devenir, donc, permet à celui qui en saisit la vérité d'en propager le contre-sens à n'importe quelle idée reçue. Vous pensiez que les précurseurs venaient avant ceux qui les suivent ?

1. Nous évoquons bien entendu – mais pas seulement – la conception heideggerienne de la temporalité. Il faut ici ajouter que la dépendance de Heidegger envers la phénoménologie – dépendance jamais complètement dépassée – semble bien l'avoir contraint à un « corrélationisme de la finitude » hautement problématique, faisant du monde et du rapport-au-monde, de la nature et de l'homme, de l'être et son berger, deux termes essentiellement indissociables – voués à « subsister » ou (peut-être ?) à « périr » ensemble. On peut citer à cet égard la réflexion suivante, plutôt énigmatique et pourtant éloquente : « Je me demande souvent – c'est depuis longtemps devenu pour moi une grande question – ce que serait la nature sans l'homme – ne faut-il pas qu'elle oscille à travers lui (*hindurchschwingen*) pour regagner sa propre puissance ? » Lettre du 11 octobre 1931 à Elisabeth Blochmann, in *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. David, Gallimard, 1996, p. 256. (Nous avons retraduit la citation.)

Eh bien non : car le précurseur n'est pas celui qui vient avant, mais celui dont les successeurs ont affirmé après qu'il venait avant. Donc le précurseur comme précurseur vient après les successeurs... Oui, étrange savoir des philosophes qui semble parfois se réduire à de tels roulés-boulés – à de telles inventions d'un temps retourné, dédoublant à contre-sens le temps de la science. Étrange savoir, qui nous rend incapables de saisir ce qui dans cette temporalité de la science demeure effectivement saisissant : à savoir que la science pense bel et bien que *ce qui vient avant vient avant* – et que *ce qui vient avant nous vient avant nous*. Et c'est bien cette puissance de la pensée, et aucune autre, qui constitue le formidable *paradoxe de la manifestation* dévoilé par la science, et que la philosophie aurait dû s'acharner à penser depuis deux siècles : comment la connaissance expérimentale d'un monde antérieur à toute expérimentation est-elle possible¹ ?

Revenons alors à notre question : que s'est-il passé pour qu'une telle voie ait été obturée depuis Kant ? Pourquoi est-ce le rejet transcendantal de la pensée spéculative qui en est venu à dominer sans partage le champ de la pensée philosophique, alors que la science exigeait, comme jamais auparavant, la constitution d'une telle spéculation capable de dégager ses propres conditions de possibilité ? Quel est le sens de cette « catastrophe kantienne », dont le corrélationisme présent n'est que la conséquence exacerbée² ? Pourquoi les philosophes se

1. Ces analyses ont sans doute des similitudes avec celles, beaucoup plus développées, que Paul Ricœur propose dans la section première de la quatrième partie de *Temps et Récit* (Éd. du Seuil, 1983, t. III) intitulée « L'aporétique de la temporalité ». Pourtant, le lecteur qui se reportera à ce texte constatera aisément par lui-même les différences majeures qui existent entre les deux perspectives (notamment dans l'interprétation de Kant), et dont la principale est aussi la plus évidente : la démarche de Ricœur est aporétique, la nôtre est spéculative.

2. « Catastrophe » qu'il faudrait étudier à même l'œuvre de Kant, dans la tension que la première *Critique* (1781) introduit dans la compréhension

sont-ils accommodés si longtemps d'un tel leurre corrélationnel, supposé leur donner la clé d'une révolution scientifique qui ne cessait de leur dévoiler le contraire même de ce qu'ils énonçaient ? Eh bien, il nous suffit d'écouter Kant : qu'est-ce qui, de son propre aveu, l'a « réveillé » de son « sommeil dogmatique »¹ ? Qu'est-ce qui l'a déterminé, et tous les corrélationnistes après lui, à abandonner toute forme d'absoluité dans la pensée ? Kant le dit clairement : *David Hume* – autrement dit : le problème de la connexion causale posé par Hume, *c'est-à-dire, plus généralement, la destruction de toute validité absolue du principe de raison suffisante*². Et nous pouvons alors saisir en quoi ont consisté les trois temps fon-

rétrospective de *L'Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755) conçue durant la période précritique. Car la cosmogonie kantienne de 1755 supposait une histoire du cosmos antérieur à tout témoin – autre que Dieu et ses anges. Mais, une fois devenu penseur critique, comment penser la vérité d'une telle histoire, si Dieu n'est plus un objet du savoir théorique ? Dire qu'une telle vérité devient une simple Idée régulatrice ne résout rien : car cette Idée a pour contenu de sens un monde n'ayant pour témoin aucun sujet humain (les conditions initiales de la matière au commencement du monde ne le permettant manifestement pas). Soit cette Idée, en conséquence, renvoie à un événement mécanique spatio-temporel sans sujet pour qui cet espace-temps est la forme possible d'une intuition, et donc à un événement dépourvu de sens pour la critique elle-même ; soit elle contient en son sens même la présence d'un témoin éternel qui lui confère statut d'événement corrélationnel. Mais ce témoin devenant, à partir de 1781, hors de portée de la connaissance théorique, seule la raison *pratique*, garante morale de l'existence de Dieu, *c'est-à-dire* seule la *seconde Critique*, permet de donner encore sens à la cosmogonie. Descartes disait qu'un mathématicien athée ne pourrait jamais être authentiquement certain de ses démonstrations : il faudrait dire de même qu'un astronome kantien qui n'aurait pas assez de moralité pour croire en Dieu serait incapable de fonder la validité de sa science...

Sur les rapports entre la *Critique* et l'*Histoire générale de la nature*, cf. P. Clavier, *Kant. Les idées cosmologiques*, PUF, 1997.

1. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Rivelayguc, in *Œuvres philosophiques*, Gallimard, La Pléiade, 1985, vol. II, p. 23.

2. Pour une contestation de la valeur historique d'un tel aveu, qui n'ôte rien à sa pertinence philosophique, cf. Michel Puech, *Kant et la Causalité*, Vrin, 1990.

damentaux de la « catastrophe » kantienne, comme la nature du leurre qui en est à l'origine :

1. L'événement copernico-galiléen instruit l'idée d'une connaissance mathématique de la nature – nature dès lors dépouillée de ses qualités sensibles. Le premier entérinement philosophique de l'événement galiléen est cartésien. Un premier équilibre se constitue entre physique et métaphysique, au travers du partage rigoureux effectué par Descartes entre connaissance mathématique de la nature, et connaissance des *qualia* considérés comme attributs de la seule pensée. Descartes, en somme, entérine et que la nature est sans pensée (donc aussi bien sans vie, puisque les deux, pour lui, s'équivalent) et que la pensée peut penser, *via* les mathématiques, une telle nature déssubjectivée. Mais cette portée absolue des mathématiques est fondée sur la démonstration métaphysique de l'existence d'un Dieu souverainement parfait, supposé véracé, et seul capable de garantir la puissance de vérité de la science nouvelle.

2. Or, la perduration de l'événement-Galilée, en démontrant que toutes les formes anciennes de savoir métaphysique étaient fallacieuses, démontre aussi bien la vanité de toute fondation métaphysique de la physique. L'événement galiléen ne réside pas seulement, en effet, dans la déssubjectivation mathématique du monde, mais dans la destruction de tout savoir *a priori* de l'être-ainsi. L'idée que nous pourrions acquérir un savoir définitif et nécessaire sur ce qui existe en ce monde, et non pas seulement le restituer comme un fait, s'érode à mesure que la science démontre sa capacité à détruire les savoirs anciens – eussent-ils été avancés, tels les tourbillons cartésiens, au nom même de la science nouvelle. L'événement-Hume est ainsi le second entérinement philosophique de l'événement-Galilée, sous la forme de la démonstration de l'invalidité de toute forme métaphysique de rationalité, c'est-à-dire de l'invalidité de l'absoluité du principe de raison : le savoir doit renoncer à toute forme

de démonstration visant à établir *a priori* que ce qui se donne ainsi doit inconditionnellement être ainsi. L'être-ainsi du monde ne peut être que découvert par le biais de l'expérience, et non pas démontré comme absolument nécessaire.

3. L'événement-Kant expose alors sous sa forme finale, et durablement stabilisée, un tel effondrement de la métaphysique, en faisant de la connaissance corrélationnelle la seule forme de connaissance philosophiquement légitime. Le corrélationisme devient la seule forme licite de la philosophie : un savoir devenu *conditionnel* de notre rapport-au-monde, seul à même de penser la science en tant que celle-ci a déposé la métaphysique spéculative, sans pour autant renoncer à toute forme d'universalité. Puisque nous ne pouvons plus, comme le voulait Leibniz, accéder à une vérité inconditionnellement nécessaire (Dieu infiniment parfait, ou meilleur des mondes), nous devons renoncer à toute forme d'absolu théorique, et nous contenter de dégager les conditions générales de la donation des phénomènes. En d'autres termes, pour sauver la possibilité des énoncés *a priori*, il faut cesser d'associer l'*a priori* aux vérités absolues, pour en faire la détermination des conditions universelles de la représentation.

Et le leurre qui préside à cette catastrophe se dévoile ainsi comme ce que nous avons nommé « l'implication désabsolutoire » : à savoir que, *de la fin de la métaphysique à la fin des absolus, la conséquence a semblé imparable*. Puisque la science nous a convaincu que toute métaphysique était illusoire, et puisque tout absolu est de type métaphysique, alors il nous faut, pour penser la science, renoncer à toute forme d'absolu. Et, par là même, il nous faut renoncer à la croyance en la portée absolue des mathématiques — portée absolue qui se révélait en vérité l'essence même de la révolution apportée par la science moderne dans la pensée. La catastrophe kantienne dans laquelle nous continuons à nous tenir consiste donc bien en le renoncement à toute forme d'absolu, en même temps qu'à toute forme de métaphysique.

Or, telle n'était pas l'exigence authentique de la science moderne : par sa capacité à faire s'effondrer tous les savoirs anciens, celle-ci, certes, nous enjoignait de cesser de croire qu'un savoir pouvait démontrer qu'une réalité déterminée devait, absolument et nécessairement, être ainsi plutôt qu'autrement ; mais elle nous enjoignait aussi bien à penser cet autre mode d'absoluité qu'elle introduisait pour la première fois dans la pensée, sous la forme de son excentrement copernicien. Et c'est ainsi qu'il nous faut, pour penser le fait galiléo-copernicien de la science sans plus le dénaturer, penser, comme le fit Descartes, la portée spéculative des mathématiques, mais cette fois sans en passer comme lui par la prétention métaphysique à démontrer l'existence d'un Être parfait, supposé seul capable d'en garantir le mode original de vérité. La tâche consiste, pour la philosophie, à réabsolutiser la portée des mathématiques – pour demeurer, au contraire du corrélationalisme, fidèle à l'ex-centricité copernicienne – sans reconduire à une nécessité de type métaphysique, en effet périmée. Il s'agit de tenir fermement la thèse cartésienne – ce qui est mathématisable est absolutisable – sans réactiver le principe de raison. Et telle nous paraît être la tâche non seulement possible, mais urgente, du principe de factualité : dériver à titre de Figure la capacité de tout énoncé mathématique à formuler un possible absolutisable, fût-ce à titre hypothétique. Absolutiser « le » mathématique, comme nous avons tenté d'absolutiser « le » logique, *en saisissant à même le critère essentiel de tout énoncé mathématique une condition nécessaire de la contingence de tout étant.*

On saisit alors en quoi doit consister une reformulation *spéculative* de ce que l'on nommera cette fois le « problème de Kant », à savoir : comment une science mathématisée de la nature est-elle possible ? Ce problème se décompose pour nous en deux autres, qui mettent chacun en jeu la portée spéculative des mathématiques, mais de façon distincte.

1. D'abord, la résolution spéculative du problème de Kant suppose la résolution factuale du problème de l'ancestral (ou de la dia-chronicité), à savoir : établir que tout énoncé mathématique – et en tant même qu'il est mathématique – est, non pas nécessairement vrai, mais absolument possible. Établir, en la dérivant du principe de factualité, la thèse déjà énoncée : ce qui est mathématiquement pensable est absolument possible.

2. Mais de plus – et ici nous en revenons à nos considérations sur le problème de la connexion causale – le problème de Kant suppose une résolution spéculative, *et non plus seulement hypothétique*, du problème de Hume. Car il faut établir également la légitimité qu'il y a à supposer que la *stabilité* des lois naturelles – condition de toute science de la nature – *est absolutisable*. Si les sciences expérimentales sont en effet possibles, c'est en raison, avons-nous dit, de la stabilité de fait des lois de la nature. Mais nous comprenons maintenant que cette stabilité doit être établie comme un fait indépendant de la pensée, si nous voulons échapper décidément au ptolémaïsme contemporain. Il s'agit donc d'établir que les lois de la nature tirent leur stabilité factuelle d'une propriété elle-même absolue de la temporalité, une propriété du temps indifférente à notre existence : à savoir celle de l'intotalisation de ses possibles. Or, cela revient de nouveau à établir la portée spéculative des mathématiques, mais d'une façon différente que précédemment : il ne s'agirait plus, ici, de dériver la portée absolue *quoique* hypothétique de n'importe quel énoncé mathématique, mais la portée absolue *et cette fois inconditionnellement nécessaire* d'un théorème *particulier* – celui qui permet de soutenir l'intotalisation du transfini.

Nous sommes donc confrontés à l'exigence d'une double absolutisation des mathématiques : l'absolutisation inhérente au problème de la dia-chronicité consiste à dire que tout énoncé mathématique décrit un étant en droit contingent,

mais susceptible d'exister dans un monde sans homme – que cet étant soit identifié à un monde, une loi, ou un objet. Il s'agit donc d'une absolutisation qu'on peut dire *ontique* : elle concerne des étants possibles, contingents, mais pensables comme indifférents à la pensée pour exister. Mais l'absolutisation du non-Tout cantorien suppose cette fois une absolutisation *ontologique*, et non plus *ontique* : car il s'agit d'énoncer quelque chose à propos *de la structure même du possible*, et non à propos de telle ou telle réalité possible. Il s'agit de dire que le possible *comme tel*, et non tel ou tel étant possible – doit *nécessairement* être intotalisable. Cela impose donc de proposer une dérivation factuelle capable cette fois d'établir que, même si des axiomatiques mathématiques sont pensables qui refusent le transfini, ou l'impossibilité d'un ensemble de tous les ensembles, cela ne signifie pas pour autant que le non-Tout est un possible parmi d'autres. Cela ne doit pas signifier que certains mondes peuvent exister dont les possibles sont totalisables, et d'autres dont les possibles ne le sont pas. Il faut établir, ici, que seules les théories mathématiques entérinant le non-Tout ont une portée ontologique – tandis que les autres, qui entérineraient une certaine pensabilité du Tout, n'auraient de portée qu'ontique – la totalité dont elles parleraient, ou l'intotalité qu'elles n'entérineraient pas, relevant du fait qu'elles décrivent un étant totalisable, un monde totalisable, mais non l'être non totalisable des mondes.

On voit donc que la résolution spéculative du problème de Kant devrait en passer par une dérivation de la portée absolutoire des mathématiques capable de résoudre *et* le problème de la dia-chronicité *et* le problème de Hume. La résolution du premier problème a pour condition une résolution spéculative du problème général – sans quoi la science perd son sens intrinsèquement copernicien –, la résolution du second problème exige une résolution non-métaphysique du problème général – sans quoi la science se perd dans les

mystères de la nécessité réelle. L'un comme l'autre exigent donc une résolution factuale du problème, pour autant que le factuel se définit comme *l'espace même* d'une spéculation exclusive de toute métaphysique.

On trouvera sans doute qu'ainsi formulée la question demeure obscure. Mais notre propos n'était pas ici de traiter de la résolution elle-même. Il ne s'agissait, pour nous, que de tenter de convaincre qu'il était non seulement possible de retrouver la portée absolutoire de la pensée, mais que cela était urgent, tant le divorce entre le copernicianisme de la science et le ptolémaïsme de la philosophie est devenu abyssal, quelles que soient les dénégations dont cette schize se supporte. Si le problème de Hume a réveillé Kant de son sommeil dogmatique, il reste à espérer que le problème de l'ancestralité nous réveille de notre sommeil corrélationnel, en nous engageant à réconcilier pensée et absolu.

Table

<i>Préface</i> , par Alain Badiou	9
1. L'ancestralité	13
2. Métaphysique, fidéisme, spéculation	39
3. Le principe de factualité	69
4. Le problème de Hume	111
5. La revanche de Ptolémée	155